



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

CAMILA LENHAUS DETONI

A CIDADE QUANDO TERRA:
A FEIRA LIVRE NO ASFALTO NEOLIBERAL

VITÓRIA-ES
2020

CAMILA LENHAUS DETONI

**A CIDADE QUANDO TERRA:
A FEIRA LIVRE NO ASFALTO NEOLIBERAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito final para obtenção do título de Mestre em Psicologia Institucional, na linha de pesquisa: Políticas Públicas, Trabalho e Processos Formativo-educacionais.

Orientadora: Prof.^a Dra. Janaína Mariano César.

VITÓRIA- ES
2020

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

D482c Detoni, Camila Lenhaus, 1988-
A CIDADE QUANDO TERRA : A FEIRA LIVRE NO
ASFALTO NEOLIBERAL / Camila Lenhaus Detoni. - 2020.
154 f. : il.

Orientadora: Janaina Mariano César.
Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional) -
Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências
Humanas e Naturais.

1. FEIRA LIVRE. 2. CIDADE NEOLIBERAL. 3. BEM
VIVER. 4. ANTÍDOTOS. I. César, Janaina Mariano. II.
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências
Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 159.9

CAMILA LENHAUS DETONI

**A CIDADE QUANDO TERRA:
A FEIRA LIVRE NO ASFALTO NEOLIBERAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito final para obtenção do título de Mestre em Psicologia Institucional, na linha de pesquisa: Políticas Públicas, Trabalho e Processos Formativo-educacionais.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof^a. Dr^a. Janaína Mariano César
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientadora

Prof^a. Dr^a. Iazana Guizzo
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Membro externo

Prof^a. Dr^a. Ana Lúcia Coelho Heckert
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro interno

VITÓRIA- ES
2020

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tantos os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar.

Davi Kopenawa

O inferno dos vivos não é algo que será; se existe, é aquele que já está aqui, o inferno no qual vivemos todos os dias, que formamos estando juntos. Existem duas maneiras de não sofrer. A primeira é fácil para a maioria das pessoas: aceitar o inferno e tornar-se parte deste até o ponto de deixar de percebê-lo. A segunda é arriscada e exige atenção e aprendizagem contínuas: tentar saber reconhecer quem e o que, no meio do inferno, não é inferno, e preservá-lo, e abrir espaço.

Ítalo Calvino

*Este trabalho é dedicado a todos os seres que,
nas suas variadas manifestações,
tecem cotidianamente os saberes sensíveis e coletivos,
adiando um pouco a queda do céu.*

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer a todas as mulheres que me antecederam e que - por intermédio de suas lutas, táticas e feitiços -, tornaram possível o corpo feminino ocupar espaços acadêmicos, laborais e de decisão. Graças à força e sensibilidade de vocês, pude chegar até aqui: um espaço de liberdade para costurar meu próprio caminho e realizar sonhos. A todas que ousaram desafiar os costumes patriarcais alimentando a força da terra que habita em nós, muito obrigada. Eu me comprometo seguir lutando para que muitas outras mulheres possam ser livres para traçar seus destinos.

Às mulheres e aos homens pequenos agricultores que exercem o cultivo orgânico e ofertam, nas feiras livres da cidade, alimentos frescos e livres de veneno, minha eterna gratidão. Além de alimentarem meu corpo, vocês alimentam meus sonhos e, nos últimos dois anos, alimentaram afetivamente esta dissertação. Vocês são peças fundamentais na engrenagem do mundo. Sou grata pelos bons frutos.

Gratidão profunda ao meu pai e à minha mãe, José Francisco Detoni e Geni Lenhaus, que encararam juntos os desafios e as delícias de fabricar seres humanos e fizeram da minha jornada por essa terra um caminho repleto de amor, cuidado, tropeços, aprendizagens e sonhos. Dois filhos de pequenos agricultores que fugiram de casa para estudar e se tornaram professores. São os meus maiores exemplos de excelência em serviço público: comprometidos, éticos, afetuosos, entusiastas, dedicados, modestos. Obrigada por terem feito minha existência possível e também por terem fabricado as duas melhores irmãs que eu poderia desejar: Cybelle e Jamile - mulheres que eu admiro, respeito e honro. Graças a elas, a minha fé na humanidade é restaurada, especialmente por intermédio dos meus amados sobrinhos Lucca, Lara, Clarice e Daniel. A vocês, minha pequena primeira família, meu sangue que pulsa fora do corpo, todo meu carinho e gratidão por nossa intimidade compartilhada e por cada vitória celebrada.

Agradeço às queridas amigas de tantos anos e histórias, e que participaram comigo desse processo no Mestrado de diferentes maneiras, cada uma, com sua existência bela e singular, contribuiu de forma significativa para que esse sonho se tornasse possível: Aline, Joana, Lídia, Kesya, Ana Paula, Brunela, Ana Cecília, Juliana, Renata, Sabrina, Jocilene, Bianca,

Anna, obrigada por todas as conexões e pela amizade tão preciosa que me ajudou construir este corpo que me leva pela vida com força e alegria.

Aos meus companheiros da turma 12 do Mestrado em Psicologia Institucional, agradeço enormemente. Um grupo lindo e potente que coletivizou a vida no percurso que trilhamos juntos. Que ótimo encontro esse nosso! Cada olhar, frase, gesto, receita, abraço, silêncio, carta contribuíram muito para fazer da academia também um espaço de alegria. Agradeço especialmente a Tuhany, Gabriela, Rafaela, Adriely, Fernanda, Jamille, Carolina, Patrícia e Tamiris, pela amizade cultivada para além dos muros da Universidade.

Agradeço respeitosamente à minha orientadora, Janaína, mulher linda, que me acolheu com tanto cuidado, demonstrando zelo, generosidade e atenção com meu texto e minhas confusões. A sua sensibilidade é poética e sempre serei grata ao universo por você ter topado trilhar comigo esse percurso. Minha gratidão ao nosso grupo de pesquisa que - com café, comidinhas e afeto - também costuraram esse trabalho: Yara, Christiane, Gabriela, Aida, Matheus e Camila, obrigada por toda troca, cada encontro.

Às minhas companheiras de trabalho no serviço público, que fazem do meu cotidiano um lugar de inspiração, afinho e luta: Patrícia, Giceli, Vanessa, Ana Cecília, Adriana e Elaine, obrigada pela paciência, zelo e compreensão, e por fazerem possível uma servidora efetiva ocupar o espaço acadêmico. Sem a parceria de vocês, tudo seria muito mais difícil.

À Universidade Federal do Espírito Santo, esse universo paralelo que tem lugar cativo no meu coração e possibilitou que essa pesquisa fosse realizada, obrigada. Espaço que me tornou psicóloga apaixonada pela política pública. Gratidão a todos os professores que bordaram a minha formação, especialmente Nelson, Ana e Soninha, inesquecíveis.

Às professoras componentes da banca avaliadora desta dissertação, Ana Lúcia Coelho Heckert e Iazana Guizzo, mulheres admiráveis e que, com suas preciosas intervenções, inspiraram a construção desta pesquisa, meu agradecimento e carinho.

Aos povos quilombolas, indígenas e pomeranos que seguem resistindo às reiteradas tentativas de extermínio, meu respeito e gratidão por me ensinarem tanto.

A Florentino Ariza, um amor na curva do tempo, que, entre idas e vindas, sempre me ensina sobre colocar o coração no ritmo da terra. Obrigada por compartilhar um corpo comigo e me mostrar que a vida é a melhor coisa que já se inventou.

RESUMO

O presente trabalho buscou, a partir da análise das configurações do neoliberalismo, pensar a experiência dos sujeitos na cidade neoliberal, atravessada por carros, concreto, funções de segurança, afetos de medo. Menos que modos adoecidos, esta pesquisa pretende agenciar a emergência de práticas de (Bem) Viver na/a cidade que possibilitem a construção de outros modos de nos relacionarmos com a Terra, nossa casa comum. O trajeto de pesquisa centrou-se sobre a experiência de fazer feira livre orgânica no município de Vitória, capital do Espírito Santo. Nomeadamente, o trabalho se propôs a costurar tessituras do fazer feira como maneira de transitar entre modos de vida que alterem as formas economicistas de nos relacionarmos com o universo ao redor, dialogando com as propostas de contracolonização do pensamento e da vida. Busca-se problematizar como a constituição de uma cidade neoliberal, ordenada e higienizada, reverbera nas práticas cotidianas de quem faz feira orgânica. Os feirantes pequenos agricultores que construíram conosco esta pesquisa ofertam saberes que podem contribuir para a construção de outros mundos que não se orientam pela lógica de consumo e de isolamento. Buscou-se *sentipensar* com a feira livre e as pistas trazidas por seus barulhos, cheiros, cores, silêncios, conversas, sabores. Recorrendo a aspectos metodológicos da cartografia, entre março de 2018 e março de 2020, foram realizadas observações participantes, acompanhando o cotidiano dos feirantes no fazer feira. A elas juntam-se conversas formais e informais, além de participação em atividades ou iniciativas dentro da feira registradas em diário de campo. Intentou-se acompanhar possibilidades de afirmar experiências comunitárias dos povos da cidade pautadas pela observância dos demais seres, o exercício de colocar o coração no ritmo da Terra, e como este pode ser o caminho para uma comunidade que amplie relações saudáveis e potentes neste cenário de desencanto neoliberal e de amor à mercadoria. O trabalho de pesquisa caminha, pois, na direção de uma aposta ética no posicionamento inventivo pela criação de vínculos e de mundos. Os resultados apontam para o intrincado jogo de forças entre dispositivos que não cessam de ordenar os espaços e definir os lugares de cada coisa, e as micropolíticas que permeiam e/ou resistem a esse projeto de normalização da cidade e da vida, às quais nominamos antídotos.

PALAVRAS-CHAVE: Feira livre. Cidade neoliberal. Bem Viver. Antídotos.

RESUMEN

El presente trabajo buscó, desde el análisis de las configuraciones del neoliberalismo, reflexionar sobre la experiencia de los sujetos en la ciudad neoliberal, atravesada por coches, hormigón, funciones de seguridad, afectos de miedo. Menos que maneras enfermos, esta investigación pretende agenciar la emergencia de prácticas de (Bien) Vivir la ciudad que posibiliten la construcción de otros modos de relacionarnos con la Tierra, nuestra casa común. El trayecto de investigación se centró en la experiencia de hacer feria libre orgánica en el municipio de Vitória, la capital del Estado de Espírito Santo. Sobre todo, el trabajo propuso coser tesituras entre modos de vida que cambien las formas economicistas de relacionarnos con el universo a nuestro alrededor, en diálogo con las propuestas de contracolonización del pensamiento y de la vida. Se ha buscado problematizar como la constitución de una ciudad neoliberal, ordenada y desinfectada, reverbera en las prácticas de todos los días de quienes hacen la feria orgánica. Los feriantes pequeños agricultores que construyeron con nosotros esta investigación ofrecen conocimientos que pueden aportar hacia la construcción de otros mundos que no sean orientados por la lógica de consumo y de aislamiento. Se ha buscado *sentipensar* con la feria libre y las pistas traídas por sus ruidos, olores, colores, silencios, conversaciones, sabores. Recurriendo a aspectos metodológicos de la cartografía, entre marzo de 2018 y marzo de 2020, han sido cumplidos observaciones participantes, siguiendo la vida cotidianas de los feriantes en el hacer feria. A esto se ha combinado conversaciones formales y informales, además de participación en actividades o iniciativas dentro de la feria registradas en diario de campo. Se ha intentado seguir posibilidades de afirmar experiencias comunitarias de los pueblos de la ciudad guiadas a través de la observancia de los otros seres, el ejercicio de poner el corazón en el ritmo de la Tierra y como este puede ser el camino hacia una comunidad que amplíe relaciones saludables y potentes en este escenario de desencanto neoliberal y amor a la mercancía. El trabajo de investigación camina, pues, en la dirección de una apuesta ética en el posicionamiento inventivo por la creación de vínculos y de mundos. Los resultados indican hacia el intricado juego de fuerzas entre dispositivos que no cesan de ordenar los espacios y determinar los lugares de cada cosa, y las micropolíticas que permean y/o hacen frente a ese proyecto de normalización de la ciudad y de la vida, a las cuales nominamos antídotos.

PALABRAS-LLAVE: Feria libre. Ciudad neoliberal. Bien Vivir. Antídotos.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Cheiro Verde	95
Figura 02 – Temperos, cheiros e cura	95
Figura 03 – Girassol	96
Figura 04 – Metade limão, metade também	96
Figura 05 – Quem quer banana?	97
Figura 06 – Hortelã e manjerição	97
Figura 07 – Berinjela, acabacate, mel e Visa	98
Figura 08 – Abobrinha, cebola, feijão	98
Figura 09 – Cores de Almodóvar	99
Figura 10 – Transporte para a feira	99

Fonte: Registros da autora.

SUMÁRIO

PRÓLOGO	10
1 PRIMEIRAS ESTÓRIAS	12
2 ESTÓRIAS DE CHÃO: A CIDADE NEOLIBERAL COLONIZADA	30
2.1 O neoliberalismo no concreto: cidade que cria ausências	47
2.2 Uma pausa para um salto	59
3 ESTÓRIAS DE AR: O BEM VIVER	61
3.1 Sonhar outros mundos	74
4 ESTÓRIAS DE TERRA: A FEIRA LIVRE	82
4.1 Olhares e capturas	95
4.2 Os antídotos ao neoliberalismo fabricados com a feira	100
4.3 A pesquisa com a feira produzindo frutos na pesquisadora	133
5 TECER OUTRAS ESTÓRIAS: CAMINHOS ACREDITÁVEIS CONCLUSÕES (IM)POSSÍVEIS	139
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	146

PRÓLOGO

Em dia de feira, eu me levanto bem cedo e me coloco a pedalar pelos caminhos que me levarão até ela. A cidade ainda dorme e os pássaros são quem despertam a manhã, não ouço buzinas, nem o ronco dos motores, ouço as árvores e o vento enfim. Em dia de feira eu me preparo, pois ela não me espera, perdeu o dia certo já era! Só na semana que vem. Não é algo como supermercado ou shopping que permanecem ali quase sempre à minha disposição, basta ir. A feira não. Tem o seu dia marcado, o seu ritmo próprio, o horário melhor de aparecer, a barraca preferida. Somos nós quem nos organizamos para ir à feira. De certa forma, ela nos coloca em movimento, aguça um desejo compartilhado de comida fresca e sem veneno na mesa. Assim, acordo bem cedo e de bicicleta sigo vagarosa pela cidade ainda silenciosa, de nuvens e pontes, barcos e horizontes, mangue e mar.

Ao chegar à feira, um mundo de possibilidades se abre à minha frente. Eu piso com cuidado este asfalto onde planto o meu plano por uma alimentação insurgente; sem agrotóxicos, monoculturas ou agronegócios. O que se relaciona com a terra tem lugar cativo na minha história, nas minhas lutas, em minha memória, por isso, eu reverencio este território quando aqui desemboco. Piso miúdo este lugar raro da cidade onde sinto forte afinar o laço de conexão do corpo urbano com a Terra, com os demais seres.

A gente nunca sabe ao certo com certeza tudo o que vai levar. Sempre tem algo de fora da lista que vai e algo de dentro dela que fica para trás. A feira livre abre caminho para o imprevisível: a gente não sabe o que vai levar, nem sabe os preços se não perguntar, não há placas nem certezas. Nunca sabemos quais encontros podem rolar. Em alguns dias faz chuva e a dinâmica do lugar é transformada por improvisos e artifícios: levanta a lona, recolhe alguns produtos, abaixa o preço, abre a sombrinha, paciência, espera passar. Há dias de muito sol, murmurinhos e calorosas conversas: política, receitas, notícias, futebol, dicas, de tudo um pouco eu ouço por lá. Por vezes, aparecem produtos inéditos dos quais ainda não havia ouvido falar; é quando experimento novos sabores e possibilidades da alimentação. O que é isso aqui? Como prepara? Que gosto tem? Como eu sei se está maduro? Assim foi com a lichia, o mangostinho, a beterraba amarela, a azedinha, as cerejas selvagens, o açafrão.

Ao pisar na feira eu já sinto outro corpo vibrar. O fato de uma rua, em meio ao caos neoliberal da cidade, ser fechada para ser ocupada por gente e encontros me parece uma

pequena grande revolução, assim, mal piso nela e já palpita bobo meu coração, meus olhos se enchem de brilho. Na feira orgânica que faço, ao comprar direto do produtor, eu me sinto em sintonia com o mundo que me cerca, congruente com as minhas apostas. Em tempos de cidades feitas para carros, fechar uma rua inteira para os feirantes passarem com alimentos recém-colhidos diretamente do chão é, para mim, uma forma de marcar território, afirmar uma existência. É como se gritássemos aos carros que sempre passam apressados e aos donos de grandes redes de supermercados: “- Ei, você! dá licença que agora eu vou passar”. É a nossa vez de ocupar o asfalto: com o corpo, pés, marcas, terra, histórias, sacolas. Nada de velocidade, nem buzinas, nada de modos heteronormativos querendo imprensar. A feira abre espaço para respirar.

Comprar comida ao ar livre diretamente do agricultor parece fazer bem não só para mim, reparo atenta as pessoas satisfeitas, noto saltar um sentimento de pertença, um corpo ativo no processo de alimentação, quase uma cumplicidade com a Terra. Soa algo como um cuidado com o próprio corpo, mas também com a vida do outro: com quem plantou, o impacto ambiental que se reduz, a cidade quando terra, luz no fim do túnel neoliberal.

A feira livre permite diminuir as distâncias entre o pequeno agricultor e quem consome os seus produtos, reduzindo os efeitos nocivos de exploração, transporte e comercialização da indústria de alimentos. Na feira que faço, converso diretamente com o agricultor que plantou e cuidou da comida que me oferece. Desde muito nova, da convivência com meus familiares, povos pomeranos e pequenos agricultores, aprendi que quem ama a terra colhe dela as melhores formas de se manter em pé. Assim é, a alimentação é um processo conectado ao chão, não a embalagens coloridas.

Em dias de feira, sinto meu corpo fortalecido e assim, vibrante e bem vivo, reúno forças para seguir na luta por outros mundos que não se orientem pela lógica de consumo. Experiências de desaceleração que dialoguem com os demais seres que compõem conosco a natureza. Não se trata apenas de vaidade pessoal, embora isso também possa estar presente. A luta é para que esta experiência de alimentação na cidade seja possível cada vez mais entre as mais variadas brechas. O estado de diálogo com o que comemos é fundamental para estremecer a hegemonia neoliberal, sempre tão ávida de artificializar a vida.

1 PRIMEIRAS ESTÓRIAS

*A expressão reta não sonha.
 Não use o traço acostumado.
 A força de um artista vem das suas derrotas.
 Só a alma atormentada pode trazer para a voz um formato de pássaro.
 Arte não tem pensa:
 O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê.
 É preciso transver o mundo.*

Manoel de Barros

Repare atentamente ao seu redor. De preferência, desligue a televisão, abandone o aparelho celular, permaneça em silêncio, saia de casa, recuse o automóvel e se mova pela cidade de forma vagarosa, observando os elementos que a constituem. Sem pressa nem patrão, sem patrulha, sem petróleo, sem direção. Permita-se demorar os sentidos nos fios que se desenrolam no tecido do presente à sua frente, à sua espera. Transveja o mundo como aconselha o poeta Manoel. O que mais lhe impressiona?

Este trabalho é um convite para um passeio, quase uma súplica, pois impressiona a indiferença do sujeito urbano contemporâneo com o mundo ao seu redor. Para além da insensibilidade com o próprio bicho humano - agonizando de fome pelas esquinas e morrendo aos montes nas periferias, nas florestas e nos campos -, o desmazelo com a Terra, “da qual somos parte e não proprietários” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 13), exigem atenção e esforço contínuos, dedicados. O nosso planeta não suporta mais tanto descaso e acúmulo de lixo, de homicídios, de crimes ambientais, de absurdos.

Necessitamos, em caráter de emergência, fortalecer outras formas de nos relacionarmos entre nós e com a nossa casa comum¹. Formas estas que estão sempre por aí - carregadas pelo vento, sopradas pela chuva, cadenciadas pela canção - atualizando pistas de resistência. Formas comunitárias que acendem dentro da gente uma vontade de mais vida, uma vida que se sintoniza com os diferentes seres, humanos e não humanos. Formas de relação que, enfim, afinam o coração no ritmo da Terra, oferecendo caminhos para trilharmos outras cidades.

¹ O termo casa comum é uma noção frequentemente encontrada nos estudos que envolvem a abordagem do “Bem Viver”, trabalhada mais a frente neste texto, e muito utilizado por alguns indígenas para nomear a Terra, dentre eles, Ailton Krenak, por exemplo, em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019).

² O termo se origina do substantivo heteronormatividade que expressa a crença no modelo heterossexual de afetividade como norma numa dada sociedade e contexto histórico. O modo heteronormativo de pensar a vida

Pensamos a cidade como uma possível rede para afirmarmos mudanças indeclináveis nos modos de relação estabelecidos por suas diferentes tribos, principalmente no que tange às relações de consumo e de abuso; relações desgastadas pelos modelos de desenvolvimento repetidos e mal sucedidos, mas que insistem em se atualizar nos modos hegemônicos de pensar a economia, a natureza, a vida. Modelos de desenvolvimento economicistas que colocam o humano no centro do universo, desconsiderando os demais seres; modelos racistas, machistas, heteronormativos² e depredadores, que, apesar de ocuparem espaços legitimados de decisão, não cessam de ser abalados pela própria dinâmica da vida.

O pensador e militante francês³ Félix Guattari (1990) aponta elementos para pensar estas relações desgastadas que, apesar das forças de resistência sempre ativas, hegemonicamente, provocam a destruição da diferença, da alegria e da Terra. Em seu livro *As três ecologias* (1990), o autor alerta sobre os desequilíbrios ocasionados pelos modos de vida contemporâneos:

O planeta Terra vive um período de intensas transformações tecnicocientíficas, em contrapartida das quais se engendram fenômenos de desequilíbrios ecológicos que, se não forem remediados, no limite, ameaçam a vida em sua superfície. Paralelamente a tais perturbações, os modos de vida humanos individuais e coletivos evoluem no sentido de uma progressiva deterioração. As redes de parentesco tendem a se reduzir ao mínimo, a vida doméstica vem sendo gangrenada pelo consumo da mídia, a vida conjugal e familiar se encontra frequentemente "ossificada" por uma espécie de padronização dos comportamentos, as relações de vizinhança estão geralmente reduzidas a sua mais pobre expressão (GUATTARI, 1990, p. 07-08).

Para Guattari, o que está em cena é o modo de se viver neste planeta, não se tratando de recuperar qualquer espécie de suposta natureza perdida que o avanço tecnológico teria furtado. Se o que está em questão é a degradação das formas de vida, para ele, é necessário afirmar a possibilidade de a vida continuar produzindo novas formas. E isto nada tem a ver com qualquer espécie de ideal ecológico, uma essência, ou algo próximo a isso, a ser reconquistado.

A saída para a crise de nossos tempos, apontada por Guattari, implica na articulação de uma subjetividade porvir conectada a um *socius* em estado mutante e a uma natureza – aqui

² O termo se origina do substantivo heteronormatividade que expressa a crença no modelo heterossexual de afetividade como norma numa dada sociedade e contexto histórico. O modo heteronormativo de pensar a vida marginaliza as orientações sexuais que se diferem da heterossexual, negando, assim, a pluricultura dos afetos e fazendo uso de violências diversas para impor seu padrão limitado de relacionamento afetivo.

³ A questão da nacionalidade dos autores será destacada no decorrer do texto para marcar a partir de qual território geopolítico desenvolvem seus campos de pensamento. Tal ênfase faz sentido para a discussão sobre colonialidades aprofundada no capítulo três deste trabalho.

entendida como o conjunto dos seres que habitam conosco a casa comum - que possa ser reinventada. Isso implica uma outra concepção dos modos de vida, detectando catalisadores existenciais ou de subjetivação que já estão aí, mas que precisam do suporte expressivo para se efetuarem. Para o autor, é preciso acolher as conquistas do desenvolvimento tecnológico, reorientando seus princípios por intermédio da instauração de novos sistemas expressivos, que não tenham como único critério o lucro e suas relações de consumo e abuso.

Compreendemos que outros saberes já nos alertam para os mesmos problemas apontados pelo europeu Guattari, desde muito antes, porém em circuitos não acadêmicos, em regimes de oralidade, não apenas de escrita. Saberes que, apesar das reiteradas tentativas de silenciamento, continuam contando histórias importantes para as quais os ouvidos urbanos insistem em permanecer cerrados. Histórias como as que podem ser lidas no precioso livro *A queda do céu* (2015), escrito a partir de relatos do indígena brasileiro Yanomami⁴ Davi Kopenawa, recolhidos e organizados pelo etnólogo marroquino, Bruce Albert. O livro oferece um manifesto xamânico e um grito de alerta vindo direto de dentro do coração da Amazônia, constituindo-se em uma ferramenta crítica poderosa no questionamento à noção de progresso que rege a pretensa “civilização” ocidental.

No prefácio deste importante livro, escrito pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, a narrativa é definida como “uma descrição detalhada dos fundamentos poético-metafísicos de uma visão do mundo da qual só agora começamos a reconhecer a sabedoria” (2015, p. 27). Kopenawa alerta para a relação nociva que os brancos estabelecem com a Terra, compartilhando as suas experiências de luta pela floresta e por seu povo, elementos que em sua cosmologia não se separam, pelo contrário, são complementares. O líder Yanomami denuncia as reiteradas investidas de destruição arquitetadas pelo garimpo, pelas missões religiosas e pelos militares, e sentencia:

Sabemos bem que, sem árvores, nada mais crescerá em sua terra endurecida e ardente. Comeremos o quê, então? Quem irá nos alimentar se não tivermos mais roças nem caça? Certamente não os brancos, tão avarentos que vão nos deixar morrer de fome. Devemos defender nossa floresta para podermos comer mandioca e bananas quando temos a barriga vazia, para podermos moquear macacos e antas quando temos fome de carne. Devemos também

⁴ Os Yanomami são um dos maiores povos indígenas relativamente isolados da América do Sul. Eles vivem nas florestas e montanhas do norte do Brasil e sul da Venezuela em grandes casas comunais circulares chamadas de *yanos* ou *shabonos*. A área central das casas é utilizada para atividades tais como rituais – incluindo os xamânicos -, festas e jogos. Praticam a caça, a pesca e a agricultura como meios de subsistência. Para os povos Yanomami, “*urihi*”, a terra-floresta, não é um mero espaço inerte de exploração econômica. Trata-se de uma entidade viva, inserida numa complexa dinâmica cosmológica de intercâmbios entre humanos e não humanos (BARAZAL, 2001).

proteger seus rios, para podermos beber e pescar. Caso contrário, vão nos restar apenas córregos de água lamacenta cobertos de peixes mortos. Antigamente, não éramos obrigados a falar da floresta com raiva, pois não conhecíamos todos esses brancos comedores de terra e de árvores. Nossos pensamentos eram calmos. Escutávamos apenas nossas próprias palavras e os cantos dos xapiri. É o que queremos poder voltar a fazer. Não falo da floresta sem saber. Contemplei a imagem da fertilidade de suas árvores e a da gordura de seus animais de caça. Escuto a voz dos espíritos abelha que vivem em suas flores e a dos seres do vento que mandam para longe as fumaças de epidemia. Faço dançar os espíritos dos animais e dos peixes. Faço descer a imagem dos rios e da terra. Defendo a floresta porque a conheço, graças ao poder da yãkoana. Seu espírito, Urihinari, e o de Omama só são visíveis aos olhos dos xamãs. São suas palavras que dou a ouvir agora. Não são coisas que vêm só do meu pensamento (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 391).

Kopenawa fala com a floresta, ele a ouve, conhece as suas palavras, anuncia um *êthos*, ou seja, uma forma de habitar o mundo que, no seu caso, não separa natureza e cultura, humanos e demais seres. Ele não fala da floresta sem saber, fala com ela. As cosmologias indígenas não podem ser reduzidas às formas ocidentais de pensar e de ordenar o mundo; não se confundem e nem podem ser contidas dentro da lógica materialista e mercadológica, com a qual estamos habituados nas grandes cidades. As experiências tecidas no viver indígena indicam que a terra não se restringe a um mero recurso, a ser explorado em todo o seu potencial, mas sim um ser ativo que se manifesta e do qual fazemos parte. Dessa forma, as cosmologias indígenas nos convidam a falar com o universo que nos permeia, a ativar um *êthos*, um modo de habitar o mundo que inclua os demais seres não humanos⁵.

No sentido contrário, somos, os povos da cidade, de forma predominante, seres cada vez mais isolados, tristes, desconectados de nossa ancestralidade⁶, de nossa própria história, portanto, seres ameaçados de extinção. Fomos perdendo gradativamente a capacidade de colocar os nossos corações no ritmo da Terra e com ela colher as respostas para os males que nos afligem. Repare atento ao redor às mazelas do machismo branco agroindustrial *afiando a faca* (BAPTISTA, 1999) e desferindo tiros nos corpos desviantes, nos seres não humanos, nas formas de vida que se desviam por aí em outras esquinas.

⁵ O estímulo inicial para esta reflexão são as numerosas referências, na etnografia amazônica, a uma teoria indígena que inclui o modo como os humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo — deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes mesmo objetos e artefatos. Os humanos são aqui organismos como os outros não humanos, corpos-objetos em interação "ecológica" com outros corpos e forças, todos regulados pelas leis necessárias da biologia e da física; as forças produtivas aplicam as forças naturais (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

⁶ Acerca da ancestralidade, Inaicyra Santos (2001) afirma: “no contexto simbólico, os mitos transmitem os valores, os princípios, as crenças, os ritos reforçam, moldam a vida da comunidade, onde a função da arte é de presentificar a força da natureza ou a de um ancestral” (p. 69). A ancestralidade está ligada aos antepassados e às heranças imateriais que estes nos deixaram, através de nossos gestos e de nossos corpos; essas raízes ritualísticas dialogam com o pensamento africano, com a filosofia latino-americana do Bem Viver e com o pensamento dos povos originários nas Américas.

Neste passeio proposto, interessa pensar os efeitos das forças capitalísticas (GUATTARI, 1977) em sua vertente atual na cidade contemporânea e entre seus habitantes para buscar entender como chegamos onde estamos, este *povo da mercadoria* (KOPENAWA; ALBERT, 2015) que “prospera por via da exploração da Terra, a natureza ‘grátis’ oferecida por ‘Deus’ para o uso e abuso do ‘Homem’, isto é, por via da devastação generalizada do planeta” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 04). Um povo que se define principalmente pelo consumo exagerado e, por esquecer ou ignorar a própria história, negligencia a pulsação da Terra da qual necessita substancialmente para continuar existindo, pois:

Se o *Homo sapiens* conseguiu permanecer, colonizando e expandindo a sua presença na Terra, é porque foi capaz de reconhecer e aproveitar os elementos e processos do mundo natural, um universo que encerra uma característica essencial: a diversidade. Essa habilidade se deve a manutenção de uma memória, individual e coletiva, que conseguiu se estender pelas diferentes configurações societárias que formaram a espécie humana. Esse traço evolutivamente vantajoso da espécie humana tem sido limitado, ignorado, esquecido ou tacitamente negado com o advento da modernidade, que constitui uma era cada vez mais orientada pela vida instantânea e pela perda da capacidade de recordar (TOLEDO, 2015, p. 27-28).

Coloca-se como desafio trazer para o cotidiano dos povos da cidade esta memória comunitária de diálogo com o universo ao redor da qual fala o autor, sabendo que ela tem sido limitada ou mesmo tacitamente negada pelas prerrogativas neoliberais, das quais falaremos adiante no texto. Acreditamos que o fortalecimento desta memória pode indicar caminhos para os problemas que criamos enquanto espécie que se julga dominante sobre as demais.

No encontro com essa visão alarmante, apossados pela impossibilidade de seguirmos inobservando o que nos passa, repare mais uma vez a cidade ao seu redor e reflita: como foi que perdemos a nossa capacidade de recordar que viemos da Terra que nos sustenta e de que dela, bem como do compartilhamento afetivo de experiências, dependemos integralmente para continuar existindo? É a partir dessas primeiras pistas que buscamos trilhar este caminho de pesquisa. Cavoucar onde, no cotidiano dos dias e nas práticas menores, é possível afirmar os saberes que tem nos salvado ao longo dos anos e que podem indicar brechas no concreto para manutenção de uma vida que vibre e que faça brilhar diferentes expressões do resistir.

Resistência que não significa reação ou denúncia, mas sim modo de afirmar existências, criar novos possíveis. Resistência como modo de recusar a captura pelo regime de subjetividade capitalístico (GUATTARI, 1977), recusar a supressão de um comum. Nesse sentido, a feira livre orgânica pode ser pensada como resistência que ressalta um trabalho de experimentação ativa na cidade, sempre aberto ao imponderável e ao imprevisível. Os povos da cidade ainda

fazem feira, nas diferentes regiões, com os mais variados públicos. Por isso, queremos convidá-los, neste trabalho, exaltar a feira como vínculo potente e possível de resistência ao *êthos* urbano hegemônico que silencia a natureza e nos mantém isolados. Não se trata nem de resgate, nem de apropriação cultural, mas de criatividade, de compor coletivamente novos rituais na cidade. A feira livre como ferramenta para sonhar outros mundos.

Como buscamos fazer este percurso do trabalho?

Nosso intuito foi tracejar um caminho pela cidade registrando os efeitos de subjetivação da máquina neoliberal nos modos de vida do habitante urbano, naquilo que nos mantém refém e também naquilo que nos convoca à luta. Para isso, importou discutir, ainda que sucintamente e nos limites dos lugares que ocupamos no mundo, em um primeiro momento, os conceitos que foram importantes ferramentas neste processo de pensar a cidade, adentrar a feira e tecer um texto.

Apresentaremos, no segundo capítulo, aquilo que chamamos *cidade neoliberal*, portadora das materializações do modelo de desenvolvimento que se coloca. O neoliberalismo será discutido em sua gênese, suas orientações filosóficas, pelos efeitos que produz em nós e no mundo, na cidade e, em especial, pelas suas rachaduras. Conversaremos também um pouco mais sobre cidade. Na sequência, no terceiro tomo, buscamos articular a abordagem de Bem Viver que ajudou a pensar alternativas ao desenvolvimento, pois busca romper com a noção de progresso, abuso e acúmulo que impregna as discussões políticas. O Bem Viver coloca em discussão os processos de *colonização*, *colonialidade*, *decolonialidade* e *contracolonização* e, assim, dialoga com a perspectiva de pensar outros mundos que não passem pelo amor à mercadoria, nem pelo apelo chulo à violência. Falaremos também um pouco mais sobre esses conceitos.

Estas tateantes análises estão dispostas ao longo deste trabalho separadas por capítulos, o que não encerra as múltiplas relações de forças existentes entre os elementos apresentados. Reconhecemos que as pistas trazidas estão em relação umas com as outras: cidade, feira, resistências, lutas, lixo, colonialidades, alimentação, Bem Viver, neoliberalismo, tudo isso se inter-relaciona; materializam-se de distintas formas, estão sempre em movimento, não cessam de pulsar e se reinventar. A pesquisa se faz nesse movimento, no acompanhamento de processos que nos tocam e nos transformam podendo, assim, produzir mundos.

Foi na feira livre orgânica, como plano de pesquisa, discutida no quarto capítulo, que fomos buscar indícios que nos apontassem modos insurgentes de ocupação da cidade, acompanhando saberes conectados à terra. Os feirantes pequenos agricultores que construíram conosco esta pesquisa portam pistas que podem contribuir decisivamente na construção de outros mundos. É importante destacar que o uso da palavra *pistas* compõe uma direção metodológica e orienta esta pesquisa à prática cartográfica⁷.

No método da cartografia, “as pistas que guiam o cartógrafo são como referências que concorrem para a manutenção de uma atitude de abertura ao que vai se produzindo e de calibragem do caminhar no próprio percurso da pesquisa” (PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2009, p. 13). Ao invés de regras definidas anteriormente, a busca por pistas admite a possibilidade de que algo se destaque e ganhe relevo no conjunto, revela que há um processo em curso. Para isso, a cartografia requer um exercício atento do pesquisador; não uma atenção direcionada previamente, mas flutuante, atenta e aberta.

A proposta do trabalho foi fazer feira, o que difere de ir à feira. Fazer feira implica participar da construção deste universo, entendendo que ela não está dada de antemão. Lançamo-nos a um caminhar atento e poroso por entre as barracas, afinando o ouvido na conversa dos outros, flutuando um olhar que pousava hora em uma cenoura, hora em algum sorriso ou um colorido novo. Os sentidos tateiam, esmiúçam, rastreiam. Fomos apostando na experimentação ativa com os saberes que circulam pela feira, reconhecendo que estes saberes constituem pensamento implicado na realidade. Interessou registrar de quais modos a feira orgânica na cidade fortalece nossa luta por outros mundos mais justos e menos tóxicos; a esses modos chamaremos *antídotos ao veneno neoliberal*. Isso implica *sentipensar* com a feira naquilo que por dentro dela pode significar a afirmação de um Bem Viver entre os seres.

Sentipensamento é um conceito apresentado pelo antropólogo colombiano Arturo Escobar no seu texto “*Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur*” (2016). O autor afirma o pensamento cosmocêntrico dos tecidos e tramas que conformam a vida, aquele que sabe, porque sente que todo o universo está vivo, que a consciência não é prerrogativa dos humanos, mas sim uma propriedade distribuída em

⁷ O método da cartografia não opõe teoria e prática, pesquisa e intervenção, produção de conhecimento e produção de realidade. O ato cognitivo – base experiencial de toda atividade de investigação – não pode ser considerado, nesta perspectiva, como desencarnado ou como exercício de abstração sobre dada realidade. Conhecer não é tão somente representar o objeto ou processar informações acerca de um mundo supostamente já constituído, mas pressupõe implicar-se com o mundo, comprometer-se com a sua produção. Nesse sentido, o conhecimento ou, mais especificamente, o trabalho da pesquisa se faz pelo engajamento daquele que conhece no mundo a ser conhecido (PASSOS; ALVAREZ, 2009).

todo o espectro da vida. É o pensamento daqueles que defendem a montanha contra a mineração porque ela é um ser vivo muito importante, ou as florestas e nascentes de água porque são a origem da vida, com frequência lugares sagrados onde o humano, o natural e o espiritual se fundem em uma complexa trama vital.

El sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1984) indica que los términos sentipensar y sentipensamiento constituyen el principio de vida de las comunidades de la costa caribeña colombiana que viven en cuencas de río y pantanos. Implican el arte de vivir y pensar con el corazón y con la mente. El escritor uruguayo Eduardo Galeano popularizó el término sentipensamiento como la capacidad de las clases populares de no separar la mente del cuerpo, y la razón de la emoción⁸ (ESCOBAR, 2016, p. 14).

Ao conectar dimensões materiais e simbólicas, o sentipensar é um posicionamento tácito que afronta as formas preponderantes de racionalização e diminuição do mundo e da vida. Um posicionamento que busca religar o sentimento ao pensamento, e este com o território, o que implica pensar, de acordo com Escobar (2016), desde o coração e desde a mente, ou coraciocinar (*co-razonar*). Trata-se de um pensamento que passeia pelos caminhos do coração, fora dos circuitos que querem a ciência asséptica. Um pensamento que não separa razão e emoção, não dualizando os termos em relação. Sentipensar aponta caminhos: convoca um olhar, um exercício de inseparabilidade entre afetos e técnicas, assim, convida ao *êthos* de diálogo com os demais seres anunciado por Kopenawa (2015).

Esta pesquisa pretende ser também um chamado aos povos da cidade para que possamos sentipensar com os seres vivos, as coisas, os territórios, o universo, as diferenças e, assim, afirmarmos outras relações. Exercitamos um sentipensar com a feira livre enraizando saberes do chão que resistem às epistemologias⁹ colonialistas sustentadas no paradigma de progresso, evolução, desenvolvimento e civilidade. Buscamos, assim, reestabelecer a conexão do vínculo primário com a terra, com o mar, com as montanhas, com os rios, com o vento, com o céu, com as árvores.

⁸ Este fragmento do texto foi livremente traduzido da seguinte maneira: “O sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1984) indica que os termos sentipensar e sentipensamiento constituem o princípio de vida das comunidades da costa caribenha colombiana que vivem em bacias de rio e pântano. Implicam na arte de viver e pensar com o coração e com a mente. O escritor uruguaio Eduardo Galeano popularizou o termo sentipensamiento como a capacidade das classes populares de não separar a mente do corpo, e a razão da emoção”.

⁹ Epistemologia é a filosofia da ciência. É o estudo crítico dos princípios, das hipóteses e dos resultados das diversas ciências; é a teoria do conhecimento. Podemos considerar a epistemologia como o estudo metódico e reflexivo do saber, de sua organização, de sua formação, de seu desenvolvimento, de seu funcionamento e de seus produtos intelectuais (TESSER, 1994). A procura especulativa do conhecimento é uma componente central da cultura humana, nas suas mais distintas manifestações. No entanto, o conhecimento é marcado por disputas e jogos tensos de poder-saber em sua produção. Por isso, o conhecimento não pode ser reduzido apenas ao que é imposto pelos modelos hegemônicos, sobretudo branco, dualista e racional.

Trata-se de um posicionamento transgressor na existência que disputa espaço com as vozes oficiais e hegemônicas, as vozes das políticas empresarias e do agronegócio, do racismo midiático, das teorias institucionais de desenvolvimento que colonizam e restringem os imaginários plurais a projetos produtivos. Sentipensar com a feira livre, portanto, anuncia uma maneira de participar deste universo que não se restringe às verdades absolutas, aos projetos de exploração, às visões separatistas ou aos planos de desenvolvimento.

Por intermédio das conversas com os feirantes e das narrativas criadas por eles, algumas experiências foram sendo construídas e encontram-se partilhadas ao decorrer dessas páginas. Os encontros e o contato semanal permitiram a constituição de vínculos que transbordam a “coleta” de dados. Nas diversas conversas, falávamos sobre aquilo que compõe a feira em seu caráter mais comercial e burocrático, assim como os elementos que a fazem um cenário de resistência aos processos de ordenamento da cidade.

Falaremos adiante mais detidamente deste encontro – pesquisa e feira -, bem como dos antídotos proporcionados, trazendo feirantes, pesquisadora e quem faz feira para conversar conosco sobre ressignificação imediata de consumo e diálogo com outros seres, inclusive não humanos.

Apostamos em interferências na cidade pautadas pelo fortalecimento do Bem Viver, na luta por “*um mundo onde caibam muitos outros mundos*”¹⁰. Nesse primeiro momento, anunciamos o Bem Viver como uma abordagem alternativa à lógica de desenvolvimento imposta nas relações de produção atuais; com ela faremos aliança neste trabalho. Essa abordagem busca privilegiar relações de complementaridade e respeito ao universo que nos cerca, sendo “uma oportunidade para construir outros tipos de sociedades” (ACOSTA, 2016, p. 25), a partir do reconhecimento das diversas epistemologias existentes no planeta.

Embora recente enquanto conceito articulado nos meios universitários e científicos, essa discussão se pauta em saberes originários que resistem há séculos às investidas de dominação colonial e que muito podem nos ensinar sobre estratégias de (re)existência. Nesse sentido, o Bem Viver relaciona-se com os saberes tradicionais, saberes originários, saberes indígenas, saberes afros, saberes da infância, saberes lavradores, saberes caiçaras, saberes sacis, saberes feiticeiras, saberes táteis, saberes de feira. Todos esses saberes se caracterizam por suas

¹⁰ Frase ouvida em um acampamento zapatista em Chiapas, México, quando, em setembro de 2001, a psicóloga e professora universitária Cecília Coimbra visitou a região ocupada pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional (COIMBRA, 2001).

conexões com a Terra, leituras sensíveis do universo que nos permeia, e buscam promover uma relação afinada entre os seres. Assim, o Bem Viver firma-se como:

[...] um compromisso com a mudança [...] que permite a aplicação de um novo paradigma econômico, cujo final não se concentra no material, na acumulação mecanicista e interminável de bens, mas em vez disso promove uma estratégia econômica inclusiva, sustentável e democrática. [...] Além disso, Bem Viver' é construído [...] sobre a transição do atual antropocentrismo para o biopluralismo [...]. Finalmente, 'Bem Viver' também se baseia nas demandas por igualdade e justiça social, e no reconhecimento, avaliação e do diálogo dos povos e suas culturas, formas de conhecimento e modos de vida (SENPLADES, 2009, p. 10).

O Bem Viver é uma filosofia de vida, mas também uma atitude perante a vida, uma alternativa ao desenvolvimento e àquilo que, daqui em diante, chamaremos monocultura das relações. Essa abordagem, portanto, questiona a perspectiva (des)envolvimentista a qual estamos submetidos, ou seja, que fragiliza o envolvimento com a experiência cultural, social, afetiva, sensível e diversa da vida, priorizando a lógica econômica e ainda contingência a aridez, o individualismo e o esgotamento das relações.

O Bem Viver compreende que diferentes ontologias devam conviver na construção de uma conduta ética que ofereça soluções aos problemas que temos enfrentado, tais como fome, miséria, desastres ambientais e violências advindos desse (des)envolvimento. O capítulo três deste trabalho apresenta a abordagem e a sua possibilidade de emergência nas paisagens urbanas. O uso da palavra *emergência* nesta pesquisa cabe para os cinco sentidos apresentados pelo dicionário da língua portuguesa Aurélio:

Emergência – *E.mer.gên.cia* (s/f) 1 - Ato de emergir. 2 - Estado daquilo que emerge. 3 - Ocorrência; conjuntura. 4- Situação crítica e imprevista que demanda ação imediata; urgência. 5 - Ponto de emergência: aquele em que um raio luminoso sai do meio que atravessou (FERREIRA, 2010, p. 113).

Usamos a palavra emergência, principalmente, no sentido de ser urgente, visto que o caso é grave, e que a nossa relação com a casa comum necessita, de forma substancial, ser reinventada. Mas também no sentido que precisa emergir de outras maneiras. Precisamos criar pontos de emergência em que raios luminosos saiam do meio que atravessou. Na cidade neoliberal, atualiza-se uma tendência ao consumo exagerado, à individualidade, à exploração massiva da natureza, ao descaso com os sinais da Terra, aos índices elevados de homicídios e violências diversas, ao silenciamento das vozes menores, ao isolamento entre os moradores.

Suspeitamos que estes fenômenos estejam relacionados com a herança colonial e as expressões do capitalismo, materializados no visível achatamento do uso coletivo do espaço

público acentuado nos últimos anos (ARENDT, 1987), forjando, assim, uma comunidade marcada pelo não compartilhamento de suas experiências e pela perda na capacidade de recordar sua própria história. A filósofa alemã Hanna Arendt, em seus estudos sobre a dimensão pública do espaço no contemporâneo, aponta:

Os homens tornam-se seres inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular, que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes. O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só lhe permite uma perspectiva (ARENDT, 2008, p. 127).

Neste trabalho, reunimos algumas reverberações dos jogos de forças colocados em uma cidade vigente que, assim como previu Arendt, apresenta sintomas de privatizações, esvaziamento e sucateamento dos espaços públicos, disseminação do medo, e, aqui acrescentamos: poluição, desmatamento, a violência do tráfego, aumento no investimento repressivo das políticas de segurança em detrimento das políticas sociais.

A autora, ao nos alertar sobre os perigos de uma perspectiva única decorrentes desta apartação, oferece subsídios para a crítica que aqui propomos e denominamos *monocultura do viver*. O termo monocultura comumente faz referência ao sistema de exploração do solo com especialização em uma só espécie. O uso da palavra neste trabalho se expressa desde essas formas empobrecidas, em larga escala e devastadoras de cultivo de alimentos imposto pelo processo de colonização no Brasil (como aconteceu com a cana-de-açúcar, o café e mais recente com a soja e o eucalipto) até as maneiras de viver do humano neoliberal que, isolado, deixa de confrontar o pensamento com a diferença, propiciando, assim, o fomento da violência contra aqueles considerados não semelhantes.

Segundo a filósofa indiana Vandana Shiva (2003), o modelo monocultural dos cultivos inicialmente atinge o pensamento e daí se expande para as práticas relacionais com a natureza. As monoculturas geram padronização, aniquilação e empobrecimento da terra e da diversidade, além de fomentarem a concentração dos sistemas de produção e consumo, reduzindo-os na busca por homogeneidade.

As monoculturas ocupam primeiro a mente e depois são transferidas para o solo. As monoculturas mentais geram modelos de produção que destroem a diversidade e legitimam a destruição como progresso, crescimento e melhoria. Segundo a perspectiva da mentalidade monocultural, a produtividade e as safras parecem aumentar quando a diversidade é eliminada e substituída pela uniformidade (SHIVA, 2003, p. 17).

Ao contrário do que prega e pratica, a imposição da uniformidade cultural gera instabilidade e vulnerabilidades. Para que ela se estabeleça, é preciso que exista um grupo ou um sistema que se autodetermine superior, sobretudo em termos de conhecimento e de posses, criando mecanismos para imprimir nas outras sociedades suas formas reduzidas de pensar e de estar no mundo.

Este cenário monocultural de desencanto que vai se desenrolando - de altos índices de homicídios das populações ditas minorias nas cidades e nos campos, do acúmulo de lixo, da destruição generalizada do planeta, do apelo ao consumo - é também cenário de resistências. Cenário de ventos, inventos e fôlego. Pretendemos partir desta cidade prevalentemente colocada para trazer a feira livre e os elementos que, por dentro mesmo da cidade, possibilitem o exercício cotidiano do Bem Viver e a afirmação de uma pluricultura da vida, elementos que englobem a sua infinita diversidade, em detrimento das regras mono do existir e do cultivar.

O discurso de ódio disseminado pelas redes e nas relações sociais, a polarização das discussões cotidianas, as mortes violentas, os diagnósticos crescentes de depressão, ansiedade e pânico, a expansão carcerária, a privatização dos espaços, a emissão massiva de gases tóxicos, o extermínio dos povos indígenas e dos povos afros, os crimes ambientais que se acumulam impunes, a fome, enfim, o descaso com a nossa casa comum, justificam a luta pela afirmação de uma vida pública e comunitária conectada à Terra, que resista às garras da máquina neoliberal e à sua cidade desencantada:

Daí, a importância e a necessidade de criarmos dispositivos que permitam cada vez mais tornar públicas e expandir certas falas e experiências. Da mesma forma, se torna prioritário hoje a publicização de diferentes movimentos e resistências que acontecem no mundo, que continuam teimando em existir, apesar de tudo. Resistências que se fazem cotidianamente, em sua maioria, invisíveis, microscópicas, mas que, por vezes, silenciosa e subterraneamente, estão produzindo outras realidades, outras percepções, outras formas de sensibilidade e de relacionamento, outros modos de vida e de existência (COIMBRA, *no prelo*).

O Bem Viver, em suas atualizações na feira livre, aponta algumas pistas possíveis para pensar essas resistências que continuam teimando em existir. Buscamos aprofundar a discussão dando acento às linhas de fuga (DELEUZE, 1992), produtoras de singularização - linhas que afirmam, mesmo que na fugacidade de um momento, outros modos singulares de sentir, pensar e existir nessa cidade, de se fazer cidade. As linhas que costuram, na ordem cotidiana e minúscula dos dias, outras relações possíveis, alterando as estatísticas a favor da vida

cadenciada com todos os seres, inclusive aqueles considerados sem utilidade. Pensamos, portanto, nas interferências que, como propõe o intelectual francês Michel Foucault (2006; 2015), podem indicar a produção de uma outra estética da existência: de uma vida possível, uma vida como obra de arte, que aqui acrescentamos, uma vida que pode ser pensada conectada à Terra.

As feiras livres orgânicas na cidade de Vitória, Espírito Santo, trazem algumas pistas de como construir essas vidas, como ocupar a cidade, como produzir antídotos ao veneno neoliberal: autoconsumo, autonomia e controle no processo produtivo, exercício de solidariedade, afirmação dos vínculos locais, a ocupação dos lugares públicos, o respeito aos ciclos da Terra, o combate à monocultura, uma diminuição na produção de lixo, o combate ao uso de agrotóxicos, o debate sobre as políticas de alimentação, o acionamento dos sentidos. As feiras livres se mostram estratégicas na luta contra o isolamento e a toxicidade da cidade atual e suas formas de existência radicalmente privatizadas, pois possibilitam ferramentas que afirmam a dimensão pública da vida¹¹, bem como o consumo local que não seja devastador, mas espaço onde se troca saberes e afetos, local que produz saúde. A feira como caminho afetivo e efetivo de emergência da terra no asfalto.

Afeto neste trabalho opera como conceito e flerta com a singularidade da filosofia de Baruch de Espinosa (2010), holandês que viveu no século XVII, por intermédio do olhar cuidadoso que ele lança ao campo da experiência. A experiência é compreendida a partir de uma atenção ao jogo das relações que constituem sujeito e objeto – espírito e matéria -, desnaturalizando a visão separativista dos termos em tal relação.

Cada leitor de Espinosa sabe que os corpos e as almas não são para ele substâncias e nem sujeitos, mas modos (...) é um poder de afetar e ser afetado, do corpo e do pensamento. Concretamente, se definimos os corpos e os pensamentos como poderes de afetar e de ser afetado, muitas coisas mudam. Definiremos um animal ou um homem não pela sua forma, seus órgãos e suas funções, e tampouco como um sujeito: nós o definiremos pelos afetos de que é capaz (DELEUZE, 2002, p. 24).

Como o filósofo francês Gilles Deleuze (2002) aponta, uma teoria dos afetos é essencial ao projeto ético de Espinosa de pensar as relações. Diferente do projeto ascético neoliberal de controle dos afetos - que não pode de maneira alguma conduzir a uma vida melhor, uma vida mais potente -, a teoria de Espinosa amplia as possibilidades do vivo, não dualizando ou

¹¹ A dimensão pública da vida não faz referência a uma política de Estado, mas sim às brechas de usos coletivos do mundo na experiência concreta. “Não mais identificado a estatal, o público indica assim a dimensão do coletivo. Política pública, política dos coletivos.” (BENEVIDES; PASSOS, 2005, p.566).

reduzindo as suas relações. Em meio a um universo inteiro, de quais afetos somos capazes? Para Espinosa, as perguntas que importam são: o que pode um corpo? De que afetos ele é capaz? Afetos de alegria, que aumentam a potência de existir? Afetos de tristeza, que diminuem essa potência? E não sabemos nunca antecipadamente o que pode um corpo, de que é capaz alguém ou uma situação específica (DELEUZE, 2002).

Conversamos com o pensamento de Espinosa neste trabalho, especialmente a partir da leitura deleuziana, sobretudo, por sua afirmação de uma pluricultura do viver, pois para o filósofo holandês, nós não nos definimos unicamente por algo constituído, já dado de antemão, não somos substâncias em si, não nos definimos por alguma coisa intrínseca, mas sim pelos afetos que somos capazes de despertar com o mundo, com os demais seres e com nós mesmos, a cada nova possibilidade.

É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras. E, inversamente, é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso (ESPINOSA, 2010, p. 38).

Um mundo imenso ao nosso redor, uma cidade inteira, nossos sentidos ocupados o tempo todo em sobreviver, em persistir na existência, determinados por afecções que nos levam a variar, isto é, nos levam aos afetos. A partir deste bom encontro, operado por Deleuze junto à Espinosa, afirmamos a potência dos corpos, humanos ou não, no exercício do próprio pensamento. A pesquisa afetiva como forma de afirmar modos de vida. Nesse sentido, buscamos mapear os efeitos dos afetos despertados na feira livre, apostando que aquilo que faz vibrar o coração na cidade pode transformar a truculência neoliberal.

Muitas inquietações acompanham este percurso de pesquisa: quais fios constituem o tecido da cidade neoliberal? Quais relações comunitárias ainda resistem entre os habitantes urbanos? Para além das funções de segurança, que outros olhares acionam os povos da cidade? Quais práticas a feira livre atualiza na cidade? Quais afetos a feira é capaz de mobilizar? Quais sensibilidades se agenciam nas feiras? É possível uma cidade conectada aos ritmos da Terra? Como ela se manifesta?

A aposta nesse exercício de pesquisa foi da abertura dos modos de vida radicalmente privados à experiência de uma vida comunitária conectada aos ensinamentos da Terra, incluindo a participação ativa dos habitantes urbanos no cotidiano de suas cidades, na construção de ações políticas, estas também cotidianas. Pensar aquilo que nós, os povos da cidade, fazemos em

prol de nossa rua, nosso território; quem são os nossos parceiros no inferno (CALVINO, 2011); quais são os lugares que ocupamos no mundo que estamos devastando; a poesia de nossos corpos em diálogo com os demais seres. Uma aposta na transformação das maneiras de viver. “Tal problemática, no fim das contas, é a da produção de existência humana em novos contextos históricos” (GUATTARI, 1990, p. 10). Partimos da compreensão que as alternativas passam pelo rompimento com as práticas racistas, diverso- fóbicas, patriarcais, monoculturais e sedentas de mercadoria que impregnam os modos colonialistas de estarmos no mundo.

O mestre quilombola piauiense Antônio Bispo dos Santos (2016; 2019) - conhecido como negro Bispo -, convida-nos a pensar práticas colonialistas como limitantes à infinita variedade do viver. Em uma valorosa afirmativa, ele engendra a seguinte definição: “por colonialismo compreendemos todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território geográfico” (2016, p. 61) e ainda, “colonizar é subjugar, humilhar, destruir ou escravizar trajetórias de um povo que tem uma matriz cultural, uma matriz original diferente da sua” (2016, p. 50). Com negro Bispo, compreendemos que a colonização não é uma experiência do passado histórico brasileiro, que não está superada. As práticas colonialistas seguem se atualizando, limitantes da contínua diversidade do mundo, e serão detalhadas adiante no texto.

O agir cotidiano é político: a cada encontro estabelecido, acionamos afetos que nos afirmam sujeitos potentes com o mundo; isolados, a potência de ação diminui. Daí a insistência deste trabalho na dimensão pública, na experiência coletiva, na feira orgânica e no cuidado aos demais seres. Encontramos com os povos originários inspiração, conceitos e força para a batalha urbana de reconexão com a Terra; pistas e antídotos para as transformações que urgem. Por isso, enaltecemos os saberes hegemonicamente excluídos dos circuitos acadêmicos e de grandes mídias. Como indica a abordagem do Bem Viver:

A questão continua sendo política. Não podemos esperar uma solução “técnica”. Nosso mundo tem de ser recriado a partir do âmbito comunitário. Como consequência, temos de impulsionar um processo de transições movido por novas utopias. Outro mundo será possível se for pensado e organizado comunitariamente (ACOSTA, 2016, p. 26).

Buscando recriar este mundo, nossa proposta é nos atentarmos ao presente, exercitando o olhar que, se por um lado é determinado historicamente, de outro, está sedento por intervir na história, enxergar possibilidades, novas utopias, resistências, abrir brechas nos espaços desencantados das grandes cidades neoliberais. “É evidente que o olho do habitante urbano

está sobrecarregado com funções de segurança” (BENJAMIN, 1975, p. 142). Por isso, importa exercitar novas percepções táteis, praticar outros caminhos, buscar outras epistemologias, abrir trilhas na selva de pedra e pó, dialogar com os demais seres, provocar a decolonização¹² do pensamento e das maneiras do viver.

Assim, buscamos encantar o cotidiano “para extrair devires contra a História, vidas contra a cultura, pensamentos contra a doutrina, graças ou desgraças contra o dogma” (DELEUZE, 2010, p. 37). Procuramos afirmar outras formas de habitar uma cidade que não passe pelo amor à violência ou à mercadoria, mas que possibilite a passagem do afeto comunitário e o cultivo dos saberes sensíveis como forma de não sucumbir à máquina neoliberal e seus fascismos, restituindo à Terra o seu lugar sagrado; um resgate necessário para condução de uma vida potente, uma vida possível.

Como caminho de pesquisa, colocamos o corpo no mundo, percorremos atentamente a cidade e adentramos em duas das três feiras livres orgânicas oficiais existentes na cidade de Vitória, Espírito Santo, entre março de 2018 a março de 2020. Conversamos com feirantes e quem faz feira, buscamos debater olhares sobre cidade, sobre consumo e alimentação, sobre produção de saúde. Participamos com os habitantes urbanos dos lugares públicos, buscamos brechas, prestamos atenção às miudezas, narramos memórias, construímos narrativas, registramos em um diário de campo estas vivências cotidianas que aqui vão movimentando a análise.

Para o sociólogo e educador francês René Lourau (2004), o diário de campo é a narrativa de quem pesquisa engendrada com seu contexto histórico e social, o seu território existencial. Um pesquisador implicado com e na pesquisa, e que reflete sobre e com sua atividade de diarista, reconhecendo que é, ao mesmo tempo, sujeito, produto e produção da pesquisa. Trata-se de um caminho capaz de restituir, na linguagem escrita, o intenso trabalho de campo, possibilitando "produzir um conhecimento sobre a temporalidade da pesquisa, aproximando o leitor da cotidianidade do que foi possível produzir num dado contexto, evitando interpretações "ilusórias", "fantasiosas" da produção científica” (LOURAU, 1993, p. 51).

¹² O que chamamos aqui decolonização ou descolonização encontra suas raízes nos projetos insurgentes que resistem, questionam e buscam mudar padrões coloniais do ser, do saber e do poder (MALDONADO-TORRES, 2011). Antônio Bispo dos Santos, no entanto, trabalhará com o conceito de contracolônização que ele define como sendo “todos os processos de resistência e luta em defesa dos territórios dos povos contracolônizadores, seus símbolos, significações e modos de vida” (2016, p. 63). Falaremos mais destas noções no decorrer do trabalho.

Como analisador do nosso fazer feira, o diário de campo permitiu produzir os dados da pesquisa por intermédio das memórias compactuadas com as lembranças do outro, a história das nossas trajetórias, dos lugares diversos percorridos, dos nossos encontros com os feirantes, dos silêncios, dos cheiros, das pistas reunidas, dos afetos despertados. “O diário nos permite o conhecimento da vivência cotidiana de campo (não o ‘como fazer’ das normas, mas o ‘como foi feito’ da prática). Tal conhecimento possibilita compreender melhor as condições de produção da vida intelectual” (LOURAU, 1993, p. 77). Assim, o diário de pesquisa consistiu em uma ferramenta que teve o potencial de produzir movimentos de reflexão da própria prática, a partir do momento em que o ato de escrever se tornou um momento para ponderar acerca do vivido, conversar com ele.

Como um dispositivo de pesquisa, o diário de campo coloca em funcionamento um conjunto de existências múltiplas que transformam “o horizonte considerado do real, do possível e do impossível” (BAREMBLITT, 2002, p. 135) que, depois de escritas, lidas, relidas e discutidas constituíram-se no material de análises e elaboração de narrativas, mas, sobretudo, na análise das implicações da diarista-pesquisadora. Neste sentido, os trechos tecidos, fragmentos escritos do vivido, foram reunidos como antídotos ao veneno neoliberal, identificados de acordo com o lugar que cada um ocupou na pesquisa e apresentados no capítulo quatro deste trabalho.

Buscando investigar como vem se produzindo a formação de vínculos entre a feira livre e a cidade neoliberal, registramos gestos que se fazem vivos e inventivos na produção dos dados de pesquisa. A nossa proposta é acompanhar um processo e não representar um objeto “feira”. Uma intervenção que, como procedimento de aproximação com o campo, “... mostra-nos que ambos – pesquisador e pesquisado, ou seja, sujeito e objeto do conhecimento – se constituem no mesmo tempo, no mesmo processo” (BARROS, 1994, p. 308). Com isso, pretendemos apontar o “grau de abertura para a vida” (ROLNIK, 2007, p. 68) agenciado nessas feiras livres e de que forma podemos nos abrir às estratégias de resistência tecidas ali em nossa luta pela afirmação da vida, uma máquina de fazer passar afetos.

Por fim, entendemos que nossas ações são sempre políticas e queremos afirmá-las na direção do fortalecimento das práticas de resistência na era desencantada. A pesquisa como meio de estremecer a privatização dos lugares públicos, a produção planejada de impotência dos povos da cidade, os riscos eminentes que sofremos ao nos desconectar da Terra e seus ciclos, o consumo exagerado e degradante, o uso de agrotóxicos, o descaso com as leis da natureza e a

mercantilização da vida. Consideramos importante atentarmo-nos às práticas dos feirantes pequenos agricultores que, assim como as demais instâncias que resistem na cidade, poderão ser somadas às lutas no processo de emergência do Bem Viver, da contracolonização e da construção dos enfrentamentos à *máquina de destruir gente*. Buscamos, com isso, comprometer o pensamento acadêmico com a vida.

2 ESTÓRIAS DE CHÃO: A CIDADE NEOLIBERAL COLONIZADA

*Tudo aquilo que se faz destruindo
a tradição acaba se incendiando*

Xamã Purépecha

Vivemos um contexto, especialmente as sociedades urbanas ocidentais das últimas décadas, de consumo exagerado e de encolhimento das formas solidárias de nos relacionarmos com o mundo; assistimos a sustentação do estilo de vida acelerado e individualista que ignora os processos conectados à Terra. Estamos quase sempre apressados e com tarefas acumuladas. Já não sabemos qual o tempo natural de maturação de uma fruta ou verdura, que nos supermercados, com suas luzes e aclimação artificiais, parecem existir por si só, desconsiderando o trabalho silencioso do tempo e dos demais seres em sua produção.

Na cidade - com o asfalto cobrindo o chão, com os prédios impedindo acessar o horizonte e os ruídos tecnológicos silenciando as vozes de pássaros e ventos -, fomos perdendo a capacidade de nos orientarmos pelos ritmos da natureza, de respeitar as estações dos alimentos, de sentir o cheiro deles e tocar com cuidado o que nos é ofertado. Banalizamos o ritual da alimentação, as variações dos dias, as mensagens do céu, das estrelas e da chuva.

No Brasil, este cenário é agravado por políticos engravatados fazendo uso da máquina pública em prol do modelo de agronegócio que destrói e contamina nosso solo e águas, defendendo o uso de agrotóxicos diversos nas monoculturas de soja e de gado. Homens brancos, em sua maioria, que seguem fazendo uso de violências diversas para obter seus lucros e exercer seus podres poderes. E nós, cidadãos contemporâneos, muitas vezes afiamos as garras neoliberais ao nos afirmarmos pelo poder de compra, pelo abuso dos usos, pelo descaso com o lixo acumulado e com os corpos pobres amontoados.

Precisamos, em caráter de urgência, fortalecer outras relações que não passem apenas pela ênfase no processo econômico e, assim, romper com a perspectiva desenvolvimentista como única alternativa para se pensar os rumos de um país e os caminhos de uma vida. Visando fortalecer um panorama de solidariedade, buscamos “outro tipo de relações de produção, de acumulação de recursos financeiros, de distribuição de renda e riqueza e dos fatores de produção” (ACOSTA, 2016, p. 164).

Para pensar alternativas à visão desenvolvimentista vigente de desconexão com a Terra, precisaremos, ainda que brevemente neste trabalho, contextualizar o modelo econômico que alcança expressividade nos tecidos e corpos do presente, aqui chamado neoliberalismo; esta concepção capitalista de exaltação do mercado que vem marcando, sobretudo, os povos urbanos ocidentais nos últimos trinta anos. Consideraremos, nestas tateantes análises, a interferência do mercado econômico nas ações do Estado e os efeitos que incidem na cidade, entre seus habitantes, nos modos de subjetivação, nas interações com o mundo ao nosso redor.

Nesta perspectiva, o capitalismo é aqui considerado modelo de produção que se opõe aos ritmos da terra, pois impõe, desde sua gênese, uma separação dos seres humanos com o restante da natureza (MARX, 1988), explorando-a, delimitando-a e tornando-a objeto, assim, desrespeitando seus sinais na busca desenfreada pelo lucro. As raízes históricas do dualismo conceitual que envolve a natureza no sistema capitalista remontam ao filósofo prussiano Immanuel Kant, para quem a natureza interior dos seres humanos compreendia suas paixões cruas, enquanto a natureza exterior era o ambiente social e físico no qual os seres humanos viviam. Essa separação estabelecerá uma relação em que o homem encara a natureza enquanto uma força natural externa a si mesmo, sobre a qual ele exerce seu domínio, propiciando, assim, diversos modos de abusos.

Sempre em movimento, o modo de produção capitalista não cessa de buscar novas passagens, passando por cima de saberes tradicionais conectados ao chão. A pretensa invencibilidade do capitalismo está refletida na sua capacidade de pensar o universo como fonte inesgotável de recursos para uso exclusivo humano, de sempre se reinventar, de obter lucro de qualquer oportunidade, de tirar vantagem de qualquer desatenção, de produzir, enfim, a impotência nas pessoas e em suas relações com o mundo.

A partir do sociólogo alemão Karl Marx (1987, 1988), registramos que o desenvolvimento do sistema capitalista de produção operou mudanças na relação do trabalhador com o trabalho, bem como, a alienação dos humanos com o restante da natureza. As respostas às (supostas) necessidades humanas foram criando novas maneiras de produção, acúmulo e consumo e, nesta demanda forjada, aprimoramos as formas de exploração e manipulação dos demais seres, desconsiderando seus ritmos próprios. A sensibilidade de Marx ao desequilíbrio produzido na relação entre a produção capitalista e o mundo pode ser acompanhada, por exemplo, na seguinte passagem, retirada do livro *O capital*:

Com a contínua crescente sobrecarga da população urbana, que se amontoa nos grandes centros, a produção capitalista concentra, por um lado, a força histórica de mudança da sociedade; mas por outro lado, ela prejudica o intercâmbio material entre homem e terra, isto é, o retorno ao solo das partes do mesmo utilizadas pelo homem na forma de meios de alimentação e vestuário, portanto, a permanente condição natural da fertilidade permanente do solo (MARX, 1988, p 79).

A crítica marxista problematiza as relações produtivas, alienadas da natureza, vigentes no atual modelo de produção capitalista. A relação capitalista com o solo é puramente mercantil, predatória, não está conectada com as gerações ancestrais e nem com as futuras. Com Marx (1988), apreende-se que o desenvolvimento econômico do capitalismo acarretou, desde a sua gênese até os dias atuais, uma degradação social e ecológica, dualizando estas dimensões ao separar natureza e cultura. É como se o ciclo de trocas metabólicas entre os usos humanos e a natureza, ao ser dominado pela acumulação do capital, funcionasse como uma pilhagem, um abuso, um roubo, uma violência que resulta em um profundo desequilíbrio ou deformação na relação sociedade – espécie humana - natureza.

Com esta mudança, operada pelo deslocamento em nossa relação com o universo, a qualidade da vida humana e dos demais seres sai perdendo em todos os sentidos: com o ar, o solo, as águas, os alimentos e os afetos diretamente envenenados, empobrecidos e sobrecarregados. Efetua-se, assim, um rompimento do metabolismo humano no sentido biológico com o restante dos elementos da natureza, levando-nos a silenciar os ritmos da terra que pulsam em nós. O capital busca separar os humanos do restante da natureza, em seu processo de produção/reprodução e impõe que o ritmo da nossa espécie não seja mais o ritmo da natureza, mas o ritmo do próprio capital. O relógio capitalista é automático, não visceral. Assim, fomos perdendo a capacidade de colocar nossos corações no ritmo da Terra.

Neste ritmo imposto, os mares, as águas doces dos rios, o chão que pisamos e plantamos, as rochas, a biosfera, as árvores e os demais componentes vão sendo destituídos de seus lugares de relevância, destruídos dramaticamente pela ganância humana e, mais recentemente, na era globalizada contemporânea, massacrados em níveis alarmantes para virar um produto com etiqueta e preço em alguma prateleira. A riqueza de um rio, a imensidão do mar, a força de uma rocha, os sons do vento, o sorriso de uma criança são elementos que não deveriam ter preço. Estas são as coisas impagáveis que ajudam sustentar a vida neste planeta, e devem ser reverenciados por seus valores de uso, mas continuam sendo esmagados pelos valores de troca propagados pelo modo economicista de pensar a vida.

A geógrafa brasileira Ana Fani Alessandri Carlos (2011, 2014), em seus estudos sobre as cidades brasileiras, colabora para a discussão sobre os valores de uso e valores de troca, ao destacar a marca agenciada pelo modo capitalista na produção dos espaços:

No capitalismo, a produção expande-se espacial e socialmente (no sentido que penetra toda a sociedade), incorporando todas as atividades do homem e redefinindo-se sob a lógica do processo de valorização do capital – o espaço tornado mercadoria sob a lógica do capital fez com que o uso (acesso necessário à realização da vida) fosse redefinido pelo valor de troca. A produção do espaço se insere na lógica de produção capitalista que transforma toda a produção em mercadoria (CARLOS, 2011, p. 64).

Assim, não apenas a natureza, mas também nossas relações são apropriadas pela máquina capital. Os valores de uso citados pela autora, necessários à realização da vida, são aqueles valores potentes, tecidos no cotidiano dos dias entre os seres, realizados por leituras sensíveis do universo que nos permeia e pelo estabelecimento, a cada novo encontro, de regras tácitas. São estes os saberes que tem possibilitado a existência da espécie humana neste planeta, considerados sem utilidade pela máquina do capital, pois não necessariamente envolvem margens de lucro. Não sendo saberes estabelecidos por seus valores de troca, mas sim por valores de expansão da vida e potência do corpo, facilmente podem ser descartados pela especulação capitalista do momento.

A produção – ou a relação dos homens com a natureza através do trabalho – tem como objetivo hegemônico, no modo de produção capitalista, a acumulação de lucro, de influência e de mercadorias em detrimento dos limites da natureza. Seguimos nos mesmos trilhos, ainda que em distintas formas, impostos pelos modos econômicos de desenvolvimento que desconsideram os demais seres não humanos, ignorando a sua fundamental importância na manutenção da vida na Terra. Mais uma vez, Marx (1988) nos ajuda pensar esta descontinuidade da vida humana com as demais formas de vida:

A ‘essência’ do peixe de água doce é a água de um rio. Mas ela cessa de ser sua essência, ela se torna um meio de existência não mais adequado a ele tão logo esse rio fica sujeito à indústria, tão logo ele se polui por tinturas e outros despejos, é navegado por barcos a vapor, tão logo é desviado em canais, nos quais se pode retirar do peixe seu meio de existência por simples escoamento (p. 94).

Entendemos que o indígena brasileiro Ailton Krenak dialoga com o argumento de Marx e contribui, a partir de um perspectivismo não europeu, para o questionamento ao modelo capitalista imposto. Krenak nos fala desse rio com outras palavras, a partir de experiências conectadas aos ensinamentos da Terra, diz assim: “Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo dos

humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (2019, p. 49). Com ambos os autores, vemos que o rio não é considerado como ser ativo nos modos econômicos de pensar a vida, colocando as necessidades supérfluas humanas como mais importantes que a própria vida do rio.

Em todos os momentos do modo de produção capitalista - seja com o Mercantilismo das Grandes Navegações que caracterizou os séculos XVI e XVII, ou em sua fase industrial que atravessou os séculos XVIII e XIX incorporando os ideais do liberalismo econômico de John Locke e Adam Smith, até chegar ao capitalismo financeiro globalizado dos dias atuais – os seres não humanos foram desconsiderados como sujeitos ativos nas discussões sobre as mudanças que se colocavam em curso. O capitalismo é, portanto, marcado por esta separação do humano com os demais elementos do universo, sobretudo após o estabelecimento da terra como propriedade privada. Ailton Krenak (2019) alerta sobre a ideia absurda de nós, os humanos, descolarmo-nos da terra, vivendo numa espécie de abstração civilizatória. Para ele, essa concepção dos povos da cidade “suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo” (p. 23).

No final do século XX, este modo de produção monocultural, desconectado dos sinais da terra, passa a se expandir, principalmente, por um apoderamento da produção de subjetividade¹³. Guattari (1977) alerta para esta nova estratégia do capitalismo ao enunciar uma relação entre os processos de subjetivação e o modo de funcionamento do sistema capitalista, afirmando que este, cada vez mais, entrelaça-se ao primeiro, passando a investir massivamente nesse novo nicho, expropriando-o e lhe impondo uma lógica de correlação de valor. “A ordem capitalística produz os modos das relações humanas até em suas representações inconscientes: os modos como se trabalha, como se é ensinado, como se ama, como se trepa, como se fala, etc” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 42). Fomos nós também

¹³ A noção de subjetividade com a qual trabalhamos a entende como indissociável de uma multiplicidade de vetores que se atravessam constante e incessantemente, ela se manifesta na própria constituição desses vetores, ao invés de simplesmente advir deles, não sendo, portanto, produto de uma instância individual. Os processos de subjetivação “[...], não são centrados em agentes individuais (no funcionamento de instâncias psíquicas, egóicas, microssociais), nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser de natureza extrapessoal, extraindividual (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, enfim, sistemas que não são imediatamente antropológicos), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de desejo, de representação, de imagens, de valor, modos de memorização e de produção idéica, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos, etc)” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 31).

nos tornando este modo de produção automático, não mais restrito aos locais de trabalho e à exploração da natureza.

Os autores colaboram para o entendimento de que a principal estratégia de expansão do capitalismo contemporâneo, ao qual eles nomeiam “Capitalismo Mundial Integrado” (CMI), passa pela captura dos processos de subjetivação, apoderando-se dos seres humanos em suas manifestações mais singulares. A instância individual torna-se uma espécie de terminal consumidor das demandas artificialmente produzidas pelos dispositivos capitalistas.

Foi, sobretudo, a partir de 1980 que a produção da subjetividade capitalista ganha vocação universal. Anda-se num *shopping* de Vitória, Rio de Janeiro, Berlim ou Tóquio com os mesmos padrões de consumo; veste-se o jeans de determinada marca em qualquer país do mundo, come-se numa das lojas de uma imensa cadeia de *fast-food*, a mesma coisa em diferentes lugares; ao fim do dia assiste-se à final da copa do mundo ou ao filme do momento. Fabricação de um povo massificado em meio à produção generalizada de uma subjetividade assujeitada, laminada em sua potência de invenção, desconectada dos sinais da natureza. Trata-se, efetivamente, de uma produção capitalística de subjetividades, de subjetividades capturadas. Um modo de estar no mundo que não se responsabiliza pela sua passagem no planeta, deixando rastros insuportáveis de poluição, acúmulo de lixo e violências onde passa.

Os postulados neoliberais dialogam com essa massificação dos modos de vida consumistas e capturados. Graças aos processos de globalização e informatização que se expandiram nesse momento histórico, o neoliberalismo também foi se espalhando por todos os poros onde encontrou espaço. O neoliberalismo é, fundamentalmente, um liberalismo econômico que exalta o mercado, a concorrência e a liberdade de iniciativa privada. Essa concepção de exaltação do mercado se expressa através de um discurso polêmico: ela assume a forma de uma crítica agressiva a intervenção do Estado na economia e nas áreas de fomento social. O discurso neoliberal procura mostrar a superioridade do mercado frente à ação estatal (BORON, 1999).

O cientista político brasileiro Pedro Henrique Carinhato (2008) apresenta o neoliberalismo desde a sua conformação ideológica, passando para o contexto específico mundial e latino-americano, até os aspectos mais pormenorizados, como a reforma administrativa, a participação dos setores não públicos na área social e, sobretudo, a conformação da política social inserta na disjuntiva economicista. Como aponta Carinhato (2008), a palavra

neoliberalismo é usada como um coringa para qualificar qualquer coisa relativa à desregulamentação, à liberalização, à privatização ou à austeridade fiscal. O autor contribui para o entendimento da possibilidade do fenômeno neoliberal se efetuar no mundo, destacando os domínios sustentados por seus defensores:

Em primeiro lugar, a superioridade econômica, já que o livre jogo da oferta e procura e o sistema de preços a ele ligado permitiria uma alocação ótima dos recursos disponíveis. Dessa forma, cresceria a riqueza geral. Em segundo, a superioridade política e moral, já que a soberania do consumidor, num ambiente de concorrência, possibilitaria o desenvolvimento moral e intelectual dos cidadãos. Poder-se-ia apontar certas similitudes nesta etapa com o liberalismo político de John Stuart Mill, no que tange à liberdade de pensamento e o direito ao voto. A terceira é propriamente uma constatação e crítica quanto à ação econômica do Estado: diferentemente do mercado, a ação estatal, seja como produtor de bens e serviços, seja como regulador das relações entre os agentes econômicos, seria danosa. Economicamente, ela deformaria o sistema de preços – o principal indicador das necessidades econômicas da sociedade – criaria monopólios, eliminando a soberania do consumidor e, desse modo, deixaria de punir a ineficiência. No plano político, a ação econômica do Estado criaria privilégio para alguns e dependência para muitos. Os cidadãos acostumar-se-iam ao paternalismo do Estado, e assim deixariam de desenvolver sua capacidade de iniciativa para resolver seus próprios problemas. E quanto aos serviços públicos, eles não seriam valorizados por seus usuários, uma vez que não seriam eles que o pagariam (p. 38).

Com estes argumentos, o advento do neoliberalismo globalizado propiciou terreno fértil para a perpetuação do modelo de desenvolvimento como forma predominante de nos relacionarmos entre nós e com os demais seres. A economia segue sendo a tônica das discussões. Nos discursos economicistas, a crise do chamado “Estado de bem-estar”, nas últimas décadas do século XX, constituiu condições para a emergência da política neoliberal no plano prático. Mediante a possibilidade de mais um (suposto) colapso financeiro internacional, o capitalismo se reconfigura e impõe o discurso da necessidade dos ajustes, precarização do trabalho, flexibilizações, planos de estabilização, uma “reestruturação regressiva em escala planetária dominada por uma ideologia: o neoliberalismo” (BORON, 1999, p. 08).

Segundo o historiador político inglês Perry Anderson (1995), trata-se de uma teoria e prática política marcadamente contra o Estado intervencionista e de bem-estar. Para ele, o economista austríaco Friedrich August Von Hayek¹⁴ é o protagonista deste ataque apaixonado contra

¹⁴ Hayek reúne, ao final dos anos 40, um grupo de intelectuais afinados com essa mesma linha de pensamento, dentre os quais encontramos, entre outros, o economista norte-americano Milton Friedman e o filósofo austro-britânico Karl Popper. Os três são considerados os principais responsáveis pela divulgação dos ideais neoliberais ao mundo e o objetivo declarado do grupo era combater o keynesianismo e o solidarismo reinantes na política e

qualquer limitação dos mecanismos de mercado por parte do Estado, considerado uma ameaça letal não só à liberdade econômica como também à política. Hayek afirmava que o igualitarismo promovido pelo Estado do bem-estar destruía a liberdade dos cidadãos e a vitalidade da concorrência, da qual dependia a prosperidade de todos. Na base de tais considerações, estava uma concepção de individualismo marcadamente competitiva e empreendedora direcionada apenas aos humanos e, entre nós, apenas àqueles que possuem renda ou algum valor de troca para a especulação capital. O economista norte-americano Michael Peters (1998) argumenta:

o neoliberalismo é baseado na liberdade e na propriedade privada de indivíduos que procuram maximizar suas preferências. Este comportamento, aparentemente natural e ahistórico, é particularmente importante de um ponto de vista econômico porque leva à liberdade política. Assim, a liberdade econômica do indivíduo constitui a base para qualquer sociedade civilizada e é uma resposta direta ao totalitarismo ou a qualquer forma de planejamento econômico (p. 352).

Em outras palavras, Peters está afirmando que, no neoliberalismo, liberdade individual é sinônimo de liberdade econômica e política, porque daquela decorrem todas as outras garantias. Trata-se de uma visão desenvolvimentista de pensar o mundo. Para o neoliberalismo, o mercado é o primeiro e o último objetivo da história humana e a ênfase do modelo econômico está pautada no progresso e acúmulo de bens. Peters também lembra Hayek, para quem o mercado é “um sistema de comunicação que se mostrou ser o mais eficiente mecanismo, conscientemente criado pelo ser humano, para a utilização de informações originadas de inúmeras diferentes fontes” (HAYEK apud PETERS, 1998, p. 352). Este arcabouço filosófico e erudito inicial do neoliberalismo atravessou décadas, perdurou ganhando adeptos no plano intelectual até se efetivar, a partir da década de 80, em medidas políticas concretas que produzem efeitos nos modos de vida dos sujeitos até os dias atuais.

Segundo relata o economista brasileiro José Luis Fiori (1997), o neoliberalismo foi se impondo como teoria política e econômica a partir da vitória liberal-conservadora ocorrida no eixo anglo-saxão no final dos anos 70 e que depois se expandiu, ou foi imposto, nos anos 80 e 90 a quase todo o mundo. As forças conservadoras foram chegando ao governo, “na forma de um quase ‘efeito dominó’, a partir da vitória eleitoral de Margaret Thatcher, em 1979, na Inglaterra, de Ronald Reagan, em 1980, nos Estados Unidos, e de Helmut Kohl, em 1982, na

preparar as bases para um novo capitalismo no futuro, um capitalismo endurecido e livre de regras sujeitas ao governo (ANDERSON, 1995).

Alemanha” (FIORI, 1997, p. 206). O autor ressalta, ainda, que “muitas vezes foi a força das ideias, da ideologia e da teoria, orientando as políticas, que abriu os caminhos para o avanço da desregulamentação generalizada dos mercados através do mundo” (p. 204).

Esta nova forma de apresentação do capitalismo, pautada em postulados neoliberais, considera as políticas sociais e ambientais como um obstáculo para o desenvolvimento econômico e segue colocando a riqueza do planeta a serviço de caprichos e privilégios acessíveis a poucos. Um modelo de produção econômico que, além de desconsiderar a importância dos demais seres não humanos, apodera-se da subjetividade e das relações humanas, apodrecendo suas bases comunitárias. Um modelo de produção que usa a corrupção como via de afirmação, fornecendo subsídios para compreendermos o desinvestimento afetivo na política, tanto a cotidiana quanto a partidária, que assola os povos da cidade. Assim, assolados, tristes e isolados, seguimos perpetuando escolhas que fortalecem a máquina do desenvolvimento como única forma de pensar a vida.

No ano de 1979, do outro lado do continente americano, o intelectual francês Michel Foucault ministrou o curso *O nascimento da biopolítica* (2008), no *Collège de France*. Interessava a Foucault pensar, após refletir sobre o direito como princípio de limitação externa da razão de Estado, a substituição desse princípio externo, no século XVIII, pelo princípio interno representado pela economia política, orientado pela ideia de que se deve governar menos para ter eficácia máxima, dada a naturalidade dos fenômenos com que tem de lidar.

Trata-se de pensar o liberalismo como uma arte de governar, tanto em sua formulação original quanto em suas versões atuais no âmbito do neoliberalismo. Encontramos, assim, com Foucault, elementos para pensar o modo de funcionamento hegemônico de nosso comando contemporâneo, aqui chamado neoliberal, que nos mobiliza na direção de construirmos espaços de disputa e individualidade em detrimento das relações de solidariedade e de continuidade com os demais seres.

A sociedade regulada com base no mercado em que pensam os neoliberais é uma sociedade na qual o que deve constituir o princípio regulador não é tanto a troca das mercadorias quanto os mecanismos da concorrência. São esses mecanismos que devem ter o máximo de superfície e de espessura possível, que também devem ocupar o maior volume possível na sociedade. Vale dizer que o que se procura obter não é uma sociedade submetida ao efeito-mercadoria, é uma sociedade submetida à dinâmica concorrencial. Não uma sociedade de supermercado - uma sociedade empresarial (FOUCAULT, 2008, p. 201).

Conforme o autor enuncia, notamos entrar em cena a teoria da concorrência pura, segundo a qual a concorrência constitui uma estrutura cujas propriedades formais são capazes de assegurar a regulação econômica pelo mecanismo dos preços. A concorrência não é apresentada como um dado natural ou primitivo, consistindo em um jogo formal entre desigualdades. É preciso governar, mas é preciso governar para o mercado, pois agora ele é o soberano. Opera-se, portanto, um deslocamento do princípio regulador da economia: das trocas para a concorrência. E justifica-se a desigualdade social e os crimes ambientais como condição para esta concorrência.

Os defensores neoliberais certamente não estão errados quando argumentam que esses ideais são mais propensos a ser alcançados em uma economia vibrante, forte e em expansão. No entanto, eles se enganam quando pensam que existe uma receita única e universal para pensar o desempenho econômico, à qual eles teriam acesso exclusivo por intermédio de suas receitas e prescrições citadas acima. Enganam-se quando pensam que é o desenvolvimento econômico que direciona a vida.

Para seguir prosperando, o neoliberalismo requer, dos sujeitos contemporâneos, corpos corrompidos, despidos da faculdade de participar do mundo. Para isso, silencia as epistemologias contrárias a sua ideação de exaltação máxima do mercado. Por isso, uma das estratégias de efetivação será a apropriação ou sobrecodificação de modos de produção de subjetividade como nos aponta Guattari (1997). Não é à toa a afirmação do autor de que, no cenário contemporâneo, a subjetividade é bem mais valiosa do que o petróleo (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 26).

Em seu livro *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*, com organização de Suely Rolnik, Guattari (1977) já afirma que o Capitalismo Mundial Integrado (CMI) opera por uma ostensiva miniaturização dos meios, indo bem além dos maquinismos técnicos. “O capitalismo se apodera dos seres humanos por dentro” (GUATTARI; ROLNIK, 1977, p. 205), operando na base dos comportamentos perceptivos, sensitivos, afetivos, cognitivos, linguísticos. Neste sentido, identificamos a atualidade e a pertinência de uma crítica ao modo de funcionamento do capitalismo em sua face atual e a captura dos processos de subjetivação por este engendrada.

Para efeitos desta escrita, capitalismo mundial integrado e neoliberalismo articulam-se, afirmam-se mutuamente como faces de um modo de produção na atualidade. Consideramos

estas nomeações para pensar um mesmo fenômeno: o capitalismo contemporâneo marcado por um não lugar, afirmado por um poder difuso que não cessa de se reinventar. Não se trata apenas da concentração de riquezas materiais, mas também de desigualdades, de subjetividades moduláveis. Um capitalismo que explora rios, mares, mentes, criatividade, relações, afetividades. Este modelo que tenta a todo instante nos colocar isolados em nossos medos e paranoias, e nos quer consumidores, individualistas, empreendedores. Um modelo que negligencia nossas relações com a Terra.

Os países latino americanos, atravessados por um longo período de ditadura militar (1964-1986, no caso específico do Brasil), viram suas recentes democracias agraciadas pelas máquinas do capital neoliberal que se afirmavam internacionalmente remodelando o Estado de bem estar: financeiras, bancos, multinacionais, juros sobre juros, fluidez, consumo, coca cola, *fast food*. As garras afiadas do capital em nossa terra passam por cima dos saberes populares, das territorialidades singulares, da sabedoria e da ancestralidade dos povos indígenas, há mais de quinhentos anos se atualizando em nosso chão; sangue e árvores derramados em nome de um suposto desenvolvimento que não serve mais para justificar as formas com as quais estamos nos relacionando como cidadãos e como parte integrante da natureza que somos.

De acordo com o economista norte-americano Michel Peters (1998), o arcabouço teórico neoliberal foi muito influente na América Latina e esteve diretamente ligado com os regimes militares. Em nome da liberdade e da necessidade de lutar contra qualquer forma de intervenção no mercado, o neoliberalismo teria acabado por legitimar tais regimes violentos. Segundo os ideólogos neoliberais, nessa região do mundo, o adversário da prosperidade econômica estaria no modelo de governo gerado pelas ideologias nacionalistas anteriores ao regime militar.

Peters (1998) menciona que a entrada da América Latina na esteira neoliberal se deu pela renegociação das dívidas externas, obrigando pôr em prática um ajuste fiscal com o objetivo de saldar essas dívidas com seus países credores. Concebeu-se uma inserção neoliberal eminentemente financeira para os países dessa região. Ressaltamos que todos esses processos passam pela ênfase no mercado e no modelo de desenvolvimento impostos pelos processos de colonização aos países latinos, a despeito dos modos de vida organizados pelos povos originários destas terras.

Em seu livro *As veias Abertas da América Latina* (1994), o escritor uruguaio Eduardo Galeano discute pontos importantes de nossa história latina e oferece suporte para entender como o processo de colonização dos nossos povos explica esta monocultura da existência e dos cultivos, bem como a intensa desigualdade social e a descontinuidade com os demais seres, processos aos quais estamos submetidos e que propiciaram, entre outras coisas, o advento do neoliberalismo nas últimas décadas. Galeano afirma:

É a América Latina a região das veias abertas. Desde o descobrimento¹⁵ até nossos dias, tudo se transformou em capital europeu ou, mais tarde, norte-americano, e como tal tem-se acumulado e se acumula até hoje nos distantes centros de poder. Tudo: a terra, seus frutos e suas profundezas, ricas em minerais, os homens e sua capacidade de trabalho e de consumo, os recursos naturais e os recursos humanos. O modo de produção e a estrutura de classes de cada lugar têm sido sucessivamente determinados, de fora, por sua incorporação à engrenagem universal do capitalismo. A cada um dá-se uma função, sempre em benefício do desenvolvimento da metrópole estrangeira do momento, e a cadeia das dependências sucessivas torna-se infinita, tendo muito mais de dois elos, e por certo também incluindo, dentro da América Latina, a opressão dos países pequenos por seus vizinhos maiores e, dentro das fronteiras de cada país, a exploração que as grandes cidades e os portos exercem sobre suas fontes internas de víveres e mão-de-obra (1994, p. 14).

Assim, a efetivação da lógica neoliberal em terras sul-americanas colonizadas foi pautada por produção de intensas desigualdades sociais e pelo desrespeito aos demais seres que habitam conosco o universo. Uma lógica que segue colocando o humano como separado do restante da natureza, hierarquicamente acima das demais formas de existência, atribuindo-nos um *status* de maior importância.

A racionalidade eurocêntrica, e também aquela estadunidense, presentes nos processos colonialistas e na faceta de um capitalismo mundial integrado, têm servido, reiteradamente, para nos desconectar de nossas raízes, da singularidade de nossos territórios geopolíticos e existenciais. O neoliberalismo aqui é entendido como mais uma das múltiplas faces do capitalismo que não cessa de se reconfigurar e se expandir nessa direção. O livro de Galeano foi publicado, pela primeira vez, em 1970, portanto, o fenômeno neoliberal ainda dava os seus primeiros passos na história latina, sendo que:

Foi nos anos 80, no Brasil, que esta “nova ordem mundial” começou a dar “ares de sua graça” e o neoliberalismo, com seus corolários de globalização, Estado mínimo e uma série de outros, produziu o “paradigma da insegurança” que rege o modelo de sociedade neoliberal de mercado. As ameaças de desestabilização da economia e de catástrofe social têm sido conjuradas pelas elites que governam nosso país com discursos sobre eficiência, leis do mercado, competitividade, necessidade de privatizações e livre comércio. Esse

¹⁵ Ainda que Galeano mencione a chegada dos europeus à América como “descobrimento”, os povos originários e muitos pensadores contracolonialistas confrontarão essa ideia.

modelo neoliberal tem produzido “insegurança e medo” para as classes médias e trabalhadores em geral e mais desemprego, exclusão, pobreza e miséria (COIMBRA, 2000, p. 05).

Como parte constitutiva de um processo abrangente que buscava criar um novo modelo político fundamentado no neoliberalismo, estimulado a partir do Consenso de Washington¹⁶, a reforma do Estado brasileiro na década de 90 seria, segundo seus defensores, uma alternativa capaz de liberar a economia para uma nova etapa do crescimento. O Estado foi fortemente criticado pelo seu caráter intervencionista, exigindo-se a redução do seu tamanho como uma condição ao livre funcionamento do mercado (GOMES SILVA, 2001). O debate girou em torno da distinção entre as funções exclusivas e não exclusivas do Estado. Como solução primária foi enfatizada a racionalização dos recursos fiscais, através de abertura dos mercados e privatizações de empresas nacionais consideradas obsoletas.

Este modelo de desenvolvimento neoliberal atualizado ainda hoje no Brasil, atropelando os saberes locais, não tem dado respostas aos problemas que ele mesmo cria e mantém. Esta *máquina de destruir gente*¹⁷ traz com ele profundas mudanças subjetivas na ordem social, relacionando-se diretamente com a percepção de uma cidade e seus usos. Caracteriza-se pelo cidadão de consumo, atolado em mercadorias fúteis que se acumulam diariamente, tornando-se uma grave ameaça ao ecossistema, sobrecarregado com tantos gastos.

O cidadão urbano que em sua maioria vive com medo e se sente ameaçado por todos os lados: grades, segurança, isolamento, estímulos virtuais, proteção. Cidadão que não se responsabiliza pela destinação dos resíduos que ele mesmo acumula, sem problematizar a cadeia de explorações abusivas das forças humanas e não humanas envolvidas no processo de consumo das grandes indústrias da carne, do remédio, da arma, do petróleo, da soja e da moda.

Como buscamos demonstrar, o termo *neoliberalismo* pode se referir a uma teoria, a um grupo de ideias, a uma estratégia política, a uma forma de compreender o mundo baseada no

¹⁶ O Consenso de Washington foi uma recomendação internacional elaborada em 1989, que visava propagar a conduta econômica neoliberal com a intenção declarada de combater as crises e misérias dos países subdesenvolvidos, sobretudo os da América Latina. As ideias divulgadas a partir do Consenso ficaram conhecidas por terem se tornado a base do neoliberalismo nesses países, uma vez que depois do Consenso de Washington, os Estados Unidos da América e, posteriormente, o FMI adotaram as medidas recomendadas como obrigatórias para fornecer ajuda aos países em crises e negociar as dívidas externas. As recomendações apresentadas giraram em torno de três pontos principais: abertura econômica e comercial, aplicação da economia de mercado e controle fiscal macroeconômico (GOMES SILVA, 2001).

¹⁷ O termo “máquina de destruir gente” foi emprestado do escritor mexicano David Cilia Olmos e dá título ao seu livro, publicado em 2002, no qual narra as experiências do cárcere em seu País. O autor utiliza o termo para se referir às prisões. Neste trabalho, o termo foi ampliado e se aplica ao modo de funcionamento neoliberal.

abuso/exploração irrefletida das suas riquezas transformadas em recursos, a um determinado período histórico, ou a tudo isso junto, ao mesmo tempo, dependendo da perspectiva de análise. Neste trabalho, firma-se o neoliberalismo como expressão política atual do modo de produção capitalista; um projeto político gerido e sustentado por grupos elitistas e corporativistas com ações econômicas, sociais e de mídia que incidem no cotidiano concreto do habitante urbano, atuando diretamente nos modos de subjetivação forjados entre os povos da cidade, produzindo realidades, sendo produzido por elas.

Como aponta Guattari (1977), para além de ditar normas na ordem econômica e social, a política neoliberal normatiza subjetividades, transformando as individualidades mais singulares em capturas do consumo. Existe, no cerne da máquina neoliberal, o fomento da competição entre humanos como característica definidora das nossas relações, reduzindo os cidadãos a consumidores competitivos, estimulando a desigualdade como necessária para a manutenção da ordem econômica. O neoliberalismo nasce para seguir justificando as atrocidades que o próprio capitalismo alimenta: desigualdade social, competição, miséria. Oferece mais violência para resolver a violência que produz sem cessar. Busca justificar o injustificável. Afirma a diminuição da atuação do Estado nas áreas de fomento social, excluindo as classes mais pobres do acesso universal básico por saúde, educação, assistência, informação, locomoção e segurança. Pregam um Estado mínimo, sugam o máximo: nosso tempo, nossa disponibilidade, nossos sonhos, nossa força, as riquezas do mundo.

Neste contexto, os povos da cidade, em sua maioria, estão alienados dos ciclos da natureza e de sua própria ancestralidade; privados da experiência com a terra, recorrem ao consumo como forma de afirmar suas existências. Nós não precisamos e nem suportamos mais isso. Precisamos afirmar políticas comunitárias que não passem pela ênfase no desenvolvimento econômico, transvalorando as garras neoliberais em práticas revolucionárias, práticas estas que estão acontecendo agora, em cantos espalhados, por vezes cantos marginalizados, no canto de sereias, que sempre resistiram e seguem resistindo, oferecendo respostas mais efetivas aos problemas que precisamos enfrentar. Precisamos fortalecer práticas solidárias que consideram os direitos da natureza como fundamentais.

Diferentemente do que impunha o pensamento neoliberal, é imprescindível recuperar as noções de público, universal, gratuito e diversidade como elementos de uma sociedade que busca sistematicamente a liberdade, a igualdade e as equidades, assim como a solidariedade enquanto elementos reitores do Bem Viver. É inaceitável que um grupo reduzido da população goze de um estilo de vida confortável enquanto o resto – a maioria – sofre para sustentar a opulência de um segmento privilegiado e opressor. Esta é a

realidade do regime de desenvolvimento atual, uma realidade própria do sistema capitalista (ACOSTA, 2016, p. 198).

Estas características neoliberais reunidas neste percurso de pesquisa estão impetradas em nosso cotidiano, e almejam se sustentar nos discursos da meritocracia e nos debates rotineiros: ricos se convencem de que adquiriram suas riquezas por mérito e ignoram os seus lugares de privilégios, tais como acesso à educação, direito à herança, segurança alimentar, entre outros. Tornam-se os cidadãos isolados em feudos de segurança, sem empatia com a realidade que lhes envolve. Já os pobres, começam a se responsabilizar por seus fracassos, individualizando problemas que são da ordem do coletivo. Tornam-se cidadãos despotencializados, cansados das longas jornadas de trabalho, adoecidos pela comida de má qualidade que conseguem acesso, pela precária moradia, pela exploração de suas existências.

Alimentação de boa qualidade, para citar um exemplo que dialoga com essa dissertação, ainda é uma realidade exclusiva a poucos setores de nossa sociedade. Em sua maioria, a população no Brasil está adoecendo pela ausência de políticas públicas e debates sobre alimentação, com gorduras hidrogenadas, conservantes, agrotóxicos, transgênicos e estimulantes. E não para por aí:

Quando, ademais, apresentam-se como mecanismo de universalização dos direitos, o embuste é evidente: ter direito aos direitos no neoliberalismo significa ter poder de compra, ser consumidor. O público é construção de hierarquia e passividade: “audience”. Uma operação ineficaz e que, na realidade, apenas promove a privatização do público e sua sistemática fragmentação: impedindo, portanto, qualquer perspectiva de constituição do comum (...). O neoliberalismo não é somente uma ideologia do egoísmo privado, mas é também uma prática arcaica das relações de produção, pois não vê (donde, não pode reconhecer) que hoje o valor é apenas um produto da sociedade inteira posta a trabalhar (NEGRI; COCCO, 2005, p. 53).

Ao contrário do que prega, no capitalismo contemporâneo, a liberdade do consumo e a possibilidade de escolha são limitadas a quem pode pagar (NEGRI; COCCO, 2005). Em um país como o Brasil, atravessado por uma história de escravização e marcado pela intensa desigualdade social, onde há milhões de desempregados, uma grande parcela do nosso povo continua sendo exterminada, negada em sua existência, impedida de exercer sua singularidade, seja pelo poder de compra, seja pelo poder de fala, seja pelo direito à vida que vem sendo recusada aos corpos considerados sem utilidade. Nas tramas do presente, temos tecido, teimosamente, um modo irresponsável de nos relacionarmos com o planeta. Neste panorama, deixamos de lado a afirmação da vida como princípio fundamental. As estatísticas apresentadas a seguir nos dão pistas da impossibilidade de seguirmos pelos mesmos velhos caminhos trilhados pelo apelo ao desenvolvimento.

O Atlas da Violência (2017), produzido pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, mostra que a taxa de homicídio de negros cresceu 18,2% entre 2005 e 2015. O número total foi de 0,43 para 0,79 mortos a cada 100 mil habitantes. Entre os “não negros”, a curva foi no sentido oposto: registrou uma regressão de 12,2%. Este mesmo documento mostra que, em 2015, último ano pesquisado, o homicídio respondeu por 47,8% das mortes de jovens com idades entre 15 e 29 anos e que, no ano de 2017, 4.473 mulheres foram assassinadas no Brasil, um aumento de 6,5% em relação a 2016. Isso significa que uma mulher é assassinada a cada duas horas no País.

A Comissão Pastoral da Terra (CPT) contabiliza 65 pessoas assassinadas em conflitos no campo em 2017, o que faz do Brasil um dos países mais violentos para as populações camponesas no mundo. Neste mesmo ano, a média de assassinatos de LGBTQIAP+ (sigla que abrange pessoas que são lésbicas, *gays*, bi, trans, *queer*, intersexo, assexuais e pansexuais) registrados pelo Grupo Gay da Bahia (GGB) estava em 1,05 por dia. Até então, a maior média tinha sido registrada em 2016, quando aconteceram 343 assassinatos, o equivalente a 0,95 mortes por dia.

Concomitante ao tanto de sangue derramado, o País segue líder em crimes ambientais. Uma pesquisa realizada pela Universidade de Maryland, nos Estados Unidos da América, revela que o Brasil foi o país que mais apresentou índices de desmatamento entre os anos de 1982 e 2016. Os resultados do estudo, feito a partir da análise de fotos de satélites, foram publicados na revista *Nature* (2017). Ao todo, o Brasil perdeu 399 mil quilômetros quadrados de superfície arborizada nos últimos 34 anos, o que representa mais do que a perda da Rússia, Canadá, Paraguai e Argentina juntos. Na esteira dos crimes ambientais que passam por cima de comunidades e biomas inteiros, podemos citar, ainda, a exploração da maior mina a céu aberto do mundo *El Dorado do Carajás*, a construção da Usina de Belo Monte¹⁸, o rompimento das barragens de lama tóxica nas cidades de Mariana (2015) e de Brumadinho (2019)¹⁹.

¹⁸ Arquitetada na bacia do Rio Xingu, no Pará, a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte foi marcada por desrespeito aos direitos da Terra. Indígenas e povos tradicionais foram forçados a abandonar suas casas e milhares de espécies de seres vivos foram dizimadas.

¹⁹ Em 2015, o rompimento da barragem de Fundão, da mineradora Samarco, controlada pela multinacional Vale, deixou 19 mortos e causou uma enxurrada de lama que inundou várias casas em Mariana, Minas Gerais, além de contaminar o Rio Doce em todo seu percurso até chegar o mar, comprometendo a vida de indígenas e ribeirinhos. Em 2019, o rompimento da barragem da mina de Córrego do Feijão, em Brumadinho, deixou centenas de mortos, desaparecidos e desabrigados, dizimou o Rio Paraopeba e prejudicou comunidades da região central do estado que dependem da pesca e captação da água do rio.

Nos últimos anos, o Brasil se tornou o quarto maior gerador de resíduos sólidos no mundo. A quantidade de lixo urbano produzida no país em 2015 atingiu 79,9 milhões de toneladas, 1,7% a mais do que no ano anterior. Nesse mesmo período, foi observado também crescimento de 0,8% na geração per capita de resíduos sólidos: de 1,06 quilo (kg) ao dia em 2014, para 1,07 kg ao dia em 2015. Esses números fazem parte de um levantamento divulgado pela Associação Brasileira de Empresas de Limpeza Pública e Resíduos Especiais (Abrelpe), em 2016. Deste montante, estima-se que apenas 3% do lixo diário no Brasil tenha correta destinação para reciclagem e reaproveitamento.

Com todos estes fatores, o Brasil entra na esteira neoliberal globalizada muito mais para servir ao mercado mundial que para desenvolver sua economia inflacionária em favor de um projeto político democrático de distribuição comunitária de suas riquezas. Uma política que vira as costas para seu povo em busca de privilégios acessíveis a poucos, acumulando dívidas, mortos, desmatamento, desemprego e miséria, passando por cima de indígenas, povos afros, mulheres, crianças, pequenos agricultores, bichos, plantas, pedras, rios, mares, florestas inteiras, movimentos sociais, cooperativas. Alarmam-se os índices de violência e os mortos que se amontoam pelo acúmulo de descartos de uma elite corporativista hipócrita. Notamos uma produção consentida do medo que busca privar o sujeito neoliberal do uso comum e potente das ruas, disseminando a crença do sujeito suspeito que, além de ser temido e evitado, deve ser combatido. Um modo de existência isolado, pautado pela descontinuidade entre as formas de vida humana e o universo que nos permeia.

Por fim, ainda que não se esgotem suas possibilidades de análise, o neoliberalismo, em sua face dura, crua e colonialista, tem este quê de desencanto, esta dureza áspera de contabilizar em estatísticas nossos mortos, esse apelo inconsequente ao consumo, este gosto amargo de injustiça na boca, esta má alimentação, má distribuição, má administração, esta perversidade que nos quer cansados, que nos quer coitados. O neoliberalismo reforça o autoritarismo branco, esta forma de calar as mulheres, as crianças, as loucas, os bichos, as plantas, esta briga tosca por vaidades, esta manchete manchada de sangue, esta tristeza contada no consultório, contida nas redes sociais, esta produção do medo, esta destilação de ódio, esta produção em massa de adoecimentos, este aumento nos índices de suicídio, este desrespeito com a Terra e com os saberes ancestrais, esta competição sem sentido entre a comunidade humana e dela com os demais seres.

2.1 O neoliberalismo no concreto: cidade que cria ausências

Afirmamos a cidade como sendo produzida pela interação contínua de agentes sociais materializados e agentes não humanos. Os primeiros são históricos, dotados de interesses, estratégias e práticas, portadores de contradições. Já os agentes não humanos não se definem apenas pela sua concretude ou interesses, mas por sua fundamental importância na manutenção da vida na Terra.

Esses demais seres raramente são considerados nas discussões e decisões que se tecem sobre caminhos das cidades, nem sobre os modos de vivermos nelas. Embora sejam desconsiderados, tais seres, substancialmente, compõem cidades e suas paisagens, e de maneira fundamental fazem parte da frequência de cenários urbanos, pois:

A cidade é o correlato da estrada. Ela só existe em função de uma circulação e de circuitos; ela é um ponto assinalável sobre os circuitos que a criam ou que ela cria. Ela se define por entradas e saídas, é preciso que alguma coisa aí entre e daí saia. Ela impõe uma frequência. Ela opera uma polarização da matéria, inerte, vivente ou humana; ela faz com que o *phylum*, os fluxos passem aqui ou ali, sobre as linhas horizontais. E um fenômeno de trans-consistência, é uma rede, porque ela está fundamentalmente em relação com outras cidades (DELEUZE; GUATTARI, 1994, p. 440).

Os autores colaboram no entendimento de que a cidade é definida também pelas suas redes de circuitos e movimentos, fluxos, e não somente pelos seus pontos de parada. O trânsito e as trocas a caracterizam tanto quanto a sua ocupação e sedentarização. As cidades, os seres e os processos de subjetivação podem devir um campo de criação e experimentação, com desdobramentos e consequências que incidem sobre as maneiras de se viver em comunidade. Cada momento histórico e território geográfico singular apresentarão efeitos destes movimentos de fluxos e de criação. E, ainda que silenciados ou violentados, os processos não humanos seguem produzindo frutos na cidade e em nós.

Hegemonicamente, as grandes cidades latino-americanas condensam efeitos de orientações neoliberais responsáveis pelo recuo do papel do Estado no que concerne a sua responsabilidade na implementação de políticas urbanas e ambientais abrangentes e efetivamente democráticas. Por isso, interessa pensar a cidade a partir das novas configurações apresentadas pela política neoliberal; em tempos em que “todas as coisas, a qualquer momento, podem se tornar praticamente qualquer outra coisa” (ARENDT, 1979, p. 131) e o medo impera, importa refletir sobre os efeitos que este modelo de desenvolvimento em sua versão contemporânea agencia na cidade.

Para a filósofa alemã Hannah Arendt (1979), a história do mundo moderno poderia ser descrita como a história de dissolução do espaço público, por onde se expressa um sentido cidadão de participação. E isto significa não só a perda da relação objetiva entre os cidadãos como a autora destaca, mas também deles com a natureza, o que interfere na nossa capacidade de comunicação e confronto com a diferença, no exercício democrático e na afirmação de existências singulares. Com a privatização dos espaços e o isolamento dos habitantes, perdemos a nossa capacidade de tornar o mundo familiar, vivenciando, assim, “um processo de destruição do sentido pelo qual nos orientamos no mundo real” (ARENDT, 1979, p. 318), pois “os homens isolados são impotentes por definição” (Id, 2004, p. 526).

Aqui faz sentido a compreensão de que nós, humanos, não somos seres separados dos demais seres do universo como a racionalidade capitalista buscou nos fazer acreditar. Somos parte inerente, coexistente e importante, mas, ainda assim, apenas uma parte sem a qual o planeta continuará existindo e se reinventando como acontece há milhões de anos. A espécie humana encontra-se eminentemente ameaçada pelo uso abusivo dos meios naturais e por sua acentuada indiferença neoliberal que entende a comunidade como competitiva e não como parceira e interdependente, esquecendo que:

Antes de sermos seres sociais, fomos, somos e continuaremos a ser uma espécie biológica a mais dentro do rol da diversidade natural composta por milhões de organismos, pois à nossa essência animal foi adicionada, sem substituí-la, o traço social. Nós, humanos, somos essencialmente seres sociais que continuam existindo não apenas por seus vínculos societários, mas também por seus vínculos com a natureza, uma dependência que é tão universal quanto eterna. Na perspectiva do tempo geológico, que se mede em períodos de milhões de anos, toda espécie sobrevive em função de sua capacidade de continuar a aprender com a sua experiência adquirida ao longo do tempo (TOLEDO, 2015, p. 27).

Em outras palavras, o que o autor está dizendo é que existimos com a natureza. No entanto, no contexto de desigualdades e de desencantos das grandes cidades brasileiras, cuidamos pouco destes vínculos apontados por Toledo (2015), vínculos com os demais seres e com a nossa trajetória. Assistimos a disseminação e legitimação dos discursos de ódio provenientes da carência de experiências efetivas com a diferença, o que aqui chamamos monocultura do viver. Discursos provenientes, sobretudo, dos locais confortáveis do ambiente virtual que isentam os cidadãos de agir sobre o tempo presente. Discursos de ódio podem se fortalecer quando não efetuamos um senso de coletividade, quando deixamos de viver em comunidade para nos proteger em nossas individualidades frágeis.

A filósofa e escritora Sobunfú Somé (2003), nascida em Burkina Faso, na África, relatou as diferenças percebidas entre os modos de vida do seu local de origem, tribo Dagara²⁰, e os modos de vida ocidentais que ela experienciou durante os anos em que viveu trabalhando como professora universitária nos Estados Unidos da América. Ela relata:

Quando você não tem uma comunidade, não é ouvido; não tem um lugar em que possa ir e sentir que realmente pertence a ele; não tem pessoas para afirmar quem você é e ajudá-lo a expressar seus dons. Essa carência enfraquece a psique, tornando a pessoa vulnerável ao consumismo e a todas as coisas que o acompanham. Além disso, a falta de comunidade deixa muitas pessoas com maravilhosas contribuições a fazer sem ter onde desaguar seus dons, sem saber onde pô-los (SOMÉ, 2003, p. 35).

A autora oferece um alerta aos povos das cidades ocidentais para os possíveis males que as formas de vida isoladas atualizam, e traz a espiritualidade como elemento ancestral estruturante, assim, possibilita fazermos distintas reflexões e inflexões acerca dos caminhos que trilhamos. Trata-se de um manifesto de leveza contra os modelos impostos de relacionamento, família e cidade, calcados em termos de consumo. Como Somé (2003) aponta, nas cidades ocidentais, estamos vivendo uma metamorfose no plano da vida cotidiana, marcada pelo empobrecimento das relações sociais, como os laços de solidariedade entre vizinhanças, enfraquecimento do pequeno comércio local, esvaziamento das ruas, cada vez mais invadidas por automóveis e histórias de violências. Cidades feitas para carros; cidades que silenciam os saberes ancestrais, os demais seres e as trajetórias.

Na contramão de experiências singulares, como observado em algumas experiências africanas e indígenas, a produção de uma cidade colonizada se insere na lógica capitalista que transforma toda a produção em mercadoria, incluindo os afetos. De acordo com o geógrafo brasileiro Rogerio Haesbaert (2002), nas cidades ocidentalizadas dos últimos anos:

a vida do cidadão moderno foi se ‘encastelando’ ainda mais, tendo nos condomínios a expressão dessa nova forma de morar: Cercados por semelhantes, agrupando-se ilhados e isolados por cercas e muros do mundo estranho e adverso circundante (como se este não fosse, em grande parte, resultado de sua própria criação). (...) Para se penetrar nesta cidadela ultrapassam-se diversos umbrais e controles. Cruzam-se guaritas, portarias, vestíbulos, interfonos e, finalmente, podemos ingressar neste mundo que, a todo o momento, traduz sua estranheza e desconfiança a todo aspecto que lhe seja contraposto (p. 98).

²⁰ A vida do povo Dagara é bastante inspirada pela natureza e tem no cultivo de subsistência a garantia da alimentação de todos. Plantam vários cereais (sorgo vermelho, branco, ziè, feijões vermelhos, feijão-fradinho, amendoim, cará enormes e batata doce), criam animais (galinhas, porcos, cabritos, etc.) também para troca. Sua economia é muito baseada na troca, mesmo que o cauri, trazido de Gana quando a tribo morava mais perto do mar, seja por vezes, usado como moeda. Na cultura Dagara a alma é vista como uma entidade que não tem começo ou fim, move-se em modo orbital entre o reino espiritual dos ancestrais e a terra da tribo, o sobrenatural faz parte de sua vida (SOMÉ, 2003).

Na experiência brasileira, a via pública vem se transformando, essencialmente, em espaço de passagem, perdendo o caráter fundamental de colocar os seres em contato com a diferença, o exercício da alteridade e das múltiplas possibilidades que os encontros públicos permitem. Este isolamento se relaciona com as apreensões da cidade pelo sujeito urbano, contribuindo para fomentar ainda mais a indiferença com o universo ao redor que já se delineava. Confirmamos assim, os efeitos nocivos dessa ausência de comunidade percebida por Somé (2013), Arendt (1979) e descrita acima por Haesbaert (2002) na concretude cotidiana de muitas cidades do Brasil.

Sabemos que a cidade também é atravessada pela potência dos encontros. Concordamos com Deleuze e Guattari (1994) que a cidade “impõe uma frequência” (p. 440), portanto, permite passar outras forças que não somente as instituídas. Na feira livre, por exemplo, notamos este caráter potente do imprevisível que marcam os encontros públicos em diversos momentos relatados adiante, mas não há como objetar que, hegemonicamente, temos nos isolado e evitado o confronto com o mundo que nos permeia. Na cidade contemporânea, um bom produto parece ter mais valor que um bom encontro, no sentido atribuído por Espinosa (2010). Não à toa que recebemos de David Kopenawa (2015) o chamamento de *povo da mercadoria* que nos define tão precisamente. Um povo predominantemente isolado, consumista e adoecido:

São os brancos que são sovinas e fazem as pessoas sofrerem no trabalho para estender suas cidades e juntar mercadorias, não nós! Para eles, essas coisas são mesmo como namoradas! Seu pensamento está tão preso a elas que se as estragam quando ainda são novas ficam com raiva a ponto de chorar! São de fato apaixonados por elas! Dormem pensando nelas, como quem dorme com a lembrança saudosa de uma bela mulher. Elas ocupam seu pensamento por muito tempo, até vir o sono. E depois ainda sonham com seu carro, sua casa, seu dinheiro e todos os seus outros bens – os que já possuem e os que desejam ainda possuir. Assim é. As mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumaçam todo o resto em suas mentes (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 413).

Como aponta Kopenawa, o amor ao consumo e a solitude dos povos da cidade, agenciados pelo modo de produção capitalista de trabalho, ajudam a manter os habitantes presos a itinerários cotidianos caducos e limitados, impostos pelo modo desenvolvimentista de entender a vida. Esta rotina desgastada de produtividade acarreta um distanciamento progressivo dos sujeitos a respeito da administração urbana e do cuidado com o universo ao redor. Estes fatores ajudam fortalecer o cenário de descaso com a dimensão pública dos espaços e da vida. Assistimos, assim, ao desinvestimento dos cidadãos no mundo ao redor,

cada vez mais entendido como local de passagem, de consumo, local transitório, e não lugar de raízes e de conexão com os demais seres.

Ainda que tornada mercadoria pela lógica capital, a cidade nos atravessa e nos constitui sujeitos em complementaridade com o universo, tanto para aqueles que percorrem longos caminhos em suas idas e vindas de jornadas, quanto para os que se isolam em seus cantos, atrás de telas, refugiados em guetos, fechadas as janelas; tanto para os humanos quanto para os demais seres. Nenhum cidadão urbano está imune dos efeitos de subjetividade produzidos pela vida na urbe. E esse fato, por si só, coloca-nos, nós, os povos da cidade, coexistentes. A nossa existência interfere no mundo e reverbera em nós. Assim, coabitam nas cidades inúmeras memórias coletivas urbanas, bem como políticas de esquecimento e apagamento de histórias.

Para pensar conosco os fios que constituem o tecido da urbe neoliberal, recorremos a arquiteta brasileira Raquel Rolnik que, em sua obra *O que é cidade?* (1995), oferece um panorama sobre a constituição das cidades burguesas e de como elas se desenvolveram no Brasil. A autora leva em consideração a relação política que envolve a cidade e nos aponta indícios de como ela e a subjetividade estão, uma em relação à outra, em permanente processo de produção. Em suas análises, Rolnik nomeia uma espécie de âmago urbano presente em outros tempos e lugares, mas, sobretudo, faz referências à hierarquização espacial, em que o contexto urbano passa a sobrepor o rural/agrícola. E deste modo urbaniza-se “a sociedade como um todo” (1995, p. 12).

A sobreposição continuada do tecido urbano sobre o chão da terra marca o espaço de cinza, concretado pelo cimento, impossibilitando o curso dos fenômenos naturais e o afinar da nossa relação com a terra. A cidade deixa pouco espaço para nossas relações com os demais seres se afirmarem. O uso excessivo de cimento e carros, no chão e no horizonte, impede que possamos ouvir os ensinamentos dos elementos naturais, seus lamentos e seus sinais. Impede que a chuva escorra e que possamos tocar os pés descalços na terra. Dificulta enxergar as cores do alvorecer e as estrelas no céu. Dialogando com essa hierarquização espacial apontada por Rolnik, Eduardo Galeano (2012) constrói a seguinte imagem:

De acordo com o que contam os memoriosos, em outros tempos o sol foi dono da música, até que o vento a roubou. A partir de então, para consolar o sol, os pássaros oferecem a ele concertos no começo e no fim de cada dia. Mas os alados cantores não conseguem competir com os rugidos e gemidos dos motores que governam as grandes cidades. Pouco ou nada se ouve do canto dos pássaros. Em vão eles arrebentam o peito querendo se fazer ouvir, e o esforço para soar cada vez mais alto arruína seus trinados. E as fêmeas já não

reconhecem seus machos. Eles as chamam, virtuosos tenores, irresistíveis barítonos, mas no barulho urbano não dá para perceber quem é quem, e elas acabam aceitando o abrigo de asas estranhas (p. 368).

Por não serem inclusos nos debates sobre cidades, os demais seres perdem espaço, perdem suas moradas e suas trajetórias. As cidades se tornam ninhos de povos humanos isolados que cimentam a terra a despeito dos seus sinais. As cosmologias urbanas prevalecentes não admitem o reconhecimento dos elementos do meio como possuindo poder de encantamento, nem a possibilidade de alguns seres se transformarem em outros. A relação com estes seres só é possível se os concebemos como dotados de atributos ativos, o que não vem sendo observado nas trajetórias das cidades brasileiras.

No Brasil, a partir da chegada dos povos invasores europeus, tivemos as primeiras províncias coloniais demarcadas a muitas léguas de distância daqui, em reuniões a portas fechadas entre homens brancos que se diziam cristãos. As primeiras cidades já nascem marcadas a tratados (de Tordesilhas, por exemplo), tornando-se a cidade amontoada da colônia branca assentada na violência da senzala, das missões catequizadoras e do desmatamento em massa; processos também sujos de tratados, sangue, silenciamentos e estupros. Antes desta chegada ao território pindorâmico²¹, lá na Europa, durante a passagem dos séculos XV e XVI:

A transformação da vila medieval em cidade-capital de um Estado moderno vai operar uma reorganização radical na forma de organização das cidades. O primeiro elemento que entra em jogo é a questão da mercantilização do espaço, ou seja, a terra urbana, que era comunalmente ocupada, passa a ser uma mercadoria – que se compra e vende como um lote de bois, um sapato, uma carroça ou um punhado de ouro (ROLNIK, 1995, p. 39).

O modelo hegemônico de cidade que se engendrava na produção de subjetividade europeia colonizadora era aos moldes desta cidade-capital que nos aponta Rolnik, caracterizada, principalmente, por tratar como mercadoria o bem mais comum entre os seres: a terra que nos nutre e nos mantém vivos. A expulsão da terra visando à acumulação primitiva do capital propiciou o início das práticas de cercamento²² e, junto com elas, vieram os cerceamentos de

²¹ A palavra deriva de pindorama, de origem tupi e pode ser traduzida como terra das palmeiras. Palmeiras como inajá, pupunha, buriti, tucum, tucumã, pindoba, tucumai. Pindorama era também como os povos ando-peruanos nomeavam esta terra em que hoje chamamos de Brasil, e que era habitada por milhares de diferentes povos (BISPO DOS SANTOS, 2016).

²² As práticas de cercamento ocorreram, inicialmente, na Inglaterra através de um conjunto de atos administrativos que datam do século XVII até o começo do século XIX. Estes atos estabeleciam que terras até então consideradas como de uso público, de fato ou de direito, ocupadas por camponeses passassem a ser consideradas propriedade privada de um nobre local que expulsava os camponeses e estabelecia suas condições para uso (MARTINS, 2015). Dessa forma, restringia-se o direito à terra, mercantilizando o que não tem preço: as relações com o universo que nos permeia.

práticas de conhecimento e de modos de existência singulares, as monoculturas dos solos e das mentes. A inteligência coletiva das práticas é destruída, o direito de propriedade se torna direito de exploração abusiva. O trabalho e o lucro tornam-se uma esfera autônoma, um fim em si mesmo; a terra é tornada propriedade privada, a natureza um simples recurso e os povos originários são reduzidos a obstáculos no caminho capital.

A estrutura fundiária é um importante fator relacionado à produção de alimentos, bem como à sua distribuição. O Brasil herdou do período colonial práticas concentradoras de terras e até hoje o país apresenta problemas relacionados à distribuição das mesmas. As raízes dos problemas fundiários no País são reflexos da construção histórica da formação da propriedade. Essa herança decorre da própria dinâmica de funcionamento da colônia e das leis vigentes nesse período, as quais introduziram as disparidades na distribuição de terras e, posteriormente, na sua concepção mercadológica (FURTADO, 1989). Assim, a questão da terra evocada neste trabalho também passa pela sua profunda má distribuição e concentração em grandes fazendas de monoculturas.

A expropriação das terras indígenas e tradicionais, processo que permanece em curso, veio sempre acompanhada de uma série de perseguições ideológicas, que passam pelo cerceamento das línguas e das práticas rituais ou ditas mágico-religiosas. Seja pela fé cristã, seja pela autoridade das ciências modernas ou pelo militarismo, rituais e práticas xamânicas, saberes místicos e mistérios da terra foram proibidos, descreditados e mesmo criminalizados por regulamentos e relações colonialistas. Cerceamento e confinamento se inscrevem a um só tempo no plano do território, do corpo e do conhecimento.

A história de um povo é inseparável da região que ele habita e dos usos que são feitos do espaço comum, pois a produção das cidades explicita a composição da vida cotidiana em suas miudezas, dos homens em seus sintomas e suas relações entre eles e com os outros seres. O historiador francês Michel de Certeau (1996) afirma que toda cidade é escrita pelos trajetos dos seus habitantes que com os seus modos variados de vida imprimem suas marcas nas ruas e becos dos centros urbanos, construindo e sendo construídos por este espaço, a partir de suas práticas cotidianas e dos usos diversos dos lugares públicos.

Assim, diversos são os olhares que visitam e constroem cidades. Transeuntes passando por suas ruas adentram o cotidiano urbano, reparam ruídos, captam indícios, produzem rotas e fugas. A cidade entendida como fluxo, um tecido vivo feito “de movimentos contraditórios

que vai além do poder, não sendo um campo de operações programadas e controladas, pois se proliferam astúcias e combinações de poderes sem identidades” (CERTEAU, 1996, p.42).

Visto que a cidade é fluxo, outras forças de resistência também se atualizavam nos contextos urbanos brasileiros, afirmando outras relações com a terra e com o corpo: as mulheres, as crianças, as sementes e os chás que tanto resistem, seja no fundo do quintal, na sacada das janelas, na hora do aperto, nas dicas de saúde, nos mais variados clubes; os saberes e as lutas indígenas que seguem reexistindo e nos mantendo vivos; os povos afrodescendentes que resistindo aos modos escravizados atualizavam e atualizam suas plurais experiências dos lugares de origem; as feiras livres que resistem aos modos modernos de comercializar comida. Forças de resistência e de opressão se articulam compondo cidades e subjetividades no Brasil. Da mesma forma, seguem produzindo agenciamentos os elementos naturais que escapam ao controle humano, como o vento, a chuva, a temperatura, o solo, as variações da maré e assim por diante. Todas estas forças estão em permanente relação umas com as outras.

Ainda assim, tornar a terra propriedade privada operou agenciamentos hegemônicos nos modos humanos de existir com o universo ao redor. O que chamamos cidade neoliberal é essa forma de compreender não só a terra, mas também a vida como bem privado, sendo muito bem delimitado os espaços que cabem a cada um transitar: guaritas, muros, grades, interdições. Uns de um lado, outros do outro. Uma cidade que permanece, sobretudo, assentada na propriedade privada e na família patriarcal.

Aliada à lógica da propriedade privada, observamos a produção articulada de uma crença que vivemos em um estado de guerra e que devemos nos proteger sempre, que devemos nos armar e estar atentos ao máximo, a todo o momento, que não podemos dar nenhuma bobeira, um corpo em permanente estado de alerta. Um corpo que deve se preocupar em defender sua propriedade. Este olhar das funções de segurança, sempre acionado, propicia todo tipo de neurose no cidadão urbano, dispara crises diversas, aprofunda esta política de isolamento nos lares e esvaziamento dos lugares coletivos, contribui, enfim, para o enfraquecimento do senso de comunidade. Com isso, crescem as fábricas e o mercado de equipamentos de segurança, alarmes, câmeras de circuito fechado, remédios para ansiedade. Desenvolve-se uma promissora indústria de segurança, medicação e medo, que se alimenta da violência que ela mesma gera, que ela mesma nutre.

O sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2001), ao pensar as relações contemporâneas, aponta que essa produção do medo não é impune, está articulada para servir às grandes indústrias de consumo, financiadoras de grandes campanhas eleitorais no Ocidente. O autor considera que a cidade comporta lugares públicos próprios para transformar seu habitante em consumidor, encorajando explicitamente a ação de compra e desencorajando a interação. A função nesses lugares é simplesmente consumir, o que consiste em um passatempo individual, pouco envolvendo elementos coletivos mesmo que estes lugares estejam cheios. Nos templos do consumo dos *povos de mercadoria* (KOPENAWA; ALBERT, 2015), os encontros precisam ser breves e superficiais, sendo quase sempre um ato solitário: o sujeito só, negociando com ele mesmo suas dívidas, seus “sonhos” de consumo e suas possibilidades de compra.

Chamamos de cidade neoliberal este modo que se caracteriza pela atualização de relações pautadas por compras exageradas, criando um monumental problema sobre como destinar os resíduos produzidos pelo apelo ao consumo. Nessa cidade, os seres, o mundo que nos cerca e que está em nós, não são entendidos como prioridade, como sujeitos. Na contramão do sentido de complementaridade, os demais seres, principalmente os pares humanos, são entendidos como competidores, portanto, ameaças.

Propomos pensar esses fios que costuram a cidade neoliberal (consumo exagerado, lixo acumulado, empreendedorismo, produção do medo, desconsideração dos demais seres, esvaziamento dos lugares públicos, mercantilização da vida, não compartilhamento de experiências) a partir de uma questão maior que atravessa e costura todos eles: trata-se de entender a cidade como negócio (CARLOS; VOLOCHKO; ALVAREZ, 2018). Uma cidade transformada em mercadoria a serviço dos circuitos de acumulação capitalista.

Para atrair capitais a partir de seu potencial de valorização, as cidades são reestruturadas e produzidas (“revitalizadas”); dessa forma, vende-se a cidade, como imagem de um potencial de valorização, e é tanto maior o seu preço (e a sua procura) quanto mais real e verossímil for a sua imagem enquanto potencial de valorização. A cidade como negócio superou a condição da cidade como lugar do negócio (SANTOS, 2006, p. 111).

Neste sentido, a cidade passa ser entendida não mais apenas como matéria-prima e meio de produção, mas como mercadoria que se valoriza segundo dinâmicas flutuantes propriamente espaciais e financeiras. Em muitas cidades da América Latina, como observamos em Vitória, Espírito Santo, a administração das cidades vem assumindo um novo significado sob a influência do ideário neoliberal, produzido por agências multilaterais e por consultores

internacionais que silenciam as trajetórias singulares das cidades, e - a despeito dos demais seres – impõem o denominado empreendedorismo urbano.

Discutida por autores como o geógrafo britânico David Harvey (2005) e as arquitetas e urbanistas brasileiras Fernanda Ester Sánchez Garcia (2003) e Erminia Terezinha Menon Maricato (2002), esse tipo de relação contemporânea com a cidade se inspira em conceitos e técnicas oriundas do planejamento empresarial, sendo mais uma das múltiplas faces do modelo economicista de pensar a vida. Um tipo neoliberal de relação com a cidade que a compreende principalmente como um ator econômico; um modo de comando que vê como eixo central da questão urbana a busca de uma competitividade orientada para atrair os capitais que circulam no espaço sem fronteiras do mundo globalizado, de forma a ampliar os investimentos e as fontes geradoras de empregos, estes cada vez mais precarizados.

Para o alcance desse objetivo, compete ao poder local utilizar estratégias de *marketing* para a promoção e venda da imagem de sua cidade, considerar as expectativas e demandas do mercado nas suas decisões e ações e criar um ambiente favorável e atrativo para os investimentos (MARICATO, 2002). Entre outros aspectos, isto envolve uma mercantilização e espetacularização da cidade, com a edificação de grandes equipamentos culturais, a “limpeza” de certas áreas, a atração de grandes eventos internacionais, o estabelecimento de parcerias público/privadas e uma maior flexibilidade e liberdade para a operação do capital em nosso solo. Em resumo, uma cidade cada vez mais destituída de sua memória, de sua trajetória. Tais como Tratados da época colonial, os novos acordos seguem manchados de sangue, produzindo cidades que criam *ausências*, no sentido atribuído pelo indígena Ailton Krenak (2019).

Com esse termo, *um tempo especialista em criar ausências*, Krenak (2019) expõe a nossa aparente normalidade, que inclui rotina de catástrofes que vai sendo normalizada. Os povos da cidade, de forma hegemônica, preferem não se responsabilizar por seu consumo, independente das consequências que ele produzirá. Ao contrário dos demais seres que habitam esta Terra, deixamos rastros de lixo insuportáveis no planeta ao decorrer de nossa existência. A arquitetura das cidades baseada no uso excessivo do concreto e a concepção de felicidade atrelada à propriedade privada dificultam os cursos dos fenômenos naturais, impedindo os povos da cidade de sintonizarem os corações no ritmo da terra.

Basta uma volta mais atenta pela cidade para notarmos que a teia essencial e interconectada da vida na Terra está ficando cada vez mais desgastada. Entendemos essa perda como um resultado direto da atividade humana irrefletida, constituindo uma ameaça à existência de diversas espécies, incluindo a nossa. O apelo ao consumo contamina o chão e os corações dos povos da cidade, comprometendo sonhos de/por gerações futuras. Um dos desafios que se coloca, na paisagem neoliberal, é o de como dar visibilidade às frestas de potência que afirmam uma vida sintonizada com a terra, aos indícios de experiências urbanas que tecem diferentes modos de apreender a cidade e suas vicissitudes.

Visando combater essas especulações financeiras violentas que rondam e marcam a cidade, buscamos fortalecer práticas comunitárias, como as que encontramos pela feira livre orgânica; elementos para construção de outros mundos possíveis. A feira se mantém, desde o início da colonização brasileira, como elemento de conexão da cidade com a terra, como um elemento de produção de saúde na cidade que destoa dos delineamentos neoliberais aqui retratados.

O sociólogo alemão Max Weber (1979) afirma que o aparecimento das cidades está imbricado com as feiras, que representavam o germe de uma aglomeração humana a partir da atividade comercial de subsistência. A história do desenvolvimento das cidades relaciona-se com o surgimento das feiras em um processo contínuo de transformações e permanências. Portanto, pensamos que os estudos sobre a feira livre tocam a cidade em diversos pontos de uma rede maior, historicamente construída e permanentemente reinventada. Neste emaranhado de pistas e pontos, a feira na cidade oferece suporte para as mudanças imprescindíveis nas relações de consumo que aqui propomos, tal como encontramos com as palavras de Ailton Krenak:

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos (2019, p. 19).

Buscamos craquelar a cidade que cria ausências afirmando os bons encontros na cidade. Pelo fato de ser constituída por práticas diversas que variam no tempo e no espaço, sempre se atualizarão forças de resistência que tecem novas possibilidades, sempre terá “gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover”. Uma cidade está produzindo sujeitos e sendo

produzida por eles a todo instante, nunca sabemos quais elementos terão a força de alterar o que está posto, instituído.

A humanidade zumbi que aponta Krenak (2019) é habitada por resistências. Os lugares, as pessoas, os seres persistem abrindo brechas. Por dentro desta paisagem neoliberal habitam outras cidades que se constroem e reconstroem a todo instante. Ao seu modo, as populações excluídas que resistem vivas vão criando estratégias de apropriação dos lugares públicos, dialogando com os demais seres, criando novas formas de habitar o mundo que não passam pela lógica neoliberal.

Na passeata, comício ou barricada a vontade dos cidadãos desafia o poder urbano através da apropriação simbólica do terreno público. Nestes momentos, assim como nas festas populares como o carnaval ou as festas religiosas, as muralhas invisíveis que regulam a cidade, mantendo cada coisa no seu lugar e comprimindo a multidão do dia-a-dia, se salientam pela ausência. Quando o território da opressão vira cenário de festa, é a comunidade urbana que se manifesta como é: com suas divisões, hierarquias e conflitos, assim como com suas solidariedades e alianças. Na hora do rito, isso vem à tona; mas no dia-a-dia tudo isso está presente, subjacente nos gestos e palavras cotidianas dos habitantes da cidade (ROLNIK, 1995, p. 25).

Estas pistas nos gestos e palavras cotidianas dos habitantes da cidade apontadas pela autora, bem como os saberes dos demais seres, indicam os caminhos possíveis para a construção de outros mundos melhores e mais justos, lugares para, enfim, respirar. A escolha de fazer pesquisa sobre feira acentuando o desencanto neoliberal não é para ressentir ou lamentar, mas sim transgredir. Trata-se de um levante: convocar forças indígenas, forças femininas, forças das infâncias, forças afro, forças pluriafetivas de amor, forças caixas, forças feiticeiras, forças sobrenaturais; forças que não são minoria e que podem e devem ocupar os espaços de decisão sobre a vida cotidiana, forças que já revolucionam cotidianamente os dias, fazendo brilhar modos de resistência no céu das cidades.

Subjaz aqui a concepção de que não se pode tomar a cidade como uma realidade dada, pronta ou finalizada, mas como algo processual, em constante processo de mutação. Sem descartar de todo a presença desses elementos neoliberais aqui apresentados e as intercorrências a eles relacionadas, porém, a pista que perseguimos aqui é de apresentar essa incorporação tão vasta e heterogênea como denotativa de certa porosidade na feira livre.

2.2 Uma pausa para um salto

A flor e a náusea

*Preso à minha classe e a algumas roupas,
vou de branco pela rua cinzenta.
Melancolias, mercadorias espreitam-me.
Devo seguir até o enjoo?
Posso, sem armas, revoltar-me?*

*Olhos sujos no relógio da torre:
Não, o tempo não chegou de completa justiça.
O tempo é ainda de fezes, maus poemas, alucinações e espera.
O tempo pobre, o poeta pobre
fundem-se no mesmo impasse.*

*Em vão me tento explicar, os muros são surdos.
Sob a pele das palavras há cifras e códigos.
O sol consola os doentes e não os renova.
As coisas. Que tristes são as coisas, consideradas sem ênfase.*

*Vomitam esse tédio sobre a cidade.
Quarenta anos e nenhum problema
resolvido, sequer colocado.
Nenhuma carta escrita nem recebida.
Todos os homens voltam para casa.
Estão menos livres mas levam jornais
e soletram o mundo, sabendo que o perdem.*

*Crimes da terra, como perdoá-los?
Tomei parte em muitos, outros escondi.
Alguns achei belos, foram publicados.
Crimes suaves, que ajudam a viver.
Ração diária de erro, distribuída em casa.
Os ferozes padeiros do mal.
Os ferozes leiteiros do mal.*

*Pôr fogo em tudo, inclusive em mim.
Ao menino de 1918 chamavam anarquista.
Porém meu ódio é o melhor de mim.
Com ele me salvo
e dou a poucos uma esperança mínima.*

*Uma flor nasceu na rua!
Passem de longe, bondes, ônibus, rio de aço do tráfego.*

*Uma flor ainda desbotada
ilude a polícia, rompe o asfalto.
Façam completo silêncio, paralisem os negócios,
garanto que uma flor nasceu.*

*Sua cor não se percebe.
Suas pétalas não se abrem.
Seu nome não está nos livros.
É feia. Mas é realmente uma flor.*

*Sento-me no chão da capital do país às cinco horas da tarde
e lentamente passo a mão nessa forma insegura.
Do lado das montanhas, nuvens maciças avolumam-se.
Pequenos pontos brancos movem-se no mar, galinhas em pânico.
É feia. Mas é uma flor. Furou o asfalto, o tédio, o nojo e o ódio.*

(Carlos Drummond de ANDRADE, 2003 p. 23).

3 ESTÓRIAS DE AR: O BEM VIVER

*Pensar e acreditar na Terra
é a única possibilidade de salvação.*

Ailton Krenak

Nos tecidos do presente, importa o exercício contínuo de abrir a vida privada neoliberal à dimensão pública de uma vida conectada à Terra. Não estamos nos referindo a uma tarefa fácil, sabemos bem, mas não negamos suas infinitas possibilidades, por isso, recorremos ao Bem Viver, uma vez que esta abordagem “aponta a uma ética de suficiência para toda a comunidade, e não somente para o indivíduo” (ACOSTA, 2016, p.84). Aliançados com este pensamento, buscamos afirmar uma participação ativa e afetiva dos sujeitos no agir cotidiano. Não há como objetar que:

O mundo precisa de mudanças profundas, radicais. Urge superar as visões simplistas que transformaram o economicismo em eixo da sociedade. Necessitamos outras formas de organização social e novas práticas políticas. Para obtê-las é imprescindível despertar a criatividade e consolidar o compromisso com a vida, para não nos convertermos em meros aplicadores de procedimentos e receitas caducas (ACOSTA, 2016, p. 20).

Necessitamos fortalecer as forças que desviam dos caminhos hegemônicos de progresso, desenvolvimento e destruição que já não se sustentam mais, embora teimem em se perpetuar. Sabemos que a vida possui uma pulsação própria que vai se manifestar independente do neoliberalismo e de suas políticas de violência. Por isso, buscamos visibilizar, neste processo de pesquisa com a feira livre, indícios de práticas que contribuam para uma vida criativa e alegre, uma vida possível. O Bem Viver contribui neste percurso pela sua capacidade de afirmar outras estéticas de existência no cenário de desencanto. Tal abordagem nos foi apresentada pela primeira vez, organizada em formato de texto, pelo economista e político equatoriano Alberto Acosta. Em suas palavras:

O Bem Viver – enquanto filosofia de vida- é um projeto libertador e tolerante, sem preconceitos, nem dogmas. Um projeto que, ao haver somado inúmeras histórias de luta, resistência e propostas de mudança, e ao nutrir-se de experiências existentes em muitas partes do planeta, coloca-se como ponto de partida para construir democraticamente sociedades democráticas (2016, p. 29).

Trata-se de uma filosofia ativa em construção que projeta um novo ordenamento social, econômico e político a partir da ruptura radical com as noções de desenvolvimento, pautadas

pela acumulação de capital e pela superexploração de elementos naturais. Assim, o Bem Viver inspira sentipensar novas formas de habitar a cidade que superem a lógica produção-consumo, negligente das necessidades e limites do planeta. Formas que agenciam com a terra meios de vida sem destruir as condições de vida na Terra.

Não se trata de um retorno ao campo ou ao passado nostálgico como únicas vias possíveis. Não se trata de negar os avanços tecnológicos. Trata-se de pensar e organizar a nossa vida social em sintonia com a natureza e não em confronto com ela, de forma relacional. Precisamos sentipensar um modo de produção da cidade voltada para o bem-estar de todos os seres, não apenas para os carros e homens ricos. Para isso, fomos buscar cosmologias fora dos circuitos preponderantes, abordagens outras que visibilizam as vozes silenciadas pelo projeto colonizador.

Assim, para falar do Bem Viver, é preciso recorrer às experiências, às visões e às propostas de povos que, dentro e fora do mundo andino e amazônico, empenharam-se em viver conectados com a natureza, e que são donos de uma história longa e profunda, ainda bastante desconhecida pelos circuitos científicos; povos, inclusive, marginalizados pelos circuitos hegemônicos. Povos que foram capazes de resistir a um colonialismo que dura mais de quinhentos anos, imaginando um futuro distinto que muito poderia contribuir para os debates globais (ACOSTA, 2016).

Em seu livro *Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos* (2016), Acosta nos conta sobre as propostas de mudanças que surgiram na América Latina nas últimas décadas e que se apresentam como caminhos para uma transformação global. Estes caminhos passam pelas mobilizações populares, sobretudo a partir das lutas indígenas em defesa da terra. Para sentipensar esta nova forma de agir com o mundo no contexto das cidades neoliberais, mostra-se necessário ressignificar a compreensão limitante sobre os modos de vida dos povos originários, reconhecendo suas cosmovisões próprias, pois “seus valores, experiências e práticas sintetizam uma civilização viva, que demonstrou capacidade para enfrentar a Modernidade colonial” (ACOSTA, 2016, p. 24). Marcados por princípios de reciprocidade, de laços fraternos, de convivência com outros seres e de profundo respeito pela terra, os povos indígenas e quilombolas têm afirmado modos de vida que podem orientar nossas escolhas futuras.

A origem do termo *Bem Viver* foi inspirada por conceitos indígenas de distintos grupos das regiões andina e amazônica que se aproximavam por suas relações sintonizadas com o

universo e que, apesar de distintas tradições, sentidos e significados, compartilham o zelo pela terra como premissa fundamental, pois reconhecem que nós também somos terra. Dessa maneira:

[...] o Bem Viver, *Buen Vivir* ou *Vivir Bien* também pode ser interpretado como *sumak kawsay* (Kíchwa), *suma qamaña* (aymara) ou *nhandereko* (guarani), e se apresenta como uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de vida. Não se trata de uma receita expressa em alguns poucos artigos constitucionais e tampouco de um novo regime de desenvolvimento. O Bem Viver é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a natureza (ACOSTA, 2016, p. 23-24).

Acosta (2016) aponta que o paradigma *Sumak Kawsay* é de origem quéchua²³ e pode ser traduzido, não sem dificuldades, para o espanhol como *Buen Vivir*, e em português como Bem Viver. Trata-se de uma abordagem ampla e que expressa, ao mesmo tempo, memória e caminho: por um lado, memória ancestral dos povos originários e, por outro lado, caminho para protesto e luta contra o capitalismo em sua vertente neoliberal.

O autor reconhece que os conceitos de *sumak kawsay*, *allí kawsay* e *Buen Vivir* ou *Vivir Bien* são compreendidos em diferentes enfoques e visões. Não existe tradução precisa de um idioma ao outro, o que impede encontrar sinônimos, mas permite construir equivalências. A homogeneização e a sobreposição de um conceito restringem as compreensões dos demais. “Apesar disso, o núcleo dos debates encerra a dimensão holística de ver a vida e a *Pacha Mama* em relação e complementariedade uns com os outros” (ACOSTA, 2016, p. 78).

Assim, podemos indicar alguns elementos comuns aos diferentes usos do Bem Viver. Primeiramente, ao exercitarem relações de complementaridade com a *Pacha Mama*, Mãe Terra, os saberes reunidos em torno desta concepção não separam de um lado o ser humano e de outro a natureza, ou seja, não se sustentam em uma visão separatista, mas entendem que todos os seres, humanos ou não, são parte integrantes e fundamentais do universo que nos permeia. Nessa perspectiva, a natureza não é um objeto, não é uma fonte de recursos e matérias primas infindável; a natureza é um ser vivo do qual somos parte. Esta dimensão da

²³ Quéchua é um conceito com vários usos que partem de uma mesma referência: os quéchuas eram povos originários que habitavam na zona de Cuzco durante o processo de colonização do território pertencente ao Peru atual. Hoje, identificam-se povos quéchuas como sendo os descendentes daquela etnia, preservando uma língua que é milenar. Neste sentido, há populações quéchuas no Peru, Equador, Colômbia, Bolívia, Chile e na Argentina, afincadas em geral na Cordilheira dos Andes. Os povos quéchuas se caracterizam por suas relações de complementaridade com os demais seres que habitam conosco este mundo (LOZADA PEREIRA, 2015).

realidade reconhece que a natureza é ativa, estando intrinsecamente imbricada à vida dos seres humanos.

Essa proposta reivindica o passado e o presente dos povos e nacionalidades indígenas. É, em essência, parte de um processo sustentado no princípio de continuidade histórica. O Bem Viver, então, nos dizeres do sociólogo argentino Héctor Alimonda, aparece ancorado “no legado dos povos andinos, em suas práticas cotidianas, em sua sabedoria prática”. Nutre-se dos aprendizados, das experiências e dos conhecimentos das comunidades indígenas, assim como de suas diversas formas de produzir conhecimentos. Seu ponto de partida são as distintas maneiras de ver a vida e sua relação com a *Pacha Mama*. Aceita como eixo aglutinador a relacionalidade e a complementariedade entre todos os seres vivos – humanos e não-humanos (ACOSTA, 2016, p. 73-74).

Trata-se de uma abordagem que se situa contrária aos modelos de desenvolvimento que consideram a natureza apenas como insumo para a produção de mercadorias de rápido consumo e descarte. O Bem Viver expressa a excelência da natureza e a reverência: ela é sagrada, é capaz de fazer germinar e de acolher plantas, animais e uma infinidade de seres vivos; frutifica a vida em suas mais diversas possibilidades, até aquelas consideradas sem utilidade, queima, alimenta, arde, faz renascer, faz brotar flor no asfalto.

Davi Kopenawa (2015) apreendeu este sentido de complementaridade com a terra em sua comunidade Yanomami e nos apresenta o *Huture* ou *Në roperi*²⁴ como o ser da riqueza da terra que trabalha incansavelmente o chão para podermos nos alimentar e continuar existindo. Sem ele, nada vigora e o céu desaba:

Por isso digo que o valor de nossa floresta é muito alto e pesado. Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes. As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão para compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas. Nada disso jamais poderá ressarcir o valor dos jacarés mortos e dos queixadas desaparecidos. Os rios são caros demais e nada pode pagar o valor dos animais de caça. Tudo o que cresce e se desloca na floresta ou sob as águas e também todos os xapiris e os humanos têm um valor importante demais para todas as mercadorias e o dinheiro dos brancos. Nada é forte o bastante para poder restituir o valor da floresta doente (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 355).

Os reiterados processos de destruição da natureza para atender aos ciclos de desenvolvimento não foram capazes de apagar os saberes conectados à terra que resistem na diversidade que lhes é inerente, combatendo as paisagens e mentalidades monoculturais. As cosmologias originárias de proteção da terra trazem a dimensão do sagrado, da reverência, do respeito aos

²⁴ Davi Kopenawa o define como: “um trabalhador incansável. Repovoou o solo calcinado com todas as suas árvores e plantas da roça – mandioca, bananeiras e pupunheiras – para nossos ancestrais, seus filhos e netos poderem comer. Se ele não tivesse existido, teríamos ficado famintos para sempre e daríamos muita pena!” (2015, p. 203).

ciclos de vida e de defesa da natureza, do pertencimento e da ligação com a terra e com os seres que a habitam. O pertencer passa pelo perceber, ação que envolve ideias, sentidos, trejeitos, afetos, trajetos.

Os seres e os saberes numa relação complementar, pois a terra produz alimentos e também modos de ser. Modos que passam pela não violência e pelo pertencimento com respeito profundo ao chão que pisam. Nos caminhos de pesquisa com a cidade neoliberal, destacamos alguns desses modos que sentipensamos dialogar com os saberes originários e os convites que eles nos fazem: sentir o cheiro da chuva, notar que o asfalto maltrata o chão, conversar com o céu, tomar chá, plantar, andar à pé, até de bicicleta, compartilhar, produzir, fazer feira diretamente com o produtor, dar um novo significado ao consumo, compostar resíduos orgânicos, diminuir a dependência de petróleo, organizar hortas urbanas, fortalecer o comércio local, sacralizar os rituais de alimentação, ocupar coletivamente os lugares públicos, fazer arte, difundir arte, meditar, musicalizar, trocar, tocar o chão, tricotar.

Estes são alguns indícios que reafirmaram ainda ser possível mudar os modos hegemonicamente colocados de amor à mercadoria. Processos de subjetivação urbanos que nos mostraram, mesmo na cidade e ainda que por um relance, atentar o corpo na direção dos demais seres. Destacamos que essas ações precisam ser multiplicadas em lutas coletivas e políticas públicas, para não esvaziarmos a potência dessas estratégias utilizando-as apenas para vaidade pessoal, ainda que travestida de boa vontade. Assim, uma das perguntas que conduz essa pesquisa é: como multiplicar essas possibilidades de poder Bem Viver uma cidade por entre os seus cantos mais apartados? O desafio de fazer florescer o amor ao alimento, possibilitando acesso sem veneno, em todos os guetos do solo brasileiro, afirmando uma certa intimidade com a terra como estratégia para burlar prerrogativas neoliberais.

Para o geógrafo francês Éric Dardel (2015) “habitar a Terra, percorrê-la, plantar ou construir é tratá-la como um poder que deve ser honrado: cada um de seus atos é uma celebração, um reconhecimento do laço sagrado que une o homem aos seres da Terra, das águas ou do ar” (p. 54). Pertencer à terra é completamente diferente do ideal capitalista de dominar ou de se apropriar da terra, tornando-a propriedade privada. Assim como Dardel (2015), o teólogo brasileiro Leonardo Boff também defende a fundamental importância de uma relação de complementaridade e, alertando aos perigos dos processos de privatização do solo vigentes, sentencia:

De uma coisa sabemos: a Terra não pertence ao homem. É o homem que pertence a Terra. Disto temos certeza. Todas as coisas estão interligadas como o sangue que une uma família. Tudo está relacionado entre si. O que fere a Terra fere também os filhos e filhas da Terra. Não foi o homem que teceu a trama da vida: ele é meramente um fio da mesma. Tudo o que fizer à trama, a si mesmo fará (BOFF, 1999, p. 339).

Nesse sentido, reconhecemos que a Terra tem uma dimensão ativa e material da existência em que pertencemos a ela, viemos dela e a somos. Pertencer à terra é estar em sintonia com os seus ciclos e reconhecê-la como eixo estruturante de nossos modos de vida, na direção de que o homem é mais um dos seres que a habita, e não o seu proprietário. Pertencer é “ser com” e não “ter sobre”, não é a terra que pertence ao homem e sim o homem quem pertence à terra.

A complementaridade – a forma relacional de ser, conhecer e fazer – está profundamente imbricada com a ativação do senso de comunidade. Dessa forma, este princípio pode ser visto em muitas cosmovisões dos povos originários, tais como a filosofia africana do *Muntu* ou concepções da Mãe Terra como a *Pacha mama*, *Ñuke mapu* ou *Mama Kiwe*, dentre outras. Também está implícita sempre e quando se assume que a crise atual é causada por um modelo particular de mundo (uma ontologia), a “civilização” moderna da separação e da desconexão, onde humanos e não humanos, mente e corpo, indivíduo e comunidade, razão e emoção são vistas como entidades separadas.

As ontologias ou mundos relacionais indígenas se fundamentam na noção de que todo ser vivo é uma expressão da força criadora da terra, de sua auto-organização e constante emergência. Nada existe sem que exista todo o resto. Se somos a continuidade da terra, precisamos olhar a partir do coração da terra. Não por acaso, a relação com a Terra é central nas lutas indígenas, afrodescendentes e camponesas do contexto atual.

O sentido de pertencimento a um lugar e de ancestralidade constituem elementos importantes para a construção do Bem Viver no cotidiano dos cetros urbanos. A importância de afirmar o Bem Viver não está apenas na realização imediata de uma ruptura, posta a dificuldade de mudarmos hábitos, mas na retomada de um horizonte – um futuro com complementaridade para todos os seres, a despeito do apelo capitalista. A herança colonial com seu projeto desenvolvimentista acumulou problemas em nossa relação com a natureza no decorrer das suas diversas fases e facetas, por intermédio da espoliação violenta de terras indígenas e tradicionais e dos seus modelos monoculturais de sentipensar o mundo.

O habitante urbano atual precisa, cada vez mais, encontrar outras vias de sociabilidade capazes de regenerar a vida que se encontra intoxicada, hiperconectada e saturada pelo modelo de desenvolvimento colocado. Necessitamos de uma transformação profunda nos modos de vida. Para obter essa transformação, é preciso inicialmente desmercantilizar a *Pacha Mama* ou Mãe Terra, como parte de um reencontro ativo com a natureza da qual fazemos parte. É um desafio especial para quem vive na cidade. “Os habitantes das cidades devem entender e assumir que a água, por exemplo, não vem dos supermercados ou da torneira” (ACOSTA, 2016, p. 57)..

Dialogando com esses desafios, apostamos que as feiras livres orgânicas que participaram da pesquisa portam sementes para outros caminhos, para outros modos de nos relacionarmos com os alimentos e com o mundo ao nosso redor. Pensamos a feira como portadora de pistas daquilo que segue resistindo e transvalora por dentro mesmo desta cidade, aquilo que é da ordem do imprevisível e que nos conecta com os demais seres, cenas que fortalecem as relações de afeto e nos colocam sentipensando com o universo, e são capazes de alterar nosso agir costumeiro.

A feira pensada como vínculo em meio à pretensa falência da cidade enquanto espaço afetivo. Neste cenário colorido da cidade, as relações de compra de alimentos, necessariamente, passam pelos caminhos da terra. No nosso fazer feira, por exemplo, aprendemos que a água não vem da torneira, nem o leite da caixinha. Aprendemos que há tempo de plantar e tempo de colher, que as frutas e verduras não existem por si só, nem o ano todo da mesma forma. Compreendemos o papel ativo dos elementos naturais no processo de alimentação.

A partir da ideia de solidariedade, como a que também encontramos na feira, o Bem Viver busca outro tipo de relações de produção, de intercâmbio, de consumo, de cooperação, de acumulação de recursos financeiros, de distribuição de renda e riqueza e dos fatores de produção. A feira livre cheira a esses diversos modos de produzir saúde e cuidado, afetivamente confortáveis e materialmente possíveis, no contexto concreto do sujeito urbano. Possivelmente, tem uma feira acontecendo em algum lugar não tão longe assim de você. Na rua, com as barracas armadas, entre frutas e verduras, gritos e sussurros, cheiros, texturas, colorido, existe ali algo que se passa bem no meio da cidade, por cima do asfalto e dos espaços fechados. Parece uma outra lógica reinar: toques, trocas, dicas, perguntas, improvisos, risos, respostas, onde a cidade parece respirar.

Assim, assumimos a feira livre como um microcosmo, um lugar da cidade onde se faz possível afirmar práticas de Bem Viver, pois dois aspectos são centrais nestes elementos: o sentido de pertença à natureza e o sentido de comunidade. O Bem Viver, mais que um conceito, é uma experiência, é um debate polissêmico, com muitas possibilidades que dialogam com a experiência de fazer a feira orgânica na cidade. Afinal, nós povos da cidade, fazemos de duas a cinco refeições diárias, todos os dias da semana. Alterar a nossa relação com a origem desses alimentos, desviando das multinacionais e monoculturas e direcionando para o pequeno produtor orgânico mais próximo, produz rupturas potentes nos tecidos do presente. Assim como o Bem Viver, a feira orgânica também oferece um horizonte para transformar nossos modos de habitar a cidade. Sabemos que ainda há muito trabalho e luta para que a distribuição de terras no Brasil alimente sem veneno toda a nossa gente. Esse trabalho lança sementes na esperança que elas se multipliquem e se fortaleçam.

A feira orgânica, nesta pesquisa, contribui para pensar os alimentos para além de um recurso natural, mas como um elemento fundamental de perpetuação da vida. Um local raro da cidade em que se percebe afeto pela comida, uma relação de complementaridade. Já existem alguns frutos espalhados. Fizemos colheitas no fazer feira que apresentaremos no próximo capítulo, mas já adiantamos assim:

(...) se queremos que a capacidade de absorção e resiliência da Terra não entrem em colapso, devemos deixar de enxergar os recursos naturais como uma condição para o crescimento econômico ou como simples objeto das políticas de desenvolvimento. E, certamente, devemos aceitar que o ser humano se realiza em comunidade, com e em função de outros seres humanos, como parte integrante da Natureza, assumindo que os seres humanos somos Natureza, sem pretender dominá-la (ACOSTA, 2016, p. 104).

Para libertar os demais seres que compõem a natureza, é necessário um grande esforço ético e político para reconhecê-los como sujeitos ativos. A vida de um rio importa muito, tanto quanto a vida de uma criança, nada pode pagar o valor de uma floresta, assim como uma pedra é valiosa, a mosca também é. O curso da natureza é fundamental para a continuidade da vida no planeta. É preciso aceitar que todos os seres têm o mesmo valor ontológico – o que não significa que sejam todos iguais. Os povos originários nos ensinam valiosas coisas sobre esse sentido de complementaridade. A manifestação dos demais seres pode ser exemplificada das seguintes maneiras: “O ouro, quando ainda é uma pedra, é um ser vivo. Só morre quando é derretido no fogo, quando seu sangue evapora nas grandes panelas das fábricas dos brancos. Aí, ao morrer, deixa escapar o perigoso calor de seu sopro” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 362), ou ainda “esses ancestrais abelhas se sentem ameaçados e, como nós, querem

defender a floresta em que foram criados. As abelhas são muito inteligentes e trabalham sem descanso nas flores que vão procurar longe para fabricar seus méis” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 402), em “o rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de *Watu*, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas” (KRENAK, 2019, p. 40), e também:

Vocês repetem muito que amam o que chamam de natureza. Se é mesmo o caso, parem de só discursar, defendam-na de verdade! Vocês precisam nos ajudar a proteger o que ainda resta da floresta. Todos os seus habitantes já nos falam com medo de desaparecer. Vocês não veem dançar suas imagens e não ouvem seus cantos em seus sonhos. Os xamãs, ao contrário, sabem escutar sua angústia e elas lhes pedem para falar com vocês, para que a sua gente pare de comer a floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 403).

Descobrimos que um dos caminhos para deixar de comer a floresta, passa pela mudança no consumo de carne e de soja, fazendas e indústrias que dizimam tantas árvores no nosso território. Essa descoberta nos colocou ainda mais aliados com a feira orgânica e os saberes originários. Para os xamãs Yanomami, como Kopenawa, a “terra dos brancos” já foi também uma terra repleta de espíritos *xapiri*, em complementaridade com os demais seres. Porém, com a aparição da mercadoria e da escrita, os descendentes dos primeiros brancos deixaram de querer ouvir o canto desses espíritos e estes voltaram para suas moradias de origem, nas montanhas. O desafio que se coloca é como reativar este diálogo com os demais seres. Apostamos que este é o caminho para uma mudança de paradigma e, para alcançar isso, precisaremos de um povo reencantado com a vida, abrindo caminhos de diálogo e reencontro entre os seres humanos, enquanto sujeitos e comunidade, e de todos com a natureza, entendemos que todos os seres humanos formamos parte da natureza e que, no final das contas, somos natureza. “De todas as maneiras, a tarefa passa por repensar as cidades, redesenhá-las e reorganizá-las, ao mesmo tempo em que se constroem outras relações” (ACOSTA, 2016, p. 190).

Trata-se de compromisso urgente e indeclinável. Não se trata de viver *la dolce vita*, de ser um *bon vivant* e levar a vida com leviandade, nem de um retorno idílico ao campo. Não se trata de negar os avanços tecnológicos, mas de redirecioná-los. O Bem Viver não se oferece como mais uma tentativa de um capitalismo menos desumano, nem pretende ser um eco de um socialismo renovado. Muito pelo contrário, acusa a ambos os sistemas, irmanados na exploração implacável de recursos naturais e na concepção desenvolvimentista de mundo. O Bem Viver é a proposta de superação do extrativismo com ideias oriundas dos povos

indígenas, mas também de outras partes do mundo que considerem a terra como contínua aos seres humanos.

É um processo em construção porque reconhece que podemos fazer algo novo a partir do que temos, compondo com todo esse conhecimento que vem de uma memória antiga, dos povos originários, posto que o exercício do Bem Viver não aparece recentemente, ao mesmo tempo que dura no tempo. Não são ideias que foram construídas no circuito acadêmico colonialista, em laboratórios ou em partidos políticos, são cosmovisões experiências e práticas existentes em muitas comunidades ao redor do mundo, sobretudo na região andina e amazônica do globo terrestre.

Reiteramos que não existe uma visão única de Bem Viver, nem uma única maneira já prevista de exercitá-lo. Seu ponto fundamental reside em seus princípios éticos e no seu convite à ação. Essa abordagem não sintetiza uma proposta monocultural: é um conceito plural – bons conviveres que surge das comunidades indígenas, sem negar as vantagens tecnológicas do mundo moderno nem as contribuições de outras culturas e saberes que questionam distintos pressupostos da modernidade (ACOSTA, 2016). O Bem Viver questiona o próprio conceito de modernidade, alertando: não há apenas uma maneira para começar a construir um novo modelo. A única certeza é de que a trajetória deve ser democrática desde o início, construída pela e para a sociedade. Os seres humanos e demais seres são uma promessa, não uma ameaça. Haverá que superar a pós-modernidade, compreendida como era do desencanto. O modelo de desenvolvimento devastador, que tem no crescimento econômico insustentável seu paradigma de modernidade, não pode continuar dominando. “Haverá, então, que superar a ideia de progresso enquanto permanente acumulação de bens materiais” (ACOSTA, 2016, p. 108).

O Bem Viver deve ser assumido como um movimento em permanente construção e reprodução. Em quaisquer de suas versões, há que dar espaço a uma grande transformação, não apenas nos aparatos produtivos, mas também nos padrões de consumo e nas epistemologias que impregnam a produção do conhecimento. É preciso consumir diferente, melhor e, em muitos casos, menos. Deve-se construir outra lógica econômica, que não radique na ampliação permanente do consumo em função da acumulação do capital (ACOSTA, 2016).

Uma nova economia – solidária e em complementaridade com os demais seres – deve, então, permitir a satisfação das necessidades atuais sem comprometer as possibilidades das gerações

futuras, em condições que assegurem relações éticas do ser humano consigo mesmo, dos seres humanos com seus congêneres e dos seres humanos com os demais seres da natureza. É disso que fala o Bem Viver. Apesar de ser uma abordagem aberta, firma-se na vida em comunidade, no consumo restrito e nas relações de produção renováveis e autossuficientes. São práticas que aspiram ao bem-estar das coletividades e não aceitam a existência de grupos privilegiados à custa do sacrifício de outros.

Em alguns países da América Latina, como Bolívia e Equador, o Bem Viver vem ganhando força no interior da política institucional como componente das práticas de governo do Estado. No Equador, por exemplo, a noção foi amplamente discutida durante a Assembleia Constituinte, iniciada em novembro de 2007 com a proposta de acabar com o que foi chamado na época de “longa noite neoliberal”, e da qual participou ativamente Alberto Acosta (BARBOSA, 2014). Essa Constituinte foi responsável por introduzir a abordagem do Bem Viver na Constituição da República do Equador de 2008.

Em sua adequação à realidade brasileira, o Bem Viver torna-se a tradução do princípio guarani *tekó porã*, que significa “boa maneira de se viver”. Mais do que uma ideia ou um conceito abstrato, é uma experiência profunda que penetra nas próprias relações do ser e do estar. Esse modo de vida é fundamentado por uma moderação no consumo e paz na convivência. Por aqui, percebemos que a abordagem do Bem Viver se entrelaça às experiências práticas que representam a construção de um novo modelo de organização da sociedade e da economia, articulando justiça social, democracia participativa, reforma agrária e convivência complementar com a natureza.

A *Carta das Mulheres Negras* de 2015 - documento divulgado pela organização da Marcha das Mulheres dias antes delas tomarem às ruas de Brasília em 18 de novembro desse ano -, traz a reivindicação da direção do Bem Viver em diálogo com as lutas no Brasil. O documento afirma:

A sabedoria milenar que herdamos de nossas ancestrais se traduz na concepção do Bem Viver, que funda e constitui as novas concepções de gestão do coletivo e do individual; da natureza, política e da cultura, que estabelecem sentido e valor à nossa existência, calcados na utópica de viver e construir o mundo de todas(os) e para todas(os). Na condição de protagonistas oferecemos ao Estado e a Sociedade brasileiros nossas experiências como forma de construirmos coletivamente uma outra dinâmica de vida e ação política, que só é possível por meio da superação do racismo, do sexismo e de

todas as formas de discriminação, responsáveis pela negação da humanidade de mulheres e homens negros²⁵ (2015).

As atualizações do Bem Viver mostram que mudar esse sistema econômico e político não é um desatino, mas sim uma necessidade e que é possível. Em várias áreas e setores, já sabemos algumas soluções. Por exemplo, no caso das políticas de alimentação, devemos abandonar a agricultura monocultural à base de agrotóxicos e transgênicos e produzir alimentos orgânicos e saudáveis por intermédio da agroecologia. Em vários lugares do Brasil e do mundo, há regiões onde se pratica a agroecologia e se produzem alimentos orgânicos. O que falta é tornar esta prática uma política pública para toda a agricultura, para todo o país e não apenas em alguns poucos lugares e para algumas poucas pessoas. A reforma agrária brasileira é prioridade estrutural, e precisa estar aliançada ao ensino dos enredos da terra por aqueles que a conhecem e se relacionam em complementaridade: povos originários, quilombolas, pomeranos, ribeirinhos, caiçaras.

Para nós, os povos da cidade, que vivemos nos espaços mais marcados pelo modelo neoliberal de vida (a ontologia do indivíduo, a propriedade privada, a racionalidade instrumental e o mercado), a complementaridade constitui-se um grande desafio, já que requer um profundo trabalho interior pessoal e coletivo para desaprender a civilização da desconexão, do economicismo, do indivíduo. Talvez isso implique em abandonar a ideia individual que temos de prática política e de relações de consumo. Devemos recuperar certa intimidade com a Terra para reaprender a arte de sentipensar com ela, construindo essa intimidade em contextos urbanos e descomunalizados.

A fim de transitar para o pós-extrativismo e pós-capitalismo, diz Acosta (2016), torna-se imprescindível repensar as necessidades humanas fundamentais para redefinirmos coletivamente os padrões culturais. O autor questiona os estilos de vida vigentes, especialmente entre as elites, pois se encontram em um processo de acumulação de bens que gera desigualdade, violência e devastação. Por conseguinte, emergem propostas urgentes como, por exemplo, a redistribuição de renda, de terra e de riqueza, e a redução da dependência do petróleo e da mineração tanto como fonte de energia quanto de materiais:

Nesta perspectiva, o Bem Viver se transforma em ponto de partida, caminho e horizonte para desconstruir a matriz colonial que desconhece a diversidade cultural, ecológica e política. Nesta linha de reflexão, a proposta de Bem Viver critica o Estado monocultural; a deterioração da qualidade de vida, que se

²⁵ Documento consultado no endereço eletrônico: <https://www.geledes.org.br/carta-das-mulheres-negras-2015/>. Acesso em 24/03/2020.

materializa em crises econômicas e ambientais; a economia capitalista de mercado; a perda da soberania em todos os âmbitos; a marginalização, a discriminação, a pobreza, as deploráveis condições de vida da maioria da população, as iniquidades. Igualmente, questiona visões ideológicas que se nutrem das matrizes coloniais do extrativismo e da evangelização imposta a sangue e fogo (ACOSTA, 2016, p. 83).

Para isso, precisamos reconhecer que a continuidade do modo atual de organizar a cidade e a economia continuará nos levando a catástrofes ambientais e aniquilação de diversas espécies, incluindo a humana. Precisamos redirecionar a economia para atender às necessidades das pessoas sem destruir os ciclos naturais que nos permitem viver. Portanto, não é o lucro o objetivo que deve nos orientar, mas a vida; uma vida que vibra em complementaridade com os demais seres.

Assim, a abordagem do Bem Viver estremece os modelos colonialistas aos quais estamos habituados, pautados no lucro e na exploração, oferecendo alternativas aos problemas gerados pela concepção desenvolvimentista de mundo. Para povos que viveram o massacre físico e epistêmico da colonização e escravização, o Bem Viver é uma inspiração que nos permite sonhar outros mundos. Por isso, no percurso da pesquisa, mostrou-se necessário - antes de adentrarmos nas análises do universo feira livre - abordar os conceitos de colonialismo, colonialidade e contracolônização que dialogam com a abordagem do Bem Viver e tangenciam os modos brasileiros de estarmos no mundo.

3.1 Sonhar outros mundos

O Mundo colonial é um mundo dividido em compartimentos.

Frantz Fanon

O projeto colonizador ao qual fomos submetidos na América Latina não é de ligação, convivência ou partilha, conforme alguns discursos buscam fantasiar desde o início da invasão europeia. Ao contrário, ele presume que existem grupos superiores em termos culturais e simbólicos apenas por possuírem mais poder econômico, dessa forma, esses grupos estariam autorizados a subjugar aqueles que não se inserem nos seus padrões normativos. “Um sujeito que saía da Europa e descia numa praia tropical largava um rastro de morte por onde passava” (KRENAK, 2019, p. 71). O não reconhecimento das diversas formas de vida, aliás, é uma condição do projeto colonizador.

O fenômeno colonialismo acompanha o capitalismo enquanto modo de produção instituído em suas diferentes fases de desenvolvimento. A expansão europeia do século XVI, por intermédio das Grandes Navegações, possui o colonialismo como eixo estruturante. Foram as relações de produção, a acumulação primitiva, a escravização e os demais processos históricos engendrados nesse contexto que ajudaram a tornar o capitalismo possível como sistema mundial (ASSIS, 2014). Por sua vez, o capitalismo ramificou as relações coloniais sobre o espaço, as relações sociais e as subjetividades, atualizando-as como componente basilar de seu próprio sistema e expandindo suas dimensões e significados, tornando-as presente na história das diferentes sociedades, em diferentes momentos históricos.

Negligenciando e apagando conhecimentos de outras realidades, alguns países da Europa, por intermédio do projeto colonizador, buscaram se tornar detentores únicos do poder de enunciação da narrativa, através da qual passaram a se referenciar como o centro do mundo, buscando normatizar os distintos modos de vida. Assim, para efetivarem seus projetos de dominação, os territórios e povos originários do que hoje constituem a América Latina precisavam ser domesticados aos moldes europeus.

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou

uma concepção de verdade, que guiou muitas escolhas feitas em diferentes períodos da história (KRENAK, 2019, p. 11).

Como aponta Krenak, a guerra da colonização é uma guerra territorial, de disputa de territórios físicos e também de territórios existenciais; é a conquista não apenas de bens e de terras, mas especialmente das epistemologias diversas. Foi através do confronto, da conquista e do apagamento das experiências originárias que a Europa emerge e ganha espaço como projeto de dominação, processo esse que, mais para frente e até os dias atuais, será assumido pelos Estados Unidos da América aos moldes do Imperialismo²⁶.

Os usos do termo colonial não se referem apenas ao colonialismo clássico efetivado durante o período do Mercantilismo. O sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005) faz distinção entre colonialismo e colonialidade. Ele afirma que usa a palavra colonialismo para se referir a situações coloniais impostas pela presença de uma administração colonial, como no período do colonialismo clássico. Já o termo colonialidade é utilizado para abordar situações coloniais no período atual, em que as administrações clássicas coloniais já foram praticamente erradicadas.

Assim, por *situações coloniais*, Quijano quer enfatizar “a exploração/pressão cultural, política, sexual, espiritual, epistêmica e econômica dos grupos étnicos/racializados subordinados por grupos étnicos/racializados dominantes, com ou sem a existência de administrações coloniais” (2005, p.81). As antigas hierarquias coloniais de europeus *versus* não europeus continuam se atualizando e se misturam com a divisão internacional do trabalho, o patriarcado, a acumulação de capital em escala mundial, o *american way of life*²⁷.

Quijano (2005) afirma que a colonialidade se instaura através da ideia de raça como padrão universal que classifica, hierarquiza, privilegia e exclui socialmente. Para esse padrão se estabelecer, as situações coloniais engendram com o capitalismo mecanismos de exploração, e

²⁶ O imperialismo caracteriza-se, principalmente, por uma tendência à concentração da produção, pelo aumento dos cartéis e trustes, pelo importante papel desempenhado pelos bancos, assim como sua concentração e fusão com a indústria, o capital financeiro e sua política, a exportação do capital, as colônias e a repartição do mundo como expressão do desenvolvimento desigual do capitalismo e a divisão internacional do trabalho associada ao modo de produção vigente (FERNANDES, 1978).

²⁷ *American way of life* ou "estilo de vida americano" foi um modelo de comportamento surgido nos Estados Unidos da América - após a Primeira Guerra Mundial - que passava pelo consumismo, pela padronização social e pela crença nos valores democráticos liberais. Por intermédio de apelos midiáticos, possibilitou o consumo em grande escala a despeito dos direitos da natureza. Com isso, os Estados Unidos venderam a ideia da felicidade atrelada ao consumo, em que comprar e desfrutar o tempo livre em atividades de lazer se tornam o eixo central da existência humana. A imagem da “família propaganda de margarina” que habita os imaginários brasileiros materializa esse modelo de comportamento padronizado e irresponsável.

se utilizam dos mecanismos de Estado como eixo central no papel de controle social. A colonialidade se exerce afirmando o padrão euro-estadunidense como lógica única de ordenamentos da subjetividade, especialmente na produção de conhecimento. Assim, as outras formas de viver e perceber o mundo vão sendo diminuídas e conseqüentemente apagadas, consideradas sem utilidade ao projeto de desenvolvimento que está colocado.

Desta forma, o conceito de colonialidade foi estendido para outros âmbitos. O semiólogo argentino Walter Mignolo (2010) sugere que a matriz colonial do poder²⁸ “é uma estrutura complexa de níveis entrelaçados” (p. 12), dos quais podemos citar: o controle da economia, da autoridade, da natureza, das políticas de gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento. A colonialidade se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser. Os modos de vida se constituem nestas dimensões de dominação e de resistência.

O conhecimento se desenvolve dentro do espaço que lhe é disponibilizado, e a partir da visão de mundo que é oferecida. A episteme colonialista está sustentada em um diagrama de poder que garante a hegemonia dos dominantes, à medida que deslegitima as manifestações contra hegemônicas. Desta forma, a vida se reduz organizada segundo os centros de poder que atuam subordinando as regiões e saberes periféricos, como aqueles indígenas, quilombolas, conectados à terra.

O eurocentrismo, bem como o *american way of life*, são termos utilizados para designar a centralidade e superioridade da visão europeia/estadunidense sobre as outras diversas visões de mundo. Ao discutir as relações entre colonialidade do poder e eurocentrismo, Quijano (2005) situa a América como sendo a primeira identidade da modernidade que foi colonial desde o seu ponto de partida. A partir do encontro forjado entre europeus com os povos originários desenvolveram-se novas identidades de raça que serviram para classificar socialmente a população, legitimando as relações de dominação da conquista. É precisamente neste momento que as identidades indígenas, negras e mestiças emergem em condições de subalternidade em relação ao branco europeu.

²⁸ Foucault (2015) trata do tema poder, que para ele não está localizado em uma instituição, e nem tampouco como algo que se cede, por contratos jurídicos ou políticos. O poder em Foucault reprime, mas também produz efeitos de saber e verdade. Trata-se (...) “de captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações (...) captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam.” Em outras palavras, captar o poder na extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício (FOUCAULT, 2015, p. 82). Foucault acreditava que os acontecimentos deveriam ser considerados em seu tempo, história e espaço.

Quijano (1989), ao vincular a colonialidade do poder nas esferas política e econômica com a colonialidade do saber, conclui seu argumento de que o conhecimento é um instrumento imperial de colonização. Foi por intermédio da imposição, pela força de uma forma única de experimentar e refletir o mundo que os países colonizadores efetivaram seus domínios. Esta é uma das dimensões fundamentais do colonialismo– a incapacidade de ouvir e (re)conhecer o outro como sujeito, com experiências, com saberes, com cosmovisões próprias.

A violência do projeto colonizador tratou de reduzir o outro colonizado a um ser inferior que habita uma zona de não-ser (FANON, 1952), um ser com potencial para ser humano, se convertido e domesticado pela educação e pelo trabalho, virtudes civilizatórias. Ainda nos dias de hoje, o projeto colonizador segue violentando as existências que diferem do padrão dominante, como aponta o mestre quilombola negro Bispo (2019):

No plano individual, as pessoas afro-pindorâmicas foram e continuam sendo taxadas como inferiores, religiosamente tidas como sem almas, intelectualmente ditas como menos capazes, esteticamente tidas como feias, sexualmente tidas como objeto de prazer, socialmente tidas como sem costumes e culturalmente tidas como selvagens. Se a identidade coletiva se constitui em diálogo com as identidades individuais e respectivamente pelos seus valores, não é preciso muita genialidade para compreender como as identidades coletivas desses povos foram historicamente atacadas (p. 29).

A visão monocultural de mundo recusa a contemporaneidade dos povos originários, destituindo suas múltiplas existências e contribuições. É este não reconhecimento violento que leva o agrônomo e político da Guiné-Bissau, Amílcar Cabral (1979), a proclamar, no contexto das lutas nacionalistas africanas, que a luta de libertação constitui, acima de tudo, uma luta pelo direito a exprimir as suas realidades, a teorizar as suas experiências, a protagonizar a sua própria história.

O conceito de colonialidade do poder e do conhecimento também se aplica a natureza (ESCOBAR, 2005). A visão europeia de natureza imposta pela colonização na América Latina era a de conquistar e dominar os demais seres, vistos como selvagens nos escritos de naturalistas e viajantes do século XVI. A natureza precisava ser controlada e conquistada bem como os povos originários, civilizados. Para isso, importava negar a complementaridade dos humanos com o universo, desaprender os ensinamentos da terra, assim, desconectando nossos corações de seus ritmos.

Muitos dos conceitos, teorias e análises que dispomos hoje, porque produzidos a partir de contextos eurocêntricos e estadunidenses, são insuficientes para agir sobre o nosso tempo e sugerir soluções para uma transformação radical da nossa realidade a partir de uma ecologia

de saberes (NDLOVU, 2017; SANTOS, 2007). Para o intelectual português Boaventura Sousa dos Santos (2007), o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal, ou seja, um pensamento dotado de durezas, aquele pensamento que é excludente em sua hegemonia e acaba por suprimir e se opor a outras versões epistemológicas. Este pensamento abissal possui distinções visíveis e invisíveis; as visíveis são as que dividem a realidade social em dois lados “deste lado da linha” e do “outro lado da linha”, que acabam por tornar o lado de lá, inexistente, excluído. “A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra humanidade se afirmar enquanto universal” (SANTOS, 2007, p. 31).

O autor argumenta que as linhas cartográficas "abissais" que demarcavam o Velho e o Novo Mundo na era colonial subsistem estruturalmente no pensamento moderno ocidental e permanecem constitutivas das relações políticas e culturais excludentes mantidas no sistema mundial contemporâneo. A apropriação e a violência assumem diferentes formas na linha abissal epistemológica, atualizando os modos hegemônicos de produzir ciência. Manifestam-se em incorporações, no domínio do conhecimento e através de proibições do uso das línguas próprias, da adoção forçada de nomes cristãos e destruição de símbolos e lugares de culto, entre outros.

Partindo da concepção da pluralidade de conhecimentos heterogêneos, uma diversidade epistemológica do mundo, o pensamento pós-abissal compreende o que Boaventura (2007) nomeia uma ecologia de saberes, definida como essa gama de multiplicidades de conhecimentos. Ao contrário do pensamento abissal, a ecologia dos saberes reconhece que cada saber existe dentro de uma diversidade de saberes, e não se compreende um saber sozinho sem se referir aos demais. Certamente isso que o autor português intui ao nomear uma ecologia de saberes, os povos ligados à ancestralidade originária praticam na afirmação de um Bem Viver.

Se a colonialidade é um dos vetores estruturantes da modernidade ocidental, ultrapassá-la, portanto, significa apoiar as causas da luta pela libertação epistémica dentro das trajetórias da decolonização. A liberdade epistemológica é essencial para alcançar outras liberdades (políticas, económicas, culturais, ambientais). Mas esta liberdade, crucial à decolonização dos corpos, não é fácil de alcançar. Neste caso, uma das tarefas urgentes que temos pela frente é contracolonizar (SANTOS, 2019) o conhecimento e o nosso cotidiano. A decolonização do discurso histórico torna-se algo vital para pensarmos o Bem Viver. Pensar com outros

saberes, que se originam de diversas histórias locais e singulares e afirmam distintos modos de habitar o mundo.

Neste sentido, confirma Mignolo (2004, p. 668): “hoje a decolonização já não é um projeto de libertação das colônias, com vista à formação de Estados-nação independentes, mas sim o processo de decolonização epistêmica e de socialização do conhecimento”. A diversidade epistêmica será o horizonte para o qual convergem outras perspectivas de conhecimentos e racionalidades e se faz fundamental nos dias atuais para assegurar a permanência dos diversos povos que habitam conosco esta casa comum. Sobre isso, nego Bispo argumenta:

O que podemos perceber é que essas comunidades continuam sendo atacadas pelos colonizadores que se utilizam de armas com poder de destruição ainda mais sofisticado, numa correlação de forças perversamente desigual. Só que hoje, os colonizadores, ao invés de se denominarem Império Ultramarino, denominam a sua organização de Estado Democrático de Direito e não apenas queimam, mas também inundam, implodem trituram, soterram, reviram com suas máquinas de terraplanagem tudo aquilo que é fundamental para a existência de nossas comunidades, ou seja, os nossos territórios e todos os símbolos e significações dos nossos modos de vida (SANTOS, 2019, p. 58).

Antônio Bispo dos Santos (2019), mestre quilombola, “autodidata e residente em uma comunidade rural de agricultura familiar piauiense” (p.12), apresenta sua valorosa compreensão sobre os processos de colonização. Bispo afirma que os povos originários das Américas e aqueles que foram trazidos de África foram destituídos de suas especificidades, carregando as marcas da colonialidade até os dias de hoje: “(...) a escola sempre se refere a esses povos apenas como negros e índios, desconsiderando as suas diversas autodenominações” (p.29), bem como suas manifestações e a importância de suas cosmovisões na contribuição de um pensamento contracolonizador, ou, pós-abissal como preferem chamar os europeus.

Bispo (2019) trabalha com o conceito de contracolonização, apontando a necessidade de contracolonizar os espaços da vida, seja no cotidiano, na universidade, na política. O termo contracolonizar, no sentido empregado por ele, é definido como um “processo de enfrentamento entre povos, raças e etnias em confronto direto no mesmo espaço físico geográfico” (SANTOS, 2016, p. 19). Ele afirma que:

Desde o início da colonização, de 1500 a 1888, o povo africano era tido e tratado como escravo, e o que ele pensava e falava não entrou no pensamento brasileiro. De 1888 a 1988, nossas expressões culturais, a capoeira, o samba, continuaram a ser tidas como crime. Isso é o colonialismo. Colonizar é subjugar, humilhar, destruir ou escravizar trajetórias de um povo que tem uma matriz cultural, uma matriz original diferente da sua. E o que é contracolonizar? É reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes. E

quem é capaz de fazer isso? Nós mesmos! Só pode reeditar a trajetória do povo quilombola quem pensa na circularidade e através da cosmovisão politeísta (2016, p. 23).

Na perspectiva do autor, os povos colonizadores pertencem às populações de matriz eurocristã monoteísta que buscou impor suas bases civilizatórias, bem como negar e destruir as formas de compreensão de mundo de outros povos. Já os povos contracolonizadores são aqueles que foram equivocadamente denominados de índios e negros, deslegitimados de seus pensamentos e vitimados pela violência cultural, simbólica e física. São justamente estes povos que poderão contribuir decisivamente na construção de uma ecologia dos saberes nos dias contemporâneos.

Em uma perspectiva decolonial de entendimento das relações epistemológicas, em diálogo com a contracolonialidade, o que está em pauta é um pensamento contrário ao patriarcalismo, ao racismo e ao não agenciamento dos subalternos (MIGNOLO, 2005). Também acrescentamos com nego Bispo, um pensamento de matriz não sectária. A contracolonização é uma opção epistêmica da desobediência, ou seja, do rompimento com os paradigmas coloniais de branquitude, consumo, heteronormatividade e masculinidade que orientam a vida.

O modelo hegemônico neoliberal pressupõe o recorte, a redução da complexidade, a generalização e a sistematização da vida, ao contrário daquilo apontado por Bispo: “Eu tenho que ver. O que eu falo tem que estar dialogando com o que eu vejo. O que eu ouço tem que estar dialogando com o que eu vejo. Meus sentidos tem que estar de forma integrada” (2016, p.13). As narrativas quilombolas e indígenas contribuem, assim, para afirmar o sentido de complementaridade com os demais seres, contracolonizando a vida.

Dada a natureza colonialista do capitalismo, a libertação política e epistêmica implica uma ruptura com as formas de exploração presentes e a adoção urgente de estratégias outras, como as encontradas nas alternativas emancipatórias das propostas indígenas e quilombolas. A resistência insurge por intermédio de ações comunitárias, locais e aliançadas com a vida de todos os seres, como as encontradas também no fazer feira.

A ecologia de saberes se faz presente, neste trabalho, como uma aposta de intervenção na cidade, consolidando-se em um aspecto pragmático e epistemológico. Consistiu na busca por outras epistemologias, levando em conta que cada prática de conhecimento tem lugares próprios, diferentes durações e ritmos singulares. A relação entre diversas epistemologias

promove a disposição para conhecer e agir e escalas diferentes, articulando diferentes durações. A partir dessa caracterização como pragmática, buscamos conversar com esses saberes diversos que possibilitem a inserção e a maior participação dos diferentes povos e seres que compõem a casa comum.

Aprendemos que o capitalismo não é um regime de liberdade; a democracia, a riqueza e os direitos políticos, civis e jurídicos não são distribuídos igualmente. Assim, o Bem Viver, ao pensar alternativas ao desenvolvimento, e não desenvolvimentos alternativos (ACOSTA, 2016), contribui para o questionamento do modo de produção colocado, colonialista e pautado no consumo, ofertando ferramentas para insurgirmos contra o comando neoliberal. Nesse sentido que dialogamos com a feira livre: na perspectiva de com ela acompanhar práticas possíveis na direção do Bem Viver que contribuam para craquelar os modelos hegemônicos de existir, pensar e sonhar, apontando estratégias e táticas; antídotos para efetuar um devir contracolonizador no cotidiano dos dias.

4 ESTÓRIAS DE TERRA: A FEIRA LIVRE

*Acho que vocês deveriam sonhar a terra,
pois ela tem coração e respira.*

Davi Kopenawa

Hoje fui à feira como quem vai a uma festa: preparei-me demoradamente para ela. Vesti uma roupa mais arrumada que o habitual, até perfume passei. Fiz um ritual caprichado para me encontrar com meu campo de pesquisa, tal como uma amante vai ao encontro do seu objeto de desejo. E saí achando o dia bonito. Quando cheguei à feira, pisei nela devagar como quem flutua. Era bem cedo e as folhas de hortaliças colocadas gentilmente sobre as barracas ainda guardavam o orvalho da madrugada. Eu as tocava com delicadeza, repleta de cerimônias, percorria meus dedos na alface, na rúcula, no agrião, na couve, todos dispostos como numa vitrine. Apalpava delicadamente para não machucar, levava ao nariz para cheirar que gosto tinha, suspirava. Este gesto comoveu-me: eu estava flertando com a minha comida; uma relação de amor. Notei ao redor que eu não estava sozinha neste clima de romance. Mais pessoas pareciam encantadas com aqueles alimentos recém colhidos, ali colocados com tanto zelo, tratados com carinho, ofertados para nós. Havia indícios no ar: lentidão, sorrisos, respiro, trocas, suspiros. E nós, apaixonados que estávamos, apreciávamos cada característica, nada escapava: cor, textura, cheiro, gosto, até provar podia. Escolhíamos com zelo, ou será que éramos escolhidos? Um caso de amor que dá bons frutos.

(Fragmento do diário de campo, 2019).

Diversas são as expressões de uma feira livre, ainda que possamos destacar contornos que se repetem e as caracterizam em qualquer lugar onde elas acontecem. Basta que pessoas montem barracas próximas para comercializar produtos em pontos itinerantes do tecido urbano para que possamos, nós, os povos da cidade, associar esta imagem a uma feira. Entendemos que a feira livre tem a sua unidade e é múltipla também, apresenta expressividades a partir dos territórios onde se monta, carrega histórias de sua gente e seu tempo. Assim, está presente em mundos imaginários e em cotidianos práticos.

Dessa forma, encontramos na feira traços de universalidade, pois verificamos sua presença em diferentes sociedades urbanas com características que se repetem: barracas, ocupação dos lugares públicos, alimentos frescos, itinerância. Por outro lado, ela também é marcada por

especificidades, porque cada povo lança mão de estratégias diferenciadas acerca do modo de organizá-las e de geri-las. Podemos afirmar que são o resultado de metamorfoses, mestiçagens, adaptações e bifurcações operadas pela força inventiva da criatividade humana na sua constante andança pelo planeta.

Em seus estudos sobre as feiras livres, a pesquisadora brasileira Ana Claudia Mafra da Fonseca (2006) relata que nesses espaços tudo se mistura e tudo se transforma. O campo e a cidade, o mar e o sertão, o feio e o bonito, o simples e o complexo, todos esses elementos se fazem presentes, seja nos alimentos ofertados, nos olhares casuais, na vontade dos feirantes, nos modos, costumes, no interesse curioso pelas novidades. Esta multiplicidade de afetos que o imprevisível da feira propicia na cidade nos despertou como matéria de pesquisa, pela sua possibilidade de afirmar políticas de expansão da vida em detrimento das práticas de violência baseadas nas concepções desenvolvimentistas de mundo.

Historicamente, as feiras livres no Brasil tiveram origem afro-ibérica, possível pela fusão de práticas portuguesas e africanas no período compreendido como colonização (ALMEIDA, 2009; MATOS, 2005) e resistiram, no decorrer dos anos, às modificações nas formas de comércio. De acordo com os estudos realizados pelo geógrafo brasileiro Benedito Erivaldo de Sousa Matos (2005), as primeiras feiras aconteceram entre os séculos XVII e XVIII nas regiões costeiras do país, acompanhando o crescimento demográfico e a diversificação da economia que estavam em curso, sendo elas as principais responsáveis pela formação e povoamento do território brasileiro, tornando a alimentação viável entre os habitantes das novas cidades que se formavam. Posteriormente, as feiras foram se expandindo por todo solo nacional, desempenhando função de destaque na subsistência das populações e na geração de emprego aos trabalhadores da terra.

As duas matrizes citadas pelos autores são consideradas como o germe deste processo no Brasil, sendo a matriz africana advinda da forma de comércio colonial estabelecida pelas populares quitandas, mercados em locais preestabelecidos que funcionavam ao ar livre. Nas quitandas brasileiras, mulheres afrodescendentes que foram escravizadas negociavam produtos da lavoura, da pesca e mercadorias produzidas na casa dos colonizadores. Do outro lado, a matriz ibérica resultava de uma grande variedade de produtos que chegavam de navio para serem comercializados informalmente em pontos específicos das cidades portuárias, por exemplo, na Praça XV, no Rio de Janeiro (MATOS, 2005). A feira livre vai se construindo

nesse cenário de disputa entre práticas de violência dos colonizadores e as resistências dos povos escravizados.

A contribuição africana na constituição das feiras brasileiras pode ser mais bem revelada a partir do estudo etnográfico do fotógrafo e etnólogo francês Pierre Verger, realizado em 1952, no Benin, país situado na região ocidental da África. Este estudo aponta a complexidade sociocultural e econômica dos mercados africanos, onde a feira exerce um papel central. Segundo Verger (1992), os diferentes tipos de feiras nagôs²⁹ formavam redes cujas tramas ligavam as feiras locais entre si e entre regiões vizinhas, nos diferentes dias da semana. A função não era somente a de comércio, pois representavam também a contrapartida do fechamento de algumas sociedades africanas.

As redes, ao interligarem as feiras, não permitem apenas a circulação de mercadorias, pois, com os homens e mulheres que transportam estes produtos, vão as crenças, os sentimentos, as atitudes que se difundem de norte a sul e de leste a oeste (VERGER, 1992, p. 148).

Verger (1992) analisa a importância dessas redes estabelecidas com as feiras numa sociedade hierarquizada e fechada, como a nagô. A feira era a forma principal de circulação e contato com outros grupos sociais, constituindo-se, portanto, como um local privilegiado de ocupação dos lugares públicos e de publicização da vida, de contato com a diferença e de pertença ao território. Eram nestes espaços que se tornavam públicos os eventos importantes dos povoados, desde a comunicação de notícias sobre nascimentos, ritos matrimoniais, informações sobre as lavouras, notícias de mortes e passagens até a troca de saberes sobre alimentação, presságios e processos de cura. Por isso, para além da função de comércio, estas feiras são também o local onde se dá a afirmação das relações sociais, bem como troca de saberes, afetos e informações.

O estudo realizado por Pierre Verger em feiras africanas nagôs nos revela as relações entre práticas heterogêneas: a função de comércio e as atividades comunitárias, sendo a primeira pautada na subsistência e a outra no respeito aos costumes ancestrais que se dava pelo compartilhamento do espaço público e da vida. Para o fotógrafo francês, a feira “é uma instituição capaz de, ao mesmo tempo, permitir um comportamento capitalista e de “procura do lucro” e estar profundamente enraizada no comportamento tradicional, comunitário” (VERGER, 1992, p. 145).

²⁹ Oriundos da Costa Leste, os Nagôs representavam uma das etnias africanas, os quais entendiam e falavam a língua *iorubá*. As terminologias “Nagôs” e “Anagôs” foram utilizadas, primordialmente, em documentos da Espanha e de Portugal. A nação Nagô seria do âmbito das formações imaginárias; identidades ou tradições inventadas para dar conta de eventos culturais, políticos e econômicos (MOURA, 2004).

Estes elementos vindos de África, trazidos com os corpos que foram escravizados, representaram forte influência na consolidação e na persistência da feira na paisagem das cidades brasileiras. As quitandas lideradas por mulheres cumpriam esta dupla função de comércio e de troca de saberes, busca por alimento e afeto. Pierre Verger, ao comparar a rede africana das feiras com as que ocorrem nas Américas, e, a partir de sua experiência com feiras da cidade de Salvador, afirma:

(...) aqui houve a sua supressão, mas existem feiras locais (diurnas) e os "tabuleiros" das vendedoras isoladas (diurnas e noturnas). A baiana de turbante, camisa rendada, saias de algodão colorido sobrepostas e pano-da-costa, numa adaptação de vestimenta africana (ou melhor, das africanas muçulmanas) a um novo meio e novos "patterns" de vestuário - vai, com o tabuleiro sobre a cabeça, coberto, como em terra Nagô, por um pano que protege do sol e das moscas. Vai e se instala num canto da feira local, ou numa calçada, no ponto que lhe pertence de costume; ela senta num banquinho, põe ordem no tabuleiro e vende, aos apreciadores da comida africana, os acaçás, acarajés... Em alguns pontos da cidade, à noite, na luz vacilante dos lampiões, um grupo de baianas vende suas comidas ou pequenos objetos de perfumaria, recriando do outro lado do Atlântico a "feira noturna" dos vilarejos iorubás (VERGER, 1992, p. 155).

Nas quitandas do período colonial eram comercializados os mais variados gêneros, tanto alimentícios quanto terapêuticos. No Brasil, elas foram adaptadas aos produtos desta terra de acordo com a oferta e a demanda local, agregando elementos indígenas e europeus, conquistando o espaço no comércio de rua. E assim, vendiam de quase tudo um pouco, produtos como peixes, carnes, farinha, frutas, hortaliças, doces, aguardentes, tecidos, charutos, velas, amuletos, carvão, lenha etc. (SHUMAHHER; VITAL BRAZIL, 2007). As quitandeiras eram conhecidas pela diversidade de trajes e adornos, pois o fluxo de pessoas no Brasil Colônia era de origem variada, misturando elementos de distintas regiões africanas. Assim, um universo de cheiros, cores, modos, saberes e sabores ia se delineando em nosso território:

A cena era sempre a mesma: negras cercadas de ovos, frutas, víveres, jarros e cabaças com bebidas fermentadas, agachadas sobre os calcanhares fritando peixes e bolinhos de feijão, preparando petiscos de carne seca ou carne de porco. Enquanto isso, uma pequena multidão de fregueses aguardava ansiosamente as iguarias saídas do fogo. Equilibrando cestos, gamelas e tabuleiros sobre a cabeça, sempre que possível, trajavam vestes e adereços de acordo com a sua etnia. Dentre as suas vestes, turbantes, saias, batas, túnicas e panos-da-costa, usados soltos nos ombros ou para carregar os seus filhos nas costas. Os famosos balangandãs e pencas, além da função estética, significavam a ascensão social a cada acessório adquirido (SHUMAHHER; VITAL BRAZIL, 2007, p. 58).

A venda destes produtos parecia representar, para as quitandeiras, uma memória de África, uma afirmação ancestral resistente aos grilhões da escravização, uma atividade típica dos seus

locais de origem, de seus povos, uma postura *contracolonizadora* no sentido dado por Nego Bispo (2019). Essas mulheres, com destreza, sabedoria e força, adaptaram suas ancestralidades aos produtos e modos desta terra Brasil. Assim, a despeito das reiteradas violências impostas, garantiam que as vozes de seus mestres ancestrais ecoassem, afirmavam a conexão com os demais seres não humanos. Além disso, a participação nas quitandas colocava essas mulheres em espaços de poder e decisão, ainda que mínimos e não legitimados. Seus corpos ocupavam os lugares públicos, multiplicavam receitas de suas terras, espalhavam notícias, arquitetavam planos e fugas, ecoavam resistências.

De um continente ao outro, as mulheres negras movimentaram e deslocaram um mundo. Vinham e voltavam pelos seus sentimentos e saberes, transformavam memórias em rimas e maneiras de ser. Certamente pode-se supor que das lembranças que trouxeram da vida da África, estas atividades eram uma das saudades que mais gostavam de ter (SHUMAHHER; VITAL BRAZIL, 2007, p. 65).

Estes elementos foram construindo o lugar da feira livre no solo brasileiro. A sua formalização na cidade tal como conhecemos hoje, em caráter itinerante, estabelecida por dias da semana, submetida a normas e registros burocráticos, teve origem no contexto da modernidade urbana da virada do século XIX para o século XX, acompanhando as reformas sanitárias da República (MASCARENHAS, 1991). Assim, apesar de sua trajetória no Brasil remontar ao período colonial, somente em 1914, por intermédio de um decreto assinado pelo então prefeito de São Paulo, Washington Luiz de Souza, a feira livre foi oficializada pela primeira vez no País.

A oficialização partiu das reformas sanitárias em curso que condenavam a expressão desarranjada e imprevisível da feira, mas também, ao mesmo tempo, de uma reivindicação do movimento grevista operário da época, como meio de garantir a sua permanência, uma vez que a feira barateava e diversificava a oferta de produtos alimentícios na cidade que se industrializava (PINHEIRO; HALL, 1979). A saída encontrada para atender tanto às exigências assépticas sanitárias, quanto às reivindicações operárias da época, foi garantir a continuidade da feira formalizando regras e condutas.

Progressivamente, as feiras oficiais se tornaram territorialidades populares (MASCARENHAS, 1991). Territórios formatados inicialmente pelos setores hegemônicos para a realização da troca de mercadorias, uma primeira função de comércio e escoamento da produção, mas que, por reunir diferentes grupos sociais em suas distintas práticas, resultaram em expressivos espaços de encontros e de resistências. Uma forma de relação movida por

regras tácitas que se forjava alternativa ao projeto dominante de assepsia e embranquecimento, assentado no modelo desenvolvimentista de pensar a vida. Um sistema de vínculos que se desenvolveu marginalmente nos interstícios destes territórios dominantes, como uma luta criativa contra a norma.

A antropóloga francesa Marie France Garcia-Parpet (1984) também contribui para pensar a feira livre no Brasil. Em seus estudos, o foco recaiu sobre o fenômeno de sua multiplicação numérica no Nordeste brasileiro, a partir da década de 1950. Para a autora, as feiras possuem um papel de destaque na reestruturação do espaço rural e na inserção econômica de camponeses no mercado, antes fechados aos domínios monoculturais dos engenhos de cana-de-açúcar. A autora descreve como a decadência dos engenhos, com a mudança nas relações de dominação e dependência tradicionais, possibilitou que os trabalhadores da terra acabassem inseridos nas atividades urbanas e comerciais, sobretudo pelas oportunidades forjadas pela feira nas cidades.

Portanto, o formato burocratizado da feira livre, tal como conhecemos nos dias de hoje, fortaleceu-se no início do século XX como iniciativa modernizante para substituir o tradicional mercadejar colonial, ambulante e quitandeiro. Surge, naquele momento histórico do Brasil República pós-abolição da escravidão, como símbolo de ordem, higiene e progresso, mas também como resultado de luta dos movimentos operários que visavam garantir a sua permanência. A rua como espetáculo organizado, a estética colorida das barracas padronizadas, sua disposição geométrica, cada feirante devidamente enquadrado com sua numeração e seu lugar precisamente demarcado, os horários de início e término vigiados pelas formalidades.

Esse processo de formalização, no entanto, não foi capaz de apagar a memória das feiras de quitandas, dos saberes populares e ancestrais conectados a ela. Apesar da burocratização, por se inserir na rua enquanto espaço da vida cotidiana e reunir distintos modos de vida, a feira livre foi se inserindo na rotina dos povos da cidade, fortalecendo relações mais justas de acesso à alimentação, bem como a permanência da troca de saberes conectados à terra. A própria feira, posto que é organismo ativo, encontrou seus meios de agradar as mais distintas classes sociais brasileiras e, assim, seguir compondo a paisagem das cidades.

Ainda assim, a feira livre no Brasil teve sua permanência ameaçada em alguns momentos, sobretudo na região Sudeste a partir da década de sessenta no contexto dos grandes

investimentos da ditadura militar; momento em que o automóvel invade as ruas, rejeitando a feira livre e outras formas de apropriação coletiva das vias públicas. A feira passa a ser entendida, por uma camada social que comandava as decisões políticas da época, como um obstáculo ao desenvolvimento, recebendo atributos de atraso e desorganização. A concepção desenvolvimentista de mundo buscou obsoletar a feira acusando-a de anti-higiênica, bagunçada e retrógrada. A alegria não é bem vinda ao modo militar desenvolvimentista de pensar a vida. O lugar de resistência da feira livre, seu colorido, suas misturas, suas conexões vibrantes, a sabedoria compartilhada, o espaço de leveza, tudo isso que a feira pode produzir, pareceu incomodar os (des)comandantes do golpe militar de 1964.

Neste contexto, em 1970, o governo federal militarizado aprova o I Plano Nacional de Desenvolvimento (PND I), no qual explicita como um de seus objetivos a expansão das redes de autosserviço nos grandes centros urbanos, em detrimento das feiras livres, consideradas como forma ultrapassada de comércio (MASCARENHAS, 1991). O PND I marcará o aumento dos investimentos em redes de supermercados no País, hoje em dia tão arraigados ao cotidiano dos habitantes urbanos. A feira livre, outrora símbolo da modernidade, formalizada pelo próprio poder público, passa a ser vista como dissonante do projeto militar de desenvolvimento.

Entretanto, como forma de resistência aos comandos capitalistas - posto que atualiza saberes ancestrais conectados à terra - como meio de sobrevivência para milhares de famílias, como forma de subsistência para tantas outras, a feira livre vem persistindo nos cenários urbanos, resistindo ao projeto desenvolvimentista de modernização e higienização dos lugares públicos, processo acentuado de negação da rua e da terra, que vem marcando a urbanização brasileira nas últimas décadas. Trata-se não apenas de garantir uma forma de geração de emprego e renda, ou de oferecer aos povos da cidade uma alternativa a mais para aquisição de produtos alimentícios. Trata-se, especialmente, de preservar a rua como lugar de encontro, de fazer ecoar saberes ancestrais, de preservar uma tradição popular que remete à própria história do início de muitas cidades. Trata-se de afirmar os elementos não humanos no tecido urbano, costurando um sentido de complementaridade com o mundo que nos cerca.

Neste sentido, as feiras seguem resistindo na paisagem contemporânea como importantes locais de comércio, mas também de tradições e práticas com sentidos e significados nas trajetórias e cotidianos de diferentes atores sociais urbanos (ALMEIDA, 2009). Atualmente, no Brasil, “a feira constitui modalidade de mercado varejista ao ar livre, de periodicidade

semanal, organizada como serviço de utilidade pública pela municipalidade e voltada para a distribuição local de gêneros alimentícios e produtos básicos” (MASCARENHAS, 1991, p. 75).

De acordo com o agrônomo brasileiro Flávio Sacco dos Anjos (2003), no contexto atual, a importância das feiras adquire visibilidade em relação à disponibilidade e garantia de acesso a alimentos social e culturalmente referenciados. Apesar das novas pautas de consumo padronizadas, influenciadas pelos movimentos da globalização, e da grande disponibilidade e facilidade de acesso aos alimentos industrializados, os alimentos frescos, oferecidos na feira, seguem resistindo por serem reconhecidos como alimentos de excelente qualidade e sabor. Além disso, esses alimentos contam histórias: de quem plantou, como é a colheita, o quanto vale, o quanto a chuva contribuiu ou atrapalhou, é bom para quê, por que aumentou o preço e por aí vai.

As feiras livres desempenham um papel importante no abastecimento urbano e rural, na medida em que também ofertam aos agricultores a possibilidade de vender o que excede em sua produção e ainda adquirir mercadorias que não produzem, desde ferramentas, alimentos, roupas e utensílios domésticos. É nesse espaço que ainda se atualizam as relações entre a cidade e a terra, a partir dos modos de produção impostos. Mesmo com todo o apelo à assepsia e ao apagamento de histórias das prateleiras de supermercados, as feiras continuam nos contando que os alimentos possuem trajetória, são ativos e que são envolvidos diversos elementos humanos e não humanos para que o produto chegue até as mãos dos compradores finais. A participação ativa dos elementos não humanos presentes aparece, por exemplo, na seguinte cena, vivenciada no campo de pesquisa:

Estava eu separando alguns abacates para levar, em uma de minhas barracas preferidas da feira de Barro Vermelho, aos sábados pela manhã, quando ouço uma moça ao lado indagar: “Não tem limão não?” Ouvimos como resposta: “Não, ainda não está na época. Estamos esperando o limão crescer, mas o pé já está carregadinho. Daqui um mês mais ou menos começa ter.” A moça complementa: “Ué, no supermercado sempre tem limão”. O feirante ri e explica que o alimento orgânico demora seu tempo, tem as suas vontades próprias.

(Fragmento do diário de campo, 2019).

As feiras orgânicas que acontecem no município de Vitória, Espírito Santo, vendem os mais variados produtos tais como: hortaliças do tipo alface, rúcula, agrião, couve, taioba, acelga,

bertalha, almeirão, chicória, espinafre. Temperos frescos diversos como salsa, coentro, manjeriço, cebolinha, sálvia, alecrim, alho; frutas como banana, laranja, mamão, goiaba, limão, melancia, abacaxi, jambo, abacate, raízes como mandioca, cenoura, diversos tipos de batata, inhame, rabanete, abóbora, berinjela, e assim por diante. Ainda encontramos ovos, feijão, arroz, farinha, polvilho, fubá, flores, produtos caseiros como bolos, pães e geleias. Algumas feiras vendem carnes, peixes, pastel frito na hora, caldo de cana e queijos. Tudo ali, junto e misturado por algumas horas, uma vez na semana, reunindo os moradores da cidade em uma atividade comum, alimentar-se, e também em uma atividade comunitária, trocar informações e afetos.

Em 2019, a cidade de Vitória abrigava 36 feiras livres oficiais, de terça-feira a domingo, em diferentes bairros da cidade, estando elas divididas entre agroecológicas, orgânicas e feiras comuns. A diferença entre elas está no tipo de cultivo do alimento ofertado, bem como na relação que o produtor mantém com a distribuição e venda de seus produtos.

Desta forma, as feiras agroecológicas são as que possuem alimentos que ainda não possuem o certificado orgânico, mas que não utilizam produtos químicos na lavoura, estando em fase de transição para obter o selo orgânico, saindo do cultivo tradicional e adotando práticas da agroecologia. São feiras em que quem cultiva é quem vende o produto comercializado. Em Vitória, estas feiras possuem a particularidade de se inserirem em espaços fechados, sobretudo *shopping centers* da cidade. Do total das doze feiras agroecológicas registradas na Prefeitura, nove delas acontecem nestes espaços de circuito fechado. Assim, os passantes costumam ser brancos e de classe média, frequentadores dos templos de consumo da cidade.

Já as feiras livres comuns são as que acontecem sem certificação orgânica ou práticas agroecológicas comprovadas e que não são feitas necessariamente pelos próprios agricultores. Estas são as feiras mais populares e antigas do município. Concentram comerciantes que adquirem os produtos na Central de Abastecimento³⁰ (Ceasa) e revendem nos espaços abertos das feiras livres, ainda que nestas também se incluam alguns agricultores e/ou pessoas que vendem produtos produzidos em sua economia familiar.

³⁰ A Central de Abastecimento do Espírito Santo (Ceasa) é o órgão responsável pelas políticas de comercialização de hortigranjeiros (frutas, legumes, verduras e ovos). Fomenta o abastecimento de produtos de alta qualidade para a sociedade, em consonância com a legislação vigente e as boas práticas de mercado, por meio de apoio técnico e social ao produtor rural, da manutenção de programas de controle de qualidade e da oferta de infraestrutura apropriada de comercialização. Informações consultadas no site da Ceasa, disponível em: <https://ceasa.es.gov.br/>. Acesso em 20/11/2019.

Assim, muitas vezes a maior parte desses feirantes podem não possuir uma relação mais próxima com a terra de onde se originam os alimentos, não acompanham seu plantio, crescimento ou colheita. Mesmo assim, esses feirantes acumulam saberes sobre estes produtos e em algumas destas feiras é possível encontrar uma ou duas barracas de pequenos agricultores que, mesmo sem o selo orgânico, não utilizam agrotóxicos em sua produção e comercializam diretamente seus produtos. Ao todo, Vitória possui 21 feiras nesta modalidade, distribuídas em diversos bairros da capital, sempre em espaços abertos e dias pré-estabelecidos. Essas são as feiras com maior diversidade de passantes, mais barulhos e cheiros, mais jogos de conquista e sedução da freguesia.

De acordo com informações disponibilizadas no site³¹ da Prefeitura de Vitória, as feiras livres apresentam barracas padronizadas e a comercialização dos produtos é setorizada de modo a auxiliar a compra de quem faz a feira. As barracas apresentam cores diversificadas facilitando a identificação dos produtos comercializados. No módulo de cor verde, quem faz feira encontra hortifrutigranjeiros e condimentos. Nas barracas de cor vermelha são vendidas as flores e plantas. Os pastéis e caldo de cana, bem como os demais lanches rápidos e produtos da agroindústria são encontrados nas barracas de cor amarela. O estande marrom comercializa produtos de armarinho e artesanato, já as aves, peixes, mariscos, suínos e bovinos são vendidos nas barracas de cor azul sutil.

As feiras orgânicas³² são as que possuem certificação comprovando que os alimentos vendidos estão livres de agrotóxicos, bem como o solo e a água utilizados no processo do cultivo. São feiras que apresentam a característica fundamental do produto ser vendido por quem planta, assim, quem faz a feira negocia diretamente com o feirante que é também o responsável pelo cultivo, colheita, processamento e transporte daquele alimento. A troca é feita com quem cuidou do que oferta, portador, portanto, de saberes sobre os mistérios do chão, saberes que são disponibilizados em cada nova feira.

³¹ As informações foram consultadas no endereço eletrônico: <https://www.vitoria.es.gov.br>. Acesso em 24/05/2019.

³² Os alimentos orgânicos são definidos como aqueles alimentos *in natura* ou processados que são oriundos de um sistema orgânico de produção agropecuária e industrial. A produção de alimentos orgânicos é baseada em técnicas que dispensam o uso de insumos como pesticidas sintéticos, fertilizantes químicos, medicamentos veterinários, organismos geneticamente modificados, conservantes, aditivos e irradiação. A ênfase da produção está direcionada ao uso de práticas de gestão e manejo do solo que levam em conta as condições regionais e a necessidade de adaptar localmente os sistemas de produção (SOUSA *et al*, 2012).

A maior parte das famílias que constituem a feira orgânica no Espírito Santo é descendente dos povos pomeranos³³ e moram em municípios vizinhos à capital: Santa Maria de Jetibá, Iconha, Santa Teresa, Santa Leopoldina. Em Vitória, nos anos referentes à produção de pesquisa, 2018, 2019 e 2020, encontramos apenas três feiras oficiais com certificação orgânica: nos bairros de Jardim Camburi, que acontece aos sábados pela manhã; da Enseada do Suá, sempre às quartas-feiras no período da tarde, e de Barro Vermelho, nos sábados pela manhã, sendo esta última a feira orgânica mais antiga do município de Vitória, inaugurada em 2002. Não por acaso, os bairros que recebem a feira orgânica são considerados de classe média e alta da cidade e isso dirá muito sobre quem são os passantes dessas feiras. Em sua maioria, brancos moradores dos bairros ao redor, proprietários de restaurantes e comércios com selos orgânicos, universitários; em menor grau, passantes desavisados, empregados a caminho do trabalho e pessoas em situação de rua.

Está a cargo da Secretaria de Meio Ambiente e Serviços Urbanos (Semmam) da Prefeitura de Vitória o registro, a definição de normas e a fiscalização das feiras livres. Regulamentos definem o conjunto de regras referentes à instalação, tipos e grupos de mercadorias que podem ser comercializados, regras de higiene, dentre outras. A autorização para trabalhar como feirante é concedida pela Semmam, que define o rol de feiras livres nas quais o feirante titular (detentor de autorização) pode trabalhar, de terça-feira a domingo. O alvará de utilização de uso é concedido a pessoas físicas, cooperativas, associações de produtores ou artesãos e instituições assistenciais situadas no município, conforme o Decreto Municipal 11.975/2004 (artigos 251 a 276), que estipula:

Seção III - Das Feiras Livres e Comunitárias

Subseção I - Disposições Preliminares

Art. 251. São denominados feirantes as pessoas físicas capazes, cooperativas, associações de produtores ou artesãos e instituições assistenciais situadas no Município de Vitória, que estejam regularmente licenciados e que venham a exercer o comércio nas feiras livres e comunitárias.

Art. 252. Depende de prévio licenciamento o exercício da atividade de feirante.

Parágrafo único. O licenciamento somente será fornecido caso o interessado atenda as condições definidas na Lei 6080/03 e nesta regulamentação e após o pagamento das taxas devidas.

³³ Os povos pomeranos compõem-se de descendentes dos imigrantes originários da Província Pomerana da Prússia, uma pequena faixa de terra no litoral do mar Báltico, no norte da Europa. As comunidades tradicionais pomeranas são reconhecidas pela sua vinculação à terra, ao modo de produção da agricultura familiar e às práticas agroecológicas. A luta pela terra é parte da história desse povo e constitui um dos principais motivos da sua migração para o Brasil há aproximadamente 150 anos. Os povos pomeranos caracterizam-se por sua língua, por suas tradições e seu senso de coletividade, oriundo da luta pela sobrevivência. Este povo costuma realizar muitos trabalhos em mutirão, como construção de casas, trabalho nas lavouras, festas de casamento (RÖLKE, 1996).

§ 1º Será exigido pela administração o respectivo alvará sanitário, caso o produto comercializado ou o serviço a ser prestado necessite desta providência.

§ 2º O licenciamento será feito através de alvará de autorização de uso sendo pessoal, intransferível e renovável conforme previsto nesta regulamentação, e deverá estar exposto em lugar visível durante o horário de funcionamento das feiras livres ou comunitárias (VITÓRIA, 2004).

A referida Secretaria Municipal é também a responsável pela administração e limpeza dos espaços onde ocorrem as feiras. Em Vitória, impressiona a agilidade dos funcionários responsáveis por recolher os resíduos deixados pela feira assim que ela termina. Em menos de uma hora, a rua volta a sua habitual rotina: aparentemente sem cheiros nem vestígios da festa feira que passou por ali. Apesar das formalidades que constituem o universo das feiras livres, notamos entre os feirantes certos espaços de liberdade para negociarem suas atividades e, principalmente, para trocar informações diversas sobre os saberes da terra. Além disso, as relações estabelecidas são sempre renovadas, exigindo dos feirantes corpos atentos e habilidosos para lidar com os imprevistos que escapam às normatizações.

Em conversas com os feirantes ao longo do processo de pesquisa, não foram relatadas queixas a respeito dos aspectos formais ou das fiscalizações da Prefeitura. Os fiscais ou possíveis representantes da administração municipal quase não compõem o cenário e foram vistos ou mencionados poucas vezes nas nossas idas à feira, como modo do processo de pesquisa. Apesar do aspecto de liberdade preponderante nas feiras, o Decreto Municipal estipula uma série de proibições, sendo elas:

Art. 254. Fica proibido ao feirante, sob pena de aplicação das penalidades:

- I - ceder a terceiros, a qualquer título, e ainda que temporariamente, o uso total ou parcial de sua licença durante a realização da feira livre ou feira comunitária regional;
- II - faltar a mesma feira livre ou comunitária 03 (três) vezes consecutivas ou 06 (seis) vezes alternadamente, durante o ano civil, sem apresentação de justificativa imediata e relevante, a juízo da administração;
- III - adulterar ou rasurar documentação oficial;
- IV - praticar atos simulados ou prestar falsa declaração perante a administração, para burla de Leis e regulamentos;
- V - proceder com turbulência ou indisciplina ou exercer sua atividade em estado de embriaguez;
- VI - desacatar servidores municipais no exercício da função de fiscalização, ou em função dela;
- VII - resistir a execução de ato legal, mediante violência ou ameaça a servidor competente para executá-lo;
- VIII - não obedecer às exigências de padronização do mobiliário e equipamento;
- IX - não observar as exigências de ordem sanitárias e higiênicas para o seu comércio;
- X - não manter a higiene pessoal ou dos seus equipamentos;

XI - deixar de estar devidamente identificado conforme definido pela administração;

XII - deixar de renovar o respectivo alvará, pagando as taxas devidas, no prazo estabelecido (VITÓRIA, 2004).

Alguns feirantes foram perguntados sobre o referido Decreto Municipal e, mesmo aqueles que relataram conhecer seu conteúdo, afirmam que não possuem problemas com a fiscalização da Prefeitura e as citadas proibições são consideradas por eles importantes para manter um ambiente organizado e agradável de trabalho. Afirmam que sempre escapa uma coisa ou outra: que possuem muitas histórias sobre alguém que foi trabalhar embriagado e deu prejuízo em casa, pois “alegre” vendia mais barato do que poderia, ou histórias de atrasos na renovação do alvará, mas nada que comprometesse a continuidade da feira.

Destacamos, expressivamente, que, entre os diversos pontos da rede que interconecta o campo dessa pesquisa, a produção de conhecimento se deu no momento em que, no fazer feira, tentávamos desconstruir saberes e práticas que nos orientavam, objetivando potencializar sentidos múltiplos, diversos, a partir do diálogo, da experiência e dos encontros potentes com os feirantes. O método vai se fazendo no acompanhamento dos movimentos das subjetividades e dos territórios. Essa parte formal da feira que descrevemos acima é um dos pontos desta imensa rede. Uma metodologia de pesquisa que se instrumenta em um sentipensar busca investigar e acompanhar as práticas que constroem e desconstroem os objetos e não apenas as que já estão dadas de antemão e que atenta para o vínculo entre sentir e construir o pensamento, entre viver e produzir conhecimento. No nosso fazer feira, direcionamos a atenção aos movimentos de criação, às orientações e direções que se opõem à adaptação, a modelos traçados na própria trama da rede.

Nas incursões com a feira, buscamos exaltá-la pela sua possibilidade de construir outros mundos, ativando modos sintonizados de convivência com a Terra. Nas próximas páginas reunimos extrações do diário de campo, construindo análises de como a feira oferece subsídio para a desconstrução de nossas certezas, apontando a direção para outros mundos.

4.1 Olhares e capturas

Figura 01: Cheiro verde



Fonte: registro da autora, 2020.

Figura 02: Temperos, cheiros, cura.



Fonte: registro da autora, 2019.

Figura 03: Girassol



Fonte: registro da autora, 2019.

Figura 04: Metade limão, metade também.



Fonte: registro da autora, 2020.

Figura 05: Quem quer banana?



Fonte: registro da autora, 2019.

Figura 06: Hortelã e manjerição



Fonte: registro da autora, 2020.

Figura 07: Berinjela, abacate, mel e Visa.



Fonte: registro da autora, 2020.

Figura 08: Abobrinha, cebola, feijão.



Fonte: registro da autora, 2020.

Figura 09: Cores de Almodóvar.



Fonte: registro da autora, 2020.

Figura 10: Transporte para feira



Fonte: registro da autora, 2019.

4.2 Os antídotos ao neoliberalismo fabricados com a feira

Adiar o fim do mundo é sempre poder contar mais uma história.

Ailton Krenak

Agora, após essas primeiras histórias e imagens sobre a feira livre, considere novamente o pedido que fizemos no início deste texto: uma volta atenta e sem pressa pela cidade. Imagine que os caminhos escolhidos, desta vez, conduzirão você a uma feira. Você certamente conhece alguma, pode ser uma que visitou recente, uma que lhe marcou de maneira especial, a feira rotineira ou mesmo a de sua infância.

Convidamos você a explorar conosco este microcosmo itinerante de ocupação dos lugares na cidade. Experimente passear pelas barracas observando a disposição das frutas, hortaliças, temperos e verduras. Consegue lembrar alguma comida que preparou em casa com ingredientes trazidos de lá? Qual foi a última vez que você foi a uma feira? É possível lembrar o cheiro de alguma erva? E o cheiro do abacaxi descascado na hora, pode sentir? Atente-se às cores, aos feirantes, aos sons, aos sabores, ao clima que está no ar. Faz chuva ou sol? Repare bem quem são as pessoas que fazem a feira e quais tipos de interação acontecem. Quais afetos estas imagens lhe despertam? O que mais lhe impressiona?

Neste trabalho, a feira livre é tomada como dispositivo (FOUCAULT, 2015), isto é, uma rede de múltiplos vetores que faz ver e dizer sobre a cidade, que coloca em prática o exercício do pensamento com a diferença. A feira entendida como um dispositivo que, para além dos aspectos formais e instituídos, é permeada por distintas relações afetivas que se organizam em redes diversas e imprevisíveis. De acordo com a definição apresentada por Foucault, um dispositivo é:

um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode tecer entre estes elementos (2015, p. 244).

Um dispositivo também pode ser conceitualizado como uma configuração específica de domínios do saber e de modalidades de exercício do poder, possuindo uma função estratégica em relação a problemas considerados cruciais em um determinado momento histórico. No nosso fazer feira, direcionamos a atenção para a potência dos modos inventivos que um dispositivo pode disparar e também para as tensões que pode visibilizar.

Tomada como dispositivo, a feira diz e silencia diferentes práticas entre os povos da cidade. Ela evidencia as forças que se apresentam como uma forma alternativa de inserção do agricultor na oferta de alimentos para os povos que ainda não os cultivam, privilegiando a agricultura familiar sobre a monocultura do agronegócio; forças estas que podem contribuir de forma substancial para a soberania alimentar do País e para estremecer o modelo de desenvolvimento hegemonicamente colocado. A feira livre tem a potência de acionar os corpos em capturas menores, por fora dos circuitos preponderantes, possibilitando a emergência do imprevisto, do indizível, do por vir, do desvio, da insurgência e da desordem que, por sua vez, impulsionam novos desejos de reorganização, novos modos de existir proporcionados pelos encontros. A feira é capaz de frutificar agenciamentos que geram transformações metamórficas em nossa capacidade de afetar e sermos afetados – e também de sentir, pensar e imaginar.

Para falar da feira livre, é necessário evidenciar a relação que se estabelece entre os sujeitos, seus saberes e poderes constituídos e em constituição nestes espaços heterogêneos e de passagens. Isso implica considerar a posição sujeito feirante e sujeito passante, sabendo que há sempre uma correlação constitutiva entre sujeito – discurso – poder. Foucault (1979) apresenta o método genealógico como uma analítica, também histórica, voltada para a abordagem de um dispositivo de poder que produz efeito sobre os sujeitos.

O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam. É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles (FOUCAULT, 2015, p. 246).

No contexto das feiras livres, o dispositivo se atualiza entre as estratégias da sociedade que sustentam determinados saberes sobre os modos de mercadejar alimentos, sendo que os modos hegemonicamente legitimados, tidos como ideais e legítimos para o bem da economia da cidade, são os que sustentam conhecimentos específicos e próprios de grupos detentores de poder, materializados nas grandes redes de supermercado e no apelo às redes multinacionais de comida. Ao contrário, na feira, a força do dispositivo é justamente sua imprevisibilidade, sua ruptura com os modelos ideais e assépticos. É essa força que provoca nosso olhar para os saberes construídos nas feiras, nas calçadas, nas passagens, nos becos de uma cidade.

Reunimos a seguir aquilo que, durante o nosso fazer feira, escapa do costumeiro, que guarda em si o poder da criação, que respira e produz potência, que se refaz a todo o momento. Chamaremos *antídoto* essa força que circula pela feira e amplia o nosso grau de abertura com

a vida, aumentando o grau relacional com os demais seres, possibilitando modulações subjetivas. Um antídoto é, por comum definição, uma substância que se emprega para diminuir ou anular os efeitos nocivos de um veneno no organismo; trata-se de um contraveneno. Definimos como “antídoto aos efeitos do veneno neoliberal” tudo aquilo que está em relação com a vida; faz referência às possibilidades de reativar certas práticas marginalizadas e desqualificadas pelo mundo capitalístico. O antídoto pode ser produzido a partir do próprio veneno que irá combater.

Usamos antídoto como aquilo que se alia ao movimento de reapropriar, reconquistar, reafirmar, retomar o que nos foi negligenciado pelos modos abissais que o neoliberalismo impôs, assim, antídotos que produzem processos de cura dos excessos de consumo e nos conectam com as lutas coletivas - indígenas, quilombolas, feirantes; lutas pela terra que possibilitam afirmar o Bem Viver na ordem cotidiana dos dias. Antídotos que nos permitem habitar zonas que foram devastadas, restaurando a vida que foi envenenada, criando novos possíveis por intermédio de novos modos de sentipensar com o mundo. Contra o capitalismo, destituído de corpo e rosto, uma proliferação de pajelanças nomeadas, contravenenos produzidos com os feirantes; as práticas minoritárias espalhadas pela feira que operam uma arte da alquimia no devir que expande a vida.

Dentro desta perspectiva, cabe ressaltar que o nosso estudo não se reivindica produtor de pretensas verdades, mas busca pensar outras formas de leitura da realidade a partir de pistas que nos auxiliem a questionar determinadas práticas sociais, como, por exemplo, as que se pautam pelo modo economicista e neoliberal de pensar a vida. Certas relações entre saber e poder, percebidas no nosso fazer feira, concretizam e lavram determinados modos de existência, em detrimento de outros possíveis. Às relações vividas na feira que nos convocam a um “sair de si mesmo”, chamamos antídotos. São modalidades de resistência política e possibilidades de recuperação de um senso de complementaridade com o universo que nos permeia. Relações que nos convocam ao movimento, pois, como anunciou Foucault (1995), se “tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer” (p. 256).

Um: fazer vibrar a dimensão do vínculo que pulsa na feira

Quando faço a feira, faço mais que abastecer a minha geladeira. Faço amigos e aliados; vivo encontros, desperto os meus sentidos adormecidos pela rotina dos dias: o tato para apalpar as frutas e verduras, o olfato para sentir seus cheiros. Aprendi, desde muito moça, acariciar com cuidado o alimento para escolher qual levar. Os olhos percorrendo cuidadosamente as barracas. O corpo em estado de vibração. Ouço gritos, sussurros, conversas que não são minhas, mas que me convidam a opinar, nem que seja apenas mentalmente: - “Quantos dias essa alface dura na geladeira?” - “A mandioca está cozinhando bem?” - “Sabe me dizer quando volta a época do abacate?” - “O senhor pode me ajudar escolher os inhames?” - “Tem certeza que essa cenoura é orgânica?” - “Como prepara?” - “É bom para o quê?”.

(Fragmento do diário de campo, 2018).

Diminuir as distâncias entre quem produz e quem consome os alimentos. Diminuir o consumo. Diminuir o uso de petróleo. Diminuir os abusos. Ampliar encontros. Abrir-se à vida pulsante de uma feira livre.

(Fragmento do diário de campo, 2019).

Nossos corpos urbanos, ainda que endurecidos pelo concreto do mundo de trabalho no asfalto neoliberal, são suscetíveis às experiências que fazem vibrar o corpo; aquelas que parecem acender um solzinho dentro da gente e que não se relacionam necessariamente com relações de consumo: banho de mar, rio ou cachoeira, a dança quando balança, o orgasmo compartilhado, os sons do vento, uma memória olfativa, a chegada de uma criança na família, o cheiro da chuva quando toca o chão, almoço vagaroso compartilhado com pessoas queridas, aquele sorriso de canto de boca, os acordes de uma música afeiçoada, a rua invadida pelo carnaval, o dever cumprido, a sensação de paz, a voz dos passarinhos.

Mesmo os povos da cidade neoliberal – isolados e artificializados de tanto *i food*, agrotóxicos, grana, desemprego, *Instagram*, notícias violentas, truculência militar, abandonos e medos – possuem corpos que podem vibrar e, a partir dessa vibração, alterar o estado das coisas. O primeiro bom encontro do bicho humano fora do útero – respirar ar – coloca-nos em sintonia afetiva, essa espécie estranha que, para seguir viva, necessita substancialmente deste mesmo

primeiro ar, além de comida, água e afetos. Basta a ausência de qualquer um desses elementos para assistirmos o fio que tece a vida fatalmente faltar.

Parece simples, mas garantir estes elementos a toda a população humana em conexão com a natureza mostra-se um desafio imenso. Seguimos poluindo o ar, o solo, a água e os afetos, pouco nos importando com os efeitos deste descuido com a terra e com nós mesmos. Seguimos afirmando o modelo desenvolvimentista de pensar a vida nos mínimos detalhes, ainda que muitas lutas sejam travadas.

Na direção contrária, esta pesquisa buscou evidenciar elementos por uma política de alimentação na cidade que assuma uma perspectiva contracolonizadora, no sentido conclamado pelo mestre quilombola negro Bispo (2019), ou seja, uma política de alimentação cujas práticas sejam baseadas também na oralidade e na vinculação dos territórios ao cultivo: a terra não pertence às pessoas, somos nós é quem pertencemos à terra. Uma política de alimentação que não se limite ao modo colonialista de sempre só olhar em uma única direção.

Nos percursos pela feira orgânica, fomos tecendo uma rede potente com diversos emaranhados que apontam para o diálogo com a terra, anunciadora de bons encontros. Um bom encontro é aquele que faz vibrar o corpo numa direção que amplie as possibilidades do vivo em conexão com os demais seres, um encontro que aumenta a nossa potência de resistência, faculdade de agir com o mundo. Pensamos que contracolonizar é possível a partir de bons encontros, nos quais a magia de nossas trajetórias possa ganhar suporte expressivo.

Um bom encontro é produção de deslocamentos na dinâmica relacional da vida. Para Deleuze, "quando um corpo encontra outro corpo, uma ideia outra ideia, tanto acontece que as duas relações se compõem para formar um todo mais potente, e ao contrário, quando um decompõe o outro, destrói a coesão das suas partes" (2002, p. 25). O encontro é bom quando aumenta a nossa potência de ação no mundo, seja um encontro com outra pessoa, com algum animal ou planta, com o alimento, com a música, com um livro, com uma lembrança, com um cheiro, com o vento. A feira livre mostrou-se um desses lugares estratégicos que afirmam relações aquecidas pela dinâmica da vida que, ao permitirem passar a alegria dos bons encontros, adiam um pouco a ameaça da queda do céu (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Em seu estudo etnográfico sobre a feira livre do município de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, a antropóloga brasileira Viviane Vedana (2004) aponta que estudar as dinâmicas de

mercado de rua, no contexto urbano, envolve considerações mais amplas a respeito de cadeias de produção, formas de distribuição e comercialização dos alimentos na cidade, sobre a noção de consumo e como isso afeta o cotidiano dos seus habitantes. Concordamos com ela quando afirma que estas questões também podem ser evocadas para se pensar uma memória da cidade. Uma memória coletiva que se costura e se reinventa continuamente nos tecidos do tempo.

Na feira, notamos a possibilidade de agregar relações de trabalho com as familiares, bem como as de vizinhança e de amizade, da cidade com a terra. No nosso fazer feira, contemplamos relações pautadas muito mais pela solidariedade que pela competição, tornando o labor e a busca por comida algo distinto do sacrifício e da assepsia exigidos pelas políticas e prateleiras neoliberais; algo que passeia pelos caminhos dos afetos, da constituição de vínculos, dialogando com as políticas de Bem Viver.

Joelma conta que participa da feira há dez anos; ela é a responsável por uma associação de pequenos agricultores orgânicos de uma cidade do interior. Ao relatar as parcerias estabelecidas na feira, enquanto me oferece café, menciona que constituem uma “grande família”, diz que as amizades firmadas com os demais feirantes é fundamental para fortalecer a luta por alimentos orgânicos. “Aqui a gente percebe que não está sozinho. Sempre que alguém tem alguma novidade, seja sobre a certificação, ou sobre a fiscalização ou até mesmo sobre uma nova fruta ou legume que deu certo, a gente divide com os outros, a gente compartilha tudo, inclusive nossos sonhos.” O tecido da amizade é costurado cotidianamente na feira.

(Fragmento do diário de campo, 2019).

Os modernos equipamentos de venda a varejo, tais como os supermercados, dificilmente criam a oportunidade de o sujeito estabelecer laços de uma futura amizade com outras pessoas no momento em que realiza suas compras, nem uma suposta fidelidade mútua com o vendedor. Não há muito diálogo, nem proximidade entre as pessoas, não se desfruta de modo inventivo desse tipo de lugar, as relações, de modo geral, são automatizadas, ao contrário do que observamos no fazer feira, onde notamos emergir a política de vínculos, de ativação da magia de nossas trajetórias. Ainda que a abertura de outras relações não seja também uma garantia na feira, no entanto, nela comparece como sendo mais possível.

Como Verdana (2004) aborda, a feira livre apresenta-se como lugar de uma ordem diferenciada em relação a outros estabelecimentos comerciais modernos, como o exemplo do supermercado e, aqui acrescentamos, dos aplicativos para entrega de comida. Na feira, dificilmente vemos filas e ordenamentos, mas sim as partes frontais e laterais das barracas ocupadas por pessoas que se misturam para escolher o que vão comprar e, do outro lado, o olhar atento dos feirantes para atender a sua freguesia. A feira tende a possibilitar mais a troca, a conversa, o acionamento dos sentidos, a fricção e a aproximação que outros centros de compra dificilmente proporcionam. Na feira orgânica, adiciona-se o fato de comprar diretamente com quem produziu o alimento, oportunidade rara de se enveredar pelos mistérios da terra.

A feira livre é uma rede viva onde feirantes e quem faz a feira protagonizam um espetáculo de interação; e é nesse ambiente de trocas de estratégias, gestos, sons, silêncios, olhares e linguagens próprios que ela se forja como um palco das relações e da afirmação de vínculos na cidade. Assim, a feira livre é palco de um povo cuja força se manifesta em algumas barracas, nas próprias pessoas, nos seus pequenos gestos e nos largos sorrisos, no colorido dos alimentos, nas interações que passam. A força da feira também está presente nos agradecimentos refletidos nos rostos daqueles que fazem, experienciam e vivem seu mundo, no alimento que é obtido e nas relações que ele proporcionará mesmo após o término: um almoço compartilhado, uma receita de família colocada em prática, uma alimentação mais viva. A festa da feira continua ecoando nas casas.

Na feira de hoje, estava escolhendo umas laranjas enquanto prestava atenção na conversa de um senhor já de avançada idade com o feirante. Ele agradecia pelas dicas de preparo do fruta-pão que o feirante lhe reservou na feira anterior. Disse que a sua esposa o preparou das duas maneiras ensinadas por ele: frito e ensopado, e que as duas formas ficaram deliciosas. O feirante explica que possui uma única árvore do fruta-pão em suas terras e que, quando carrega, a maioria dos frutos são utilizados por eles mesmos. Sobra pouco para trazer à feira. Diz que neste sábado não trouxe, mas se o senhor quisesse, traria na próxima feira. Acertam o combinado.

(Fragmento do diário de campo, 2018).

Assim, podemos afirmar que dentre as invenções que a feira esboça cotidianamente, os laços de amizade também se fazem presente. Para muito além do circuito comercial que pode se apresentar como uma característica primeira da feira, os vínculos de amizade que se

estabelecem nela ultrapassam as relações de compra/venda e perduram nas lembranças dos afetos e na vontade de novos encontros. Entendemos que os laços de amizade se referem à criação de um “nós” em oposição a um “eles”. Por isso, “fazemos feira”, não apenas “vamos à feira”. Aqui, o elemento afetivo ganha contorno e destaque. Como aponta Ailton Krenak (2019): “É importante viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como uma metáfora, mas como fricção, poder contar uns com os outros” (p. 19).

Amizade na feira que não se dá apenas no consenso ou na concordância. Também em seu oposto: na convivência com o diferente, com aquilo que diverge e na cumplicidade tácita que vai se desenrolando a partir dos encontros semanais. Aliados com as ideias de Foucault (1981), aqui se concebe uma noção de amizade como um modo de vida que se opõe aos processos automáticos da vida. Nesse sentido, as relações de amizade firmadas na feira servem como indícios de resistência aos processos de normalização, hierarquização ou disciplinamento neoliberal que se quer constituir. Amizade que se vincula a práticas de elaboração, processos de subjetivação e de cuidado sobre si mesmo e o mundo. Nos dizeres do autor, fazer da amizade um modo de vida (FOUCAULT, 1981), uma resistência criativa ao empobrecimento do tecido relacional.

Uma concepção de amizade que atrela ou reativa a função narrativa, a necessidade de compartilharmos nossas experiências, afirmando a importância da coletividade. Isto é, aponta esboços de uma narrativa que se faça no sucatear daquilo pelo qual a história oficial não nutre interesse, aquilo que foi tão bem apagado pela enxurrada dos grandes feitos que a memória de sua existência possa ir se apagando. Nesse sentido, não queremos protagonizar as narrativas que transmitimos. São os microgestos que nos interessam. Tudo o que foi jogado, quebrado e considerado perdido ou sem utilidade, dedicamo-nos a resgatar, recolher e colecionar, traçando uma narração dos restos. São essas as narrativas que nos entusiasma. Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente?

Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade. Nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo. Isso talvez tire um pouco da vaidade dessa humanidade que nós pensamos ser, além de diminuir a falta de reverência que temos o tempo todo com as outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente (KRENAK, 2019, p. 21).

As narrativas tecidas na feira incorporam-se ao ato de restituir histórias devastadas, negadas, e estabelece uma crítica à hierarquização dos saberes como produto da classificação social; o

modelo universalmente valorizado de narrativa científica é branco, euro-cristão e patriarcal. Para o mestre quilombola negro Bispo (2019), os atores universitários permanecerão um instrumento colonial na dimensão da produção do conhecimento, caso não reconheçam a importância de outros saberes, outras epistemologias possíveis, da necessidade de se aprender com os povos tradicionais, com suas línguas, suas arquiteturas, seus modelos distintos de estar no mundo. Segundo o autor, o suporte expressivo de outras epistemologias proporcionará um movimento de real "confluência" entre os saberes, um processo de contracolônização baseada na decolonização do conhecimento e da vida (SANTOS, 2019).

Essa é a direção do Bem Viver, da experiência do *compartilhar*, do sonhar junto, sonhos coletivos, mais amplos, mais auspiciosos, porque não têm como base o benefício de um só. A amizade tecida na feira passa por esse exercício de desindividualização, de reconexão com a dimensão básica relacional da existência, de ampliação das narrativas. Notamos que as práticas dos feirantes retomam as forças de interdependência, recordam o sabor da relação basal das nossas existências, de inseparabilidade, de conexão entre os seres, assim, contribuem para que possamos contracolônizar nossos modos de estar na cidade.

Nesse caminho de compor e decompor narrativas, a feira livre como palco para a vida cotidiana, produtora de vínculos afetivos, fabrica também novas aberturas, inaugura começos. Cada um que faz a feira estabelece a possibilidade de um começo: o cidadão que se aproxima de uma barraca, o feirante que conquista o passante com suas táticas de comunicação, os olhares; as táticas são marcas dos começos, das aberturas tecidas. Para o que há de mais costumeiro numa feira, um começo que convida à compra e venda de alimentos frescos e culturalmente referenciados. Para o que há de resistência, novos começos que convidam às conversas, à troca das experiências e das lembranças que nos atingem através das narrações.

É desse modo - por intermédio do fluxo que faz a feira se movimentar desviando-se daquilo que a quer silenciosa e asséptica e a acusa de obsoleta – que a sua dimensão relacional se atualiza. A feira livre, na sua inventividade, comporta o que há de mais elementar: ela comporta a vida em suas relações e suas vicissitudes, apresenta outras possibilidades. “Esse contato com outra possibilidade implica escutar, sentir, cheirar, inspirar, expirar aquelas camadas do que ficou fora da gente como “natureza”, mas que por alguma razão ainda se confunde com ela” (KRENAK, 2019, p. 32).

Dois: dialogar com os demais seres não humanos

Hoje a feira estava silenciosa. As fortes chuvas³⁴ da semana anterior acumularam água nos rios invadidos por cidades de concreto em suas margens; os rios, sem ter para onde fugir, invadiram de volta, inundaram ruas, casas e memórias. Um dos municípios mais atingidos no Estado é casa de três feirantes, dos quais apenas um estava naquele sábado. E trazia notícias dos que ficaram: “perderam muita produção, mas o problema maior é que as pontes foram arrancadas, eles estão isolados, sem ter como sair”. “A cidade está destruída, quase todo mundo perdeu tudo”. “A natureza está viva e às vezes é violenta também”, “Estamos bem, mas nossa loja foi destruída, a maior parte da produção está perdida”. “Sim, iremos reconstruir, precisamos ter fé”. Todos parecíamos contidos, compartilhando uma espécie de luto com aqueles que com tanta gentileza e carinho nos ofertam seu trabalho nas feiras, aqueles que nos alimentam sem veneno e com afeto. A terra tão maltratada já não tem como fugir, vaza. Acerta em cheio aqueles que se colocaram em seu caminho.

(Fragmento do diário de campo, 2020).

A feira livre orgânica oferta para a cidade ensinamentos do chão, leituras sensíveis do universo que nos permeia, os modos de manifestação dos demais seres. A escuta atenta da natureza é motivo de aprendizagem e direção, uma espécie de palco possível para que a vida urbana atente-se às epistemologias indígenas, pomeranas e contracolonizadoras; uma maneira de agenciar a soberania alimentar dos povos da cidade e, ao mesmo tempo, conectá-los com os demais seres não humanos.

Os pequenos agricultores que compõem as feiras orgânicas de Vitória dialogam com a terra. O modo de produção que executam está fundado no trabalho solidário da família consanguínea e a família comunitária, a natureza é considerada ativa nos processos, não apenas um mero recurso, os trabalhos são organizados na base dos mutirões, troca de dias, aluguel de mão de obra, entre outras formas coletivas. Esses feirantes pequenos agricultores são pluriativos, isto significa, na maioria das vezes, ser ao mesmo tempo: agricultor, pecuarista, pescador, construtor, administrador, comerciante, artesão, ecologista, extrativista,

³⁴ Em janeiro de 2020, chuvas torrenciais atingiram o estado do Espírito Santo, sobretudo na região Sul, culminando na morte de nove pessoas e deixando milhares de outras desabrigadas. Diversas propriedades rurais ficaram isoladas, pois a força dos rios levou pontes e barreiras. O governo federal reconheceu a situação de emergência em 16 municípios e de calamidade pública em mais dois.

líder comunitário. São professores dos enredos da terra, ensinam que há corresponsabilidade com os lugares de onde vêm e o respeito pela vida dos demais seres.

Muitas vezes, no fazer feira, os feirantes são acionados para ajudar na hora da escolha do melhor produto entre os demais, sendo uma frase muito ouvida a recorrente “*você pode me ajudar escolher?*”. A partir daí, iniciam-se ensinamentos sobre as especificidades de cada alimento, como qual característica levar em consideração na escolha, como constatar se o alimento está “no ponto” para consumo ou quantos dias demorará ainda para amadurecer, técnicas de armazenamento de modo a aumentar a sua durabilidade, e assim por diante. Os feirantes dialogam com esses elementos, captam seus sinais; estes não humanos que também nos fazem agir e pensar. Assumir a magia, a ideia de que não estamos sozinhos no mundo, implica forçosamente um risco, uma aventura, uma indeterminação para os povos da cidade. Muitos feirantes fazem disso um modo de estar na vida.

A feira aciona os sentidos despertando adormecidos saberes sensíveis, estabelecendo diálogos não automáticos, trazendo os demais elementos não humanos para conversar sobre a cidade.

(Fragmento do diário de campo, 2019).

Os feirantes pequenos agricultores falam sobre a sazonalidade, ensinam que existe tempo de plantar, tempo de espera e tempo de colheita. Alimentos cultivados fora de sua estação ou ambiente natural precisam de muito mais assistência humana em formas de pesticidas, ceras, produtos químicos e conservantes para crescer e parecer atraente para nós consumidores. O ciclo sazonal tem consequências em diversos fatores mesológicos como a luminosidade, temperatura e umidade, apresentando diferentes expressões nas regiões do globo, onde a duração do dia e da noite e as condições climáticas diferem ao longo do ano e influenciam a regulação da biologia temporal da vida na Terra, dominando a vida da maioria das espécies, incluindo a humana.

Apesar da influência do ritmo circadiano³⁵ na fisiologia e no comportamento humano se encontrar relativamente bem documentada, a influência do ciclo anual das estações do ano é

³⁵ Ritmo circadiano ou ciclo circadiano designa o período de aproximadamente 24 horas sobre o qual se baseia o ciclo biológico de quase todos os seres vivos, sendo influenciado principalmente pela variação de luz, temperatura, marés e ventos entre o dia e a noite. Ele afeta como nascemos, quando morremos e, principalmente, como viveremos todos os dias de nossas vidas. Está relacionado com o sono, a alimentação, o período de reprodução dos animais e o florescer das plantas. É pela percepção da duração do dia que os ritmos sazonais são ditados (KERBAUY, 2008).

menos óbvia, mas encontram-se alterações sazonais nos padrões de nascimento, morte, suicídio e doença (ANDRÉ, 2013). Embora os povos da cidade possam ter perdido a noção do que é cultivado e colhido em cada época e estação do ano, não há dúvida de que a sazonalidade dos alimentos é mais notória quando há maior proximidade entre os consumidores e os produtores, como nos casos específicos das feiras orgânicas da cidade de Vitória.

Apostar nos pequenos mercados locais é fortalecer as oportunidades de aprendizagem informais sobre os sinais da natureza, que, ao mesmo tempo, concorrem para a promoção de soberania alimentar. Os próprios consumidores ficam mais atentos à sazonalidade própria dos alimentos que adquirem, sendo este conhecimento um pré-requisito para a adoção de uma dieta com adaptação sazonal, que está associada a menores custos de produção e transporte. Essa relação direta entre os que fazem a feira encoraja os povos da cidade a consumirem mais frutas e verduras, podendo mesmo reduzir ou redirecionar o consumo de carne e seus derivados, o que também contribui para diminuir a exploração dos demais seres.

Os feirantes contam que a natureza não está a nossa disposição, pelo contrário, nós que precisamos dispor nossa atenção para ela, aprender ouvir seus sinais. Um saber que coloca o corpo em processo de aprendizagem contínua com o universo ao redor. Saber pelo cheiro do vento se irá chover, conhecer a influência das fases da lua na produção agrícola e, assim, escolher os dias certos para cultivo e colheita, entender o solo como organismo ativo, reverenciar os demais seres.

A filósofa e química belga Isabelle Stengers (2002) discorre sobre o que ela batiza de “intrusão de Gaia”, a “terra viva” que se volta furiosamente contra seus habitantes, alertando para a necessidade de refazer, ou melhor, reativar nossos vínculos com a Terra, que é também uma maneira de restabelecer um senso de comunidade. Tal como os saberes de pequenos agricultores apontam, Stengers admite que o modelo de desenvolvimento imposto pelos modos capitalistas, sobretudo na cidade, ameaça a continuidade da existência humana, por isso, é preciso, e urgente, reativar vínculos com os demais seres. Os seres humanos foram sendo descolados desse organismo que é a Terra, na direção contrária dos modos de vida indígenas.

Por nunca terem tido uma natureza, por não terem tido a necessidade de dela libertarem-se, o que equivale a jamais terem sido modernos, os ameríndios, entre tantos outros povos não-modernos, podem nos ensinar algo sobre viver após o fim do mundo – tendo este terminado há cinco séculos para eles, com a chegada dos europeus. Danowski e Viveiros de Castro classificam o

pensamento cosmopolítico ameríndio como marcado pelo antropomorfismo, em que o mundo e a vida tem relações inextrincáveis, é impossível conceber um mundo sem humanos. Como afirma o xamã yanomami Davi Kopenawa, em tom de alerta, os brancos não acreditam, mas quando o céu cair, cairá sobre todos (KRENAK, 2019, p. 28) .

Não estamos sozinhos no mundo, sabem bem os pequenos agricultores e os povos originários. Há muitos agentes, visíveis e invisíveis, com os quais é preciso compor. Os Yanomami, por exemplo, sabem que se desenfeitiçar, proteger-se é saber lançar mão de um feitiço, tornar-se feiticeiro. E eles, mais do que ninguém, sabem que o capitalismo – com suas mercadorias e tecnologias – emana feitiçaria por todos os lados, acarretando efeitos nefastos e patogênicos que recairá sobre todos - brancos, indígenas, ricos e pobres; e que somente os xamãs poderiam reverter.

Nas relações que os pequenos agricultores estabelecem, assim como nas retomadas de terras dos povos indígenas, fenômeno que responde a séculos de expropriação, o que está em jogo é a relação irrefutável entre terra e magia, entre o acesso a um “bem comum” – a capacidade de pensar e agir em conjunto – e a animação dos existentes, entre o material e o imaterial, entre a espiritualidade e a política. Devíamos aprender com eles a admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo.

Necessitamos transver a cidade – incluindo o mundo dos não humanos e das indeterminações –, insistir sobre a política, fazer com que a construção do mundo e do que chamamos natureza seja incluída numa pauta de luta política. Para nós, a insistência dos povos feirantes pequenos agricultores, os quais quase nunca são convidados para participar das assembleias modernas, é eminentemente um ato de resistência, algo que exige desaceleração dos nossos modos de pensar e agir no mundo.

Palavras como magia, receitas e manifestação dos demais seres povoam os ensinamentos dos feirantes e podem ser associadas a um sentido de resistência política, uma vez que refletem práticas banidas ou obliteradas no campo tanto das ciências como da política. No entanto, isso que foi banido ou obliterado volta a insistir contra todo processo de unificação ontológica da modernidade.

Está bonito para chover.

(Fragmento do diário de campo, 2018).

Três: compor com o imprevisto e com os demais seres

Na feira, uma criança solta a mão de sua mãe e começa percorrer os pequenos dedos em um repolho roxo que alcança na barraca a sua frente. Entusiasmada, grita: - “Olha mãe! É uma alface rosa”. Eu não sou a única que não consegue segurar o riso.

(Fragmento do diário de campo, 2020).

Eu estava no meio da feira quando uma chuva que se anunciava no céu caiu torrencialmente. Todos que estávamos presentes procuramos nos abrigar ao lado dos feirantes, já precavidos com o reforço das lonas sobre as barracas. Não houve muito jeito. O fazer feira ficou suspenso, alguns minutos em silêncio observando a chuva forte cair. O feirante com quem busquei abrigo, após a chuva estiar e as atividades recomeçarem, diz assim: “chuva é sempre um bom sinal, às vezes ela só quer escorrer”.

(Fragmento do diário de campo, 2019).

Na feira livre, as rotinas e imprevistos são acionados valendo-se de regras tácitas que operam por relações de cooperação e de solidariedade. Em diversas situações, o elemento imprevisível se atualiza – não ter troco, acabar um produto, técnicas de pechincha de um lado e de persuasão do outro, troca de olhares que falam, por exemplo - exigindo dos corpos imersos na feira estratégias de ação e renegociação com os ocorridos. Estas peripécias colocam o corpo em movimento e atento ao presente, numa relação potente e possível com o universo ao redor.

Em alguns dias faz chuva, outros, muito vento ou sol. Pode ser a descoberta de um novo alimento ou a falta dele, como pode ser uma receita familiar afetiva compartilhada com estranhos ou um aprendizado novo sobre os enredos da terra. A feira convoca um corpo vivo e pensante que cria e recria, a todo o momento, estratégias, saídas e poesia na ordem cotidiana dos dias. Um corpo ativo que faz uso de saberes sensíveis para a ação com o mundo. Um corpo exigido para as práticas contracolonizadoras, um corpo forte e disposto, um corpo que sai da inércia costumeira, ainda que por poucas horas.

Poderíamos pensar que o imprevisto, o não antecipado, o que não se espera, é possível de se apresentar em qualquer espaço ou circunstância, e na feira isso não seria diferente. No entanto, o que na feira se vê é que este imprevisto é bem-vindo, é possível, é acolhido. Compõe o fazer feira e por isso abre uma dimensão inesperada da cidade. No caso da feira, o imprevisto também não é algo com que apenas os feirantes tenham que lidar, não é vivido como uma situação unidirecional. O não antecipável é vivido por todos ali e por muitos até aguardado quando vão fazer feira.

A feira então pode ser pensada como uma espécie de bagunça organizada, pois as regras e protocolos que normatizam seu funcionamento deixam espaços de liberdade para que os feirantes e quem faz a feira organizem a convivência entre eles e construam seus fazeres de acordo com a experiência, os vínculos estabelecidos e com as imprevisibilidades do tempo. A cada nova feira, um mundo de possibilidades se abre nos tecidos do presente, pois a peculiaridade desse tipo de comércio ao ar livre é justamente ofertar um número diverso, e sempre renovado, de acordos construídos a cada momento, sempre que um acontecimento se apresenta.

Neste imprevisível mundo feira, “não há nomes nem placas, não há nenhuma vitrine. Tudo que está à venda fica à mostra. Nunca se sabe quanto as coisas vão custar, não há valores marcados e os preços não são fixos” (CANETTI, 2006, p. 19). Fazer feira demanda do habitante urbano um corpo diligente que aprende e ensina sobre alimentação e também sobre afetos, e oferta formas saudáveis de se viver na cidade. Assim, podem ser afirmadas práticas que reduzem o consumo, recusam as monoculturas, diminuem imediatamente o lixo, possibilitam acesso a comida sem veneno, apostam nas pequenas saídas.

A feira é ativa e está em incessante ebulição de estratégias que pulsam a vida em sua diversidade. Os sujeitos que fazem a feira trazem elementos singulares ao comércio de alimentos, adaptando as situações imprevisíveis a estratégias que correspondem as suas memórias, estratégias que acionam suas trajetórias. Tais adaptações são entendidas como aspectos da sensibilidade e criatividade das pessoas que tecem esta rica rede. Os componentes da feira dão um contorno afetivo à alimentação, atribuindo valor de uso, não apenas de troca, às manifestações e traços da cultura local.

Os feirantes criam estratégias de vendas para reduzir impactos negativos sobre produtos perecíveis. Eles admitem reduzir preços com o propósito de evitar que um produto “sobre” na

feira, o que conhecemos como “xepa da feira”, a última hora, onde os produtos estão com preços bem abaixo do inicialmente estabelecido. Esse é o melhor momento para negociar, pois com o fim anunciado é melhor baixar o preço que levar mercadoria de volta para casa. Também é no momento da xepa que podemos observar pessoas em situação de rua ganhar alimentos dos feirantes e pagar com sorrisos e agradecimentos.

Nesses termos, percebe-se que, apesar dos aspectos formais, das entradas e saídas oficiais de uma feira, a padronização admite e possibilita o fluxo não coerente – de pessoas, bichos, carros, bicicletas, motos, cheiros, afetos, sujeira, lixo – que compõe diariamente a feira. Na esteira do proposto por Foucault (2008), pode-se dizer que a feira e suas gentes se fazem nas possibilidades de se situar nas fronteiras. Esse situar-se na fronteira aponta para as contingências encontradas no entremeio entre aquilo que já é estabelecido e o que está em vias de ser, na abertura. No caso da feira, nas brechas que abrem no asfalto neoliberal.

O imprevisível mundo da feira, embora requeira o novo, não se confunde por uma avidez de novidades, no efêmero do consumismo; pelo contrário, significa certa duração. Na feira orgânica, os agricultores constituem e comunicam um novo sentido para a alimentação, atualizando afetos nesse processo. Evitando a alternativa do dentro ou fora da esteira neoliberal, a feira livre situa-se na fronteira entre a cidade e a terra.

“Cheira esse coentro aqui, percebe? tem cheiro de terra! Essa batata doce que parece suja, é terra que tem nela, terra sem veneno, não é sujeira. Aqui na cidade, é difícil sentir o cheiro da terra. Nós trazemos a terra para a cidade de vocês.”

(Fragmento do diário de campo, 2020).

Quatro: ativar políticas de alimentação

Robson é feirante pequeno agricultor e está na feira de Barro Vermelho desde o seu início, em 2002. Ele conta que a instituição da feira propiciou a oportunidade dos alimentos orgânicos serem distribuídos na capital. Diz que antes mesmo da feira ser formalizada, já apostava na agricultura sem agrotóxicos e em pequena propriedade. Para ele, esta é a melhor forma de alimentar as pessoas, uma vez que proporciona um número diverso de alimentos sem sobrecarregar o solo e sem comprometer a saúde dos que trabalham na terra.

Afirma que os alimentos orgânicos podem acabar com a fome no Brasil, basta boa vontade dos “políticos”.

(Fragmento do diário de campo, 2018).

O Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA)³⁶ compreende que soberania alimentar é o direito dos povos de definir suas próprias políticas e estratégias sustentáveis de produção, distribuição e consumo de alimentos, que garantam o direito à alimentação a toda a população, com base na pequena e média produção, respeitando suas próprias culturas e a diversidade dos modos camponeses de produção, de comercialização e de gestão, nos quais a mulher desempenha um papel fundamental. Mais que um conceito, soberania alimentar é um princípio que orienta a luta camponesa. É uma proposta alternativa de produção e consumo que apoia os povos em sua luta contra o agronegócio e as políticas neoliberais promovidas por intuições financeiras.

Portanto, se a produção e distribuição de alimentos fazem parte da soberania de um povo, estes são inegociáveis e não podem ficar dependentes de vontades políticas ou práticas de governos ou empresas. Isso coloca aqueles que produzem, distribuem e consomem alimentos no coração dos sistemas e políticas alimentares, acima das exigências dos mercados e das empresas. Isso coloca as feiras orgânicas do município de Vitória como fundamentais ao projeto soberano e insurgente de alimentação na cidade.

Com a promulgação da Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional (LOSAN, 2006) - Lei nº. 11.346 - e a criação do Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN), os esforços na luta contra a fome e a pobreza no Brasil ganharam um reforço judicial. O reconhecimento da alimentação respaldada judicialmente pela Constituição é uma conquista recente da sociedade brasileira, que foi garantida pela Emenda Constitucional nº 64

³⁶ O MPA é um movimento camponês, de caráter nacional e popular, autônomo, de luta permanente, cuja base social é organizada em grupos de famílias nas comunidades camponesas. Busca resgatar a identidade e a cultura camponesa, na sua diversidade, e se coloca ao lado de outros movimentos populares do campo e da cidade para a construção de um projeto popular para o Brasil baseado na soberania alimentar e pelos valores de uma sociedade justa e fraterna. Atualmente o MPA está organizado em 17 estados brasileiros em todas as regiões do País, apresenta expressivo histórico de luta e organização do campesinato brasileiro organizando aproximadamente 100 mil famílias camponesas de forma direta em todo o território nacional. Fazem parte da Via Campesina Brasil e Via Campesina Internacional, da Confederação Latino-americana de Organizações Camponesas – CLOC, e da Frente Brasil Popular. Todas as informações sobre o MPA foram consultadas no site: mpabrasil.org.br. Acessado em 25/03/2019.

(BRASIL, 2010), uma determinação legal responsável por estabelecer que este é um direito de toda a população (MALUF, 2009).

A constituição legal, no entanto, não garante a efetivação das políticas soberanas de alimentação. Evidencia-se, assim, a importância de refletir sobre as práticas da comercialização dos produtos alimentícios; pensar as estratégias para que alimentação de qualidade seja realidade no País. Historicamente, as trocas comerciais de alimentos remontam ao aparecimento das feiras livres, nas quais se encontram imbricados aspectos econômicos, sociais e ambientais (PANELLI-MARTINS; SANTOS, 2008). As feiras são consideradas peças-chaves na modificação do hábito alimentar do brasileiro, prova disso é que entre as ações eleitas em 2009 pelo Ministério da Saúde para o *Incentivo ao Consumo de Frutas e Hortaliças*, está “incentivar a consolidação das feiras locais, como instrumento de melhoria para a seleção e aquisição de alimentos saudáveis” (BRASIL, 2009, p. 07).

Os agricultores que ofertam os alimentos nas feiras orgânicas do município de Vitória produzem em pequenas propriedades, que variam de um até dez hectares³⁷, diversos tipos de alimentos, proporcionando uma rica gama de nutrientes mínimos necessários para a sobrevivência humana nas cidades. Utilizam técnicas de manejo do solo e cultivo que dialogam com a terra, respeitando seus sinais. Respeitam a diversificação das culturas, entendem a natureza como um organismo ativo com a qual estabelecem diálogos e recusam os insumos químicos. Esses agricultores constroem narrativas sobre os riscos de monoculturas que maltratam o chão.

Eles dizem assim: “*machucar a terra*”, “*fazer mal ao chão*”, “*não é inteligente você utilizar a terra disponível para sobrecarregá-la com apenas um tipo de cultivo*”, “*para alimentar essa cidade precisamos potencializar a diversidade dos alimentos*”. Reconhecem que a terra precisa de rodízio, descanso, respeito, e que o agrotóxico é uma atrocidade; preocupam-se com as abelhas, com a qualidade do alimento que ofertam e com as nascentes e os cursos de rios. “*A água e a terra são os bens mais preciosos que temos. Dinheiro nenhum pode pagar*”. Comer é um ato político, os feirantes orgânicos possibilitam aos povos da cidade que esta

³⁷ Hectare é uma unidade de medida agrária, também chamada de hectômetro quadrado (hm²). É a medida mais usada para o cálculo do tamanho de áreas agrícolas, matas e áreas naturais. Um (01) hectare equivale a 10000 metros quadrados (m²). Para fins de comparação, uma das maiores fazendas do Brasil, a Nova Piratininga, localizada em Goiás possui 135 mil hectares, sendo que 95 mil destes hectares são ocupados apenas por pastos e gados.

atitude passe pelo cuidado com a terra, e não pela submissão poluente imposta pelas grandes marcas que ocupam as mídias, as prateleiras e as mesas brasileiras.

Podemos dizer que feirantes pequenos agricultores aterram as políticas de alimentação na cidade. O verbo *a-terrar* é a ação de regressar à terra, de pousar ou de assentar. Aterram os aviões que voam pelo céu, assim como as naves que orbitam, como os astros, no espaço mais amplo do céu. Propõe-se aqui pensar a produção de alimentos por intermédio desse gesto aparentemente simples das formas que aterram, que regressam e tocam a terra. Trata-se, pois, de um plano de imanência; *aterrar* é estar imerso na terra, sem distinção entre o que age e o que contempla, numa dinâmica relacional. Com o regresso ao toque, faz-se proliferar modelos de conexão e relação com a própria ideia de seres humanos em complementaridade com a terra.

A feira orgânica da cidade de Vitória representa um lugar de preservação das relações socioculturais, dos aspectos peculiares ao ambiente rural, da trajetória dos povos pomeranos que nelas são frequentes, da autonomia dos pequenos agricultores e do aterramento dos vínculos e dos saberes locais. É um importante espaço de comercialização dos produtos da agricultura familiar, indo além: é também espaço de socialização, identidade regional e cultural e também de articulação política. Nas feiras há movimentação de produtos, pessoas, afetos, informações e saberes, numa dinâmica muito peculiar, que se misturam com a paisagem urbana local.

A importância da feira orgânica também se revela na oportunidade de abastecimento de produtos de características locais, geograficamente referenciados, que respeitam a sazonalidade da terra. Produtos saudáveis que contribuem para garantir soberania e a segurança alimentar, pois o consumidor sabe onde e como os alimentos foram produzidos e a segurança é garantida no valor acessível, na diversidade e no não uso de agrotóxicos, o que colabora para impulsionar a agricultura familiar e o desenvolvimento rural em consonância com os demais seres que dividem conosco a casa comum.

Os circuitos planetários de trocas - expandidos com a liberalização do comércio das políticas neoliberais dos últimos anos – transformaram os mercados locais, particularmente as feiras livres, em espaços de fundamental importância para vendas voltadas ao abastecimento adaptado às demandas culturais, associados à soberania alimentar. Muitos dos produtos comercializados em feiras recebem agregação de valor cultural e são referência de qualidade local. Essas pautas

alimentares locais têm particularidades. De acordo com os pesquisadores brasileiros Vânia Gomes Zuin e Antonio Alvares Soares Zuin (2008), os alimentos que as pessoas consomem na infância fazem parte da memória alimentar e são permeadas por relações afetivas. Produtos do território recebem valores das relações de confiança, dos quais “reputação, honestidade e amizade são os mais relevantes. A qualidade, neste sentido, é atestada pela interação pessoal estabelecida entre o consumidor e o produtor” (CASSOL, 2013, p. 58).

Os feirantes ensinam que a resistência à alimentação artificializada não consiste numa negação absoluta da cidade como lugar de realização da barbárie capitalista, mas sim na criação de interstícios capazes de abrigar novos modos de existência, novas formas de vida e de vinculação com a terra. Eles ocupam os poros da cidade para ofertar outras lógicas, não necessariamente negando as demais, mas sim, compondo, transformando, aterrando e frutificando no asfalto.

Essa interação entre território, produtor e produto tem sido destacada no fazer feira. Alimentos, saberes, táticas e redes de proximidade entre produtores e consumidores formam esse universo que tem forte ligação com o território e o saber-fazer dos agricultores. Por isso compreendemos a feira livre orgânica como uma grande aliada na luta pela soberania alimentar da cidade, pois possuem a capacidade de ofertar afetivamente os diversos alimentos necessários para uma alimentação equilibrada e justa, em complementariedade com os demais seres, garantindo a autonomia dos agricultores e dos consumidores finais nas políticas de alimentação.

Cinco: espriar o sentido de resistência

O Flávio está na feira orgânica há alguns anos, na da Praça do Papa às quartas e, aos sábados, em Barro Vermelho. É um sujeito do bem, fala mansa e tranquila, sorriso aberto, papo cabeça e chá compartilhado. Vende produtos naturais de produtores locais e outros mais distantes, alguns naturalizados (natural e industrializados), como ele costuma brincar. Flávio vende na feira produtos de limpeza e de beleza, purificação, temperos, doses de potência, muitas alternativas à indústria petroquímica com testes em animais para aqueles que podem pagar. O preço da insurgência também pode custar caro, no entanto, do que aprendi por aí, sempre é possível adaptar à realidade de cada um uma vida com menos consumo de tudo. O Flávio dá dicas sobre isso. Conversamos sobre o isolamento urbano e a estratégia de disseminação do medo. Era véspera de eleição presidencial. Flávio fala da

situação política. Trocamos olhares de cumplicidade. Falamos sobre a importância dos encontros e ele conta das inúmeras vezes que foi questionado sobre a possibilidade de abrir uma loja virtual para que seus produtos sejam vendidos a mais pessoas. Ele afirma que não conseguiu colocar em prática, pois acha frio o ambiente virtual e prefere a feira, onde as pessoas trocam ideias, podem se olhar e estabelecer diálogos. Ele se declara apaixonado pela feira e que jamais votaria num presidente que defende a violência e ataca a educação. Durante nossa conversa breve e potente, ainda assisto Flávio pagar um salgado vegano da barraca ao lado a um senhor em situação de rua que estranha a informação do salgado ter como recheio “carne” de jaca, mas depois de experimentar agradece e elogia: “não sabia que jaca dava uma carne gostosa assim” e sai agradecendo.

(Fragmento do diário de campo, 2018).

Hoje fui fazer a feira com a cabeça na lua, e só me dei conta que havia deixado o dinheiro em casa quando coloquei os pés no chão, após parar a bicicleta pra prendê-la. Eita! O caminho de volta para casa e de casa de volta à feira demoraria exatos 40 minutos, e eu fiquei uns dois minutos paralisada, pensando no que fazer. Decidi arriscar, solicitar crédito aos feirantes com quem mais possuía contato, explicar a situação e propor pagar na semana que vem. Não era uma situação confortável, mas poderia funcionar. E funcionou. Na primeira barraca, contei o que havia sucedido e prontamente Deolindo pegou seu caderninho de anotações, escreveu meu nome e disse para eu ficar à vontade. Ufa! Foi um grande conforto a primeira tentativa. Na segunda, nem anotar o feirante quis, mesmo comigo insistindo. Disse: confio em você. Na terceira e última, foi ainda mais surpreendente. Além de permitir que eu pagasse na semana que vem, complementou: “Você quer cinquenta reais emprestado para usar nas outras barracas? Você me paga na semana que vem!”. Foi assim que eu pude confirmar mais uma vez a força da feira nas relações de consumo na cidade.

(Fragmento do diário de campo, 2019).

Um significado de resistência se mostrou presente nas feiras livres orgânicas visitadas que reúnem, em um local de troca, trabalho e sociabilidade, os mais variados modos de existência, incluindo os não humanos. Embora diversos, esses modos se aproximam em suas lutas por soberania alimentar e, assim, afirmam lugares de realização da vida. Uma forma de comércio

que desaperta as amarras neoliberais, onde o sujeito urbano é obrigado a interagir animadamente com estranhos e a se confrontar a um misto de formas, cores, ruídos e cheiros que fogem do habitual asséptico dos corredores de supermercado.

Podemos dizer, talvez, que a feira livre insurja contra o modelo de desenvolvimento colocado, insistindo em desafiá-lo, oferecendo ferramentas concretas para combatê-lo. A palavra insurgente para adjetivar a feira livre advém de sua potência de colocar em movimento práticas que desviam da esteira neoliberal. Práticas insurgentes são aquelas que fazem lembrar que ainda há espaço para o novo, o inesperado, o inacessível e para aquilo que é da ordem do solidário, da conexão com os demais seres, do afetivo, do materialmente possível; são práticas que remetem ao exercício de constituição de vínculos fundamentais na cidade.

Uma tradição urbana que a expansão do automóvel e do moderno varejo atacadista buscou obsoletar, mas que segue persistindo na paisagem das cidades e nos imaginários de seus povos, ofertando alimentos frescos para quem depende fundamentalmente de comprar para comer. Assim, em um sábado de chuva, por exemplo, uma outra feira se apresenta, a que cheira forte, mostra-se desejosa mesmo é de antemurar as coisas. Contra aquilo que a quer organizada, limpa e fiscalizada, ela invade outros lugares e cria relações outras. Espalha-se a contragosto e cheiros, sons diversos. Desafia o projeto de organização e normalização que à cidade neoliberal é demandado, cindindo as pretensões de modernidade que esse projeto anuncia.

Desse modo, frente às tentativas de sufocamento dessas práticas apreendidas na feira, esta segue se reinventando e estabelecendo sua própria ordem, em meio ao que, muitas vezes, é observado como desordem. A despeito da exigência de ordenamento, disciplinamento e normatização da cidade, a qual imporia à feira sua introdução em um circuito comercial devidamente esterilizado, categorizado e imunizado, ela se mantém, engendrando outras formas de existência, a partir da capacidade de incorporar em si o atual, mesclando os modos anteriores de ocupação com configurações atuais de cidade. A feira é expressão da diversidade e a sua força de resistência contribui para adiar um pouco a queda do céu (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Os feirantes ampliam horizontes existenciais a partir das modulações subjetivas que frutificam.

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspende o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma

por consumir subjetividades — as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado. Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência. Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos (KRENAK, 2019, p. 26).

Por ser capaz de atrair uns e outros pelas diferenças, uma feira pode mostrar-se como elemento de resistência à contemporaneidade neoliberal, quando consideramos sua não coincidência perfeita com seu próprio tempo, o estado de regularidade ao qual adere no hoje, comportando sua origem quitandeira – nos tempos coloniais – e suas atualizações que agora podem ser observadas. Seus movimentos e práticas de resistência reivindicam seu espaço na atualidade, ao mesmo tempo que demarcam a origem da sua existência, mostrando-se inatual, escapando às adaptações que o presente lhe exige e aterrando a diversidade na cidade.

A feira livre habita fronteiras, característica que a torna tecido para as tramas da vida cotidiana, efetivadas por meio dos encontros e conversas; os povos da cidade se comunicando com os enredos da terra. Na nossa experiência com ela durante a pesquisa, às vezes dizendo de forma tão bonita todos esses antídotos que reunimos neste texto, e também às vezes no *chega para lá que eu cheguei primeiro* sem nem dizer uma palavra, às vezes passantes falando demais e cuspiendo asneiras neoliberais como se fossem os donos da bola, por vezes desviando o olhar da pessoa em situação de rua. Relances que na feira dizem tanto. Sempre dizendo, tecendo, constrangendo, vibrando. É uma outra frequência no tecido da cidade. Nunca sabemos de antemão para quais caminhos as vibrações compartilhadas conduzirão os passos passantes ali. Apostamos que vibrar o corpo sempre redireciona alguma coisinha, ainda que mínima, nos bichos humanos, nós, esses sujeitos neoliberais do século vinte e um.

É nesse sentido que apontamos a feira também como dispositivo para a produção do inesperado, lugar das multiplicidades vivas. Ela extrapola as relações estritamente comerciais, criando um ambiente de junção de tudo o que parecia não poder ser unido, compondo um fluxo próprio e particular em meio à desordem. A feira tem a capacidade de afirmar a alegria de estarmos vivos, mesmo numa cidade neoliberal como Vitória com suas ilhas e milhas de ilusão. São estabelecidas relações de cumplicidade entre feirantes e quem faz a feira. Notamos que acordos podem ser feitos e refeitos a cada novo encontro, sendo que alguns feirantes

separam produtos para aqueles que com eles sempre fazem a feira, questões de fidelidade, gentileza e preferências, estratégias de venda, políticas de amizade.

A feira livre, como tudo, também está relacionada ao sistema de produção capitalista e, talvez, por isso mesmo, ela seja capaz de, na cidade, produzir insurgências às normas impostas. Os que fazem a feira, mesmo aqueles que amam mais o dinheiro que o alimento, por vezes, numa fração de segundos, burlam as estratégias do capital, contrariam para (sobre)viver, tornam-se criativos, constroem desvios à norma vigente, deixam de se guiar apenas pelo amor à mercadoria. Movidos por laços outros, reinventam as relações impostas na troca de dinheiro por alimento.

Passei dois finais de semana seguidos sem ir à feira costumeira de sábado, por motivo de viagem de férias. Quando retornei, quatro diferentes feirantes manifestaram sentir a minha ausência: “Você sumiu, Camila. Trouxe polpa de cupuaçu para você semana passada.” “Apareceu moça”. “Olha só quem voltou, estava viajando?” “Ei querida, tudo bom? Bom lhe ver.” Foram frases ditas, olhares trocados e sorrisos soltos, apenas por alguns minutos, que melhoraram instantaneamente meu dia. Bichos humanos gostam mesmo é de carinho, de acolhimento e de se sentir cuidado. A gente que é um corpo feminino no mundo já foi sempre tão assediado que situações como essas só podem fazer bem. Deixam o coração quentinho e inspira seguir lutando por políticas de cuidado. Quem foi que disse que mercadoria substitui isso?

(Fragmento do diário de campo, 2019).

A feira é composta por uma caoticidade de traços, cores, sons, sotaques, roupas, cheiros, volumes, movimentos, todos dispostos em seu território articulado. Nesse espaço, notamos que é possível mercadejar produtos, mas também gerar encontros, afetos e sentidos. A feira se revelou como um espaço de calor, onde relações potentes se estabelecem deixando aquecido o coração urbano. É nesse lugar de calor que o sujeito mantém contato com o outro e a terra, num movimento contínuo de aprendizagens, de aproximação e diferenciação. No encontro é possível compor uma estética da existência regulada pelo princípio de comunidade. Os bons encontros proporcionados com a feira podem definir modos de vida que se alimentam da diversidade; pluriculturas do viver que ampliam as conexões com os demais seres.

O sentido de resistência na relação com a feira também se conecta com a redução imediata do lixo produzido pela indústria alimentícia, além da redução dos resíduos de consumidores

finais, pois muitos que fazem a feira utilizam carrinhos próprios para esta atividade ou sacolas reutilizáveis. Também contribui para uma redução imediata da indústria de embalagens, pois os alimentos, com raras exceções dos mais delicados como morango ou amora, são expostos tal como foram retirados do solo, reduzindo o número de resíduos diversos envolvidos no processo de industrializar o alimento; também é possível levar as embalagens plásticas e de isopor para serem reaproveitadas pelos feirantes.

Por três meses durante a pesquisa, no ano de 2019, foi realizado um experimento que não foi proposto como método de pesquisa, estava mais para meta de vida, mas acabou sendo trazendo para cá, aqui, nesse fragmento, dialogando com esse antídoto: em uma reunião de condomínio para debater sobre o programa de reciclagem ofertado pela Prefeitura, os moradores foram convidados a colocarem suas caixas de ovos na caixa de madeira da bicicleta estacionada na vaga 103 para serem entregues aos pequenos agricultores da feira orgânica. A instrução era: coloquem as caixas nas sextas e, aos sábados, elas serão levadas e entregues na feira. No primeiro sábado a surpresa foi boa: cerca de vinte caixas foram reaproveitadas, todas limpas e bem acomodadas. Teve semana com mais, outras com menos. Alguns moradores colocavam fora do dia marcado e teve também quem colocou uma caixa com restos de ovo quebrado uma vez. Mas todas as outras que estavam limpas foram muito bem acolhidas pelos agricultores que as recebiam.

(Fragmento do diário de campo, 2019).

Hoje fui à feira um pouco mais tarde que de costume. Este pouco tempo foi suficiente para acabar o melão que levava sempre da mesma barraca. O jeito foi procurar em outras, atentar o olhar, sair do costume. Fui parar em uma barraca que quase nunca passo. Ao escolher brócolis e salsa, a feirante me ofereceu sacolas que eu recusei dizendo: “já tem muita sacola no mundo” e ela concorda. Verdade. Acrescenta dizendo: “a minha filha mora em São Paulo e ela sempre fala a mesma coisa. Eu fui visita-la mês passado e levei de presente sacolas de pano para ela fazer a feira lá. São uns saquinhos com furinhos que eu costuro com lacinho para fechar. Você já viu? É bom para guardar cenoura, frutas, cebola, alho. Só não é bom para guardar folhas, as folhas são mais sensíveis, precisam ficar bem fechadas na geladeira para durar.”

(Fragmento do diário de campo, 2019).

A feira, por se instalar no espaço público de forma itinerante, também pode assumir um outro sentido de resistência, visto que ocupa a rua com pessoas e encontros, mudando a dinâmica do trânsito. A feira destoa do hegemonicamente preconizado na cidade neoliberal, ela é uma quebra de protocolo conquistada: a rua muda para ver a feira acontecer. Altera a sua lógica de servir aos carros, mesmo que por um dia, algumas horas na semana. O próprio Decreto Municipal que regulamenta as feiras em Vitória (VITÓRIA, 2004) garante formalmente essa mudança na rotina da cidade, ao destacar no seu artigo 265: “durante o funcionamento das feiras livres ou comunitárias é proibido o tráfego de veículos, motos e bicicletas nas vias públicas nas quais estiverem instaladas as barracas”. Esta oficialidade garante a sua permanência a despeito dos vizinhos que se sentem prejudicados com o bloqueio da rua ou com os barulhos e cheiros trazidos pelas barracas, ou por afirmarem que, por conta disso, seus imóveis são desvalorizados. Trata-se de uma formalidade que, somada às suas tantas outras maravilhas, possibilita que as feiras livres permaneçam resistindo nos cenários neoliberais, mesmo com o forte apelo à assepsia, ao uso dos aplicativos e ao isolamento da cidade, tecidos pelos modos desenvolvimentistas de pensar a vida.

Percebemos que não há nada substancial que seja “a” feira. Inclusive sua magia é essa. De modo mágico, por uma sabedoria luminosa ela se monta e se desmonta. A feira é totalmente criada, como tudo. Mas nela isso fica mais visível, essa capacidade de invenção do real. Quando ela se monta em sua madrugada, com os carros sendo estacionados, as barracas ainda desmontadas chegando, os feirantes pernoitando, essa magia vai mexendo com o que antes havia naquele lugar, uma praça ou uma rua. Daí que montada mal lembramos que antes ali até há poucas horas os carros passavam, era lugar de passagem não de permanência, de circulação. De fato se cria uma outra paisagem material, subjetiva, afetiva. Sua resistência também está nessa magia de montar e desmontar, de apontar uma não fixação, de fazer emergir algo que não estava ali há poucas horas. Isso é incrível! E o que é mesmo esse espaço que ela ocupa? Que ela é? É uma rua? Não. É uma feira? Não. É uma praça? Não. Não é nada substancialmente. Como a feira assim também é a praça ou a rua ou o antídoto. A feira ajuda a ver que todo o restante também é montagem, construção. Será que não é isso seu aspecto de encantamento?

(Fragmento do diário de campo, 2020).

Seis: acionar a incursão sensorial

Escolher os alimentos na feira é um convite aos sentidos: você precisa tocar, quase acariciando algumas frutas, exige-se um tato refinado que não se aprende na escola. É difícil explicar com palavras. Não pode apertar muito, que é para não machucar o alimento. Mas alguns, não tem jeito, só se sabe tocando. Outros podemos ir pela cor, pelo aspecto da casca, só de bater o olhar já conseguimos identificar. Muitos são escolhidos pelo cheiro, o olfato quem dirá se está maduro ou ainda precisa esperar. Alguns são escolhidos por conselhos, atentamos os ouvidos na direção destes ensinamentos. Em alguns casos, podemos até experimentar. Descobrimos que alguns alimentos podem desapontar: a mandioca não cozinhou bem, o inhame estava aguado, tinha pouco sumo na mexerica, tinha um bichinho na berinjala, o abacate passou do ponto. Aprender fazer feira leva tempo.

(Fragmento do diário de campo, 2018).

A feira, em suas múltiplas expressões, é aqui destacada também por sua potência de requisitar uma disponibilidade para desaprender um modo de consumo e aprender um modo de conexão que entendemos sinestésica. Ela engendra outro corpo, fazendo com que a monotonia dos dias se desfaça de sua habitual indiferença, lançando-se ao ruidoso burburinho da rua ocupada por gente, encontros e alimentos; um corpo urbano vibrátil que tateia e se movimenta; um corpo atento, ainda que num relance, ao presente, aos cheiros, aos sons e às sensações.

Esta incursão sensorial proporcionada com a feira é entendida como produção de saúde e insurgência, pois entendemos ali “a utilização dos sentidos como condição principal para constituição de vínculos fundamentais que se traduzem em aprendizados pertinentes que se dão no preenchimento dos espaços vazios de nosso corpo” (MUNDURUKU, 2010, p. 38). Trata-se de um processo de aprendizagem que passa pela leitura do entorno. O corpo que vive o tempo presente, atento aos seus sentidos, alimenta-se, preenche seu vazio, por aquilo que a memória evoca do tempo imemorial com aquilo que se passa ao seu redor. Trata-se de uma vivência plena de significações que reverberam pelos poros do corpo, tornando-nos leitores assíduos dos sentidos da existência.

Podemos pensar em sensibilidade como expressão dos sentidos possíveis de um corpo (olfato, paladar, visão, audição e tato), por intermédio da qual ele se encontra com o mundo e produz agenciamentos com este. Cada modo de produção de subjetividade exprime um modo de

sentir, de disponibilizar-se, de existir. Praticamos esses modos, coletiva e individualmente, como forma de atenção para com a realidade e o que ela gera em nós. Todos somos sensíveis, exercemos e somos formados por uma sensibilidade, uma maneira concreta, encarnada e existencial, de tocar e ser tocado, no mesmo movimento. As impressões, os modos da percepção, as maneiras do sentir, funcionaram diferentemente na história, de acordo com sua intensidade, suporte, gênese e combinações. Por isso é que podemos falar de uma sensibilidade capitalística que impregna ritmos automáticos nos nossos modos de vida contemporâneos. Ailton Krenak (2019) aponta algumas considerações sobre essa subjetividade uniforme que nessa pesquisa buscamos estremecer:

Precisamos ser críticos a essa ideia plasmada de humanidade homogênea na qual há muito tempo o consumo tomou o lugar daquilo que antes era cidadania. José Mujica disse que transformamos as pessoas em consumidores, e não em cidadãos. E nossas crianças, desde a mais tenra idade, são ensinadas a serem clientes. Não tem gente mais adulada do que um consumidor. São adulados até o ponto de ficarem imbecis, babando. Então para que ser cidadão? Para que ter cidadania, alteridade, estar no mundo de uma maneira crítica e consciente, se você pode ser um consumidor? Essa ideia dispensa a experiência de viver numa terra cheia de sentido, numa plataforma para diferentes cosmovisões (p. 33).

Nesta investida, afirmamos outros caminhos para os sentidos acomodados dos povos da cidade, automatizados; trajetos que não passam pelo medo ou pelo consumo. Ao contrário, aquilo que vemos, ouvimos, sentimos na feira livre acionam experiências sensoriais afetivas que nos colocam grande coragem e ânimo novo para enfrentar os dias neoliberais. É preciso treinar o olfato, o tato, o olhar, ouvir com atenção e intuir, vibrar, ir pelas beiradas. É um outro corpo que a feira aciona, num ponto da cidade que apresenta uma outra frequência vibracional.

A imagem das cores de frutas e verduras estrategicamente colocadas sobre as bancas é inerente à feira livre. Lugar marcado por cheiros e sons diversos: do pastel frito na hora, cheiro do abacaxi anunciado: “*é docinho como mel, eu garanto!*”, o cheiro cítrico dos limões e das laranjas, cheiro de temperos variados que fazem alguns espirrar e outros suspirar, cheiro de peixe fresco e a freguesia conquistada na hora: “*pode vir que aqui é garantido! Peixe fresquinho*”, cheiros e sons de gentes que ensaiam uma experiência peculiar de sociabilidade e de usos da rua.

Nesse lugar de expansão da vida e construção de conhecimento, onde a leitura do entorno se dá em estado de deleite e é marcada pelo imprevisto, o uso dos sentidos se entrelaça, mobilizando o corpo a tomar a rédea de sua própria potência. É preciso treinar o olhar para

que ele mais pareça um modo de escutar, manusear os alimentos com perícia e cuidado, acionar com a boca e o nariz, absorver na pele os cheiros e sensações.

Concordamos que “o uso dos sentidos atribui sentido às ações: as leituras das pegadas dos animais, o voo dos pássaros, os sons do vento nas árvores, o crepitar do fogo, as vozes da floresta em suas diferentes manifestações” (MUNDURUKU, 2010, p. 55); todos estes elementos que nós, povos da cidade colonizada, fomos perdendo com o avanço do asfalto e dos prédios. É nesta direção que compreendemos a feira livre no contexto neoliberal como convite para a prática de colocar o coração no ritmo da terra, imprimindo este acionamento dos sentidos pouco valorizados em experiências de consumo nos supermercados ou *shopping centers*.

No fazer feira, os sentidos são aguçados, percebemos sons, odores, fala-se com distintas entonações, anda-se mais à vontade, misturam-se tribos diversas, conversa-se com estranhos. As vozes dos sujeitos conversantes denunciam a satisfação de fazerem parte daquele lugar, interagindo com o entorno, protagonizando um espetáculo de sons e movimentos. As sonoridades evocadas na feira caracterizam um modo de viver sensível, onde o sujeito tem a sua atenção consciente dirigida para o que ouve, sendo que aquilo que vemos e sentimos influencia nas falas que são trocadas, quase sempre brevemente. Ainda que para dizer alguma baboseira, os sujeitos estão interagindo ali.

Hoje eu me propus um exercício na feira: ficar, pelo menos, cinco minutos de olhos fechados, parada, sentindo-a. Assim foi. Posicionei-me ao lado de uma das barracas preferidas, avisei ao feirante que iria prestar atenção nos sinais da feira de olhos fechados. Ele ri e diz que se alguém perguntar vai dizer que sou uma curiosa da feira. Achei bonita essa definição. Ele, querendo participar, diz que vai me avisar quando se passar cinco minutos, mas que não podia fechar os olhos comigo para não perder a freguesia. Sorri, agradei e fechei os olhos, permanecendo assim. Tanta coisa essa pequena experiência com a feira me trouxe: cheiros, ruídos, silêncios, um esbarrão delicadamente desculpado, o vento na face, a capacidade de imaginar, os diálogos construídos por estranhos - breves, mas potentes -, risadas, a curiosidade, um gosto de novidade. Estava num estado contemplativo com meu campo de pesquisa, vibrando com ele. O amigo feirante toca de leve meu braço, anunciando com leveza: “já se passaram dez minutos, esqueci de você!”.

(Fragmento do diário de campo, 2020).

Um saber de feira é indiscernível de uma percepção sensível. Isso implica algo tão elementar como o foco curioso por certas situações que se passam e as consequentes associações, mesclas e relações a que procedemos. Qualquer que seja a lógica em questão, uma forma de capacidade sensível predomina nela. Há vibração na aparência das coisas e das ideias refletidas. Essa vibração expressa. Ensina-se uma sensibilidade praticando-a, ensina-se a escutar, escutando, a sonhar, sonhando.

Mas, para isso, precisamos construir um corpo atento, voltado para o acontecimento, para o que lhe arrebatava tempo e espaço. Uma sensação se vive no corpo. Assim, para uma sensação: um corpo; para um corpo: uma capacidade sensível. Se em uma sensação pode residir a porção de força que regula o funcionamento de uma forma de vida, capaz de desfazer um território existencial, ela pode também articular sua capacidade sensível; reconstituí-lo, produzindo diferenças nesse processo. É possível comer diferente, pois existe, isso sim, composições e agenciamentos sensíveis na feira orgânica capazes de alterar o que se dá no vivido, capazes de variar o que sentimos, multiplicando as relações afetivas com o alimento e suas expressões.

O saber sensível acionado pela feira transpira cada poro do corpo. Está relacionado a uma sensibilidade com o mundo e tem o poder de desenhar mapas e quimeras com e sobre o indeterminado - este vasto mato capitalístico que precisamos desbravar no braço, a cada nova tentativa. Esses saberes de feira fazem dobraduras com a superfície escorregadiça da experiência neoliberal, tornando-a tangível. Assim, possuem a capacidade de produzir antídotos a partir dessas zonas de contágio, fronteiras que ampliam horizontes. Uma sensibilidade capaz de captar a processualidade do que ainda não é, de um devir, de um talvez, ofertando suporte expressivo às práticas de resistência.

Esse antídoto é bem precioso e parece estar muito conectado à abertura de um si ensimesmado, isolado, individualizado, desconectado, culpando-se sempre. Nessa abertura saímos do isolamento, da separação, e experimentamos um mergulho numa dimensão viva, fértil, respirável, povoada, que nos descansa de nós mesmos. É mais que uma incursão sinestésica. É abertura de outra sensibilidade desindividualizante.

Sete: ampliar a saúde na cidade

Nas conversas informais, quando pergunto sobre o que as pessoas mais gostam na feira, sempre ouço temas relacionados à produção de saúde. “Faz bem ir lá, eu sinto que estou me amando um pouco mais.” Ou ainda: “a feira faz com que eu me responsabilize pelo meu alimento, diminuindo o desperdício, pois eu venho para cá, vejo a pessoa que cuidou do meu alimento com tanto carinho que quando olho ele na geladeira, eu não tenho coragem de deixá-lo estragar. Eu me sinto cobrada a usar e nisso, acabo inventando novas receitas, acabo me alimentando melhor e por consequência, eu me sinto mais saudável e sortuda.” E também: “fazer feira é uma alegria, os produtos frescos, as conversas com desconhecidos, a troca de receitas”; “aqui eu me sinto bem”; “feira é vida né, é saúde”; “feira tem a ver com luta por uso das ruas, fortalece muitas outras lutas na verdade”.

(Fragmento do diário de campo, 2019).

A noção de saúde é definida a partir de certos contextos e concepções, ou seja, varia conforme determinações histórico-sociais e desencadeia diferentes racionalidades clínica e políticas de cuidado. Ao trazer esse ponto como um antídoto aos efeitos do neoliberalismo, estamos falando de uma ampliação do grau de saúde e não apenas uma busca individual por “bem estar”. Percebemos que, embora essa noção individual de bem estar esteja presente, a feira extrapola o modelo biomédico de saúde que assume um caráter de regulador moral, “produtor de crenças, valores, desejos e padrões coletivos” (DANTAS, 2014, p. 120). Este modo de se relacionar com a saúde torna-se, acima de tudo, uma relação mercadológica, há uma promessa implícita de que consumir produtos saudáveis e remédios irá adequá-lo a um padrão estético e social considerado ideal por essa sociedade capitalística em que vivemos. Essa ênfase pragmática, em seu tecnicismo, é condição para uma prática enquanto dispositivo social de normalização e de incentivo ao consumo.

A vida, na perspectiva apresentada pelo filósofo e médico francês Georges Canguilhem (2009), é definida como uma atividade normativa que vai contra tudo o que indica um valor negativo, de sua diminuição. Ser normativo, na qualidade de vivente, significa a potência de produzir outras formas de ajustamento e, por essa razão, significa também a recusa da fixidez e da naturalização enquanto fundamentos da adaptabilidade ao meio. Isso nos remete a ideia de que estar doente, curar-se e recuperar a saúde não é um processo que se normaliza e fixa de

uma vez por todas os seus critérios de reconhecimento. A normatividade vital é a potência de criação de novas formas de vida. É, portanto, uma maneira de pensarmos a dinâmica da vida para além do dado, do estático e do modelo mecanizado da normalidade, das prerrogativas neoliberais.

Assumindo que a vida não cabe, e nem precisa caber, em normas pré-estabelecidas hegemônicas - mas ao contrário, sempre extrapola, desvirtua, transborda todos os parâmetros – é que notamos frutificar na feira orgânica uma ampliação da saúde na cidade. Ao destacar a valiosa sabedoria dos feirantes, estamos ampliando uma noção de cuidado que não precisa ficar restrita apenas aos protocolos médicos. O que caracteriza a saúde é a possibilidade de tolerar infrações à norma habitual e de instituir normas novas em situações novas (CANGUILHEM, 2009), cultivar um corpo ativo, exercício que a feira fortalece.

É também nessa direção que podemos entender a feira livre como verdadeiro espaço de cura em espaço aberto na selva de pedras, proporcionando cura para males físicos e suas correspondentes aflições afetivas. Assim, podemos chamar a barraca de dona Sirlene, na qual encontramos as mais diversas plantas medicinais frescas ou já secas, cortadas e envasadas cuidadosamente. Uma barraca com um charme feminino que brilha. Sirlene está em duas feiras orgânicas de Vitória, às quartas e aos sábados. Ela conta ter temperos para deixar a comida com jeito de vó e também ervas medicinais que curam males diversos, como febre, tosse, dores, pancadas, reumatismo, gripe, dor de garganta, gastrite. Tem coisa boa, cuidada por ela, para quase todo tipo de problema. Diz que tem remédio natural que cura até as doenças da alma, como mau-olhado, ansiedade, depressão, tristeza. Em seguida, ela vai explicando receitas relacionadas ao tempo de fervura, a quantidade de cada substância, as horas ou dias de molho “no sereno” e as dosagens necessárias. Quem se demora em sua barraca, sempre sai com informações preciosas sobre processos de cura que não passem pelos medicamentos industrializados.

Outros feirantes contam que não adoecem há anos, pois consomem apenas os alimentos que eles mesmos produzem, e afirmam: “*o segredo da saúde está na comida, o corpo é nossa primeira casa e não podemos colocar qualquer coisa para dentro dele.*” Assim, vão compartilhando receitas e estratégias de saúde sem cobrar por isso. A riqueza dos saberes da terra vale muito e nenhum dinheiro é capaz de comprar. A feira livre nos oferta um monte deles, por algumas horas na semana, basta estarmos atentos aos seus ensinamentos.

Fazer a feira orgânica é o mais próximo de colher o próprio alimento que se pode chegar na relação de compra de comida na cidade, excetuando as ainda restritas e importantes hortas urbanas. Por serem espaços onde os pequenos agricultores ofertam seus produtos diretamente aos consumidores finais, favorece o acesso ao alimento vindo direto da terra, fresco e ainda rico em nutrientes. Os processos de embalagem, transporte, armazenamento e distribuição presentes nos supermercados tornam os alimentos menos nutritivos e deslocados de seus lugares de origem, de suas trajetórias. Quanto mais diretamente o alimento chegar até o consumidor final, maior é a probabilidade dele não ter perdido os nutrientes benéficos para a saúde. Alguns alimentos, mesmo que *in natura*, podem ter seus valores nutricionais alterados devido a condições precárias do transporte por longas distâncias, entre outros fatores. Alimentos importados de locais distantes têm de viajar e ser armazenados durante mais tempo, o que aumenta as perdas de nutrientes, principalmente de vitaminas (ANDRÉ, 2012).

Além de terem perdas nutritivas, em alguns supermercados os produtos orgânicos são considerados caros e, portanto, inacessíveis a grande parcela da população brasileira. Durante o percurso da pesquisa, foi possível constatar que essa afirmação faz sentido. No entanto, na feira, comprando diretamente do produtor, os preços ficam próximos – ou até iguais – aos dos produtos convencionais.

“Muita gente pensa que é caro e acaba não vindo aqui. Eu mesma achava isso, até que um dia resolvi conhecer. A diferença é mínima, de R\$ 1 a R\$ 2 do preço do mercado e o produto é muito melhor. Só compro aqui agora”.

(Fragmento do diário de campo, 2020).

Ao realizar a feira com o agricultor, além de garantir acesso à alimentação de excelente qualidade, contribui-se com o fomento da agricultura familiar. Essa talvez seja a grande diferença também. A agricultura orgânica não é apenas um processo de cultivo que culmina em produtos saudáveis, de alto valor nutricional e sem qualquer tipo de agrotóxicos. Ela também fomenta a preservação de ecossistemas, ajudando a preservar a biodiversidade, os ciclos da natureza e as atividades biológicas do solo, dessa forma, ampliando a concepção de saúde. Como vimos, monoculturas são contrárias à diversidade da vida. Áreas gigantescas cultivando o mesmo tipo de alimento tornam o solo frágil e suscetível a fatores externos de desequilíbrio, o que aumenta a necessidade do uso de agrotóxicos e fertilizantes.

Mesmo com o crescente número de refeições efetuadas fora de casa ou adquiridos por aplicativos de comida, ainda é em casa que os povos da cidade dispõem da maior parte dos alimentos e bebidas disponíveis para seu consumo. Sendo assim, um padrão sazonal de aquisição e disponibilidade de alimentos pode alterar avaliações e inferências sobre o consumo alimentar e consequente ingestão calórica e nutricional, ou de tóxicos e outros produtos químicos perigosos. Essa sazonalidade respeitada pela feira orgânica alia-se à produção de saúde na cidade.

A noção de saúde com a qual trabalhamos é essa abertura ao risco, que aposta em nossas capacidades de superação, de criação, de normatividade. Ao fazermos feira, assumimos os riscos, as possibilidades e o cuidado de nossa própria alimentação e, muitas vezes, também dos nossos processos de cura. Diferentemente da normalização ou das práticas adaptativas, “os valores mobilizados pela atividade vital não podem ser a ‘utilidade’, a ‘função’ ou mesmo o ‘papel’ a desempenhar. A vida ultrapassa essa contabilidade de balcão de supermercado” (SAFATLE, 2015, p. 337). A dinâmica da vida é este modo em que ela não se conforma à reprodução das formas já existentes. É do vivo variar.

4.3 A pesquisa com a feira produzindo frutos na pesquisadora

*Por que se chamava moço
Também se chamava estrada
Viagem de ventania
Nem lembra se olhou pra trás
Ao primeiro passo, aço, aço.
Por que se chamavam homens
Também se chamavam sonhos
E sonhos não envelhecem
Em meio a tantos gases lacrimogênicos
Ficam calmos, calmos, calmos.*

Lô Borges; Milton Nascimento

Nas feiras percorridas durante o processo deste trabalho, foi possível perceber que os povos da cidade vasculhavam com zelo o colorido disposto na rua, os olhos seguiam atentos atrás de seus alimentos, vínculos eram estabelecidos, os sentidos se embaralhavam e entrelaçavam modos diversos de vida, construindo corpos potentes, que aumentam as ações com o mundo,

que constroem outros mundos. Um universo de cores, sensações, sabores, cheiros, ruídos e possibilidades que elegemos objeto de pesquisa, produzindo deslocamentos em nós.

A ida regular à feira orgânica no município de Vitória antecede a proposta deste trabalho, acumulando anos de trajetória. O fazer feira foi se costurando ao longo de uma história, sempre como local de alegria, de descobertas sobre os processos de alimentação. Tornar a feira matéria para pesquisa é também uma forma de exaltá-la, mostrar a sua fundamental importância nas políticas de alimentação da cidade.

Foi na feira onde aprendi que o melhor método para escolher laranja e limão é pela casca. Se ela for grossa e rugosa, apresentará pouco sumo. Ao contrário, se a casca for lisa e fina, a fruta lhe presenteará com bastante sumo. Precisam estar firmes. Foi meu pai quem me ensinou, eu ainda era menina. Tenho viva a lembrança das aventuras entre as barracas que ocupavam a única rua asfaltada de minha cidade natal, São Gabriel da Palha - ES, sempre aos domingos. Lembro de pular poça de chuva, molhar o pé, ouvir os ensinamentos sobre o tempo de maturação das frutas. Lembro do gosto do caldo de cana com pastel que só acontecia ao final, quase como um prêmio pelo dever cumprido, todo mundo ali meio exprimido fazendo seus pedidos. Nunca esqueci. Os anos se passaram e outras coisas a feira foi me ensinando. Por exemplo, algumas frutas e verduras eu posso escolher pelo cheiro ou apenas de olhar, mas algumas é preciso segurar, sem força, algumas é necessário balançar, escutar o som que faz. Estabelece-se uma relação do tato com o alimento em mão, um tipo de celebração. Aprendi também que abacate dá outono e manga no verão. Quando eu me mudei para a capital, foi com a feira que teci estratégias para acalmar o coração na cidade neoliberal de incontáveis maneiras: nos modos, jeitos, gostos, cheiros, acordos, pausas, na palavra e no silêncio, num relance.

(Fragmento do diário de campo, 2020).

Centramos esta pesquisa nas feiras livres orgânicas da cidade de Vitória, no entanto, evocamos também lembranças afetivas, passando pela infância, bem como de ida a outras feiras que atravessaram o nosso percurso, sempre vasculhadas com curiosidade e atenção. É com a feira que nos encontramos para construir junto este processo de dissertação; estudar com. A feira livre orgânica é o espaço central de referência empírica deste trabalho; é de feira, da feira e com a feira que estamos falando, mesmo quando falamos de cidade, neoliberalismo Bem Viver e colonialidades. Foram os diálogos costurados com a feira que trouxeram estes elementos para o texto, transformando muitas das expectativas inicialmente planejadas.

Nessa esteira, parece-nos que o exercício do pensamento e de produção de conhecimento atrela-se a uma nova experiência de vida que entrelaça a pesquisa, a pesquisadora e a feira num relação complementar. Experiência essa que permite vibrar outras formas de leituras da realidade e de concepção de mundos, dotando os seres humanos e não humanos, participantes da pesquisa, de atributos mágicos e de poder de encantamento. Foi apostando na potência dessa pista que decidimos fabricar os sete antídotos aqui reunidos. Os feirantes e os demais seres, nesses últimos dois anos, transformaram afetivamente a relação pesquisadora-cidade, ampliando significativamente as possibilidades de resistência por dentro mesmo do tecido neoliberal. Esse trabalho instaura-se a partir do dispositivo *encontro*, no qual a pesquisadora e o pesquisado se constituem no mesmo tempo, não dualizando os termos da relação. Uma outra direção se anuncia: uma pesquisa que se propõe sentipensar com o universo ao redor do qual todos fazemos parte. Tratou-se de tentar não utilizar-se da ciência como caminho para verdades absolutas ou purismos coloniais, comprometendo a produção de conhecimento com a vida.

E é aqui que os caminhos da pesquisa implicaram rearranjos também em mim. A pesquisa como desvio na produção de sentidos. A infância pomerana encontra reverberação no campo de pesquisa, a feira orgânica e os modos pomeranos de produzir comida em pequenas propriedades com respeito aos ciclos da natureza e com ampla diversidade. A feira orgânica dialoga com a criança criada na roça promovendo arranjos e rearranjos, modificando a forma de pensar e viver a cidade. Foi a feira que me ensinou olhar para a cidade com mais carinho e também tratou de me fazer as pazes com o passado.

(Fragmento do diário de campo, 2020).

A aventura própria do pesquisar a feira na cidade consistiu em produzir um espaço feito de fronteiras, compreendendo a experimentação ampliada e intensificada da alteridade, um interstício subjetivo (GUATTARI, 1997). A alteridade aqui consiste na presença viva com a qual construímos nossos territórios existenciais, e não mero “objeto de projeção de imagens preestabelecidas” (ROLNIK, 2007, p.12). Portanto, é indispensável apreendê-la “em sua condição de campo de forças vivas que nos afetam e se fazem presentes em nosso corpo sob a forma de sensações” (ROLNIK, 2007, p. 12), possuindo a capacidade de produzir deslocamentos existenciais em nós.

Nesse movimento de inventar e reinventar um modo de pesquisar, em nossas andanças pelas feiras, nos espaços de supervisão e nos momentos de encontro com o texto, questionávamos:

qual é o método nesta pesquisa? Aos poucos, experimentamos o método no movimento, nas conversações, na vida: encontrar singularidades e segui-las, vagar com elas, acompanhar seus passos, seus rastros, deixados, esquecidos, reconhecidos. Entendemos que é preciso lidar também com restos, silêncios, memórias e esquecimentos. É preciso lidar inclusive com o sujeitinho neoliberal que acha uma boa ideia mais armas e menos política pública. É preciso respirar fundo. Aprendemos muito, por isso, essa dissertação também foi ar: a cidade quando terra.

O investigador da subjetividade lida com incompletudes e inacabamentos do objeto e de si; remove camadas de terra e detritos de vidas, de cidades e suas utopias localizáveis. Neste desafio, tratamos de não esquecer que nossa luta é experimentar, nunca interpretar; a experimentação é atual, experimentar diz respeito à constituição de novas cartografias que impugnam os espaços ordinários das cidades que habitamos e que nos habitam. Fazer pesquisa significou subverter os lugares que tradicionalmente ocupamos no mundo: deixamos de só esbravejar a cidade neoliberal e passamos, ainda mais, assumir posturas capazes de transformá-la.

Feminina a terra em que pisas e que te alimenta e te sustenta. Sagrada e tão maltratada terra, como tratam as mulheres, em termos de posse e abuso, fazem uso dos nossos corpos, fazem uso do nosso chão, sem respeito nem consentimento, com sentimento de conquista, destilam veneno nos rios e em nossas peles, no nosso alimento. Feminina a fé que nos sustenta, mulheres marcadas pelas garras patriarcais. Ainda assim, seguimos resistindo, os pés fincados no chão, respeitamos nossas raízes, gerando, florindo, nossos jardins são milenares. Feminina é a revolução.

(Fragmento de diário de campo, 2019).

A pesquisa como desvio na produção de sentidos, como produção histórica e social. Sendo assim, há envolvimento de diferentes saberes, olhares, opiniões, crenças, percepções. Há uma produção de conhecimento que se processa no movimento da vida, no encontro que se produz, pela surpresa, pelos afetos, pela vibração, na reinvenção de nós mesmos. Para Lourau (2004) é preciso interrogar sempre acerca dos instituídos cristalizados nos campos de investigação/intervenção, pois não há possibilidade de se fazer uma análise neutra. A noção de implicação (LOURAU, 2004) engendrada por ele reafirma a recusa à neutralidade do pesquisador, na medida em que há sempre uma implicação política, social e histórica que nos

permite questionar o lugar que ocupamos nos modos de produção capitalísticos. Somos povos latino-americanos colonizados no Brasil do século XXI.

Nesse sentido, o diário de campo se mostrou um recurso metodológico revelador da nossa condição de pesquisadora que é sujeito no mundo, e ajudou traduzir o universo intenso, vibrátil e denso do fazer feira. O diário permitiu a composição da vivência no fazer feira e viver na cidade, ao mesmo tempo, na forma de relatos, desenhos, poesias, desabafos, conversas teóricas. Reunimos os pequenos gestos que nos orientavam nos caminhos da feira, aquilo que vibrava o corpo, seja para alegrar, enraivecer, ou mesmo frustrar. As conversas com o diário de campo se constituíram, ao decorrer de todo o processo de pesquisa, como um espaço de meditação; horas após cada novo fazer feira, havia o compromisso de escrever com ele as impressões, assim como em alguns momentos diversos durante a semana em que um pensamento de feira brotava. O diário era utilizado como instrumento para registrar a produção dos dados da pesquisa, não simplesmente uma coleta de dados. E foi assim, registrando, compartilhando e dialogando que, nos últimos dois anos, vivemos um romance urbano atemporal: a pesquisa e a feira; tratou-se mesmo um caso de amor, a fé na vida que vibra. Este trabalho de pesquisa é semente e fruto dessa relação.

Com paixão, tratamos de analisar nossas implicações: o que significa ocupar a academia da universidade pública em tempos neoliberais de governos corrompidos? O diário de campo possibilitou retornar sempre a esse questionamento inicial. O diário também permitiu reconstruir, através das memórias compactuadas com os feirantes, a história das nossas trajetórias, dos lugares diversos percorridos, dos nossos encontros, quais os nossos sonhos e como produzimos pensamento implicado com o que passa ao redor.

Registrávamos os movimentos de potência, de criação, as orientações, os arrepios e direções que se opõem ao ajustamento neoliberal. As forças de resistência traçadas no próprio tecido relacional. Testamos muitas receitas, refizemos rotas, reinventamos o cotidiano, reinventamos. Por intermédio de um reconhecimento atento, o diário de campo permitiu essa aposta na experimentação do pensamento que se dá no próprio movimento, onde os gestos se fazem vivos e inventivos. Assim, fomos moldando um corpo pesquisadora que se apaixonou e também se frustrou, tornou a se encantar, e saiu transformado desse mergulho no universo da feira.

Aprendemos que a feira livre é formada por um conjunto de práticas, seres e discursos que divergem, portanto, não basta tomá-la como objeto dado, desconsiderando as relações de

força que a atravessam. As capturas do desejo que passam pelo consumo nas culturas de massa também passam pela feira, podendo ser tomada como vitrine de afirmação de uma vida consumista e desconectada dos demais seres. A feira, organismo ativo que é, também é sobrecodificada pelas exigências do capital. Não fechamos os olhos a esta constatação. Todo romance tem seus pontos fracos. Algumas barracas já aceitam cartão de crédito, um símbolo neoliberal; existem serviços de entrega em casa dos produtos da feira; notamos práticas de trabalho infantil em algumas, principalmente as situadas em bairros nobres; muitos moradores ainda enviam as suas “empregadas” para fazer a feira, permanecendo estes em suas casas e sem vínculos com os alimentos que consomem; existem burocracias que fazem a feira depender da atuação de mecanismos do Estado, as feiras orgânicas sem veneno ainda são estritamente restritas aos bairros nobres da capital.

No entanto, ainda assim, sentipensamos que a feira traz para o asfalto neoliberal uma relação com a terra que passa pelo respeito e pela reciprocidade, promovendo o sentido de pertença à natureza e o sentido de comunidade que burocracia nenhuma ainda foi capaz de acabar, mesmo ao decorrer dos séculos e do avanço do asfalto e dos prédios; a feira segue montando e desmontando suas barracas nas brechas da cidade. Novamente, a feira craquela limites – característica que a torna cenário para as tramas da vida cotidiana, efetivadas por meio dos encontros e conversas, receitas e silêncios, chuva e sol, chatices e cura.

Por não apresentar limites bem delimitados, embora por vezes a queiram assim, com suas entradas que são também saídas, começos que são fins, destacamos essa porosidade para sublevar como as feiras se fazem na ocupação das fronteiras entre os espaços físicos e existenciais, reinventando-os e traçando novas possibilidades de ocupá-los e manifestá-los. A feira livre não é um resquício com validade expirada, mas se coloca como horizonte possível para interagir humanos com os demais seres na cidade neoliberal. Não é apenas resíduo, mas totalidade simbiótica de temporalidades sedimentadas que atravessa séculos e causa efeitos nos corpos, podendo, assim, transformar mundos.

5 TECER OUTRAS ESTÓRIAS: CAMINHOS ACREDITÁVEIS, CONCLUSÕES (IM)POSSÍVEIS

A floresta está viva.

Davi Kopenawa

Esta pesquisa buscou agenciar antídotos ao modelo de desenvolvimento vigente, que transforma todo saber em mercadoria e destrói as capacidades de pensar, sonhar e agir em conjunto. Buscamos reativar aspectos experimentais, especulativos, criativos, diversos e combativos tolhidos pela máquina neoliberal. Não se trata de encontrar saídas transcendentais, mas sim soluções locais, práticas e criativas, capazes de se movimentar sem medo, de criar novas lutas, tendo sempre como direcionamento a pluricultura das relações.

O clima neoliberal que impera em nossa cidade demonstra que as políticas implementadas pelo modo de produção capitalista em nada se aproximam de uma efetiva alteração do estado de coisas, capaz de romper com as relações tradicionais desgastadas que marcam a vida, especialmente na realidade colonialista brasileira. Descobrimos que para resistir, é preciso agir sobre os tecidos do tempo presente. É preciso, enfim, reativar vínculos julgados perdidos ou inexistentes – com os demais seres, com a Terra. Não se trata de recuperar um passado ou se apropriar de algo inteiramente outro, mas sim de produzir agenciamentos, novas conexões, afirmar vínculos que não foram perdidos, mas encontram-se ameaçados. Trata-se de construir um corpo contracolonizador.

Na contramão dos modos capitalistas de desenvolvimento, precisamos pensar um outro sentido de planetaridade, sem com isso cairmos numa imagem teológica ou epistemológica de unificação; o que seria uma resposta à ideia de um capitalismo globalizado. Não devemos mercantilizar a Terra e controlá-la segundo intenções lucrativas e que só pôde florescer na era de um capitalismo. Menos do que uma entidade capaz de convocar um novo povo, buscamos um sentido para a planetaridade, que reside antes de tudo no estabelecimento de conexões possíveis entre uma multiplicidade de práticas e lutas. Ao contrário de um sentimento apocalíptico, a busca por bons encontros e paixões alegres, no sentido espinozano dessas expressões numa relação complementar com a natureza da qual somos parte.

Com Krenak (2019), nego Bispo (2019), Acosta (2016), Kopenawa (2015) e os pequenos agricultores que construíram essa pesquisa, buscamos demonstrar que a resposta exigida pela Terra não pode ser a de uma tomada de poder, mas sim a de engajamentos que promovam ações concretas e possíveis, capazes de interromper o sentimento de impotência e de se movimentarem sem medo. No encontro com os saberes da feira livre, produzimos antídotos: formas criativas de resistir, de produzir uma experimentação política, restituindo alguma possibilidade de ação coletiva, sob a recusa da captura neoliberal.

Se uma das origens da barbárie dos dias atuais, produtora de impotências, está nos cercamentos - na perda dos vínculos que constituem o comum, dos vínculos com a terra-, então aquilo que é capaz de conectar as lutas contra a captura só pode ser aquilo capaz de reativar esses vínculos. Gaia é, portanto, a Terra furiosa, com quem é preciso compor (STENGER, 2002); sua intrusão evidencia que ciência, política, cidade e natureza não podem mais ser pensadas separadamente. Os novos cercamentos, monoculturas do viver, destroem uma inteligência coletiva – essa capacidade de pensar, imaginar e sonhar juntos, de promover conexões –, destroem as forças que fazem comunidade. Com os pequenos agricultores da feira livre orgânica, encontramos alguns caminhos possíveis para esta reativação de vínculos, fizemos feitiços (STENGER, 2002), inventamos receitas e antídotos; pajelanças que espantam os efeitos neoliberais em nós, na cidade.

As lutas indígenas, quilombolas e dos pequenos agricultores congregam a defesa da terra e podem ser efetivamente conectadas às lutas vividas no mundo moderno dos povos da cidade: as lutas dos diferentes habitantes contra a captura do sistema financeiro e em busca do restabelecimento da conexão com os demais seres. Vale insistir, lutas contra monoculturas da terra e do conhecimento, produzindo conexões e resistência à imposição de uma ontologia unívoca e única, autoritária, monocultural. É da conexão não unificada entre diferentes modos de resistência – diferentes modos de reativar/retomar o que foi silenciado ou o que vive sob ameaça constante – que uma criatividade política potente poderá emergir. As cosmologias conectadas à Terra resistem contra o processo de unificação ontológica do neoliberalismo, produzindo alterações no estado desencantado das coisas.

Os pequenos agricultores da feira orgânica, os indígenas, as bruxas, os povos pomeranos, quilombolas, os ribeirinhos, o Movimento dos Pequenos Agricultores, todos esses, estão tecendo ensinamentos de como nos proteger, de como resistir nessa era reconhecida neoliberal - tempo de catástrofes e destruição da Terra, extermínio da diferença, tempo de corpos rígidos

e consumo exacerbado. Essa forte relação entre reativar a magia e retomar a terra é o que faz conectar todos os diferentes elementos aqui apresentados às lutas urbanas atuais, nos tecidos do presente.

Resisitir - ou ativar a magia, contracolonizar, sentipensar- como vimos, não significa reação ou denúncia, mas um modo de afirmar existências, de criar novos possíveis. Séculos de uma cultura racionalista branca, pautada no desenvolvimentismo, desacreditaram tudo o que se ancorava na experiência comunitária que incluía os demais seres. Para recuperar uma potência de pensar, agir e cooperar, somos convidados a resgatar o sentido de complementaridade com o universo ao redor; resistir à feitiçaria capitalista. São nos pequenos gestos que se fazem vivos e inventivos que as mudanças se colocam em curso, não há como prever de antemão qual combinação de pequenas coisas alterará o modo capitalístico de pensar a vida.

Sonhar outros mundos, construir outros mundos. Reativar o senso de comunidade e de solidariedade. As ações comunitárias são sempre inteligências conectadas, ou seja, definem-se em relação a um jogo de forças e os vínculos múltiplos que ele cria - vínculos sociais, corporais, sensíveis ou territoriais, por exemplo. Os mecanismos capitais consideram suspeita e perigosa toda inteligência coletiva que reivindica suas conexões, suas raízes. Por isso, atua como uma máquina de destruir gentes e seus sonhos; faz uso de violências diversas, muitas delas legitimadas pelos discursos oficiais; atua para nos tornar desvinculados, divididos entre uns e outros; modos de vida dualizados por times de futebol, preferência partidária, preferência musical, situação econômica, etnia, nacionalidade, idade, gênero, etnia, espécie; nossos muros cotidianos.

Não tem fim do mundo mais iminente do que quando você tem um mundo do lado de lá do muro e um do lado de cá, ambos tentando adivinhar o que o outro está fazendo. Isso é um abismo, isso é uma queda. Então a pergunta a fazer seria: “Por que tanto medo assim de uma queda se a gente não fez nada nas outras eras senão cair?” (KRENAK, 2019, p. 62).

Para suportar a queda, devemos reconhecer a Terra como parte da natureza que somos; mais ainda, um ser que compõe e é composto por agenciamentos múltiplos e que age e sofre no tecido neoliberal. Diante da situação em que nos deparamos atualmente, diante dessa desestabilização das condições climáticas, da poluição desenfreada, do acúmulo de lixo e corpos, do avanço das monoculturas sobre as florestas e cerrados, aprendamos compor com outros saberes, sabedorias dos alimentos, do universo, dos sonhos. Por intermédio do diálogo com os demais seres não humanos, poderemos, talvez, promover a vida humana na Terra; não qualquer vida, uma vida como obra de arte, uma vida comunitária, uma vida encantada.

Os nossos corpos humanos, mesmo com suas potências, poesia e possibilidades, vêm sendo utilizados como instrumentos pela máquina do capital para continuar se expandindo. E, se é também no nosso corpo humano que incide a perpetuação das garras capitalísticas, é pelo uso desse mesmo corpo que faremos algumas recusas: ao petróleo, à monocultura, ao acúmulo de coisas, à alimentação destituída de trajetória, à universidade branca e asséptica, às armas de fogo, ao veneno na comida, à monocultura do viver, ao jogo sujo neoliberal. Foram nas mudanças pequenas e cotidianas, sempre oscilantes, que esse trabalho buscou se segurar: no fomento da pequena agricultura orgânica, nos modos alternativos de locomoção, na diminuição imediata do consumo, no boicote aos grandes empreendimentos, no fomento da compostagem, no redirecionamento dos resíduos sólidos produzidos, na conversa com saberes originários, e que, embora pareça não surtir efeitos imediatos no estado hegemônico das coisas, provocam ranhuras nos muros neoliberais.

Os passeios com a feira livre orgânica na cidade de Vitória construíram histórias que provocam brechas no concreto. Histórias de sonhos e lutas: famílias agricultoras, que não utilizam veneno no cultivo, construindo pontes entre a terra e a cidade, não muros. Vimos jovens reafirmando uma lógica de vida conectada à terra, sucedendo a seus pais nos cuidados com o chão. Os saberes da feira orgânica, suas invenções e suas manifestações foram se construindo por anos entre gerações passadas e continuam sendo bem sucedidos no desenvolvimento de novos conhecimentos e técnicas agroecológicas, na arte de alimentar uma cidade, um povo. Os pequenos agricultores são aliados na luta contra o modelo de desenvolvimento imposto; praticam a arte de produzir alimentos livres de agrotóxicos em um ambiente difícil, essa era de desencanto. Saber fazer brotar comida do chão será fundamental para a sobrevivência humana, tarefa que se torna mais árdua e preciosa com a aridez das monoculturas que se expandem e desertificam parte do mundo e das relações.

Nas práticas dos agricultores feirantes experimentadores emergem exemplos de tecnologias ligadas ao chão que contribuem de forma efetiva à soberania alimentar do Brasil, sem sobrecarregar o seu já tão maltratado solo - manchado de sangue e agrotóxico, pisado por milhares e milhares e milhares de bois e pés de café, pés de soja e de eucalipto. Trata-se de invenções locais, adaptadas e modificadas de acordo com as possibilidades particulares de cada território, sendo cada agricultor/feirante, ao mesmo tempo, agente propagador e aprendiz constante numa rede intensa de associações e trocas. Esses pequenos agricultores, a maioria descendentes de europeus, assim como os povos originários, são profundos conhecedores dos mistérios da terra, portanto, aliados fundamentais aos desafios que se colocam sobre as

políticas de alimentação, embora não sejam quase nunca convidados para participar das assembleias modernas, transmitem o vasto e valioso conhecimento de produzir alimento sem veneno. Descobrimos que é pauta urgente no Brasil a redistribuição da terra e o redirecionamento das ações econômicas a favor do seu próprio povo, no qual se incluam os demais seres. É um imenso desafio, pois, na prática, percebemos que não queremos tanto assim abrir mão: seja do que se definiu como conforto na forma de consumo, da sensação de escolha presente no capitalismo, do comodismo que a tela de celular provoca, das certezas que julgamos ter.

Este trabalho tratou de encontrar uma fronteira: onde que na cidade - sem abrir mão de tudo – parece mais possível compor os elementos de diálogo com o universo ao redor? No mar sim, certamente. Mas na pesquisa, fomos pelos caminhos da feira orgânica. Os abusos que nos trouxeram até aqui sugerem que será a Terra a detentora da palavra final sobre a pretensa soberania do determinismo econômico. Por outro lado, acreditamos que será com essa mesma Terra que será composta outras formas de pensar e viver a vida, em que os esforços para explorar e dominar a natureza sejam redirecionados para dialogar com ela e compor.

Como reconhecer um lugar de contato entre esses mundos, que têm tanta origem comum, mas que se deslocaram a ponto de termos hoje, num extremo, gente que precisa viver de um rio e, no outro, gente que consome rios como um recurso? A respeito dessa ideia de recurso que se atribui a uma montanha, a um rio, a uma floresta, em que lugar podemos descobrir um contato entre as nossas visões que nos tire desse estado de não reconhecimento uns dos outros? (KRENAK, 2019, p. 51).

Suspeitamos que é chegada a hora de encarnarmos o meio: retornar à Terra, incluir os demais seres nas pautas políticas e nas práticas cotidianas. Reconhecemos que esse será um processo desafiador e talvez lento, mas ampliá-lo sugere-se inadiável. Pois bem, acreditamos que as práticas dos pequenos agricultores experimentadores são exemplos desses lugares de contato entre os diferentes mundos, vínculos da terra com a cidade. Sim, foi possível observar a presença da máquina semiótica colonizadora também na feira livre. Mas frutifica muito mais os modos insurgentes a essa máquina de desencanto, o que a torna parte importante do projeto insurgente de fazer vibrar outras formas de nos relacionarmos entre nós e com a nossa casa comum.

Assim, aprendemos que feira não é qualquer espaço coisificado unicamente pela lógica de trocas comerciais. É uma entidade viva; uma grande escola da terra sem portas ou janelas, a céu aberto e exposto, um local de cura, onde os saberes da nossa casa comum operam de forma palpitante e turbulenta. A feira possui pulsação própria, expõe o tecido relacional que

recobre a pele neoliberal. Nesse estado vibracional, versamos com as tantas modulações dos acontecimentos que são delineados numa feira livre, mas que poderiam ser multiplicados em muitos outros lugares, a partir da aposta em um mundo reinventado. Para esse contágio se alastrar, necessita-se povo, distribuição de terras e políticas de sonhar outros mundos. Para nós, os sonhadores, os antídotos produzidos no fazer feira sem veneno podem curar uma cidade. Ainda falta muito chão, sabemos bem, mas a estrada passa necessariamente pela política de alimentação.

Por fim, através do fluxo que faz movimentar a feira em desvio daquilo que a quer silenciosa e desinfetada, afirma-se sua inventividade, quando comporta o que há de mais simples no cotidiano: a feira comporta vida. O acompanhamento no fazer feira apontou para o intrincado jogo de forças entre dispositivos que não cessam de ordenar os espaços e definir os lugares de cada coisa, bem como as micropolíticas que ocupam as fronteiras desse projeto de normalização da vida, as quais chamamos antídotos. Este trabalho é também um convite para redirecionarmos nossas condutas cotidianas: do consumo para o chão. Vamos à feira?

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, A. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.
- ALMEIDA, S. P. N. C. **Fazendo a feira**: estudo das artes de dizer, nutrir e fazer etnomatemático de feirantes e fregueses da Feira Livre do Bairro Major Prates em Montes Claros – MG. 2009. 135f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade de Montes Claros. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social. Montes Claros-MG, 2009.
- ANDERSON, P. Balanço do Neoliberalismo In: SADER, E. e GENTILI, P. **Pós-Neoliberalismo: As políticas sociais e o Estado Democrático**. Ed. Paz e Terra: São Paulo, p. 09 – 23, 1995.
- ANDRADE, C. D. de. **A rosa do povo**. 27 ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- ANDRÉ, A. I. N. F., **Sazonalidade e Alimentação**: Influência da Sazonalidade nos Hábitos Alimentares. (Mestrado) Faculdade de Ciências da Nutrição da Universidade do Porto, Porto: 2013.
- ANJOS, F. S. dos. **Agricultura familiar, pluriatividade e desenvolvimento rural no Sul do Brasil**. Pelotas: EGUFPPEL, 2003.
- ASSIS, W. F. T. Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. **Cad. CRH**, Salvador, v. 27, n. 72, p. 613-627, Dec. 2014.
- ATLAS da Violência 2017 mapeia os homicídios no Brasil. **IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA**. Brasília, DF, 5 de junho de 2017.
- ARENDT, H. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo, Perspectiva, 1979.
- ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**: Anti-semitismo, Imperialismo e Totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BAPTISTA, L. A. A atriz, o padre e a psicanalista - os amoladores de faca. In: **A cidade dos sábios**. São Paulo: Summus, 1999.

BAPTISTA, L. A., Combates urbanos: a cidade como território de criação. In: **Anais do XII Encontro Nacional da ABRAPSO**, Porto Alegre, 2003.

BARAZAL, N. R. **Yanomami: Um povo em Luta pelos Direitos Humanos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (USP), 2001.

BARBOSA, L. C. B. Participação dos movimentos políticos no cenário político eleitoral no Equador. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 14, n. 163, 2014.

BAREMBLITT G. F. **Compêndio de análise institucional e outras correntes**: teoria e prática. 5nd ed. Belo Horizonte: Instituto Felix Guattari, 2002.

BARROS, R. D. B. **Grupo: A afirmação de um simulacro**. Tese de Doutorado não-publicada, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP, 1994.

BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

BENEVIDES, Regina; PASSOS, Eduardo. A humanização como dimensão pública das políticas de saúde. **Ciênc. saúde coletiva**, Rio de Janeiro , v. 10, n. 3, p. 561-571, Sept. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232005000300014&lng=en&nrm=iso>. access on 15 May 2020. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232005000300014>.

BENJAMIN, W. **Sobre alguns temas em Baudelaire**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

BOFF, L. **Ecologia grito da terra, grito dos pobres**. São Paulo: Ática, 1999.

BORON, A. A. Os novos Leviatãs e a polis democrática: neoliberalismo, decomposição estatal e decadência da democracia na América Latina. In: GENTILLI, P. e SADER, E. (Orgs) **Pós-Neoliberalismo II. Que Estado para quê democracia?** 3 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

BRASIL, **Lei nº 11.346**, de 15 de setembro de 2006. Cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional . SISAN com vistas em assegurar o direito Humano à alimentação

adequada e dá outras providências. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 15 set. 2006.

BRASIL, Ministério da Saúde. Coordenação Geral da Política de Alimentação e Nutrição. **Ações de Incentivo ao Consumo de Frutas e Hortaliças do Governo Brasileiro**. Brasília, 2009.

CABRAL, A. The Weapon of Theory: Presuppositions and Objectives of National Liberation in “**Relation to Social Structure**”, in PAIGC – Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (org.). *Unity and Struggle: Speeches and Writings of Amilcar Cabral*. New York: Montly Review Press, 1979.

CANETTI, E. **As vozes de Marrakech**: anotações sobre uma viagem. Tradução: Samuel Titan Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CARINHATO, P. H. Neoliberalismo, Reforma do Estado e Políticas Sociais nas últimas décadas do século XX no Brasil. In **Aurora**, ano II, número 03 de dezembro de 2008.

CARLOS, A. **A condição espacial**. São Paulo: Contexto, 2011.

CARLOS, A.; VOLOCHKO, D.; ALVAREZ, I. **A cidade como negócio**. São Paulo: Contexto, 2018.

CASSOL, A. P. **Redes agroalimentares alternativas**: mercados, interação social e a construção da confiança. 2013. 186 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: 1, Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1996.

COIMBRA, C. M. B. **Apesar do fascismo social, ainda as utopias em marcha...** Rio de Janeiro, *no prelo*.

COIMBRA, C. M. B. Direitos Humanos e Violência Social: a produção do pânico. In: **Anais do X Congresso Brasileiro de Assistência Social**, Rio de Janeiro, 2001.

COIMBRA, C. M. B. Tempos de Iniquidade: o controle se sofisticou. In: **II Encontro Municipal de Atenção Diária em Saúde Mental do Rio de Janeiro**: “Práticas Ampliadas

em Saúde Mental – uma cartografia da Rede de Atenção Psicossocial do Rio de Janeiro”, IPUB/UFRJ, Rio de Janeiro, 2000.

DANTAS, J. B. **Tecnificação da vida**: uma discussão sobre o fenômeno da medicalização na sociedade contemporânea. Curitiba: CRV, 2014.

DARDEL, E. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DELEUZE, G. **Conversações**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G. **Espinosa** – Filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, G. **Sobre o teatro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. v.4 e 5. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (Org.) **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pósdesenvolvimento? In: LANDER, E. (Org.) **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

ESCOBAR, A. Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sul. In: **Revista de Antropología Iberoamericana**, Volume 11, Madrid – Espanha, 2016.

ESPINOSA, B. **Ética** – demonstrada à maneira dos geômetras. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1952.

FERNANDES, F. Introdução. In: **Lenin, V.I.**, Lênin: Política. São Paulo. Ática, 1978.

FERREIRA, Aurélio B. H. **Miniaurélio**: o dicionário da língua portuguesa. Curitiba: Positivo, 2010.

FIORI, J. L.. Neoliberalismo e políticas públicas. In: **Os moedeiros falsos**. Petrópolis: Vozes, 1997.

FONSECA, A. C. M. da. Feira livre. **Galante**, Natal: Fundação Helio Galvão, v. 3, n. 11, maio 2006.

FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. **De l'amitié comme mode de vie**. *Gai Pied*, nº 25, p. 38-39, abr. 1981. Disponível em: <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault>>. Acesso em: 10 nov. 2019. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.

FOUCAULT, M. Estruturalismo e pós-estruturalismo. In: M. B. Motta (Org.), **Ditos e escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento** (p. 307- 334), Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FOUCAULT, M. **O Nascimento da Biopolítica**. (1978 - 1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In: RABINOW, P.; RABINOW, H. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica** (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 253-278.

GALEANO, E. **As veias abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

GALEANO, E. **Os filhos dos dias**. Porto Alegre: L&PM Editora, 2012.

GARCIA-PARPET, M. F. **Feira e trabalhadores rurais: as feiras do Brejo e do Agreste Paraibano**. Rio de Janeiro, tese de doutorado em antropologia social, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984.

GOMES SILVA, I. **Democracia e participação na “reforma” do Estado**. Ed. Cortez: São Paulo, 2003.

GUATTARI, F. **As três ecologias**. São Paulo: Papirus, 1990.

GUATTARI, F. **Revolução Molecular:** pulsações políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1977.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica:** cartografias do desejo. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios alternativos.** Niterói: EdUFF, 2002.

HARVEY, D. **Condição pós-moderna:** uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Loyola, 2005.

KERBAUY, G. B. **Fisiologia Vegetal.** Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2ª Ed., 2008.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A Queda do céu:** palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo** 1a ed. São Paulo : Companhia das Letras, 2019.

LOURAU, R. René Lourau na UERJ- 1993. **Análise Institucional e Práticas de Pesquisa.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1993.

LOURAU, R. Uma técnica de análise de implicações: B. Malinowski, Diário de etnógrafo (1914-1918). In: ALTOÉ, S. (Org.). **René Lourau.** Analista Institucional em tempo integral. São Paulo: Hucitec, 2004.

LOZADA PEREIRA, B. **La educación intercultural en Bolivia** - Valoración de experiencias y proyección política. Universidad Mayor de San Andrés, 2005.

MALDONADO-TORRES, N. El pensamiento filosófico del "giro descolonizador". In: Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo; Bohórquez, Carmen (Eds.). **El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe, y "latino" (1300-2000):** historia, corrientes y filósofos. México: Siglo Veintiuno, 2011.

MARICATO, E., T., M. **Brasil, cidades:** alternativas para a crise urbana. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARTINS, J. S. **O cativo da terra.** 9. ed. São Paulo: Contexto, 2015.

MARX, K. **O 18 Brumário de Luis Bonaparte.** São Paulo: Moraes, 1987.

MARX, K. **O Capital**. Vol. 2. 3ª edição, São Paulo: Nova Cultural, 1988.

MASCARENHAS, G. **O Lugar da Feira Livre na Grande Cidade Capitalista**: Conflito, Mudança e Persistência (Rio de Janeiro: 1964-1989), dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia da UFRJ, 1991.

MATOS, B. E. S. **O centro da periferia**: um recorte espacial da feira livre do Pedregal. Distrito Federal. (IH/GEA/UnB, Licenciatura. Geografia, 2012). Monografia, Trabalho Final em Geografia II. Universidade de Brasília. Instituto de Ciências. Departamento de Geografia. 2005.

MIGNOLO, W. D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.) **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

MIGNOLO, W. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluriversalidade epistêmica. In: SOUSA SANTOS, B. (Org) **Conhecimento prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências revisitado. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

MOURA, C. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2004.

MUNDURUKU, D.; **Antalogia Indígena**. Mato Grosso: Secretaria do Estado do Mato Grosso, 2009.

NEGRI, A. COCCO, G. **Glob(al)**: Biopoder e Lutas em uma América Latina globalizada. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NDLOVU, M. Por que saberes indígenas no século XXI? Uma guinada decolonial. In: **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/PR 1 (1), p. 127-144, 2017. .

PANELLI-MARTINS B. E., SANTOS S. M. C. **Segurança Alimentar e Nutricional**: desenvolvimento de indicadores e experimentação em um município da Bahia, Brasil. Rev. Nutr.,Campinas. 2008; 21(suplemento): p.65-81.

PASSOS, C. Assassinatos no campo batem novo recorde e atingem maior número desde 2003. **Comissão Pastoral da Terra**. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/431assassinatos-no-campo-batem-novo-recorde-e-atingem-maior-numero-desde-2003>

PASSOS, E.; ALVAREZ, J. Cartografar é habitar um território existencial. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. **Pistas do Método da Cartografia**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 131 – 149.

PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (Orgs.). **Pistas do método da cartografia**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009.

PELBART, P. P. **Vida capital**: Ensaio de biopolítica. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2003.

PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**. Belo Horizonte: Autêntica, 1998.

PINHEIRO, P. S., HALL, M. M., **A classe operária no Brasil: 1889-1930**. Documentos, Vol. 1. São Paulo: Editora Alfa Ômega, 1979.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

QUIJANO, A. **Modernidad, identidad y utopía en América Latina**. Lima: Ediciones Sociedad y Política, 1989.

RÖLKE, H.R. **Descobrimos raízes**: aspectos geográficos, históricos e culturais da Pomerânea. Vitória: UFES - Secretaria de Produção e Difusão Cultural, 1996.

ROLNIK, R. **O que é cidade**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

ROLNIK, S. **Cartografia Sentimental**: Transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina, Editora da UFRGS, 2007.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo, fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SÁNCHEZ, E. **A reinvenção das cidades para um mercado mundial**. Chapecó; Argos, 2003.

SANTOS, A. B. Modos quilombolas. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 09, página 58 - 65, 2016.

SANTOS, A. B. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2019.

SANTOS, C. R. S. A gentrificação como atualização das estratégias imobiliárias: os novos dispositivos da acumulação. In: **XIV ENCONTRO NACIONAL DA ANPUR**. *Anais*. Rio de Janeiro, 2006.

SANTOS, I. F. **Corpo e Ancestralidade**: uma proposta pluricultura da dançaarte-educação. 2a ed., São Paulo: Terceira Margem, 2006.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 79, p. 71-94, Nov. 2007.

SENPLADES. **Plan Nacional para el Buen Vivir 2009- 2013**: construindo un Estado plurinacional y intercultural. Quito-Ecuador: SENPLADES, 2009.

SHIVA, V. **Monoculturas da Mente**: perspectivas da biodiversidade e biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003.

SHUMAHHER, S.; VITAL BRAZIL, E. **Mulheres negras no Brasil**. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2007.

SOMÉ, S. **O Espírito da Intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. São Paulo: Odisseus, 2003.

SOUSA A. A., AZEVEDO E., LIMA EE, SILVA APF. **Alimentos orgânicos e saúde humana**: estudo sobre as controvérsias. *Rev Panam Salud Publica*. 2012; 31(6):513–7.

SOUTO, L. Assassinatos de LGBT crescem 30% entre 2016 e 2017, segundo relatório. **O Globo**. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/assassinatos-de-lgbt-crescem-30-entre-2016-2017-segundo-relatorio-22295785>

STENGERS, I. **A invenção das ciências modernas**. Tradução: Max Altman. São Paulo: Editora 34, 2002.

TESSER, G. J. Principais linhas epistemológicas contemporâneas. **Educ. rev.**, Curitiba, n. 10, p. 91-98, dezembro de 1994. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40601994000100012&lng=en&nrm=iso. Acesso em 15 de maio de 2020. <https://doi.org/10.1590/0104-4060.131>.

TOLEDO, V. M. **A memória biocultural**: a importância ecológica das sabedorias tradicionais. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

VEDANA, V. **Fazer a feira**: estudo etnográfico das "artes de fazer" de feirantes e fregueses da Feira livre da Epatur no contexto da paisagem urbana de Porto Alegre. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

VERGER, P. **Artigos**. Tomo I. São Paulo, Corrupio, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Os involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento. In: **Cadernos de Leitura n 65**. Série Intempestiva, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, Oct. 1996 .

WEBER, M. **Ensaio de sociologia**. 5 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ZUIN, L. F. S.; ZUIN, P. B. **Produção de alimentos tradicionais**: extensão rural. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.