



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO**

GILFREDO CARRASCO MAULIN

**LUGARES E TEMPOS EM NARRATIVAS DE UMA EDUCAÇÃO AMBIENTAL PÓS-
COLONIAL NO SÍTIO DOS CRIoulos – JERÔNIMO MONTEIRO – E.S.**

**VITÓRIA
2013**

GILFREDO CARRASCO MAULIN

LUGARES E TEMPOS EM NARRATIVAS DE UMA EDUCAÇÃO AMBIENTAL PÓS-COLONIAL NO SÍTIO DOS CRIoulos – JERÔNIMO MONTEIRO – E.S.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Educação, na área de concentração de Cultura, Currículo e Formação de Professores.

Orientadora: Profa. Dra. Martha Tristão.

VITÓRIA
2013



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

GILFREDO CORRASCO MAULIN

**LUGARES E TEMPOS EM NARRATIVAS DE
UMA EDUCAÇÃO AMBIENTAL PÓS-COLONIAL
NO SÍTIO DOS CRIoulos- JERÔNIMO
MONTEIRO-ES**

Tese apresentada ao Curso de
Doutorado em Educação da
Universidade Federal do Espírito
Santo como requisito parcial para
obtenção do Grau de Doutor em
Educação.

Aprovada em 02 de Dezembro de 2013.

COMISSÃO EXAMINADORA

Professora Doutora Martha Tristão
Universidade Federal do Espírito Santo

Professora Doutora Janete Magalhães Carvalho
Universidade Federal do Espírito Santo

Professor Doutor Carlos Eduardo Ferraço
Universidade Federal do Espírito Santo

Professor Doutor Marcos Reigota
Universidade de Sorocaba

Professor Doutor Valdo Barcelos
Universidade Federal de Santa Maria

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

M449I Maulin, Gilfredo Carrasco, 1971-
Lugares e tempos em narrativas de uma educação ambiental
pós-colonial no Sítio dos Crioulos – Jerônimo Monteiro – E.S /
Gilfredo Carrasco Maulin. – 2013.
237 f. : il.

Orientador: Martha Tristão.
Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do
Espírito Santo. Centro de Educação.

1. Cultura. 2. Educação ambiental. 3. História oral. 4.
Identidade. 5. Natureza. 6. Pós-colonialismo. 7. Quilombolas. I.
Tristão, Martha, 1957-. II. Universidade Federal do Espírito Santo.
Centro de Educação. III. Título.

CDU:37

**Ao Braz e à Edméia, pois me avisaram da vida
Ao Chicão e ao Jamelão, pela companhia e paciência**

Agradecimentos:

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Espírito Santo (FAPES), pelo apoio financeiro dado à realização desta pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGE/UFES), pelo apoio burocrático e financeiro dado à minha participação nos Eventos Científicos.

Cartas de Amor n. 02¹

Muitas cartas e bilhetes foram escritos e remetidos até hoje. Rabiscos também na parede da sala. Este trabalho é a junção de muitas pessoas e situações da vida. São intervalos, cadências, sincronias, discussões, afastamentos, brigas, empatias, antipatias, distâncias, proximidades, paixões, enfim, são partes do meu abecedário particular e sentimental, e que não necessariamente têm uma ordem ou um sentido único para expressá-lo. Mas aqui estamos, e aqui vamos!

Este trabalho não seria possível sem as provocações das aulas de Carlos Eduardo Ferraço, Regina Simões e Janete Carvalho. Foi a partir desses encontros que desenhei algumas ideias para o que seria um projeto de doutorado. A presença deles é fundamental na construção do eu-pesquisador.

Para não dizer que não falei de flores, vai o meu mais gratuito amor aos professores e professoras dos tempos de UFPR e UFSC, que muito contribuíram na minha formação. Devo muito à Selma Baptista, minha primeira grande paixão acadêmica que quase me seduziu para a antropologia. À Iria Zanoni Gomes, que me fez pensar na sociologia como uma aproximação com a escrita literária, ainda que não tenha até hoje conseguido tal proeza! Ao José Milton Andriguetto Filho, com quem aprendi muito da pesquisa de campo e do comprometimento ético nesse ofício. Meu carinho à Maria Tarcisa Bega, por quem tive o prazer de ser orientando na minha monografia de curso. Ao Paulo Vieira Freire, com quem aprendi a demarcar minhas ideias e a defendê-las ainda que sujeitas à muitas críticas e erros. À Luzinete Minella, pelas verdadeiras aulas de “afetologia” na sociologia.

Vai também a minha admiração ao Marcos Reigota. Foi pela leitura de seus textos que cheguei à educação ambiental, e é com quem aprendo muito pelo exercício heterodoxo e corajoso em abrir novas frentes no pensamento ambiental brasileiro.

À Martha Tristão, por ter aberto as portas a este cigano que estava alargando ainda mais os pés para viver em terras capixabas. Martha é uma dessas pessoas que incitam à provocação das ideias. Podemos divergir em muitas coisas, mas existe dentro dessa divergência um caminho de aproximações que me fizeram também pensar e fortalecer o ambiental como um espaço de resistência.

Chego ao NIPEEA (Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa e Estudo em Educação Ambiental) com a ideia de me expor. Foram abeiramentos que me fizeram encontrar um espaço onde pudesse discorrer sobre as minhas intenções, tanto epistemológicas como pessoais, na devida provocação em que me coloco frente a mim mesmo. Ali é mais um espaço de externalização e internalização tanto da sensibilidade coletiva, como dos reclames pessoais de uma vida que exige respiração. Ali respirei muito.

¹ Número dois, pois a primeira já foi escrita em uma dissertação antiga. O amor, tal como a vida, só se realiza na cadência de encontros e desencontros. É justamente essa a ideia destas cartas, pois aqui estão uma boa parte deles.

² Nesta pesquisa adoto a preferência pela palavra *ESTÓRIA*, pois acredito que está mais próxima às intenções

Aos amigos e colegas que fiz no NIPEEA: Flávia, Nadja, Márcia, Denize, Denise, Cida, Patrícia, Ana Paula, Katia, Toni, Andressa, Ana e Tião, e também à presença e ao aprendizado que tive com a Fernanda e Rosinei no tempo em que fazíamos a disciplina de orientação. Foram momentos muito importantes no andar das nossas pesquisas.

Ainda no NIPEEA e já fora dele, tive boas conversas com Soler e Andreia nas mesas escancaradas dos bares da Lapa, do Pelourinho, de Natal, e mesmo de Vitória. Devo a esse casal a disposição de muitas utopias e gargalhadas. Não nos esqueçamos: Só o anão e o saci nos redimirão!

Para Fátima, a minha admiração e carinho. Por muitas vezes papeamos sem ver a hora passar. Certa vez disse que vim para Vitória para virar amigo de um primo. Hoje alargo ainda mais esta intenção, dizendo que foi também para sermos amigos. Obrigado pela leitura dedicada dos instantes finais da tese. Bora inventar mais, Fátima!

Ao Thiago, que além de primo virou amigo. Foi ele quem me levou ao Sítio dos Crioulos com uma câmera na mão e várias ideias na cabeça. De lá pra cá outras produções virão com certeza. Hoje ele é ex-morador do Centro de Vitória. Ex-vizinho.

Quiqui, Bira, Fabiano e Vinícius, foram quem me receberam quando cá estive para fazer as primeiras provas do Doutorado. Sou visita de longa data, desde a época em que moravam no Centro, num certo Edifício Gaivota.

Tonho, Aldina e Julia, mas também aos seus cães. Vocês estão mais do que presentes neste coração vagabundo, que deve muito aos dias em que (quando eu não furei) nos fizemos companhia às tardes na casa de Jacaraípe. Aprendi a andar também aí.

À toda minha família boliviana que me recebeu em 2007, em especial a Dante, Alejandra, Vivi, Sonia, Luchos y Mari, pois de lá para cá nasci várias vezes em virtude da imensidão deste encontro em mim.

Aos amigos de infância e adolescência: Jean, Mauro, Victor, Goreth, Chamon e Marcello, continuemos...

Ao grupo de Gravura de Florianópolis, em especial ao Beбето, Terezinha, Elaine, Diego, Antônio, Julia e Eduardo, pois ali soube me inventar de outras cores e impressões e vocês me ajudaram muito com a impressão de cada gravura.

Luís Filipe, Tiago, Diogo e Gilberto, essa banda de pensadores, poetas e bufões que muito me ensinam sobre como andar fora da linha e como compartilhar a provocação como uma afirmação irônica, mas também com muito afeto e amizade. Temos muito ainda o que aprender uns com os outros.

Fábio, Carol, Helô e Letícia, vocês que me acarinham junto com outros amigos num momento decisivo e pesado para mim. Pelas noites, cervejas, papos, desabafos, puxões de orelha... meu amor está com vocês por onde quer que eu vá.

Ao Isaías, Daniela, Elaine e Euzi (meus vizinhos), por estarem sempre atentos às duas criaturas que moram comigo, as quais vocês sempre ajudaram quando precisei me ausentar em muitas ocasiões.

À Andrea, pois foi um joelho à primeira vista, e é quem me acarina quando estou perto d'água.

Ao seu Joaquim, Lico, Nico, Maria, Rosa e Paulo, pois foram quem me ensinaram que o ambiental não está no nominado, mas na vivência de uma vida inteira.

À Sandra, pois me levou junto com o Thiago para o Sítio dos Crioulos.

À Edméia, que tem a ossatura do tempo à disposição de quem precisa de acolhimento e casa.

Ao velho Braz, que tinha as mãos mais bonitas que conheci na vida. Mão pesada, diria minha mãe. Mas que fazia uma limonada como ninguém!

À Nelia Maria, por quem digo que é mais que mãe, é semelhança! Aprendemos mutuamente que a vida não é só isso.

Ao Nilson, pois mesmo com ele ao longe, foi quem mais me fez pensar que a literatura e as artes criam filtros importantes para compreender também a natureza e a cultura como junção.

Ao Brazinho, pela linda luminária (vale também como metáfora) em madeira que fez para mim e por ter me acompanhado durante a escrita deste trabalho.

Ao Ronaldo, pelas flores que haviam em sua cabeça.

Ao Benjamin, que apareceu num dia de chuva.

À Hilda, Bethânia e Tarsila, que também são meus grandes amores.

Y a mi padre que me dejó lo que hoy sé bien lo que fué.

À todas estas pessoas e outras que não foram citadas, que também são lugares, vai o meu riso/gargalhada e uma boa dose de silêncio e abraços.

“Tudo saiu de lá. Lá foi a minha formação.”
Paulo; Morador do Sítio

“Ali que eu fui nascido.”
Joaquim; Morador do Sítio

“Tudo o que você olhava você via!”
Maria; Moradora do Sítio

RESUMO

Discussão e análise sobre as inúmeras temporalidades e espaços identitários do Sítio dos Crioulos, comunidade quilombola do município de Jerônimo Monteiro, ao sul do Estado do Espírito Santo. O objetivo é compreender as formas de saberes produzidas pela comunidade, assim como suas articulações na relação tempo-espaço, no encadeamento do que podemos chamar de uma educação ambiental local, considerando os diferentes modos de vida que ali existem, como também os usos e apropriações da natureza e dos processos identitários. Os usos das narrativas através de entrevistas abertas e a observação-participante compõem a metodologia com as experiências do lugar praticado. Pesquisa que engendra o ambiental em tradução com os saberes-fazer da comunidade: o lúdico, a roça e o sagrado. São espaços-tempos que possibilitam pensar na radicalização e anunciação das práticas sociais e culturais como sinônimos da realização do ambiental, e como narrativas que denotam estórias que emergem dos silenciamentos da modernidade disciplinante e instrumental, a qual reduziu as comunidades ditas tradicionais à conformação de conhecimentos não-científicos dotados de irracionalidades. Esta pesquisa busca compreender de que forma é possível pensar uma educação ambiental de dentro para fora, onde a relação pesquisador-pesquisado se estabelece como ponto de aproximação e conflito das dinâmicas socioculturais estabelecidas por esse encontro. O que nos aproxima de uma educação ambiental pós-colonial que surge das narrativas e experiências locais na convergência das diferenças e do que se produz e traduz junto a elas. Este trabalho discorre desses processos de aproximação e distanciamento que provocam outras traduções sobre a cultura-natureza de nós mesmos, indivíduos e sociedade.

Palavras-chave: Processos de Identificação. Narrativas. Cultura-Natureza. Saberes Locais. Pós-Colonial.

ABSTRACT

Discussion and analysis of the many temporalities and spaces of identity in the Site of Creoles, maroon community of the city of Jerônimo Monteiro, south of Espírito Santo. The goal is to understand the forms of knowledge produced by the community, as well as its connections in the time-space relationship in the glare of what we can call a local environmental education, considering the different ways of life that exist there, as well as the uses and appropriations of nature and identity processes. The uses of narrative through open interviews and participant observation methodology comprise the experiences of the practiced place. Research that engenders environmental knowledge - translation with the doings of the community: the playful, the plantation and the sacred are spacetimes that allow thinking about radicalization and annunciation of social and cultural practices as synonyms of the completion of the environment as narratives denoting stories that emerge from the rulling and instrumental silencing of modernity, which reduced the so-called traditional communities to the conformation of non-scientific knowledge endowed with irrationalities. This research aims to understand how it is possible to think of an environmental education from the inside out, where the researcher and researched relationship is established as a point of approach and conflict of the sociocultural dynamics established by this encounter, which brings us closer to a postcolonial environmental education which comes from the narratives and experiences in the convergence of local differences and of what is produced and translated with them. This paper examines these approach and distancing processes that cause other translations on the natureculture of ourselves, individuals and society.

Keywords: Identification Processes. Narratives. Natureculture. Local knowledge. Postcolonialism.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Localização do Espírito Santo	11
Mapa 2 – Localização de Jerônimo Monteiro	12

SUMÁRIO

PROLOGO	13
1. INICIO DA PROSA	16
2. COMO FAZER UMA PERNA DE PAU: (DES)CAMINHOS TEORICO-METODOLÓGICOS	34
2.1 O (DES)COMEÇO EU-CIENTISTA	40
2.2 PARA FALAR DE MEMORIA E DO TEMPO: NARRATIVAS	43
2.3 LUGARES E PESSOAS NO/COM COTIDIANO.....	49
2.4 CULTURA E IDENTIDADE: VARIANCIAS DE MULTIPLOS SUJEITOS? ...	53
3. ANTROPOFAGIAS A PE OU DE BICICLETA: EDUCAÇÃO AMBIENTAL PÓS-COLONIAL	62
3.1. FLUXOS DE IDENTIDADES: CULTURAS PLURALIZADAS	83
3.2 EU-OUTRO: OS NOS CANIBALIZADOS.....	87
4. INVENÇÃO DE ESTORIAS	95
5. NARRATIVAS SOBRE O TEMPO E O LUGAR: QUANDO OS SABERES-FAZERES INVENTAM EDUCAÇÃO AMBIENTAIS	118
5.1 QUASE TUDO O QUE SE PLANTA DA	121
5.2 A REZA NOSSA DE CADA DIA	139
5.3 ERA UMA VEZ MUITAS CASAS: DO ESTUQUE À ALVENARIA – TRADIÇÕES EM TRADUÇÃO	150
5.4 PERNA DE PAU TEM MEMORIA?	163
5.5 CONVERSA DE VENTILADOR	172
5.6 A ESCOLA TÁ NA RUA	181
6. ONDE NÃO TERMINA O SÍTIO	203
7. REFERÊNCIAS	212



Foto 1: Joaquim e cafezal

PROLOGO

Seu Joaquim

Já se perguntaram por algum Joaquim (foto 1)? Joaquins existem e são raros. Cheguei em Jerônimo Monteiro, cidade do interior do Espírito Santo, para criar alguns assentamentos sobre um suposto quilombola da região. Cidade dos meus avós, Jerônimo Monteiro nasce da colheita do café. De uma geografia entre rochas e morros, a cidade se avizinha ao Caparaó, ao sul do estado. Ali, atravessando a cidade, chega-se ao Sítio dos Crioulos, comunidade de descendentes de Bárbara Maria da Conceição, ex-escrava que por volta de 1878 constitui o que é hoje o lugar. O cafezal (foto 2) é o símbolo maior de um passado que é comum à economia local. Do café canelão das antigas fazendas e colônias que fazem ser o que é a cidade. A história oficial se veste de metanarrativas desconhece a força e o caminho que existe entre aquelas pessoas. Temos personagens vivos que se adiantam a qualquer Guimarães Rosa ou mesmo à percepção microscópica de um Manoel de Barros. Ali, algum tipo de Brasil que merece ser descoberto e proseado. Algumas narrativas que representam uma brasilidade não-ufanóide e que se agiganta tamanha sua força e expressão. Tomo para isso, um de seus personagens bonitos de se conviver e que tive a oportunidade de conhecer e conversar por algum tempo. Seu Joaquim é um desses brasileiros que se fazem sem saber que o fazem. É por assim dizer, uma personagem dele mesmo. Sem caricaturas. Uma dessas figuras que rareiam por aí, tamanha é a sua docilidade de pessoa. O Joaquim proseia através do silêncio. Uma espécie de peça musical de John Cage, que nem o músico norte-americano seria capaz de intuir. Os Joaquins vão além, entoam um silêncio ensurdecedor tamanha sua humanidade. Joaquim é passarinho. Outro dia, procurando-o, lá estava trabalhando na roça de milho. Atrapalhando seu trabalho, quis um conversa sobre a estória dele, mas ele pediu que me achegasse e sentasse para olhar às coisas em volta. Ficamos por um bom tempo no mais absoluto silêncio observando, em cima daquele monte, o horizonte do Sítio num encontro com o que pode parecer simples e habitável entre pessoas. Aquele momento se revelou uma condição humana que pouco se vê e entende hoje em dia: o silêncio desdobrado no embelezamento de novos sentidos. De algo que não pede nome ou classificação. Naquele homem de voz mansa e olhar melancólico entendi o tamanho dos sentimentos de afinidades e possibilidade de partilhamentos momentâneos, que ecoam a partir da simples intensão de não instrumentalizar o mundo como foice à criatividade. Pois a criação estava ali. Espalmada em ancestralidades e rituais de acolhimento. Foi a mais bela experiência que tive com o silêncio. Sem exigências. Sem pressa. Exercício de cais. Das coisas que nos chegam e abarcam novos e

necessários lugares e gentes. Saber do seu Joaquim foi essa descoberta de novos e diferentes tempos que se mesclam, conjugando outras dimensões que se improvisam e se constituem dentro da sapiência dos nossos erros e afetos.



foto 2: Café pra colher



1 INÍCIO DA PROSA



foto 3: pé na estrada

O assunto desta pesquisa surgiu de um encontro, em 2006, com a comunidade dos Xokleng (comunidade indígena do interior do estado de Santa Catarina), em que eu era um dos responsáveis pelo desenvolvimento de um curso de educação ambiental para professores indígenas da rede estadual. Ao longo do curso, que durou cerca de três semanas, fizemos oficinas e atividades sobre educação ambiental junto com o grupo de professores e professoras indígenas. Para o encerramento do curso, foi proposta a palestra do professor que nos orientou nesse trabalho. Ele, português e professor de uma universidade portuguesa, no início de sua fala foi bruscamente interrompido por um dos professores indígenas presentes que criticou aquela situação, afirmando que mais uma vez estavam sendo “colonizados” pela mesma lógica, só que agora pelo viés educação-cidadania levado às comunidades. Criou-se um enorme balão de silêncios e constrangimentos diante daquela inesperada e oportuna opinião. Neste momento, surgiu para mim um conflito sociocultural latente que me fez pensar sobre esse fato. Me fez refletir sobre o papel da educação ambiental frente às produções de saberes. Onde estaria, portanto, a educação ambiental neste conflito e nesta narrativa?

A crítica daquele professor me fez pensar sobre essas questões, tentando ir além do que alguns discursos ambientalistas apregoam: sustentabilidade, mudança de comportamento, desenvolvimento sustentável, ambientalismo, conscientização, economia ecológica, reservas ecológicas, entre outros.

Tentando fazer uma provocação mais forte: não seria a educação ambiental uma narrativa civilizatória de silenciamento cultural em que se instaura um papel de essencialização às ditas comunidades tradicionais, como se estivessem apartadas do tempo e do espaço? Não é intenção generalizar esta questão, mas ela pode servir como exercício crítico e autocrítico na formulação e efetivação de planos e projetos que envolvam o que se costuma chamar por educação ambiental ou conscientização ambiental, tanto no âmbito escolar como no não-escolar.

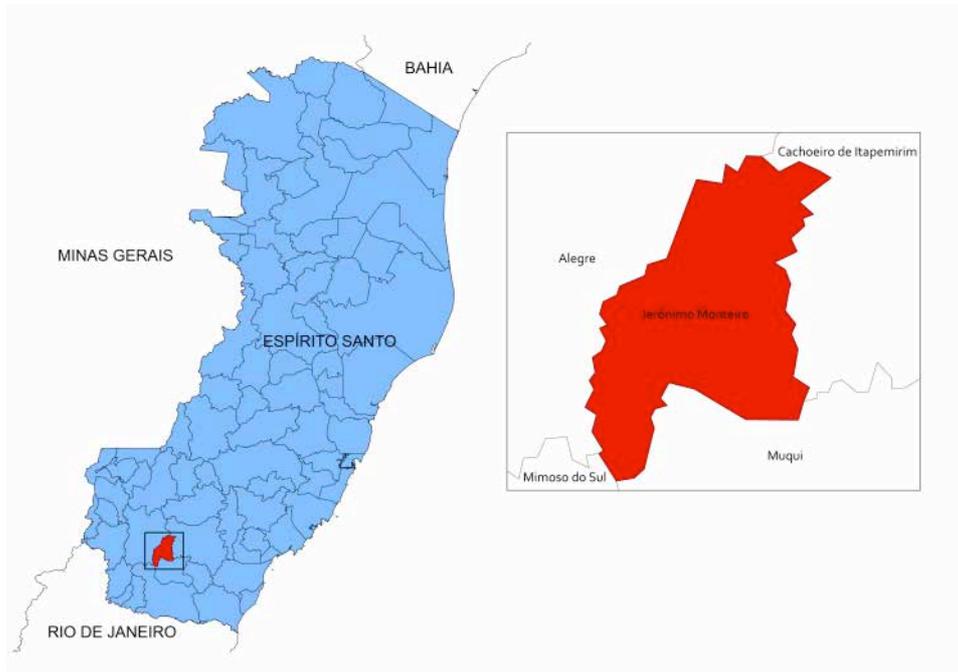
A partir destas questões, cheguei ao doutorado (**foto 3**) em 2010 com a proposta de fazer esta discussão. No entanto, não sabia como trabalhá-la no campo prático e teórico. Não haviam ainda os sujeitos da pesquisa.



Mapa 1 (Fonte: Flávia Martinelli, 2011)

Num convite que me foi feito, em junho de 2010, por Thiago Moulin (diretor do documentário *Sítio dos Crioulos*) para que fizesse um levantamento da história de vida das pessoas de uma comunidade quilombola, surgiram os sujeitos desta pesquisa: homens e mulheres situados dentro de um espaço social com laços de parentesco e de afetividade que me fizeram refletir sobre o sentido de

compartilhamento das práticas culturais em suas dinâmicas de vida e sobrevivência.



Mapa 2 (Fonte: Flávia Martineli, 2011)

Ainda nesse período não aparecia para mim o Sítio como lugar de pesquisa. Entretanto, numa manhã em um dos dias de campo, fui tentar uma entrevista com um dos moradores do Sítio dos Crioulos. Chegando perto de sua casa, vi ao longe um homem trabalhando na roça, e lá fui eu subir o morro para entrevistar aquele homem. Chegando lá em cima, seu Joaquim para com o que estava fazendo e me cumprimenta. Trocamos um bom dia e um aperto de mão.



foto 4 : vista parcial da cidade de Jerônimo Monteiro

Depois de alguns minutos, achando que estava atrapalhando o trabalho disse a ele que estava indo embora. Ele disse: “*Nada! Senta aí e olha!*”



foto 5: seu Joaquim

Sentamos os dois de frente para a paisagem **(foto 4)** de morros e plantações de café, e ficamos ali por cerca de 1 hora e meia no mais absoluto silêncio.

Eu, que trazia uma prancheta com algumas perguntas que seriam feitas a ele **(foto 5)**, fui desencorajado a fazê-las. O silêncio fala quando queremos ouvir. Desci daquele morro completamente tomado por um sentimento radical de solidariedade.

A partir daquela manhã, decidi trabalhar com as narrativas que naquele lugar existem, e sobre as possíveis relações que pudessem pensar uma educação ambiental da alteridade, ou como chamarei neste trabalho: educação ambiental pós-colonial. Ou seja, uma educação ambiental que pense nos saberes locais em produção de tempos-espacos que possibilitam traduções do fazimento do lugar praticado.

Portanto, o aparecimento do Sítio **(foto 6)** para mim foi como uma junção de situações e de vários convites para várias conversas. O que havia ali para uma reflexão ambiental da/na educação?



foto 6: entrada para o Sítio dos Crioulos

Dentre esses convites, o do Thiago também é importante de se ressaltar, pois havia também na relação dele com o Sítio algo que me chamou a atenção. Abaixo, reproduzo uma conversa que tive com o Thiago sobre como o Sítio apareceu para ele ou como ele foi “convidado” filmá-lo, e que fala muito das primeiras aproximações que me lavaram a também estar lá.

Thiago: *eu conheci o Sítio pela Sandra. E na época, fazendo oficina de vídeo... e fazendo a oficina de vídeo a gente ia definindo qual ia ser o tema. E aí os meninos iam definindo as coisas...*

Gil: *aonde isso?*

T: *lá em Jerônimo. E aí os moleques iam propondo... era o formato da oficina... era oficina de imersão, por exemplo...*

G: *mas você estava lá por que? Mas você estava em Jerônimo pra que?*

T: *pra dar uma oficina de vídeo.*

G: *mas era um projeto específico?*

T: *era um projeto de oficina da Secretaria de Cultura do Estado do E.S. Era um formato que a gente chama de “Imersão”. Você pega os moleques, juta lá um grupo de até 20 alunos.. preferencialmente de 15 a 18 anos... já dei pra grupos menores, mas lá era pra 15, 16... então, a gente pega essa gurizada... o objetivo final é fazer um vídeo-documentário sobre algum tema da região.*

G: *isso foi em que ano?*

T: *Em 2008... 2010 eu volto e dou outra oficina também em Jerônimo... são vários municípios... mas também em Jerônimo Monteiro. Aí o formato da oficina é isso daí... Dava um noção geral no primeiro dia... e aí os moleques levantavam alguns temas: ah! Laranja.. ah! Tem o escultor na beira da estrada... levantando vários temas aqui do município... depois acabou a oficina... e depois eu pego e vou de carro, sozinho sem a molecada, conhecendo os temas que eles levantaram e pego o mais viável pra gente fazer... e nisso eu conheci o Sítio dos Crioulos. A Sandra foi comigo... a*

Sandra estava me dando uma força... um suporte lógico.

G: mas como é que você escutou... chegou no Sítio dos Crioulos? Foi pela Sandra?

T: foi pela Sandra. A Sandra propôs, pois ela já tinha feito esse trabalho de faculdade. E de certa forma eu tomei emprestado esse olhar dela... encantado... ela é muito encantada com o Sítio dos Crioulos... muito deslumbrada... aí ela levantou: tem o Sítio dos Crioulos... e a gurizada meio que se dividiu... “ah! Lá não tem nada...” já outra molecada disse: “ah! Lá tem não sei o que...” quem falava que tinha alguma coisa conhecia alguma pessoa da família dela que conheceu alguém do Sítio... ah! Não... lá tem o seu Nico **(foto 07)** ... seu Nico... fez a cerca lá do curral do vovô. (...) aí vai lembrando das pessoas e não sabe direito se mora ou não mora... e eles ficaram meio perdidos... ah! Não sei como é que é... peguei esse tema e fui lá ver... Fui com a Sandra. A primeira pessoa que eu conheci lá foi Seu Willa. Aí ele me mostrou o Centro (de umbanda)...

G: mas o que te fez interessar? O que é que te interessou... te atraiu pra contar a estória do Sítio?

T: aí cheguei lá... conheci o seu Willa **(foto 8)**, ele me mostrou o Centro... e a partir dali eu achei que era um tema que era muito difícil pra eu trabalhar com a molecada... porque primeiro envolvia muita religião... o Sítio tem muita religião... e não é uma religião socialmente bem quista. É a religião principal... não diria principal... mas a religião de resistência é a umbanda... Então, era um trabalho difícil pra fazer com a gurizada. E o que me chamou a atenção primeiro é a estória do Sítio... que apesar de depois na hora que eu realmente comecei o documentário eu percebi que a coisa não era bem assim... bem assim que eu tô dizendo é a estória da Bárbara que dividiu entre os herdeiro que é assim... ia partindo... partindo... eu fui ver que não era tão romântico assim... na minha visão, era muito romântica. Eu achava que ia chegar lá e ia encontrar uma comunidade que... se o Brasil entrasse em guerra ia ficar o Sítio... e ali ia ser o forte deles... e não é bem assim...

G: e é a visão que a Sandra tem um pouco...

T: exatamente. E não é bem assim... o Sítio lá tem disso... mas... principalmente entre os velhos. Que lugar é esse que tem um Centro Espírita... e até então minha visão era essa... que as coisas orbitam entorno desse Centro Espírita...

G: essa era a tua visão...

T: era a minha visão. Aí esse Centro Espírita... era o único centro religioso ali dentro ativo... era esse centro espírita do seu willa. Então aquilo ali... poxa, tem alguma coisa de diferente aqui... que eu não encontro mais facilmente em outro lugar. Não tem uma igreja evangélica... aí então aquilo ficou na minha cabeça. Deixei guardado, e fui pra Angola... aí tem a ligação do Sítio dos Crioulos... tem a ligação com meu pai de ter morado em Moçambique... então, essa coisa africana esteve muito presente no meu imaginário.

G: e teu pai Jeromense também...

T: pois é... a família Jeromense... então, essa coisa sempre teve no meu imaginário... pô! Eu to aqui... então eu também estou atrás de alguma coisa que também é minha... então, beleza, esse Sítio ficou... então, nesse segundo momento que eu volto pro Sítio pra fazer o projeto da Secult... eu pego hoje o projeto... e vejo que o projeto tem um Sítio que não é o Sítio... mas aí a gente entre em outras questões... questões de...

G: você faz o projeto... e o que tá revelando nesse teu projeto? Qual era a ideia?

T: então, era um Sítio muito idealizado... aí eu acho que é o que? É uma questão minha? (...) Então, a minha visão era a de uma conversa com Sandra, um trabalho dela que eu li... uma entrevista com seu Willa, antes de ir pra Angola, e na volta eu passei dois dias lá... conversei com um e com outro... conversei com seu Nico... aí entra o dia que eu conheci o seu Nico. Aí eu fui muito direcionado pelo olhar da Sandra. Porque o seu Nico é uma “metralhadora” de ideias, de palavras, de estória, de causos... A Sandra estava até meio resistente de apresentar o seu Nico, porque na visão dela, não tinha muito com o que me ajudar por esse jeito dele. É muito difícil direcionar um assunto com ele. E a Sandra: não, vamos lá... vamos conhecer o seu Nico... é uma pessoa.. falando muito bem, mas não reconhecendo nele uma pessoa... uma figura importante para um documentário... não que não fosse uma figura importante, mas não reconhecendo como uma figura principal... uma pessoa que iria me conduzir. Aí eu conheci o seu Nico... Eu também estava com a ideia muito fixa de querer saber a estória da velha Bárbara... então, eu estava muito fechado nisso. E eu estava querendo saber dessa estória.. e forcei... e

vendo as imagens que eu gravei logo no início... e eu percebo que em até alguns instantes eu até forçava o assunto... A Bárbara estava diluída em tudo... Essa estória que você acabou de me contar... que eu não sabia da estória da perna de pau... eu sabia que ele tem um carinho danado pela perna de pau... mas eu não sabia da estória. Então, quando o seu Nico chega e fala: poxa, eu... a perna de pau... eu vi um guri andando quando eu tinha 6 anos e eu já estava trabalhando... então eu não tinha muito... muitas opções de lazer... então, o cara vê na perna de pau... a perna de pau é o que? É você pegar o que tá ali... é você pegar um cavaco no chão... é você brincar com o que você tem ali... você pega um bambuzal... o bambuzal tá ali... é a Bárbara... é a escravidão... o que o escravo tinha para brincar?! Era pegar o que estava ali... era um pedaço de toco... e vira um som... e esse som vira um louvor... então a Bárbara estava ali... e eu não estava percebendo isso... demorei muito pra perceber isso...

Thiago fala do processo de desmistificação dele em relação ao sítio; do processo dele de compreensão sobre o sítio... De como o sítio vai chegando nele.

G: *Então você foi com um Sítio montado na sua cabeça...*

T: *idealizado... fechadinho... lindinho...*

G: *você queria provar que ele existia?*

T: *exatamente... é mais ou menos isso...*

G: *o que fez você desconstruir essa ideia do Sítio idealizado?*

T: *o Sítio. O próprio Sítio. (...) fiquei batendo cabeça... alguma coisa tá errada aqui... aí beleza... eu não sabia o que é que eu estava buscando ali... aí você vê (FALANDO EM RELAÇÃO AO DOCUMENTÁRIO) que o Sítio ali tá todo quebrado... tá todo desorganizado... tá todo em pedaços... Voltando a tua pergunta... foi o próprio Sítio... aí você via no dia-a-dia... aí por exemplo, uma situação que eu provoquei... eu queria fazer uma... ainda com aquela coisa fixa da Bárbara... aí eu queria fazer um encontrão... uma feijoada... alguma coisa... que as pessoas pudessem se reunir... que... como uma...*

Nesta narrativa, Thiago conta do processo de fazimento dele com o documentário e a medida como o Sítio foi se transformando e tomando outros rumos para ele, mostrando os diferentes caminhos que o trabalho foi sugerindo.



foto 7: seu Nico Preto

Neste caso, este trabalho de tese também são conversas com o Thiago junto com os moradores do Sítio.

Nesse processo de fazimento não posso deixar de falar da importância da profa. Sandra (citada na narrativa anterior) tanto para o documentário, como para este trabalho.

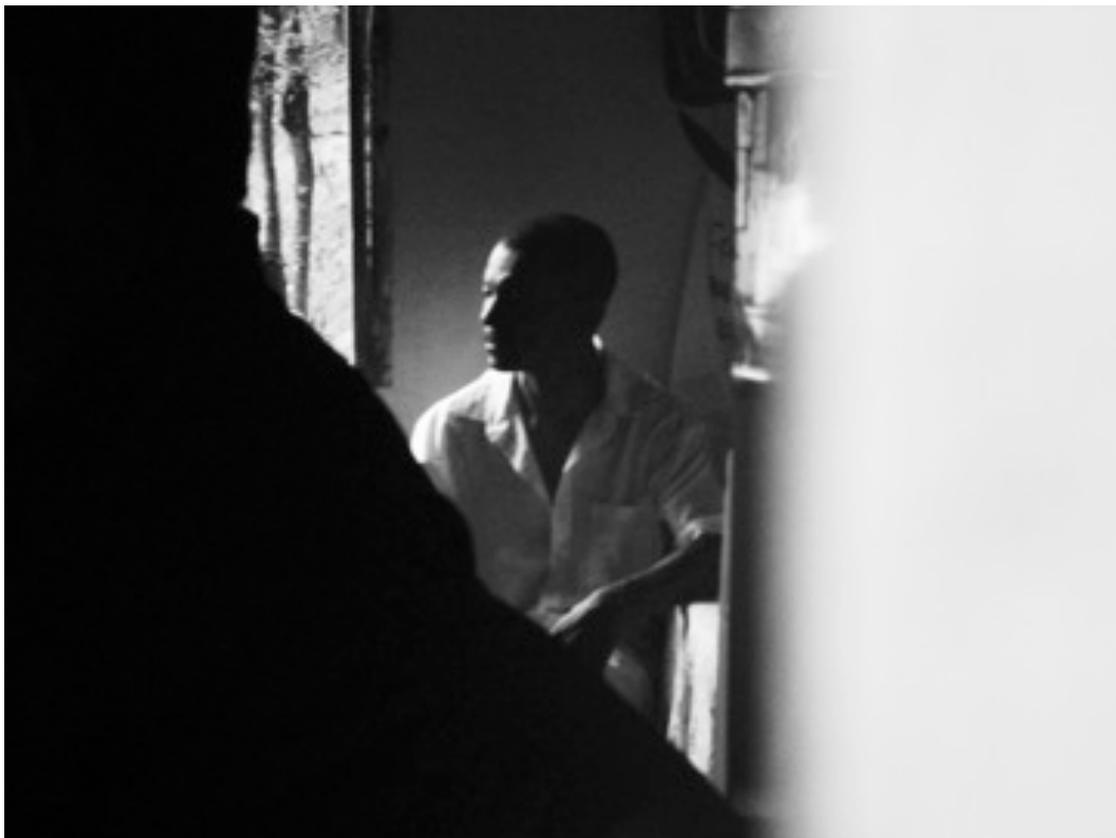


foto 8: seu Willa

Em 2002, Sandra pesquisou as práticas culturais e identitárias das comunidades quilombolas de Jerônimo Monteiro, trazendo o Sítio dos Crioulos como um dos seus sujeitos do trabalho. Ela relatou os modos de vida e as identidades locais, ao mesmo tempo que firmava a busca por uma tradição que os fortalecesse enquanto cultura quilombola e de reconhecimento local. Foi a partir da Sandra e de seu trabalho, que pudemos (eu e Thiago) conversar com outras perspectivas possíveis junto ao Sítio.

O Sítio, para nós, começou com a Sandra.



foto 9: conversa e bicicletas na entrada do Sítio

No período de duas semanas, durante a pesquisa para o documentário, conversei com diversos moradores à respeito da estória da comunidade sobre como se deu o surgimento do Sítio; ao mesmo tempo tentando construir uma árvore genealógica que pudesse mapear um pouco da estória² dos descendentes do lugar, mostrando seus parentescos com a moradora que deu origem à comunidade, e gerando e aprofundando conversas em que eles pudessem me contar sobre suas vidas e relações com o Sítio **(foto 9)**.

Ficaram evidentes algumas características importantes daquela comunidade: os conflitos locais sobre a ocupação de terras³, os meios de vida utilizados como estratégia de sobrevivência, e os tempos e saberes tradicionais no trabalho com a terra através das lavouras de café. Ali se evidenciou o encontro com a ecologia de saberes (SANTOS, 2008) que são também constitutivos da prática comunitária e do

² Nesta pesquisa adoto a preferência pela palavra *ESTÓRIA*, pois acredito que está mais próxima às intenções deste trabalho, que denotam uma narrativa própria do lugar na constituição de suas experiências e histórias de vida, onde os sujeitos se constituem e se traduzem por ela, tornando assim a sua verdade mais pessoal e *estórica*, mesmo que provisória, sem a pretensão de uma verdade uníssona. O dicionário Aurélio orienta pela utilização da palavra *HISTÓRIA*. O dicionário Hauiss trabalha com ambas, distinguindo etimologicamente cada uma, fazendo a seguinte observação sobre a *ESTÓRIA*: “narrativa de cunho popular e tradicional”. Portanto, utilizo a palavra para demarcar tanto simbolicamente como politicamente o seu uso. Guimarães Rosa afirmou que “a Estória não quer ser História.” Neste sentido, adotamos a Estória.

³ Os conflitos de terra não foram descritos e analisados na tese, em virtude de se tratar de um tema que envolve famílias conhecidas da região, e de que muitos do Sítio preferiram que isso não fosse relatado.

mundo rural. Nisso me chamou a atenção para os sentidos criados por eles na lida com suas identidades culturais que se mesclam na urgência de um mundo cada vez mais sem fronteiras (HALL, 2006).

Pois são esses processos de identificação de identidades culturais que apontam sobre os (des)caminhos da educação ambiental, que regularmente é utilizada em sua prática para ações pedagógicas que desconsideram a variabilidade dos encontros em nome de resultados que camuflam os subtextos e outras possíveis interpretações sobre os saberes ambientais, ou mesmo o seu excesso de essencialização a um sentido de tradição, que acaba folclorizando-os.

Esta pesquisa servirá para pensar sobre as fronteiras, silenciamentos, e significados que acontecem no espaço do convívio cotidiano de uma comunidade. Como são expressos esses saberes na forma comunal? Pode ela apresentar algo novo para o campo ambiental e algo que renove interculturalmente as relações de saberes?

A discussão proposta está centrada na comunidade⁴ do Sítio dos Crioulos em suas maneiras de se constituírem através de outros sentidos que não de uma educação ambiental⁵ etnocêntrica de salvaguarda do mundo, e que acabam se reduzindo a novos preceitos civilizacionais que modelam uma outra-nova sociedade, o que diminui a possibilidade de entender o ambiental para além das relações usuais de cultura-natureza (preservação, conservação, sustentabilidade), pois elas se realizam na dinâmica própria das relações, onde o ambiental parece ter outro nome: sobrevivência. Ou seja, eles produzem narrativas que servem para se pensar a educação ambiental.

O fio condutor, portanto, deste trabalho é: a intenção de se fazer uma leitura de mundo a partir de/e com o Outro, na compreensão das formas de saberes produzidas no/com o Sítio dos Crioulos, assim como suas narrativas e histórias nas articulações da relação tempo-espaço, no encadeamento de uma educação ambiental que está dentro-fora da escola. Também do movimento etnográfico⁶ de estranhamento e aproximação a partir dessa premissa de alteridades, dos possíveis

⁴ Como na pesquisa do documentário, também na pesquisa de campo para a tese, as conversas ficaram concentradas nas lideranças da comunidade, por isso, encontra-se aqui narrativas produzidas por pessoas em idades de 40 a 80 anos. A opção por eles foi em função de terem experiência de vida sobre o Sítio dos Crioulos, além de terem sido apontados por outros moradores do lugar como pessoas indicadas a falarem por eles.

⁵ Não quero cair na generalização de dizer que a Educação Ambiental seria uma só, pois já se mostrou que existem em vez disso, Educações Ambientais. Mas também não podemos negar que a Educação em si é um processo civilizacional. O que quero sinalizar é a necessidade de descentramento de modelos e/ou compreensões prontas que chegam nas comunidades para substituir as dinâmicas culturais existentes naquele espaço.

⁶ A etnografia desta pesquisa foi inspirada no livro de Carlos Rodrigues Brandão, A pergunta a várias mãos: a experiência da pesquisa no trabalho educador, que aponta para as relações antropológicas como escuta que nos levem a elaboração de solidariedades.

paralelismos e abismos culturais que nos unem e separam, e do sintoma do que é hoje o sentido do ambiental e dos discursos que dele são produzidos e reproduzidos. Mas o que será o ambiental para esses Outros? Como eles praticam esse sentido, e se é que há algum sentido para eles. Se é que precisa ter sentido! E se tiverem, como vivenciam? Como seus saberes e práticas são exercitados e experimentados em suas vidas?

Este é um trabalho que fala também das traduções que foram feitas sobre a relação cultura-natureza, transformada em expressão, movimento e dinâmica de vida.

A antropofagia foi um conceito que contribuiu para, além da ideia usual de apropriação do Outro, também pensar a escrita deste trabalho. Coloco-me aqui em primeira pessoa, onde conduzo minhas próprias impressões (além de me apropriar de alguns autores e teorias), e descrevo como as desenvolvi com os habitantes do Sítio dos Crioulos, além de potencializar as traduções sobre os saberes-fazer para uma reflexão junto à educação ambiental.

Não é a deglutição do Outro-estrangeiro, mas a deglutição do Outro-vizinho que me interessa. Deglutir é se alimentar, digerir e regurgitar algo diferente ou a proposição de um “novo”. É aqui que se encontra parte do exercício deste trabalho: deglutir o estranhamento para transformá-lo em proximidades na junção de uma educação ambiental pós-colonial. O Sítio elabora os saberes-fazer em produções de narrativas, e a minha observação deglute, se mistura ao vivido e à experiência elaborada em oralidades e práticas para a realização de uma reflexão sobre a educação ambiental pós-colonial. Ou seja, não estou querendo ver se a comunidade Sítio dos Crioulos reelabora antropofagicamente as suas práticas e saberes, mas observá-las no que podemos trazer para pensar a educação ambiental. Elaborar uma educação ambiental que esteja aberta às culturas locais. Nesse viés de abertura é onde se encontra a antropofagia, como um recurso de alteridade para a elaboração contínua e crítica sobre a sua prática.

Como afirma Barcelos (2013, p. 115),

(...) deve-se estar atento àquilo que estes educandos trazem com seu movimento – por vezes sinuosos – para os espaços educativos, tanto escolares quanto não escolares. Deve-se prestar muita atenção para aquilo que eles presentificam, realizam, denunciam ou celebram. Lembrando, mais uma vez, Paulo Freire, é necessário estar atento à corporificação das palavras pelos exemplos vivos.

Trazer a antropofagia para a educação ambiental é afirmá-la como “reforço à ecologia global” (REIGOTA, 1999), em que se percebe a fragilidade teórica do pensamento ecológico quando de um universo ideológico indefinido. Por isso, trazer

a antropofagia é um argumento de fortalecimento aos encontros interculturais que amplificam as relações globais na instância da relação local.

Afirma Reigota (1999, p. 45),

A antropofagia é a contribuição teórica, vinda do Sul, à ecologia global, e pode ser a referência filosófica a busca de soluções aos conflitos étnicos e culturais que tomaram proporções enormes nesse final de século.

A perspectiva antropofágica, nas relações Norte/Sul, coloca o Sul em situação de parceira e diálogo entre os desiguais, e não de submissão política e/ou cultural. Como dizia o seu autor, Oswald de Andrade (1991), logo após a Segunda Guerra Mundial, “pela primeira vez o homem do sul do Equador vai falar”, não para repetir chavões neoconservadoras, mas falar de sua importância e presença no mundo.

Ressalta-se a importância dos saberes do Sul como contraposição e produção de novos sentidos ao hemisfério Norte, trazendo outras narrativas possíveis e que se contraponham ao que historicamente sempre foi tido como saber do colonizador. Neste caso, as narrativas assumem em si uma posição política de resistência.



foto 10: entrada e saída para o Sítio dos Crioulos

Além do mais, busco narrativas dos saberes-fazer ambientais produzidos por pessoas que podem me ajudar a pensar na superação de um o viés de educação ambiental adestrador e/ou disciplinar (BRÜGGER, 2004). Educação ambiental essa, que pode ser entendida como reducionista, técnica e instrumental, que retira dos

sujeitos sua própria condição emancipatória, entendendo-os apenas como seres alienados que não exercitam qualquer função de criação a partir de suas vidas.

Nesta pesquisa, os sujeitos apontam para si mesmos suas contradições, dificuldades, felicidades, memórias, consolos, amistosidades, diferenciamentos, conversas longas e curtas ou silêncios gigantescos. Aqui estará também a minha fotografia com o lugar, na aproximação que pude expressar por meio das conversas entre uma caminhada e outra, um cafezinho e um almoço, um roçado de café e um culto de umbanda, entre as férias das crianças e um pomar cheio de mangas. Das visitas feitas ao Sítio dos Crioulos ao longo deste trabalho pude encontrar e reencontrar pistas que pudessem expressar os sentidos de uma educação ambiental na proposição de vivenciar em mim e naquelas pessoas, em nossos encontros, estranhamentos, amizade, parecenças e diferenças, no que somos afinal o movimento de nós mesmos atrelados a elos de sobrevivência no espaço vivido.

Este é um trabalho que resultará em variados processos de feitura, “fazeções”, *insights* e invenções a partir dessas experiências com pessoas comuns inseridas em vidas também comuns. Pois no campo da pesquisa, mais que aferição, é pela invenção e conversas que realmente se cria a tal empiria. Este trabalho tem o tom de mediar uma conversa entre os campos do conhecimento suscetíveis à experiência e do encontro com o Outro.

O Sítio dos Crioulos (**foto 10**), sujeito-objeto desta pesquisa, simboliza essa conversa com o discurso e uso que se faz do ambiental dentro da educação. Dos saberes que são constitutivos das relações coletivas do lugar (CERTEAU; GIARD; MAYOL, 2009), e invisíveis dentro de uma perspectiva meramente reprodutivista das ações do/no cotidiano.

Para fazer esta discussão a tese está dividida em sete capítulos que mostram o caminho percorrido até aqui.

Além deste início de prosa (capítulo 1) que traz pistas de como surgiu e foi desenvolvido o trabalho, estendi um diálogo com os traços teórico-metodológicos que abarcam a problematização da pesquisa (capítulo 2). Em seguida, dentro de uma perspectiva do pós-colonial (capítulo 3), trago a educação ambiental para uma aproximação com a antropofagia naquilo que une e mistura o Outro na sua diferença e no que existe de aproximação com o lugar a partir das estórias (capítulo 4) trazidas pelos moradores, ou como eles se narram e mapeiam dentro de um território de memória, sentidos e práticas. Chego ao Sítio vasculhando as narrativas produzidas que enunciaram tempos-espacos (capítulo 5), onde o fazer do lugar está atrelado

aos saberes ambientais que constituem vínculos identitários e afetivos, que constroem e desconstroem várias possibilidades para pensarmos a educação ambiental que nasça de dentro para fora, numa conversa entre os saberes das professoras e da comunidade, onde ambas alimentam esse caminho de junções e construções culturais e ambientais. Apresento o que todo esse encontro de narrativas provocou (capítulo 6), e que continua insinuando outros encontros futuros, e aquilo que não se encerra nesta tese.

Ao longo deste trabalho exponho fotografias que servem para pensar as narrativas como imagens que vão se deslocando entre as estórias, saberes-fazes e paisagens que foram produzidas a partir das idas e vindas, e que trouxessem o Sítio para fora dele, expressando o ambiental também como educação do olhar. Além das fotografias, trouxe alguns desenhos que intercalam os capítulos como feitura de corroboração à escrita, não como síntese ou ilustração, mas como palavra desenhada que desencadeiem outros sentidos. Junto aos desenhos e fotografias, cada capítulo, começa com crônicas que foram escritas em diferentes períodos da pesquisa, e que se alinham às observações de campo como registros que antecedem e se constituem na elaboração do trabalho, sugestionando o que cada capítulo traz como desafio à leitura.

Neste caminho, enxergo no Sítio dos Crioulos uma possível manifestação de reencantamento, onde “abre possibilidades de novos conhecimentos, de introdução de novas metáforas pela sua condição de diálogo e de convergência de várias áreas do saber” (TRISTÃO, 2008, p. 25).

Portanto, o encontro com o Sítio dos Crioulos (**foto 11**) me fez refletir sobre essas narrativas “silenciadas” pela surdez da modernidade reguladora e emancipatória (SANTOS, 2008, 2009) dos meios de vida incrustados na contemporaneidade, representada pela Sociologia das Ausências (categoria que chama a atenção para a necessária visibilidade do que é produzido fora dos ditames da sociedade moderna) dentro da lógica da globalização. Onde, segundo Tristão (2010, p. 160),

As ausências criadas nos fluxos da periferia em nível global tornam-se um princípio básico e ameaçador para a diversidade biológica e cultural da vida contemporânea, com sua influência homogeneizadora da cultura, da padronização e do anonimato. Essa monocultura ignora as eventuais virtudes e riquezas de outras culturas milenares que são ou eram portadores os povos desses países “atrasados”. Muitas dessas culturas sucumbiram/desapareceram por serem consideradas superstições.



foto 11: caminho da roça



2 COMO FAZER UMA PERNA DE PAU: (des)caminhos teórico-metodológicos



foto 12: Nico Preto ajustando o calço para a perna de pau

Rascunho e rabiscos desconexos de campo – Algumas observações para pesquisa: Escrever que a decisão de escolha do Sítio foi pela potência, demonstrada pelos “tronco-velho” na experiência de vida – do dia-a-dia, vivenciado, em que a escola foi a própria vida. Do tempo não-linear – do tempo memorial. Museu vivo. As casas de estuque ficaram nas fotos da memória. Faziam casa de barro, televisão... a gente inventava. Seu Nico Preto (foto 12): personagem para pensar a tal educação ambiental pós-colonial. Sujeito de transição, que resiste à morte, que se relaciona com a vida no tempo presente. Uma educação ambiental que pense por uma matriz de si mesma: pelas culturas. Pelos locais. Pelas especificidades. Pelas vivências e experiências dos lugares. Pela antropofagia. Pelo Outro. Pela interculturalidade. O conhecimento local – acesso antigo à farmácia natural: o mato. Tudo saiu de lá. Lá foi a minha formação. Conversa na janela. Passado: umbigo. Onde está a educação ambiental no meu trabalho? Tatu come raiz da mandioca. Benzedeira que ninguém mais acredita. O café “pós-colonial”, que foi introduzido e que produziu tantas relações e estórias entre eles. Tô aqui falando com eles. Ouvindo. Sentindo. Meu método e teoria: ouvir e sentir.

O problema desta pesquisa é a construção das narrativas do espaço-tempo vivido pelos habitantes do Sítio dos Crioulos em suas relações com/no ambiental. Suas diferenças, suas relações internas, conflitos, tempos e ritmos, enfim, meios de vida e saberes que podem mostrar fortes elementos na discussão pós-colonial do “fazimento” das estórias e que agregam novos significados à modernidade, ou como alguns autores se referem: a uma vertente do pós-colonialismo (HALL, 2009; SANTOS, 2008).

O objetivo deste trabalho é compreender as formas de saberes produzidas na comunidade, assim como suas articulações na relação tempo-espaço, e no encadeamento do que quero chamar de práticas de educação ambiental local⁷. Além disso, o objetivo é também: mapear os modos distintos de vida que se encontram na comunidade, entender as diferentes interpretações sobre a apropriação e uso da natureza, conhecer os processos de identificação comuns que circulam na comunidade, e compreender as relações dos tempos-espacos da comunidade.



foto 13: Conversa na amendoeira

Ou seja, de que modo os saberes produzidos naquela coletividade contribuem para

⁷ Quero dizer com isso da necessidade de uma especificidade de tratamento e entendimento das realidades locais, pois geralmente elas são submetidas a praticamente os mesmos modelos de atuação educacional, social e antropológico, deixando de lado as especificidades culturais de cada lugar.

refletir uma educação ambiental nascida da experiência local? Como as falas expressam as experiências desses sujeitos imbuídos de um tempo-espaço que se deslocam na modernidade? Onde eles se encontram como narradores **(foto 13)** de uma história de vida e conhecimento diante do mundo contemporâneo? Estas questões tornam visíveis o tratamento teórico-metodológico pretendido na pesquisa, tendo sempre como referência a perspectiva do Outro.



foto 14: esconde-esconde

Nesse processo de conversas **(foto 14)** com o Outro, foi verificado como o saber escolar (representada pelo trabalho de duas professoras) está inserido dentro daquele meio ambiente local, produzindo conhecimentos que estabelecem a relação entre culturas, e criando dinâmicas de interação e auto-compreensão do espaço-tempo sobre o que aqui chamamos de ambiental. Essa será uma das interfaces que buscarão problematizar a presença do saber escolar (no caso das professoras) no Sítio dos Crioulos.

Parece relevante acentuar os diferentes saberes produzidos numa comunidade, como forma de anunciar outras possíveis formas de produção de narrativas e de pensamentos que agregam novas possibilidades ao campo da educação ambiental. É a busca por um manancial de narrativas que agreguem um pensamento tomado em conjunto com o Outro. Naquilo que podemos afirmar: o Outro me ajuda a pensar.

O outro me modifica. É com o outro que me construo. Desse exercício nasce o que queremos chamar de uma Educação Ambiental Pós-Colonial (que será explicada no transcórre do trabalho).

Quero, portanto, falar desse saber que nos escapa. Nos escapa por não nos caber mais em virtude de uma postura racionalista e reducionista (GRÜN, 2007).

Quanto ao método, privilegiou-se a vivência cultural local em visitas, conversas e convívio com os moradores e sujeitos da pesquisa, produzindo as narrativas de suas histórias de vida que se fizeram e continuam a se fazer ali como homens e mulheres inseridos dentro de uma estória comum, mas que se distinguem na individualidade de suas experiências, o que denotará uma diversidade de impressões sobre os usos e saberes vivenciados por eles: foi na relação passado-presente que se tencionaram as conversas, de um Sítio localizado na memória, mas que se presentifica no dia-a-dia através dos gestos, ações, narrativas e fazeres, ganhando uma dimensão dialógica com tempo-espço na interação dos lugares (**foto 15**) que o Sítio ocupou e ocupa em suas vidas dentro do que podemos chamar de uma constituição sobre as temporalidades de formação (PINEAU, 2003).

Para esse caminhar teórico-metodológico que assumo nesta pesquisa, tomo alguns autores que me dão pistas sobre a produção e análise dos dados. Faço um corte epistêmico a partir dos conceitos de cotidiano (CERTEAU, 1994), identidade e cultura (HALL, 2006, 2009), saberes (SANTOS, 2008; TRISTÃO, 2008), globalização (SANTOS, 2008).

Faço agora uma pequena introdução da teoria-metodológica que irá contribuir na construção do trabalho de pesquisa, elencando autores e conceitos que ajudam a vitalizar o tema desta pesquisa.

Em Certeau⁸ (1994), a aproximação que faço é pensar o ser humano pelas táticas de sobrevivência às estratégias inerentes a vida em sociedade, esboçando ele uma teoria sobre as práticas e saberes de um cotidiano vivido em que se retira o som dos ruídos das maneiras de fazer.

⁸ Utilizo Certeau para pensar também em uma metodologia de imersão no e com o cotidiano.



foto 15: a mangueira e a escada

Entendendo o cotidiano, em Certeau, como invenção e não alienação. E não somente como sobreposições de valores, mas de instrumentos de observância do que é fugidio, daquilo que escapa a uma lógica racionalizante e homogeneizante.

Nesse contra-modelo, o homem ordinário (CERTEAU, 1994), contribui para pensar sobre o saber que se produz às margens das estratégias fundacionais e instituídas pela sociedade contemporânea. Um saber e um ser humano que escapam às condições das reproduções sociais, reinventando suas práticas e saberes.



foto 16: a charrete do seu Nico Preto

Enfim, “O enfoque da cultura começa quando o homem ordinário se torna o narrador, quando define o lugar (comum) do discurso e o espaço (anônimo) de seu desenvolvimento” (CERTEAU, 1994, p. 63). É esse ser humano que se produz e se desenraiza construindo maneiras de ser que são traduzidas diante de suas experiências **(foto 16)**, sem com isso se fixar num monólogo de saberes-fazeres atribuídos às práticas do homem comum, entendido muitas vezes como um ser alienado, desprovido de uma consciência emancipatória que o libertaria da condição social/política/econômica.

Hall (2009) possibilita o diálogo com os avanços culturais, provenientes do efeito da globalização sobre os espaços geográficos e históricos marcados pelos conflitos e convergências da dinâmica interna às mudanças a partir de diferentes encontros, sugerindo a recriação da identidade dos sujeitos contemporâneos/pós-colonial.

Pós-colonial que deve ser entendido como força motriz das novas interações culturais definidas por novas matrizes sociais, que não somente a relação sujeito-objeto/colonizador-colonizado/opressor-oprimido. Hall (2009) subverte este sentido apostando nos elos de recriação que são redefinidos a partir de cada novo encontro.

Hall (2006, 2009) ajuda a pensar sobre o que quero chamar de uma educação

ambiental pós-colonial em que o intercâmbio cultural se viabiliza no encontro entre as diferenças, traduzindo sempre novas formas de deslocamentos espaciais e temporais.

Com Boaventura de Sousa Santos (2008), irei trabalhar com a relação de categorias de tempo-espço, na formação dos conceitos de saberes e conhecimentos que abarcam a complexidade e formas de exclusão social nos encaixes culturais da relação Norte-Sul, e que se produzem na globalização.

Os autores referidos ao longo deste trabalho ajudaram a enxergar o diálogo da formação de um pensamento com as culturas locais, rompendo com os modelos civilizacionais da sociedade moderna contemporânea, inscrevendo-os dentro dos saberes ambientais (TRISTÃO, 2008) produzidos por quem nunca foi sujeito da história, mas que sempre teve algo a contar sobre e junto à ela. Como é o caso do Sítio dos Crioulos, através de suas relações sociais internas que integram uma complexidade de elementos que vão desde o uso da terra, do território, do tempo, das identidades, da natureza que os fazem ser o que são. Uma vez também que algumas práticas e usos da educação ambiental têm uma vertente de adestramento⁹, a partir de uma relação de sujeito-objeto, de ambientalista-desmatador, de conscientizado-alienado, de colonizador-colonizado.

2.1 O (des)começo eu-cientista

Segundo Santos (1989, p. 15),

A objetivação dos cientistas está bem simbolizada no caráter anônimo do conhecimento científico, no fato de ele, uma vez socialmente produzido e investido, adquirir uma materialidade própria que o separa e o aliena do seu criador. O cientista deixa de ser um sujeito-para-si para ser um sujeito-para-os-objetos.

A frequente crítica feita à ciência moderna como um modelo de verdade constitui um desafio aos que se propõem a fazer uma nova ciência, que Santos (1989) chama de pós-moderna.

Essa também será a minha aposta neste trabalho de pesquisa: um diálogo com o desafio para uma nova compreensão social, não tornando-me objeto do sujeito e

⁹ A reflexão sobre o adestramento na educação ambiental, foi trazida e discutida por Paula Brügger, no livro Educação ou Adestramento Ambiental, em que a autora formula uma crítica a alguns tipos de práticas educacionais que incorporam a educação ambiental a uma ideia de “treinamento”, dentro de uma visão comportamental e instrumental, retirando a possibilidade de reflexões sobre os conflitos ambientais emergentes dentro de um sociedade capitalista. Utilizo-a para demarcar esse preceito crítico e auto-crítico da educação ambiental, na proposição de enxergar ao mesmo tempo seus limites e avançar com outras possibilidades.

nem o sujeito se transformando em objeto. Ou seja, esta pesquisa consistirá em uma dupla argumentação: a) a de que os sujeitos dialogam entre si como diferentes, e nessa diferença se encontram; b) nesse encontro se fundem e se autotransformam culturalmente, politicamente e subjetivamente.

Cabe ressaltar ainda uma última justificativa à minha escolha: o desejo pelo diálogo com outros saberes, fazendo-os emergirem através das falas idiossincráticas do tempo vivido pelas construções coletivas dos fazeres que atravessam homens e mulheres. Saberes que lá estão para que essa minha escuta seja tomada através de um outro tipo de razão e sensibilidade. E que produzam transformações na condição de que coexista sempre uma troca entre esses elos construídos.

Nesse íterim de mudanças, se tem a noção de que também a escolha vai de acordo com a perspectiva do momento da transição paradigmática daquilo que Santos (2007) afirma ser a constituição de uma crise das ciências sociais e ao mesmo tempo do modelo da racionalidade ocidental.

Modelo esse, que também está vinculado ao que os ambientalistas chamam de crise do nosso modelo civilizacional, que se mostra tanto nas crises sociais, políticas e econômicas, quanto também e principalmente na relação com o meio ambiente. A crise civilizacional passa também por uma crise ambiental: dos modelos de apropriação e uso da natureza provenientes das formas de produção industrial, além do consumo e do desperdício. O que alavanca a necessidade de novas formas epistêmicas de compreensão sobre essas relações.

Santos (2007) elenca uma série de considerações a esse respeito, apontando a insuficiência que o atual modelo de sociedade tem para lidar com essa crise. Além disso, ele enumera a ciência ocidental como uma dessas formas fadadas a necessidade de mudança em virtude da existência de outras formas de saberes que podem contribuir para uma outra e nova maneira de emancipação. Segundo o autor “[...] o que necessitamos é de um novo modo de produção de conhecimento. Não necessitamos de alternativas, necessitamos é de um pensamento alternativo às alternativas” (SANTOS, 2007, p. 20).

Essa tensão produz uma importante mudança para se entender o momento de crise, formulando novas matrizes de compreensão e ação sobre o mundo atual.

Santos (2007) sinaliza dois aspectos epistemológicos sobre essa crise. Ele destaca que o modelo da ciência moderna produz um tipo de razão que despotencializa qualquer forma emancipatória de conhecimento: A razão metonímica e a razão

proléptica¹⁰. Ambas produzem o encarceramento de qualquer intensão emancipatória, uma vez que delas provém uma razão indolente que subestima qualquer forma de compreensão que não seja dentro dos parâmetros ocidentais: a monocultura do saber, do tempo linear, da naturalização das diferenças, da escala dominante e do produtivismo capitalista.

Todas essas monoculturas evidenciam uma cegueira epistemológica que inviabiliza outros modos de ser, saber e fazer.

Para combater essas formas de monoculturas, Santos (2007) aponta para 5 formas de ecologias: dos saberes, das temporalidades, do reconhecimento, da transescala e das produtividades.

A ecologia dos saberes traz a possibilidade de diálogo entre os diferentes tipos de conhecimentos, em que se caibam numa relação sem hierarquizações, e como esses saberes se constituem em suas diferenças de compreensão do mundo, e possíveis desdobramentos e enlaces entre eles.

A ecologia das temporalidades anuncia a existência de outros tempos existentes dentro da produção de diferentes culturas.

A ecologia do reconhecimento é a descolonização das mentes em função de uma não hierarquização a partir das diferenças. Entender as diferenças por si mesmas, sem dar a elas uma gradação evolutiva. Portanto, é a eliminação da hierarquização.

A ecologia da “transescala” sustenta a ideia de múltiplos diálogos entre as escalas de conhecimentos, espaços-tempos e saberes produzidos.

A ecologia da produtividade possibilita a recuperação de outras formas de produção econômica, para além de uma da lógica do produtivismo capitalista.

São ecologias que visam entender as diferentes formas de experiência e tempos que se mesclam em vários espaços. Novamente, são saberes e fazeres existentes em várias culturas, mas que a razão indolente tende a tornar invisíveis.

Portanto, o caminho metodológico que escolho é o de visibilização e diálogo com os

¹⁰ Boaventura de Sousa Santos traz a razão metonímica e a razão proléptica como dois movimentos da razão indolente, aquela cria ausências e invisibiliza muitas formas de tempos e saberes. A razão metonímica traz a concepção de uma racionalidade reducionista que toma a compreensão da parte pelo todo, afirmando a subtração do presente. Esquece-se a experiência do presente em função das possibilidades que o futuro promete. “Então esse conceito de razão metonímica contrai o presente porque deixa de fora muita realidade, muita experiência, e, ao deixá-las de fora, ao torná-las invisíveis, desperdiça a experiência”. (SANTOS, 2007, p. 26). Enquanto que a razão proléptica é a idealização de um futuro infinito e linear, concebido sem cisões e conflitos, e exposto ao desenvolvimento de uma temporalidade projetada e idealizada.

tempos, espaços e saberes múltiplos produzidos no tempo agora, presente. Tomando as experiências dessas culturas como formas de se traduzir o tempo presente. No que Santos (2007) chamaria de “alargamento do presente”. Do presente partilhado e vivenciado pelas pessoas do Sítio dos Crioulos. Presente memoriado. Que também se realiza não apenas no tempo, mas se torna visível no espaço, nos usos, saberes e fazeres das dinâmicas simbólicas e internas àquela comunidade.

Ou seja, para Santos (2007, p. 39), “é traduzir saberes em outros saberes, traduzir práticas e sujeitos de uns aos outros, é buscar inteligibilidade sem “canibalização”, sem homogeneização.” É atentar para a escuta e fala do Outro, quando é nele que nós também existimos.

Portanto, é uma episteme que dialoga com os silêncios dos silenciados, emergindo novos sentidos e conflitos que se somam à emancipação do conhecimento. O que Santos (2009) denomina de um “novo senso comum”. Modo constitutivo das novas forças tradutoras da realidade que se aliam aos sentidos, saberes e significados produzidos através do conhecimento humano.

Dentro dessa perspectiva recorro ao recurso da memória como duplo sentido que resgata e revive o tempo-agora (BENJAMIN, 1994). Memória coletiva que se intercala entre os sujeitos e que faz com que o passado seja presentificado, assumindo novas formas e interpretação para o tempo social. Nasce a possibilidade de uma narrativa que se desenrola através da memória, experimentando o “revolver” do passado.

2.2 Pra falar da memória e do tempo: narrações

O tempo, afinal, é um dos motes deste trabalho. A dinâmica como os sujeitos vivenciam suas experiências marcadas por estórias que os unem enquanto comunidade.

Neste caminho adotado, a busca é por vivenciar esse coletivo de instâncias subjetivas do afeto e da maneira como criam e inventam o dia-a-dia. Como se veem. Como se produzem. Como se espalham e espelham o espaço habitado, avivando novos sentidos na busca pela sobrevivência.



foto 17: gaiola suspensa

A narrativa se vale desse movimento de “captura” do invisível e do silêncio onde as tradições se mostram acolhidas à visibilidade do vivido e do vivenciado (**foto 17**).

Em Benjamin (1994, p. 197),

é a experiência de que a arte de narrar está em vias de extinção. São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. Quando se pede um grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza. É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências.

Uma das causas desse fenômeno é óbvia: as ações da experiência estão em baixa, e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo.

E continua,

Ela tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida. (...) de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos. (1994, p. 200).

Benjamin torna a narrativa um recurso de rememoração do passado, mas se apresentando como experiência do presente. A memória se encontra, enfim, na narrativa. A memória se faz, enfim, pela narrativa.

A experiência narrada subverte qualquer condição determinista do tempo finito. Ou seja, a experiência é um instrumento, assim como a narrativa, capaz de subverter a morte. A morte não apenas física, mas simbólica, que resiste à palavra.

Essa é outra aposta metodológica desta pesquisa, onde a narrativa e a memória se aliam ao fazimento dos sujeitos. Aproximando-os de suas histórias pessoais ao universo da coletividade.

Para Benjamin (1994, p. 221),

podemos ir mais longe e perguntar se a relação entre o narrador e sua matéria – a vida humana – não seria ela própria uma relação artesanal. Não seria sua tarefa trabalhar a matéria-prima da experiência – a sua e a dos outros – transformando-a em produto sólido, útil e único?

Vejo nessa afirmação a força que a narrativa tem, por se fazer como elemento teórico-metodológico que amplia a gama de situações emergentes no trabalho de campo, levando-me a uma etnografia dos sujeitos que se encontram entrelaçados de histórias e estórias, onde a narrativa é o exercício à este encontro de homens e mulheres que se fazem a partir de um lugar e de um tempo vivido.

Através de Benjamin, observo uma condição de análise em relação à recuperação da narrativa como instrumento que evidencia as experiências dadas pela oralidade dos sujeitos. É por ela que os sujeitos se explicam enquanto sujeitos sociais matizados por classes sociais, racionalidades, natureza, trabalho, etc. É por ela que se vocalizam os seres humanos e seus lugares **(foto 18)**.



foto 18: Goiabeira e Nico Preto

Para Benjamin (1994, p. 198), “A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos”.

Essas experiências e narrativas compõem dentro do trabalho-pesquisa um rico arsenal de modos de se tecer a realidade social através de um enfoque de atravessamentos subjetivos que formam o sujeito social em sua história de vida, não o enclausurando em celas epistêmicas da racionalidade instrumental da ciência moderna.

O ser humano e suas epistemes não podem sacralizar o fluxo da vida. Diante dele existe sempre a possibilidade de nos inventarmos a todo instante.

Nessa possibilidade de invenção está a narrativa e a experiência, em Benjamin, que criam fluxos contínuos sobre o entendimento da vida em sociedade, nos ligando a outras formas de compreensão sobre o sentido que damos às coisas.

Konder (1989, p. 70-71-72, grifo nosso), ao falar da relevância das análises que Benjamin faz sobre a narrativa e a experiência, afirma:

[...] No passado, ao longo de vários séculos, os seres humanos aprenderam, de algum modo, a dominar suas experiências e desenvolveram a arte de contá-las, na literatura. Formaram-se dois tipos de narradores: os camponeses, herdeiros de um saber milenar, transmitiam o que ouviam seus antepassados contarem; e os marinheiros, viajantes, comerciantes, corriam o mundo e voltavam com o relato de aventuras que eram ouvidas com interesse. Mais tarde, os artesãos das corporações medievais aperfeiçoaram as técnicas narrativas, combinando algo dos dois estilos de vida. Com o advento da burguesia, entretanto, segundo Benjamin, a arte de narrar começou a decair.

E continua,

[...] A narrativa era, de certo modo, uma forma artesanal de comunicação; ela não pretendia assumir jamais a objetividade de um relatório; nela, o subjetivo punha tranquilamente sua marca na matéria (objetiva) narrada. Era a marca do narrador na narração, semelhante à marca da mão do oleiro na argila do vaso. No romance, porém, a situação se modifica. E se modifica ainda mais na difusão das notícias pelos jornais, em nossos dias. O que conta, nas condições criadas pelo capitalismo, não é mais a assimilação de uma experiência humana que se desdobra no tempo, através de um movimento complexo: é a informação, em toda a sua secura. Benjamin citava, com aprovação, Paul Valéry: “O homem de hoje não digere o que não pode ser abreviado.

Ao contrário da experiência comunicada através da narração, cujo efeito pode se renovar em contatos repetidos, a informação “só tem valor no momento em que é nova”. Além disso, a informação precisa ter plausibilidade, de modo que a sua dinâmica exige que sejam afastadas as imagens mais assumidamente fantasiosas, que faziam parte da narração.

Nesse efeito sobre os usos da experiência em Benjamin, Nunes (2008, p.91) acrescenta:

[...] A experiência “verdadeira” nasceria da palavra poética, da relação com a natureza, o mito, a memória e a tradição. Daí sua crítica à modernidade que, substituindo a narração pela informação e informação pela sensação, provoca a atrofia progressiva da experiência e apagava a marca do narrador, que proporciona o que viveu com a experiência àqueles que o escutam.

Essas relações de instrumentos metodológicos até aqui expostos fomentam fazer do trabalho de campo um espaço de variados e diferenciados encontros, sem que se percam as relações subjetivas e intersubjetivas dos sujeitos da pesquisa, tornando a realidade vivida mais fluida e sem amarras classificatórias ou quantitativas sobre o desvelo do cotidiano praticado **(foto 19)**.



foto 19: crianças, milharal e bicicletas

Brandão (1999, p. 34), ao trabalhar com pequenos agricultores do interior paulistano, esclarece que,

(...) as pessoas do campo de uma maneira geral sugerem pensar como valor os cenários da natureza de uma forma diferente e até mesmo oposta à nossa. A minha, amante inveterado de matos águas claras e montanhas. A dos jovens “naturalistas” que, como eu, invadem, pelas mesmas e por outras razões, a mesma Mantiqueira. Pois o que nós chamamos de “mata primária” eles, às vezes, chama “mato sujo”.

Foi quando o homem, já com a vaca presa no laço, voltava ao mangueiro e ao me olhar de passagem, mais sério do que o esperado, parecia querer dizer-me que, co-habitantes por alguns momentos de um mesmo campo natural de relações, os nossos significados sobre eles são desiguais, porque o que vivemos ali é oposto. Por isso nem mesmo os nossos sentimentos podem ser os mesmos. Sentado à sombra, diante da cachoeira do córrego da Onça que despenca entre árvores um pouco longe, à frente da casinha onde nos hospedamos ao lado da capela do bairro, os lugares de minha contemplação prazerosa e de meu passeio são os locais de seu trabalho sempre árduo, mesmo quando poetizado pelos que não o conhecem de dentro, vivido com os braços. São as trilhas de seus trajetos, nunca um passeio, entre um ponto e outro da geografia que a vida camponesa mapeia muito mais como referentes do exercício penoso sobre a natureza, do que como cenários de deleite providos dos exageros dela.

O autor estabelece um parâmetro comparativo importante na realização da aproximação tradutora com as estórias e representações sobre elas, onde a experiência de vida está focada na realização imediata de quem a está contando. Portanto, o ponto contíguo dessas estórias instaura primeiramente a vivência sobre

elas, e é num segundo momento que tentarei fazer um caminho assumidamente pessoal a partir delas, por mais que esteja eu implicado nos recortes feitos aqui.

Nesse ínterim de memórias, narrativas e história oral o que prevalece é a possibilidade do encontro do sujeito com ele mesmo, com a comunidade, com os espaços-tempos partilhados, que se ancoram também nas subjetividades e memórias do pesquisador. Por mais que exista o enfoque na narrativa do Outro, conversando-a, diluindo-a, vivenciando-a no tempo presente, não vejo como o pesquisador não ser afetado pela sua escuta. Ambos se misturam numa troca de sutilezas do tempo compartilhado¹¹. Mas que se entenda que essa troca existe como motor das conversações e esse não será o objetivo da pesquisa.

A metodologia passa por esse crivo. Essa situação que poderia ser vista como degenerativa à prática de uma ciência e de uma metodologia tradicional que se pauta por uma objetividade positivista, é encarada aqui como um meio em que as relações se façam sensíveis e próximas ao desenrolar da vivência do trabalho de campo. Pois esta pesquisa adota a ideia de que “pertencemos ao objeto de nossa análise” (GRÜN, 2007, p. 109), onde se fala de dentro do universo vivido, experimentando do saber local como linguagem etnográfica. O que seria um elemento de desconfiança para um tipo de abordagem, assume aqui a vitalidade e a enunciação para um novo patamar científico e metodológico apontado acima.

2.3 Lugares e pessoas nos/com cotidianos

Assumimos também o cotidiano, em Certeau, como essa perspectiva teórico-metodológica que apreende as práticas, saberes e fazeres inscritos na inventibilidade dos sujeitos às condições de vida a que estão submetidos e inscritos, dentro também de uma produção narrativa dos sujeitos.

Entendemos que nesse cotidiano certeuniano coexistem as vozes e os silêncios dos sujeitos coletivos que fazem da vida um lugar de pluralidades semânticas dentro da ação, resignificando os tempos de pretensas homogeneidades. São os sujeitos no cotidiano que verdadeiramente fazem as sociedades e não apenas as estruturas burocratizantes e racionalizadoras do comportamento social, pois o cotidiano também subverte.

¹¹ “Na verdade, a compreensão hermenêutica emerge precisamente da dicotomia entre o familiar e o estranho. O compreender nasce do jogo entre a familiaridade e a estranheza no interior de um texto.” (GRÜN, 2007, p. 108).

Nessa ação subversiva, entendemos que poderíamos captar as dimensões do vivido, entendendo-o como um fazer-saber eminentemente fluído frente às ações reguladoras da realidade social. Desse movimento que parece nos fugir, mas que nos dão outros sentidos na forma como nos apropriamos do mundo e como também o inventamos.

E por que não fazer também uma leitura sobre o senso comum, pois como aponta Santos (1989, p. 37),

[...] se é certo que o senso comum é o modo como os grupos ou classes subordinados vivem a sua subordinação, não é menos verdade que, como indicam os estudos sobre as subculturas, essa vivência, longe de ser meramente acomodatória, contém sentidos de resistência que, dadas as condições, podem desenvolver-se e transformar-se em armas de luta.

Nasce neste ponto uma nova medida para compreensão do ser humano e sua estória, por onde novas interpretações e traduções poderão ser feitas. O cotidiano, em Certeau, humaniza o ser humano.

O que quero dizer com isso é que a vertente teórica-metodológica adotada pelo referido autor inverte a nossa maneira de ver as coisas da vida. É disso que me aproprio em Certeau.

Segundo Certeau (1994, p. 39),

Há bastante tempo que se tem estudado que equívoco rachava, por dentro, o “sucesso” dos colonizadores espanhóis entre as etnias indígenas: submetidos e mesmo consentindo na dominação, muitas vezes esses indígenas faziam das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter por elas. Os indígenas as subvertiam, não rejeitando-os diretamente ou modificando-os, mas pela maneira de usá-la para fins e em função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir.

Essa capacidade de micro-transformações chamarei para o trabalho de campo, onde se buscará enxergar o Sítio dos Crioulos como foco também de um tipo de resistência exercida muitas vezes inconscientemente, mas que atravessam suas estruturas sociais nos modos de ser¹².

¹² Diana Gonçalves Vidal afirma, em seu artigo sobre Certeau, que ele “apoia-se fortemente sobre uma antropologia da crença e do fazer (2008, p. 281)”



foto 20: cozinhança do porco

A tradução desse cotidiano certeuniano (**foto 20**) flagra-se também na narrativa como “arte de dizer”: “O relato não exprime uma prática. Não se contenta em dizer um movimento. Ele o faz. Pode-se portanto compreendê-lo ao entrar na dança” (CERTEAU, 1994, p. 156). Neste momento, Certeau provoca o pesquisador desavisado a viver o movimento de ser o lugar onde as táticas e as narrações são construídas.

Mais adiante Certeau (1994, p. 221) afirma: “meu tema é a oralidade [...]”. Com isso, o autor apresenta que está também na oralidade a variância simbólica aos esquemas disciplinadores. Segundo Certeau (1994, p. 222),

A instituição dos aparelhos escriturísticos da “disciplina” moderna indissociável da “reprodução” possibilitada pela imprensa foi acompanhada pelo duplo isolamento do “Povo” (em relação à “burguesia”) e da voz (em relação à escrita).

Inútil portanto sair em busca dessa voz simultaneamente colonizada e mitificada por uma história ocidental recente. Não existe aliás voz “pura”, porque ela é sempre determinada por um sistema (familiar, social etc.) e codificada por uma recepção.

Atribuo aqui certa aproximação entre Certeau e Benjamin na condição de uma escuta metodológica, ainda que limitada, da oralidade/narrativa que se sustenta pelo

uso da experiência e pelo uso dos saberes-fazeres (foto 21).



foto 21: Nico Preto depois de um dia de trabalho

O homem ordinário de Certeau (1994) é o ator que se demove de si mesmo para tentar ser outra coisa, provocando microfissuras nas forças da ordem homogeneizantes. O ser ordinário manipula suas ações para se parecer outra coisa que não aquilo que se vê comumente.

Certeau (1994; p. 57) afirma: “Este herói anônimo vem de muito longe. É o murmúrio das sociedades. De todo o tempo, anterior aos textos. Nem os espera. Zomba deles”.

Este é o espírito de uma teoria-metodológica que busca trabalhar nas fissuras do presente de um cotidiano tomado de imperfeições e paganismo que nunca é sempre o mesmo, por mais rotina que possa parecer na superfície de uma de suas camadas. O cotidiano é esse improvisado por onde também irá a metodologia desta pesquisa.

2.4 Culturas e identidades: variâncias de múltiplos sujeitos?

A leitura de Stuart Hall possibilita pensar sobre os avanços culturais provenientes do efeito da globalização sobre os espaços geográficos e históricos marcados pelos conflitos e convergências da dinâmica interna às mudanças a partir desses encontros, sugerindo a recriação da identidade do sujeito contemporâneo/pós-colonial.

Para Hall este sujeito se encontra na perspectiva pós-moderna, representada pela ideia de transformação e descentramento de sua identidade, segundo ele: “O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas” (HALL, 2009, p. 12).

Segundo Hall (2009), esta ideia está definida no conceito de pós-colonial sendo entendida como força motriz das novas interações e intercâmbios culturais definidos por novas matrizes sociais, que não somente a relação sujeito-objeto/colonizador-colonizado/opressor-oprimido. Hall subverte este sentido apostando nos elos de recriação que são redefinidos a partir de cada novo encontro.

Para Hall (2009, p. 101),

[...] O que o conceito pode nos ajudar a fazer é descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais, que marca a transição (necessariamente irregular) da era dos Impérios para o momento da pós-independência ou das pós-descolonização. Pode ser útil também (embora aqui seu valor seja mais simbólico) na identificação do que são as novas relações e disposições do poder que emergem nesta nova conjuntura.

Essa ideia condiz com a tradução das práticas coletivas no Sítio dos Crioulos ao que comumente algumas vertentes da educação ambiental produzem: a uniformização e adestramento dos saberes.

Busco discutir uma educação ambiental que não seja puramente emancipatória na ilusão de um projeto universalizante trazida junto às metanarrativas, mas que dialogue com as diferenças traduzidas nos cotidianos das vivências dos sujeitos sociais. As ideias de Stuart Hall possibilitam pensar sobre uma educação ambiental que chamo de pós-colonial em que o intercâmbio cultural se viabiliza no encontro entre as diferenças, traduzindo sempre novas formas de deslocamentos espaciais e temporais.

A discussão que Hall (2006) faz sobre o processo de desenraizamento/deslocamento das identidades serve como argumentação para entender como os sujeitos estão

expostos e/ou se traduzem em seus processos identitários que falam por si mesmos. Sem uma fixidez generalizante ou nacionalista, onde é possível pensar no sentido de desunidades que se mesclam em várias dimensões e camadas culturalmente construídas por onde seus conflitos e contradições convivem dentro da formação do caráter coletivo.

Portanto, os processos de formação de identidades ficam mais expostos às mudanças da emergência de significados que permeiam o mundo, constituindo novas trocas simbólicas oriundas também dos efeitos da globalização.

Segundo Hall (2006, p. 67),

[...] a “globalização” se refere àqueles processos atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de tempo-espaco, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado.

Nesse atravessamento de fronteiras, as narrativas se mesclam ou podem ser traduzidas de diferentes formas, causando um descentramento de poder que revelam novos atores sociais dispersos em seus tempos-espacos, ou mesmo coexistindo nessa trama relacional.

Mas o fato é que nessa relação de tempos-espacos distintos coexistem tensões que não podem ser encobertas por uma ideia de harmonia social, pois o que existem são arenas de lutas de poder que buscam se sobrepor umas às outras na condição de ganho simbólico.

Neste íterim de lutas culturais é que também identifico a educação ambiental como um discurso que está colocado nessa mesma arena, simbolizado por ações educacionais escolares e não-escolares em que estão inseridos dispositivos de modelação de um tipo de sociedade, e por que não de homogeneização cultural.

Segundo Hall (2006, p. 76), “Em certa medida, o que está sendo discutido é a tensão entre o “global” e o “local” na transformação das identidades”.

O autor continua,

[...] ao lado da tendência em direção à homogeneização global há também uma fascinação com a diferença e com a mercantilização da etnia e da “alteridade”. Há, juntamente com o impacto do “global”, um novo interesse pelo “local”. Assim, ao invés de pensar no global como “substituindo” o local seria mais acurado pensar numa nova articulação entre o “global” e o “local”. (HALL, 2006, p. 77).

Por outro lado, as sociedades da periferia têm estado sempre abertas às

influências culturais ocidentais e, agora, mais do que nunca. A ideia de que esses são lugares “fechados” - etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade – é uma fantasia ocidental sobre a “alteridade”: uma “fantasia colonial” sobre a periferia, mantida pelo Ocidente, que tende a gostar de seus nativos apenas como “puros” e de seus lugares exóticos apenas como “intocados”. (HALL, 2006, pp. 79-80).

Esta afirmação estabelece um eixo importante na problematização deste trabalho, em que comumente se percebe as ações ambientais aprisionando os “locais” em uma “cela” de essencialidades, que prezam por seus elementos edênicos e do bom selvagem que precisam ser preservados.

Talvez esta seja uma fala que será recorrente no transcorrer deste trabalho. Ou seja, não queremos correr o risco (que é muito comum nas pesquisas com comunidades tradicionais) de essencialização do tempo e do espaço da cultura.

O vínculo que esta pesquisa terá com o conceito de Tradição (GRÜN, 2007) não é de uma volta ao passado, mas a revitalização do presente, onde os processos identitários se intercambiam entre conflitos e silenciamentos.

Enxergamos aqui a condição do pós-colonialismo em que emergem “novas diásporas”, estabelecendo culturas híbridas (HALL, 2006).

É nesta seara de mutações e novas composições culturais que nos vemos partícipes de um encontro em que se estabelecem inúmeros conflitos quando tomados ora como iguais (na ideia civilizacional-iluminista-ocidental de cultura que abarque a todos ao mesmo tempo e da mesma forma), ora como diferentes (quando expostos na realidade do dia-a-dia), mas que tendem a produzir uma enorme possibilidade de inventividades (como já acontece no campo das artes plásticas, da literatura, das ciências em geral) quando as trocas estão em diálogo.

Algumas pessoas argumentam que o “hibridismo” e o sincretismo – fusão entre diferentes tradições culturais – são uma poderosa fonte criativa, produzindo novas formas de cultura, mais apropriadas à modernidade tardia que às velhas e contestadas identidades do passado (HALL, 2006, p. 91).

No entanto, Hall ainda afirma que este mesmo hibridismo traz consigo “custos” e “perigos” no despojar das diferenças culturais que existem e que estão expostos nas dinâmicas dos limites da religião, dos costumes, do tradicionalismo.

Ou seja, o hibridismo se faz e existe no espaço das diferenças, mas isso não quer dizer que não haja limites que estão sempre sendo colocados seja pelo nacionalismo ou pelo fundamentalismo (HALL, 2006).

Além do mais, o que Hall salienta é sobre essa diversificada mobilidade que a cultura ganhou com o avanço da globalização. Segundo Hall (2006, p. 97),

Os deslocamentos ou os desvios da globalização mostram-se, afinal, mais variados e mais contraditórios do que sugerem seus protagonistas ou seus oponentes. Entretanto, isso também sugere que, embora alimentada, sob muitos aspectos, pelo Ocidente, a globalização pode acabar sendo parte daquele lento e desigual, mas continuado, descentramento do Ocidente.

A educação ambiental entra como um elemento a mais dentro dessa massa cultural que se expande nos contatos e relações frente à globalização. Ela pode ser um elemento dialógico, que traduza as possibilidades humanas para melhor se entender a diversidade dos usos e saberes ambientais nas diferentes práticas culturais.

Como adverte Reigota (1999), a globalização produziu ao longo dos anos uma enormidade de problemas sociais, políticos e econômicos, e até mesmo o empobrecimento epistemológico na disseminação da racionalidade científica em detrimento dos saberes locais; mas trouxe ao mesmo tempo uma gama de propostas e discussões sobre o problema ambiental. Segundo Reigota (1999, p. 41),

A globalização ecológica, econômica, social, cultural e política colocou em movimento uma camada considerável de empresários, intelectuais, militantes e técnicos do Norte e do Sul, promovendo encontros, choques e possibilidades na busca de alternativas eficazes a desafios que exigem e provocam mutuamente, profundas mudanças.

Nesse mesmo pensamento, Leis (2010) argumenta que a globalização, ainda que tenha produzido efeitos desastrosos, possibilitou a emergência de muitos atores sociais (Estados, Governos, Sociedades, Movimentos Sociais e Ambientais) na multiplicação e complexidade de ações políticas que hoje pensam a sustentabilidade pelo viés de novas alternativas à modernidade, como por exemplo o *ethos* do ambientalismo.

A pergunta pelo *ethos* do ambientalismo permitiu desocultar o impasse de uma sociedade em que governa a razão instrumental e igualitária dos modernos. Do mesmo modo, revelou a capacidade da experiência humana para reorientar a dinâmica civilizatória. O papel histórico do ambientalismo na política mundial não deriva, portanto, de uma teoria ou ideologia particular, nem da ação instrumental de atores governamentais, não-governamentais ou de qualquer outro tipo (embora algumas ações e ideologias possam ser bastante relevantes em determinadas conjunturas). Num sentido forte, o ambientalismo se caracteriza pela emergência histórica de imagens, valores, conhecimentos, metáforas, paradoxos e dilemas intimamente vinculados à condição humana na sociedade contemporânea, os quais têm a singular capacidade de influir decisivamente na vida social, apesar de não terem a mesma influência na definição de comportamento ou políticas pontuais. (LEIS, 2010, p. 46).

O *ethos* do ambientalismo, para Leis (2010), torna a sustentabilidade um valor imperativo para se pensar a globalização e suas consequências, considerando as transformações socioambientais trazidas para se pensar a contemporaneidade.

O *ethos* do ambientalismo não é um nome para uma realidade objetiva. Ele é uma aventura espiritual-civilizatória do ser humano contemporâneo, que supõe uma novidade inesperada para a modernidade. O desafio ambientalista não se reduz a tentar tornar sustentável à sociedade moderna. Isto é secundário frente à necessidade de nutrir o homem e a mulher contemporâneos com as vivências de outros tempos, quando a vida era um campo de amor, luta e respeito, sincrético e mutável, entre os deuses, os homens e a natureza. (LEIS, 2010, p. 48).

Alinhado à uma dicotomia de produção de polissemias e silenciamentos de saberes sobre os efeitos da globalização, Tristão (2010, p. 168) traz o sentido de sustentabilidade para evocar novas possibilidades de compreensão a partir dessa relação, afirmando que,

(...) o que temos produzido sobre sustentabilidade ainda não é o suficiente para entendermos sua intervenção real. Qual é o tipo de intervenção que esse saber produz?

A sustentabilidade se propõe a garantir processos de desenvolvimentos locais, contextuais e globais ao mesmo tempo, a viver a complementaridade dos tempos diferentes, a superar a lógica da exclusão, o que implica a eliminação das desigualdades entre as classes sociais, culturas, povos e as nações no sentido de abolir a pobreza material e espiritual. Dessa forma, faz uma severa crítica às consequências sociais, culturais e ambientais provocadas pelos processos globalizadores homogeneizantes.

O que torna necessário compreender os movimentos da globalização como efeitos que desencadeiam novas formas de apropriação nas/das culturas locais, potencializando essas dinâmicas como detentoras de outras compreensões das relações socioambientais.

Hall formula a ideia de que o descentramento produzido pela globalização também se realiza na expansão dos territórios para além do espaço habitado ou histórico, ele acontece onde as culturas se refizeram. Ao utilizar a África como exemplo dessa dinâmica, Hall (2009, p. 39) afirma que:

A África passa bem, obrigado, na diáspora. Mas não é nem a África daqueles territórios agora ignorados pelo cartógrafo pós-colonial, de onde os escravos eram sequestrados [...], nem a África de hoje, [...]. A “África” que vai bem nesta parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do panelão colonial.

Igualmente significativa, então, é a forma como essa “África” fornece recursos de sobrevivência hoje, histórias alternativas àquelas impostas pelo domínio colonial e as matérias-primas para retrabalhá-las de formas e padrões culturais novos e distintos. (HALL, 2009, p. 40).

Podemos trazer o caso do Brasil, país tomado pela difusão de diferentes culturas custeadas pelo processo civilizatório português que por aqui desembarcou, frente também às civilizações indígenas que aos poucos sucumbiam a esse encontro através da violência praticada pelos colonizadores, violência essa também simbólica, que silenciaram e que ainda continuam a silenciar as culturas indígenas. A Europa também teve sua continuidade no continente sul americano, uma vez que aqui desembarcaram, além dos portugueses (e em diferentes épocas), franceses, holandeses, italianos, alemães, entre outros. Produzindo uma gama de interações não apenas econômicas, mas em muitos casos, científicas, artísticas e literárias.¹³

O ser que aqui habita é produto direto dessas versões de fazeres, matizadas por muitas culturas que se intercambiam, produzindo e reproduzindo significados em que coabitam conflitos que fazem do país o que ele é. Muito mais do que um conceito de raça ou etnia, o continente americano reforça em diferentes proporções sociais e históricas como matrizes para se pensar sobre o registro desses encontros. Tal como a Europa, a Ásia, o Oriente Médio e a África se formaram em diferentes tempos (e continuam se formando), as Américas se compuseram rapidamente em 3 ou 4 séculos dentro de uma história também de dominação e conflitos que se perpetuam em várias situações.

A cultura é sintoma disso. Do desvelamento de diferentes tempos e espaços onde existe cada vez mais a necessidade de se ouvir essas diferenças.

O pós-colonial é essa possibilidade de interrogarmos sobre esses encontros culturais, políticos, sociais e econômicos e como eles nos transformam à medida que nos tornamos parte deles e/ou produzimos e reproduzimos essas relações de forma crítica, na formulação de resistências e lutas históricas que reafirmem as identidades construídas ao longo do tempo.

Para Hall (p. 43, 2009), “[...] a cultura não é apenas um viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma “arqueologia”. A cultura é uma produção [...]. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar”.

Nesta afirmação vinculo o traço teórico-metodológico que será assumido na pesquisa, incorporando o sentido de cultura como deslocamento dos processos de significados, onde atribuo aqui uma importância fundamental para compreender como os saberes-fazeres no Sítio dos Crioulos se formam dentro da transformação

¹³ Vide as missões científicas e artísticas do século XVIII e XIX, que tem um papel importante na disseminação do conhecimento sobre o Brasil, ainda que por um viés colonialista, mas que diminui a relevância desse trabalho.

dos usos e apropriação do ambiental, e como eles nomeiam esses usos ou como se apropriam, se é que se apropriam dele ou dão outro nome.

Hall ajuda a finalizar estas ideias da seguinte maneira:

Mas o que esse “desvio através de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições (HALL, 2009, p. 43).

A esse “novo”, descrito e analisado por Hall, como o “pós-colonial”, estabelece as variâncias e tipos de encontros que se sucederam a partir do século XV, e que vem se tornando mais evidente nas transformações sociais dos tempos-espacos compartilhados a todo instante, imprimindo novos ritmos e significados de vida.

O problema desta pesquisa, portanto, se inscreve dentro deste mesmo tempo “pós-colonial”, dos conflitos emergentes às também emergentes culturas locais, onde o discurso e o uso do ambiental é traduzido como uma dessas moedas de troca na atual globalização.

Hall (2009, p. 101) afirma,

O que o conceito pode nos ajudar a fazer é descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais, que marca a transição (necessariamente regular) da era dos impérios para o momento da pós-independência ou da pós-descolonização. Pode ser útil também (embora aqui o seu valor seja mais simbólico) na identificação do que são as novas relações e disposições do poder que emergem nesta nova conjuntura.

O ambiental representa um desses poderes que são intercambiados tanto nas relações institucionais como na face cotidiana da sociedade. Pois é introduzido como argumento de regulação e emancipação tanto nas relações macro como nas relações microssociais.

Deve-se pensar o ambiental no pós-colonial como motivação aos resgates dos diálogos compreendidos dentro das diferenças e na interculturalidade dos espacos vividos.

Esta pesquisa, portanto, assume o ambiental como valor cultural dentro do pós-colonial que dialoga sobre os sentidos dos usos e das práticas no cotidiano comunal de pessoas.

Essa proliferação de sentidos completa o que busco dizer sobre os encontros culturais emergentes desse longo processo civilizatório de tentativa de

ocidentalização do mundo. O ambiental aqui escapa e se encontra por outras vias que não somente a perspectiva do eu-eurocêntrico, mas se vê também no efeito diaspórico e potente das margens produzidas ao longo dos anos.



3. ANTROPOFAGIAS A PÉ OU DE BICICLETA: EDUCAÇÃO AMBIENTAL PÓS-COLONIAL

Na mochila: alguns livros, uma máquina fotográfica, um gravador mp3 e um caderno para anotações de campo.

Em Jerônimo Monteiro: um quarto com cama, um ventilador e uma janela que dá para a garagem na casa da Maria Helena, no centro da cidade.

Parto para mais uma aventura que me recobre a tarefa de conversar com o que se esconde ali (foto 22). O sítio dos crioulos, em Jerônimo Monteiro, é essa Cobra Norato¹⁴, sem tamanho, em que me faço de buscador não para aprisioná-la, mas para que me ajude a fazer algumas provocações pertinentes ao uso das culturas e das identidades, naquilo que quero denominar de educação ambiental pós-colonial.

O Sítio dos Crioulos vive porque ali existe o café. Do ciclo da cafeicultura no século XIX, no sul do Espírito Santo. Por isso, o café é a primeira pista. O primeiro achado. Foi quem convidou a chegar ao Sítio quando lá estive pela primeira vez em julho/agosto de 2010. O Sítio, a primeira vista, é um amontoado de plantações e enfileiramentos de café, estrada de chão e barro (quando é chuva). A terra é o mote da estória. A terra e o trabalho com ela. De quem dela nasceu, se criou e continua cultivando. O Sítio, portanto, é mais do que os 4 alqueires de terra inscritos num documento de posse, lavrado e assinado em Alegre no ano de 1878, para as mãos da negra e ex-escrava Bárbara Maria da Conceição.

¹⁴ Cobra Norato é um mito Amazônico que serviu para que o poeta Raul Bopp, em 1931, na onda do modernismo da semana de arte moderna de 1922, escrevesse uma poesia antropofágica que capturasse aspectos da linguagem cultural brasileira. Cobra Norato é a recuperação de um Brasil que até então era marginalizado ou folclorizado. Raul Bopp dá à sua poesia um ritmo de história contada pelos índios e ribeirinhos da Amazônia profunda.



foto: 22: anoitecer no Sítio dos Crioulos

Estas foram as primeiras impressões daquele lugar quente, empoeirado e com pés de café. Não posso negar que logo me vieram à mente aquelas imagens caricatas dos negros em batuque, rezadores, providos de uma lógica da senzala (de subserviência e sobrevivência), miseráveis, coloridos, risonhos, sambistas, foliões e carnavalescos. Pois sim, o meu primeiro Sítio foi pintado desta forma. Pintura pálida e óbvia.

*Não sou também aqui o viajante/cronista do século XIX. Algumas informações mais depuradas pelas leituras de textos antropológicos me retiraram um pouco daquele lugar de caricaturas usuais, mas ainda assim é fácil (sub)trair uma cultura. Esse é o desafio. Essa é a proposta para uma etnografia com o pós-colonial. Desses movimentos de encontros (**foto 23**), resistências e identidades culturais arraigadas dentro do âmbito local, onde as coisas se fazem e acontecem, onde muitas vezes não sabemos como acontecem.*

Podemos começar este trabalho por algumas de suas personagens, pois são elas quem aqui apresentam a observação etnográfica do lugar: Joaquim, Nico Preto, Maria, Willia, Rosa, Paulo e Lico. Dessa gente que nasceu ou convive com o Sítio como símbolo do tempo/espço da casa, da saudade, da memória, do afeto, dos conflitos, das contradições, das rezas, da vizinhança, enfim, de pessoas e vidas

comuns, mas que como todos nós, reinventam de viver com o que têm em mãos: o garfo e a faca, a linha e o anzol, a enxada e o chapéu, a panela e o sabão, a fruta e a vontade de comer.



foto 23: dona Maria

O silêncio é uma das características do Sítio, e tem no seu Joaquim a sua continuidade. Sujeito de poucas palavras e melancolia no olhar. Trabalhador desde os 8 anos de idade. Ainda está lá, trabalhando na terra em que nasceu e em que agora cultiva o café, a mandioca e o milho. Papeamos no silêncio de sua casa entre as gaiolas de passarinhos que domestica desde criança, e entre as 5 minas d'água que tem em seu terreno, e que não falta quando da falta da distribuição da água encanada vinda de fora. Tomamos o café adocicado, requentado e fraco. Do almoço que chego para filar e que a dona Dê prepara no fogão a lenha (foto 24). Todas as casas do Sítio têm o habitual fogão à lenha. As casas, hoje de alvenaria. No passado dos pais e avós as casas eram de taipa. Normal para eles, mas para mim, bicho criado em apartamento, é o passado em pessoa. Mas segundo dizem, hoje é melhor. Pois casa de taipa durava pouco. E em muitas delas eles viveram e perambularam pelo Sítio em diferentes fases da vida. Hoje não existe mais nenhuma taipa para contar estória. As de alvenaria, agora, estão ali para mostrar outro momento da arquitetura do lugar.



foto: 24: fogão a lenha

*Para alongar ainda mais o nosso silêncio, chega junto a esse conversa o Lico (**foto 25**), primo do Joaquim, também morador do Sítio. Ali, todos são primos. Moram umas 50 pessoas divididas em 16 casas. Filhos e netos dos que sempre trabalharam na terra como colonos das fazendas de café.*



foto 25: Lico trabalhando na roça



foto 26: Paulo saindo do centro da Maria Carolina

Dos “tronco-velho” (como são chamados os antigos moradores) vem o conhecimento do uso da terra, do tempo de colheita, da semeadura, das orações, benzeções e usos de ervas medicinais. A oralidade é o princípio educativo, formador e socializador do conhecimento entre eles. Seu Nico e dona Maria falam que aprenderam a rezar ouvindo os pais e avós, já que são analfabetos de pai e mãe. Conhecimentos antigos que cimentam as relações locais na memória desses herdeiros. Memória essa, que é sempre vitalizada nas estórias dos antigos ou mesmo nos avizinhamentos da cidade de Jerônimo Monteiro. Ali todos são Jeromenses, nascidos pelas mãos das parteiras. Como diz o Paulo (**foto 26**): “meu umbigo tá plantado ali”. Nas antigas folias de reis do pai do seu Willia ou mesmo na umbanda do Centro da Maria Carolina, como também é chamado o Centro Nossa Senhora da Conceição (um dos dois centros de umbanda do local). Das celebrações dos santos que acolhem dos males do espírito, mas também da alegria de recebe-lo. Como disse seu Nico Preto: “Deus não gosta da tristeza. Deus gosta de vê a gente alegre” (**foto 27**).



foto 27: o pandeiro na palma da mão

Com essa frase parece que os corredores de café se ampliaram em novos significados, e que a mudeza do lugar é só um jeito de se prestar atenção a quem passa e é estranho ao Sítio, para lhe mostrar aos poucos do que são feitos (**foto 28**).



foto 28: cipós e mato dentro do Sítio

Um exemplo disso foi a morte do porco no dia da celebração de Folia de Reis, em janeiro de 2012. A faca no peito do bicho (foto 29) para sangrá-lo até a morte. Os grunhidos do porco aumentaram a minha atenção àquela prática já escutada em outras conversas e lugares familiares: “nunca viu matarem um porco?” Agora posso dizer que sim. A pedra de mármore, lugar de sacrifício do animal. A faca afiada. Éramos cinco observando aquela prática corriqueira para quem tem o jeito e gosto da faca. Tudo muito estranhamente observado, mas alguma coisa ali nos atraía. Não só o ato (que é cultural, por que não?) de corte e matança do bicho. Mas a antevisão da dor e da morte que também é nossa. Da morte no limite com a vida. São esses jogos, essas rezas e práticas que encardem de esperança a nossa maneira de expressar a vida a nossa volta. A morte do animal pode representar também o nosso descarrego frente à finitude das coisas: o desassossego e fome de viver.



foto 29: morte do porco

A vida também está ali em aparentes contradições sociais. São pobres, mas seriam talvez miseráveis se estivessem dentro da dinâmica urbana. Não lhes falta teto, água, igreja, cerveja, pinga, família, alegria, o bêbado e o louco, o santo e a dançarina, a virgem e o caboclo, o útero e o pau, a fé e a inanição, a desculpa e discórdia, o amor e a desilusão, a dignidade (foto 30). São moradores de uma espécie de bairro avizinados de parentes. Como em toda família, existem suas mazelas, seus limites, seus enfrentamentos. Todos se cumprimentam como comadre ou compadre. Batizados no centro de umbanda e na igreja católica, pois o padre não gosta que sejam batizados só na umbanda.



foto 30: sanfona e viola pra festa

Essa é a leitura possível e também fragmentada, mas que explana a intenção de trazer uma textura nova de percepções de um lugar tão cheio de lugares: lugares-pessoas e lugares-lugares. É a possibilidade de encontro com o diferente, o diverso, o estranho, o familiar, o corriqueiro, o instável e o contraditório. Do que não é meu, mas que acaba sendo, construindo outras pontes de conhecimentos e inter-relações. Deglutições.

Este exercício etnográfico é uma provocação e convite ao pós-colonial na educação ambiental ou a uma educação ambiental pós-colonial que sugira o enfrentamento da cultura como um enlace de diferenças que precisam ser problematizadas e discutidas sem a essencialização ou hierarquização das culturas, promovendo a vivência e a antropofagia como recursos estéticos assimilatórios para a resistência à homogeneização dos lugares e dos tempos. Ou seja, se a cultura e a identidade existem como maneiras de expressão que ao longo do tempo se modificam, se mesclam e se diversificam, ela se produz a partir de quem dela faz ou fará parte, consciente ou inconscientemente. Mas a diferença que se aponta em relação a esse processo de mudança é que a cultura não seja objeto de submissão que se sujeite a modos e saberes externos. (Um verdadeiro nó). O pós-colonial se apresenta como essa forma de expressão das diferenças culturais incorporadas ao longo de um

processo histórico de lutas e sobrevivências no fazimento do homem cordial¹⁵, que reluta à esquemas em que se cumpra a vida como um arranjo estabelecido por regras externas, estranhas àquela sociedade, comunidade, grupo ou cultura.

Portanto, o pós-colonial não é o engessamento ou a fotografia instantânea do momento/lugar, mas o processo de fazimento cultural das lutas diárias embutidas nos saberes e fazeres da vida. Nos escapes e nas fugas. É o olhar para o que está escondido dentro das formulações internas de resistência das culturas. É um modo de compreensão crítico e autocrítico ao conjunto de normas burocratizantes que violentam as práticas e os saberes da vida comum em prol da anulação de toda e qualquer contradição à norma.

Quando as pessoas do Sítio me permitiram entrar em suas casas não foi para modificá-los ou categorizá-los dentro de uma redoma racionalizante, mas sim para compartilhar junto com eles sobre o entendimento das coisas e suas relações com a vida e a maneira como as expressam diferente de mim, mas que também nos aproximam dentro dessa diferença.

Esse é o exercício etnográfico a que me propus fazer, a partir do alimento cultural experienciado nas dinâmicas cotidianas desses moradores que me mostraram indiretamente que o pós-colonial na educação ambiental é a alteridade e a escuta exercida na troca entre as diferentes culturas na resistência a diferenciação social.

Ao unir a perspectiva pós-colonial e antropofágica abro outras traduções que sirvam para pensarmos pelo viés da alteridade e da diferença como exercícios de expressão e produção de sentidos.

A articulação de ambos, fornecem elementos para um encontro de culturas que se transformam em muitas formas de aprendizado, onde os saberes-fazeres se expõem como interlocução aos deslocamentos vivenciados nessas relações. Ou seja, trabalhar o pós-colonial e a antropofagia é propor uma conversa com a cultura que proporcione uma reflexão junto à educação ambiental a partir das produções de saberes-fazeres do Sítio dos Crioulos.

Reigota (1999, p. 57-58) reitera a articulação entre a ecologia e a antropofagia como um caminho que os vitalize e os fortaleçam como aspectos multiculturais que tangem a globalização, pois segundo o autor,

¹⁵ O homem cordial está presente no livro *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda. É uma categoria social/histórica/antropológica que autor descreveu como sendo parte da essência do brasileiro: sujeito avesso à burocracia e as formas legais de gerenciamento da vida moderna. Poderíamos dizer que o Homem Cordial, de Sérgio Buarque de Holanda, é uma espécie de herói sem caráter, que está disposto sempre a zombar de quem lhe trazer um código de conduta: expressão maior de nossa natureza social, a indolência.

Um dos aspectos mais importantes do pensamento ecologista contemporâneo é a noção de interdependência: biológicas, sociais, políticas, econômicas e culturais. Assim, a identidade ecologista, por definição, é internacionalista, múltipla e diversa, procurando romper com as fronteiras entre nações e nacionalidades, com a hierarquia de conhecimentos e cultura e com políticas colonialistas ou neo-colonialistas, rompendo com todos os paradigmas clássicos culturais, sociais, econômicos, políticos e científicos.

A ecologia global também se dedica às questões relacionadas com o multiculturalismo, relações entre gêneros e gerações, o valor e a contribuição de diferentes formas de conhecimento, a participação política de atores e grupos marginalizados e desprovidos de representação etc.

Nessas relações globalizadas, a antropofagia não é o antídoto para os seus malefícios, mas se integra às novas possibilidades de interpretação que esses diferentes encontros promovem.

Santos (2008) se apropria do Manifesto Antropófago¹⁶, de Oswald de Andrade, para assinalar a intensão desse pós-colonial. Segundo Santos (2008, p. 200), “Por antropofagia ele (Oswald de Andrade) entendia a capacidade americana de devorar tudo o que lhe fosse estranho e de tudo incorporar, de modo a criar uma identidade complexa, uma identidade nova e constantemente mutável”.

Anos depois (entre 1940 e 1950), Oswald de Andrade escreve alguns textos que revisam e reafirmam a ideia da antropofagia cultural como uma operação simbólica de lutas internas e externas ao fazimento do homem americano, criticando nosso processo civilizatório colonial, e ressaltando as civilizações indígenas que aqui habitavam¹⁷. Nesse mesmo movimento, fazia do embate antropofágico uma aproximação dessas diferenças, não anulando-as, mas tornando-as mais perceptíveis e próximas.

Num texto em que fala sobre o aspecto antropofágico da cultura brasileira, analisando-a através do viés da cordialidade, Oswald de Andrade (2011, p. 453) afirma estar nela também a agressividade assimilatória do Outro, que produz: “a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico, que é comunhão. De outro lado a devoração traz em si a imanência do perigo. E produz a solidariedade social que se define em alteridade”.

Esse é o efeito da alteridade que quero incorporar ao conceito de Educação

¹⁶ O manifesto antropofágico (ou manifesto antropófago) foi escrito por Oswald de Andrade em 1928, e trazia alguns apontamentos críticos sobre o processo de assimilação da cultura e da identidade brasileira, mostrando-nos a intenção de olharmos para o país como um vasto ser híbrido que está exposto ao contato de outras formações culturais, e da necessidade de estarmos abertos a essas mudanças, que já nos faziam desde antes das caravelas aportarem em Pindorama.

¹⁷ Afirma ele: “De que modo Deus poderia, durante mais de trinta séculos de história conhecida, ter deixado sem o benefício de uma faísca se quer de sua luz protetora uma gente que, além do mais, contrariando toda ética penitencial brotada das catedrais ou dos conventos, tinha o despudor de seu nua e feliz?” (ANDRADE, 2011, p. 400).

Ambiental Pós-Colonial, representando um exercício de interação, conversação, vivência das escutas e falas do dia-a-dia da cultura local; e avizinhandando outras formas em compreender de dentro a relação do Outro com ele e dele mesmo, mas também de se compreender culturalmente por meio dessas relações.

Portanto, a antropofagia oswaldiana é um movimento estético e político. Político, porque pressupõe o encontro, o conflito, o embate e a deglutição do Outro através das diferenças. Estético, porque deste encontro novas formações culturais serão ao mesmo tempo constituídas e implicadas em novos encontros.

Reigota (1999, p. 59-60) apresentou essa proposta estético-política referindo-se à obra de Oswald de Andrade (O manifesto da poesia pau brasil e O manifesto antropófago):

Os Manifestos enfatizam a riqueza da formação multicultural da sociedade brasileira, longe dos equívocos da miscigenação pacífica, sem ufanismo nacionalista, rejeitando todo exotismo estético e as ideias colonialistas e neocolonialistas. São, por isso, textos que auxiliam na compreensão do tempo presente da sociedade civil planetária, onde o principal desafio é garantir as identidades específicas com base em sólidos parâmetros nacionais, étnicos, religiosos etc. E construir uma nova identidade global, múltipla, fragmentada, flexível e em permanente mutação, que possibilite a sobrevivência não só das espécies animais e vegetais, mas também de culturas e povos.

A educação ambiental pós-colonial é a antropofagia do/com o lugar que serve para pensar o Outro em suas dinâmicas narrativas implicadas dentro das diferenças culturais (e sobre o que se pode produzir a partir delas), que nos unam ou que nos modifiquem em elos de estranhamentos e aproximações que traduzam as relações culturais num embate constante e constitutivo de movimentos transformadores.

Ao mesmo tempo em que Reigota (1999, p. 45) a entende como “a contribuição teórica, vinda do Sul, à ecologia global, e pode ser a referência filosófica e a busca de solução aos conflitos étnicos e culturais que tornam proporções enormes nesse final de século”.

Barcelos (2010, p. 27), ao propor uma leitura antropofágica à educação ambiental a partir dos Parangolés¹⁸ de Hélio Oiticica, convida-nos a sentir

a experiência de educadores(as) e de educandos(as) aliada e valorizada pelo diálogo com o novo, com o diferente, com o esplendor do corpo e da alma se renovando – pelo aprendizado – a cada momento/movimento de

¹⁸ Os Parangolés significam a antiarte. São obras de Hélio Oiticica que realizam o rompimento com a arte figurativa e monolítica dos quadros, ao vê-los como peças de contemplação e reverência. Leva a arte ao sentido da experiência imediata e se fazendo uso e consumo a partir dela, convidando o espectador a fazer parte do movimento de criação.

aproximação com o outro, numa busca incessante de prazer: uma dança, uma coreografia que se adapta com extrema facilidade aos novos e diferentes. Corpo e mente como fonte de permanente renovação, como descoberta. Corpos e mentes que não dançam uma dança ensinada por alguém, mas como inventores da sua própria dança, fazendo aquilo que Oiticica denominou de uma “dança que se dança. Como inventores permanentes de coreografias numa performance de inesgotável renovação.

São movimentos de uma educação ambiental que se propõem a internalização do Outro como possibilidade criativa em observar o processo de fusão e alargamento à compreensão dos saberes-fazer de quem os observa e vive naquele instante.

A antropofagia nos une. Tal condição alia-nos em nossas diferenças, produzindo inúmeras possibilidades interpretativas e interculturais que avivam uma educação ambiental para os silêncios e oralidades das culturas locais, intensificando o mergulho a essas supostas invisibilidades que aqui caibam como processos de interação cultural.

Esta EA nos Trópicos propõe alternativas a partir da relação de interação devorativa daquilo que nos chega e nos atravessa das demais culturas com as quais nos encontramos. Esta relação de tipo devorativa aceita, e mesmo deseja, o conflito, a rejeição, a assimilação, a ação e a reação que, ao mesmo tempo em que nega, aceita. Assume o risco do jogo do deslizamento, da descentralização, da desconstrução. Assume que exerce, com astúcia, a sabedoria da falsa obediência. Enfim, não teme ser devorada no processo de devoração do outro, pois sabe como bom antropófago, que, mais cedo ou mais tarde, será vigiada por um parceiro de tribo. (BARCELOS, 2012, p. 100).

A antropofagia é uma aposta desta pesquisa como força potencializadora da Educação Ambiental pós-colonial, que já nos sugere olhar para a própria cultura como efeito relacional e não estático de lutas, aprisionamentos, isolamentos, e aproximações, que provocam as nossas sensibilidades a encarar as relações culturais como lutas de sobrevivência à inanição da vida. A vida é a própria antropofagia. Recurso de sobrevivência e também de resistência que acumulam experiências e avançam sobre a vida como instância de variações éticas e estéticas.

Neste sentido, o uso que faço do conceito “pós-colonial¹⁹” é o da antropofagia. Ou seja,

É verdade que o “pós-colonial” sinaliza a proliferação de histórias e temporalidades, a intrusão da diferença e da especificidade nas grandes

19 “O pós-colonial representa uma ruptura a uma necessidade genuína, uma necessidade de superar a crise de compreensão produzida pela incapacidade das velhas categorias de explicar o mundo” (HALL, 2009, p. 116). É dentro desta lógica das “velhas categorias de explicar o mundo” que a antropofagia cultural se faz presente como argumento que propõe uma nova e rica intensidade de transformações, que em nada enfraquece também a noção do ambiental, muito pelo contrário, só tem mesmo a se tornar um significado que tende a extrapolar os ditames de uma nova onda colonialista da anulação do Outro, pois é no encontro que está a força deste pós-colonial.

narrativas generalizadoras do pós-iluminismo eurocêntrico, a multiplicidade de conexões culturais laterais e descentradas, os movimentos e migrações que compõem hoje o mundo, frequentemente se contornando os antigos centros metropolitanos. (HALL, 2009, p. 104).

Esse movimento de ir e vir do pós-colonial sinaliza as alternâncias espaciais e temporais do mundo contemporâneo, que contribuem na proliferação de histórias e culturas que expressam mudanças profundas em suas “origens”, transformando o espaço habitado num arsenal de possibilidades de encontros e lutas políticas que intercambiam a todo momento transformações e fluxos identitários, suscitando outras formas de estar no mundo.

A antropofagia é parte dessa fomentação de transformações em exercício à alteridade. Ela se instaura na relação com a necessidade da invenção de si mesmo a partir do outro. É o desafio ao etnocentrismo. É a ruptura de si mesmo em construção de uma nova e desafiadora perspectiva cultural.

Por isso, trazer a antropofagia é um exercício à alteridade. Um desmonte às perspectivas unitárias de compreensão cultural que incidem na manutenção de uma centralidade de poder que destitui das periferias a capacidade de se dizerem e se fazerem por si mesmas.

Ao compreender essa situação de conflitos que o pós-colonial aponta em suas diferentes correntes teóricas, trazemos a antropofagia como argumento que alimente a crítica ao monólogo dos saberes que despotencializam outras práticas culturais.

Portanto, se faz aqui a crítica a esse monólogo de saberes que muitas vezes estão permeados por ações políticas criadoras de modelos institucionais às práticas educacionais, culturais, etc., excluindo outras possibilidades socioculturais do processo de institucionalização do conhecimento. É por este caminho que chegamos à educação ambiental.

Este trabalho, como já foi dito anteriormente, constrói uma crítica a um tipo de educação ambiental adestradora (sem invalidar o desenvolvimento e o processo de institucionalização da EA), principalmente no que tange às narrativas que buscam implementar planos ou projetos de educação ambiental nas chamadas comunidades tradicionais. Pois, o que pode ser uma solução aos problemas locais no avanço da “conscientização” às melhorias socioambientais, às vezes redundam num reducionismo pragmático que anula a participação na instrumentalização destes grupos e comunidades.

Esta narrativa do seu Joaquim ilustra a representação que comumente se tem do

ambiental, como um discurso de regulação. Quando perguntado da relação deles com o meio ambiente, ele responde: *“Pois se caçar hoje, é preso. Não pode. É proibido e dá cadeia. É a tar coisa do meio ambiente. Ninguém mais caça aqui”*.

Carvalho; Grün; Avanzi (2009, p. 108) apontam para a mesma característica, assinalando outro exemplo:

“Depois que o meio ambiente chegou, nossa vida virou um inferno” - este depoimento de um morador da região soma-se a muitos outros que revelam tanto um estranhamento como um descontentamento com proposta de conservação para a área. O meio ambiente passou a ser compreendido como restrição, não como espaço de vivência e trabalho.

As narrativas produzidas por algumas vertentes ambientalistas são imposições civilizacionais que acentuam os processos de silenciamentos de outros saberes-fazer? Esta é uma pergunta-provocação aos que pensam e trabalham com educação ambiental.

Tristão (2005, p. 253) ressalta,

As palavras comuns, frequentemente utilizadas nos discursos sobre educação ambiental, começam a parecer sem sabor e a soar irremediavelmente falsas e vazias. Sabor e saber têm a mesma raiz etimológica. Precisamos resgatar o sabor do saber que está no desejo de mudar a vida. As linguagens vagas e totalizantes que impregnam os campos do sentido da Educação Ambiental tornam o cotidiano estressante e (des)potencializam as práticas dos sujeitos sociais.

É considerada, portanto, a condição das narrativas em educação ambiental, como fator que limita a inserção de novas perspectivas e sujeitos sociais que possam alimentar outros usos e saberes.

Aliado a isso, Tristão (2005, p. 254) argumenta que,

O campo da educação e o ambiental encontram-se fortemente marcados por essa ideologia cientificista que se impõe globalmente, em nome de uma racionalidade da ciência moderna. Como a narrativa da Educação Ambiental vem se posicionando em relação a esse ideário? Como a Educação Ambiental subverte essa ordem imposta com a hegemonia do seu discurso?

E continua,

A Educação Ambiental, mesmo querendo dizer o contrário, reproduz uma linguagem linear e homogênea como padrão de boa ecológica, de uma arte de fazer para o bem comum, em nome da solidariedade, de uma “pregação” que se aproxima de uma educação dogmática e tradicional para além de um mero sentido comum. (...) Em vez da conscientização dentro de uma abordagem comportamentalista da educação, a Educação Ambiental precisa pensar em promover a autoconsciência para uma reflexão-ação de um saber solidário. (...) Desse modo, a narrativa da Educação Ambiental, com frequência, atravessada por essas premissas previamente aceitas, vem legitimar uma racionalidade colonizadora que controla, constrói e destrói o meio ambiente. (2005, p. 256).

A educação ambiental é considerada parte da ação de um projeto civilizacional constituído de diferentes frentes de interesses, pois parte do princípio de construção de valores, éticas e conceitos que vêm elaborar um novo patamar no desenvolvimento social, político e econômico. Cabe, portanto, a este projeto civilizacional institucionalizar os usos da educação ambiental, ampliando suas redes políticas para cada vez mais se tornar parte das ações governamentais e não-governamentais.

Nos últimos 20 anos essa vem sendo a principal iniciativa dos projetos em educação ambiental: tornar pública à crítica ao modelo civilizacional vigente. De lá para cá, muitas educações ambientais contribuíram para disseminar o espírito conservacionista e preservacionista das mais controvertidas e diversificadas correntes do pensamento social e político. Foram vários momentos de tensões e conquistas para se constituir um campo de ações críticas e reflexivas sobre o que se tem chamado de ambientalismo.

De Tibilisi, passando pelo Relatório Brundtland à Eco92 e à Rio+20. Das catástrofes de Chernobyl à morte de Chico Mendes. Os Tsunamis na Ásia. O aquecimento global. Vemos aos poucos o avanço das discussões ambientalistas se tornarem públicas, de alcance global desde a década de 70. Todas essas são consequências de variadas correntes ambientalistas que se constituíram ao longo desses anos: conservacionismo²⁰ e preservacionismo²¹ (tomando como exemplo). Alguns já superados ou revisados, mas que têm em comum a construção de um mundo economicamente sustentável para as chamadas gerações futuras²².

A educação ambiental é parte importante deste movimento de diversificadas correntes e que também, em suas práticas, aparecem essas diferenças que ampliam suas tramas que se fazem da apropriação do ambiental.

Tristão e Jacobi (2010) salientam a importância desses movimentos institucionais na profusão de debates e diálogos que inserem a educação ambiental no cenário das políticas públicas, alicerçando-a principalmente pelo viés da fomentação de pesquisas acadêmicas criadoras de outras perspectivas de ação (principalmente a partir dos anos 90) que a legitimam como um saber que se expõe dentro das

20 O conservacionismo foi o primeiro tipo de ética ecológica que buscou proteger radicalmente a natureza frente ao uso antrópico, onde a figura do ser humano é vista como danosa ao meio ambiente natural, excluindo-o desta relação.

21 O preservacionismo circunscreve-se ao uso racional dos recursos naturais onde a relação sociedade-natureza coexistem dentro de uma dinâmica socioambiental.

22 Em 1987 foi produzido o Relatório Nosso Futuro Comum, mais conhecido como Relatório Brundtland, que trouxe algumas diretrizes governamentais para o avanço e institucionalização do desenvolvimento sustentável. Hoje criticável pela ausência da participação de movimentos sociais e por ser um documento que não propõe uma crítica ao capitalismo, mas sim ajustes a um capitalismo menos selvagem.

propostas à reflexão sobre a sustentabilidade e seus dilemas.

Portanto, as pesquisas em Educação Ambiental devem evitar as cegueiras paradigmáticas e reconhecer nessa transição o princípio da incerteza, uma renúncia às pretensões de objetividade das ciências modernas e a oportunidade de investigações cujo princípio educativos seja ambientalmente e socialmente sustentáveis. Assim, continuar supervalorizando a certeza do conhecimento científico só irá consolidar as dicotomias consagradas entre teoria e prática, ensino e pesquisa, cultura e natureza, equivalentes à cisão entre ordem e desordem.

Uma pesquisa em educação ambiental que seja recursiva na relação ciência/senso comum e que considere a ciência com toda sua limitação e saia da arrogância em relação aos saberes tradicionais e/ou populares considerados senso comum, menor e sem valor. Uma pesquisa que relige saberes, seres e coisas num mundo dinâmico em constante transformação, com toda sua transformação histórico-social. (TRISTÃO; JACOBI, 2010, p. 28).

Nesse caso, a dinâmica que a educação ambiental vem construindo ao longo dos anos proclama por um lado, uma insurgência aos ditames da ciência moderna e seus princípios racionalizantes; promovendo principalmente a cisão entre cultura/natureza, modernidade/tradição, ciência/senso comum.

Por outro lado, não se pode negar que o discurso ambientalista vem atraindo inúmeros atores sociais, principalmente entre as empresas e indústrias capitalistas que se utilizam da propaganda ambiental para garantirem um “selo verde” dentro da necessidade do novo arranjo administrativo-organizacional do mercado na publicização positiva de seus produtos e produção. Portanto, o que antes era invisível comercialmente à determinados grupos econômicos, agora criam selos verdes para aumentar a aceitação entre o público que os consome.

Portanto, vemos que tal discurso ganhou novas frentes que se ampliam de acordo com a publicização midiática diante das catástrofes naturais/ambientais que vem ganhando tons dramáticos, angariando novo público.

Sabe-se que o ambientalismo agrega inúmeras frentes também ideológicas presentes nos usos da educação ambiental.

Que a educação ambiental é uma narrativa, não resta a menor dúvida. Como afirmei anteriormente, ela faz parte de um novo processo civilizatório pautado no cuidado com os usos dos recursos naturais, no desenvolvimento e no consumo sustentável. Alguns apontam para um capitalismo menos agressivo, outros para um socialismo/comunismo verde, proporcionando novas emancipações sócio-políticas na desalienação dos indivíduos à era do mercado globalizado.

Desse modo, as políticas e ações que envolvem a educação ambiental assumiram

uma preponderante importância diante desse novo cenário mundial, em que tanto a capacitação como a articulação de profissionais oriundos das mais diferentes áreas do conhecimento contribuem gradativamente para o exercício de multiplicação de problematizações e soluções à crise ambiental.

Não se pode negar o avanço, principalmente no Brasil, das políticas de educação ambiental ainda que se apresentem críticas pertinentes ao uso e a forma de como estão sendo conduzidas. Não se quer aqui, negar os avanços e conquistas dos movimentos ambientalistas em suas ações como um movimento social representativo e legitimado pelas urgências às demandas socioambientais (TRISTÃO; JACOBI, 2010). Está se propondo os usos que se podem fazer com os saberes da educação ambiental, principalmente no que tange à cultura local, onde variados projetos educacionais vêm como um arranjo de ações pleiteadas às mudanças comportamentais frente às chamadas necessidades de sustentabilidade, como se as comunidades por si só não tivessem suas próprias formas de expressão, articulação e uso para denominar o que é ambiental.

Não se quer também generalizar os movimentos ambientalistas como desabonadores ou manipuladores das comunidades, pelo contrário, quer sim potencializar as práticas e as metodologias onde se façam caber o exercício crítico e autocrítico de se constituir uma educação ambiental a partir do/com o outro. Mas não podemos negar que em todos os casos existe por trás o princípio de “conscientizar” (sentido muito recorrente em alguns discursos ambientalistas e também educacionais) a sociedade sobre formas de se atingir o *ethos* da sustentabilidade (LEIS, 1999, 2010).

Não resta dúvida que existe uma crise ambiental no mundo moderno-contemporâneo proveniente de inúmeras interferências socioeconômicas, e que o modelo atual de sociedade é insustentável. Além disso, também não resta dúvida que existe a necessidade de cada vez mais se tornar política a ação dos grupos, movimentos sociais e indivíduos sobre essas crises. Mas não se pode também em nome dessa crise negar os saberes e as formas organizacionais sobre usos socioculturais que envolvem comunidades inteiras, e subjugá-las, mais uma vez, à condição de silenciamento sobre como se expressam a partir de suas subjetividades constituídas ao longo de sua história. Ou seja, como se organizam como pessoas envolvidas dentro de um ambiente local, e como suas histórias e formas simbólicas nos ajudam a relativizar à nossa própria cultura, sendo também afetados por elas, constituindo uma troca de experiências de vida que sinalizem outras formas societárias.

Quantas sociedades e civilizações foram expulsas de suas terras e destituídas de conhecimento em causa da expansão de uma outra lógica de mundo? Por que não tornar o conhecimento vivido, daqueles que sofreram historicamente desde a espoliação colonial à nossa modernidade postiça²³, uma matriz para um pensamento que pode nos levar além dos meta-discursos emancipatórios? Por que não entendê-las como parte de um processo maior na constituição de diferentes formas de resistência e saberes, que podem culminar na interação entre as diferenças culturais em que se promovam uma interculturalidade dessas diferenças?

A questão ambiental reflete para além das matrizes europeias de desenvolvimento socioeconômico. Nos faz olhar para nossas próprias possibilidades locais como instrumento de relativização cultural.

Existe neste ponto um movimento filosófico-antropológico de se perceber outras culturas em suas próprias diferenças, montando um quebra-cabeça complexo em diferentes formatos e encaixes somando-se a diversificação de tempos-espacos culturais que articulam novas interpretações, e assim provocando um reavivamento de saberes locais que resistem à força da homogeneização sociocultural.

Diante desses tempos-espacos podemos perceber novos usos e apropriação da natureza, mas que também participam ao mesmo tempo da lógica de vida da sociedade urbano-industrial só que imprimindo um outro ritmo de vida, que ora resiste, ora se acopla a essas dinâmicas, fornecendo um movimento de significações e ressignificações diante do mundo moderno-contemporâneo. Ou seja, não são ilhas de estórias isoladas do mundo globalizado, e sim estão a todo momento fazendo o ir e vir da cultura, ampliando suas relações e multiplicando seus significados junto à natureza do lugar.

Se a modernidade foi o fio condutor das mudanças estruturais da sociedade ocidental, no fortalecimento do conhecimento humano através da ciência e da racionalização do poder político com a criação do Estado moderno, trouxe com ela também a ruína de civilizações ameríndias no seu papel de expansão colonialista. Transformações irreversíveis vendo-se os avanços obtidos a partir dessas mudanças, culminando em globalizações de diferentes tipos.

Não quero demonizar a modernidade e o mundo ocidental, mas apontar ao processo de reapropriação cultural por parte de muitas culturas locais oriundas dessa diáspora

²³ Conceito trabalhado por José de Souza Martins no livro “A sociabilidade do homem simples”, sobre a crítica de uma modernidade produzida nos trópicos que foi enxertada de forma atabalhoada no processo de colonização.

de novas identidades (HALL, 2006; 2009) que compõem outro jeito de expressar o mundo e de se educar e socializar a partir dele.

Tristão (2010) aponta essa relação ora conflituosa, ora agregadora de novos tempos-espaço que são constituídos por esses encontros entre diferentes culturas produzindo e reformulando outras maneiras de compreender a formação das identidades culturais, vendo-as dentro de um processo contínuo de mudanças. E que muitas vezes acabam sendo silenciadas em suas formas de vida por não reproduzirem o ritmo ou padrão de vida estabelecido socialmente. “Em outros termos, isso reconduz as ações de Educação Ambiental para uma reflexão sobre os problemas locais, (...).” (TRISTÃO, 2010, p. 164).

Ao afirmar isso, Tristão (2005, p. 257) convida à necessidade de “(...) compreender e produzir novos conhecimentos, enriquecer as narrações herdadas, criar conceitos e noções que sustentam ideologias, crenças e valores das redes das quais os sujeitos participam em um dado contexto socioambiental”. Ao que ela chama de *Educação Ambiental estética* que “pode nos remeter à heterogeneidade e a tensões entre diferentes formas de sistemas da vida, de múltiplas interpretações das práticas locais cotidianas e de valorização das narrativas regionais”. (TRISTÃO, 2005, p. 260).

As narrativas em educação ambiental agregam a emergência dos saberes-fazeres circunscritos nas comunidades como uma ética do Outro, que precisa ser trazida à escuta e à discussão para alimentarem outras ideias e concepções de mundo, e que se contraponham à racionalidade instrumental que se expõe como lógica imperativa, como verdade etnocêntrica, e como único saber legitimado no mundo contemporâneo.

Mas por outro lado a própria narrativa da educação ambiental encontra-se muitas vezes atrelada a essa lógica instrumental. Segundo Tristão (2005, p. 256),

Desse modo, a narrativa da Educação Ambiental, com frequência, atravessada por essas premissas previamente aceitas, vem legitimar uma racionalidade colonizada que controla, constrói e destrói o meio ambiente. (...) Então, a saída é refletirmos sobre os caminhos explicativos da padronização exaustiva dos nossos discursos e tentar encontrar outros caminhos possíveis ao caminhar, estratégias mais solidárias em relação ao meio ambiente e novos rumos que nos possibilitem uma viagem ao desconhecido.

Esse é o grande desafio à Educação Ambiental. E é o desafio que esta tese também se coloca: produzir uma prática conceitual que abarque a cultura local como lugar antropológico, onde os indivíduos produzem seus saberes e fazeres ambientais sem o discurso ambientalista, pois entendemos que o ambiental está inscrito em tudo que

se realiza dentro da cultura. O ambiental também é a cultura realizada.

Parto da ideia de que não existe a dicotomia cultura-natureza, não só porque fazemos parte do mesmo processo evolutivo da vida, como seres biológicos que também somos, mas por nos entendermos como partes dos usos e saberes culturais articulados nessa relação. A compreensão dessa não dicotomia não é apenas no uso semântico, mas parte do princípio de que existe um *ethos* do ambientalismo (LEIS, 1999, 2010) que busca refazer e reelaborar essa relação tornando ambos espíritos familiares e não-excludentes. Espíritos contraditórios, e por que não? Sem o essencialismo ingênuo²⁴ de se afirmar que a cultura é “má” e a natureza é “boa”. Vejo-as como parte do mesmo processo, mas sem negar que a sociedade industrial-tecnocrata contribuiu enormemente para muitos descompassos nesta relação, bem como o acirramento dessa dicotomia.

Não estou querendo negar a cultura como princípio da existência e sobrevivência humana, mas quero afirmar que nós (cultura-natureza) somos agentes e reagentes dessa mesma relação. A cultura é expressão dessa natureza. Se a natureza é uma invenção humana, a cultura²⁵ também é.

Acredito que este seja um exercício importante para a EA, pois fornecerá um olhar que traduza as relações locais como um elemento elaborativo para a nossa interligação com a natureza, elaborando a partir da vivência local as produções, reproduções e as representações simbólicas do mundo vivido.

Compreender a cultura local é a condição para o entendimento da relação com a natureza, possibilitando novas formas de intervenção/condução/elaboração do que quero chamar de uma Educação Ambiental pós-colonial.

O pós-colonial que é tomado como viés de resistência das culturas marginais do mundo moderno. É aquilo que Stuart Hall (2009) denomina como a tensão da formação de identidades híbridas na composição dos lugares-deslocamentos do tempo-espço da globalização. Segundo Hall (2009, p. 104):

É verdade que o “pós-colonial” sinaliza a proliferação de histórias e temporalidades, a intrusão da diferença e da especificidade nas grandes narrativas generalizadoras do pós-iluminismo eurocêntrico, a multiplicidade de conexões culturais laterais e descentradas, os movimentos e migrações que compõem hoje o mundo, frequentemente se contornando os antigos

²⁴ GRÜN (1997) faz uma crítica ao movimento arcaísta que coloca a condição da volta das sociedades humanas à natureza, essencializando-a em detrimento da cultura.

²⁵ Bruno Latour, no livro “Jamais Fomos Modernos”, afirma que um dos princípios éticos/filosóficos que enfraquecem a modernidade foi a separação cultura-natureza. O autor sinaliza sobre a inoperância da modernidade frente aos seus princípios libertadores, quando a natureza é coisificada para libertar o espírito humano em favor da racionalidade científica.

centros metropolitanos.

Esse local descentrado é um movimento que vitaliza as culturas, sem torná-las essencialmente um objeto folclórico e estático, possibilitando ver o lugar da cultura como um gerador de muitas formas e forças identitárias que se constituem abertamente dentro das condições permanentes de sobrevivência de grupos, comunidades e sociedades inteiras. Entender a cultura como um movimento aberto e em expansão de identidades é provar que as redes de significado que abrangem o ser humano são indefinidas e ilimitadas.

Por isso, problematizar os processos de formação das identidades é importante para uma articulação dos diferentes tempos-espacos produzidos pelas culturas, provocando outros deslocamentos para se pensar sobre essas pluralidades de movimentos e transformações.

3.1 Fluxos de identidades: culturas pluralizadas

Hall (2006) expõe a fragilidade da identidade como um fator constitutivo do mundo contemporâneo, produzindo o “sujeito descentrado” e/ou “sujeito pós-moderno” dentro do deslocamento dos novos tempos-espacos do mundo globalizado, dando a entender que não existem maneiras fixas de ser no mundo de hoje.

Essa mesma identidade fragmentada e descentrada contribui para pensarmos também em uma Educação Ambiental aberta às perspectivas locais e globais no que se refere aos usos e saberes da relação cultura-natureza provenientes de homens e mulheres inscritos dentro de suas vidas e se fazendo todos os dias. Pois compreendendo desta forma, podemos entender que a relação cultural entre os indivíduos e o espaco se constitui por um viés de gestos, falas, fazeres e saberes tecidos juntos com a natureza; pois eles também a transformam em seus usos, gestos, falas, fazeres e saberes compreendendo nessa relação o sentido da sobrevivência e de resistência como pilares de sua formação subjetiva e identitária.

Afirma Hall (2006, p. 62): “As nações modernas são, todas, híbridos culturais.” Por esta frase podemos considerar a complexidade relacional à que estamos expostos. Sobre as inúmeras forças de tensão e apaziguamento que existem no contexto das formações identitárias. Por isso, o esforço inútil de apreender uma identidade cultural genuína ou pura serve apenas para hierarquizar e criar esquemas de diferenciação frente ao fluxo de identidades que se projetam no mundo contemporâneo.

Fica ainda mais difícil de afirmar uma identidade cristalizada quando nos referimos à globalização, pois ela

“se refere àqueles processos, atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de tempo-espço, tornando o mundo, em realidades e em experiências, mais interconectado.” (HALL, 2006, p. 67).

Só por esse fato, a concepção de identidade moderna perde a sua força.

Hall chama a atenção para a tensão da articulação entre o global e o local, que são tempos-espços interligados e interdependentes que formam e dinamizam essas “novas” identidades. Ou seja, “Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição, entre diferentes posições; (...)”. (HALL, 2006, p. 88).

O local, para Hall, se constitui como um espaço-tempo de contínua transição sem a ideia de ser um espaço fechado e incomunicável com o mundo externo-globalizado, negando qualquer forma de essencialização da cultura local como tradição sem contradição. O local idílico, onde as comunidades vivem em comunhão com a natureza e entre eles, num equilíbrio relacional que nenhuma outra sociedade consegue ter.

Hall (2006, p. 70-80) afirma que,

Por outro lado, as sociedades da periferia têm estado sempre abertas às influências culturais ocidentais e, agora, mais do que nunca. A ideia de que esses são lugares “fechados” – etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade – é uma fantasia ocidental sobre a “alteridade”: uma “fantasia colonial” sobre a periferia, mantida pelo Ocidente, que tende a gostar de seus nativos apenas como “puros” e de seus lugares exóticos apenas como “intocados”.

Os deslocamentos dessas identidades são importantes para se entender (dentro de uma perspectiva pós-colonial) a transição do espaço-tempo local intercambiando com outras esferas temporais-espaciais que articulam a transformação dos usos e saberes comunais do que supostamente possa ser chamado de tradição cultural de um lugar.

Segundo Hall (2006, p. 88), “Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado”. Esta afirmação é importante para situar também o lugar desta pesquisa, em que se enxerga, através dos sujeitos do Sítio dos Crioulos, esse movimento de ir e vir entre o presente e o passado, como força motriz de suas resistências.

Hall (2006, p. 88), continua:

Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das

linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas.

O efeito da “tradução” é notado pelo movimento das novas dinâmicas sociais, em que ao invés de se ver a perda da essência cultural do lugar, ganha-se uma outra condição: a de apropriação do universo simbólico cultural e material de outras formas e forças sociais. Transgride-se não pelo viés da manutenção da tradição, mas pela transformação daquilo que é aparentemente externo à cultura local, traduzindo-o, mesclando-o e reinventando-o.

As transformações locais são latentes, e delas também nos apropriamos neste trabalho para perceber o tempo-espaço do ambiental no Sítio dos Crioulos como fator cultural e de novas apropriações ao que queremos chamar de educação ambiental pós-colonial; numa tentativa de fornecer elementos teórico-metodológicos à prática educacional como uma ação mergulhada nessas esferas de interações e modificações culturais que se aliam aos contatos ininterruptos de significados preconizando a realização do encontro com o local.

Partimos da ideia de que o viés pós-colonial seja um meio efetivo, provocador e criativo para pensarmos uma educação ambiental que leve a interculturalidade (MAULIN, 2009a) como elemento constitutivo de suas formulações teórico-metodológicas, percebendo que a realização do ambiental²⁶ se dá através da cultura, e vice-versa. Ou seja, a cultura é um meio de produção de novos significados em que o ambiental é a peça motriz da relação.

O pós-colonial é o elo que fortalece a compreensão das dinâmicas de maturação e transformação das culturas, das apropriações e das traduções que são feitas a partir dos inúmeros encontros e trocas que acontecem, ou aconteceram e acontecerão entre sociedades.

O pós-colonial é colocado aqui como o elemento de força das relações do mundo moderno-contemporâneo e do encontro diaspórico de culturas diferentes que se modificaram ao longo dos primeiros anos da globalização, e que nunca mais pararam de mudar. Esses diferentes encontros culturais se fizeram tanto pelo uso da força física (escravismo), como pelo discurso evangelizador e civilizatório do Velho Mundo.

Que se diga que as transformações culturais não foram características apenas do colonizado, mas também do colonizador. “Ou seja, o acto da descoberta é necessariamente recíproco: quem descobre é também descoberto, e vice-versa.”

²⁶ Entende-se aqui por ambiental as relações entre sociedade-natureza.

(SANTOS, 2008, p. 181).

Compreender o mundo a partir desses desdobramentos de significados condiz com a ideia de tornar o local como o espaço-tempo da ação da Educação Ambiental.

Nos apropriamos do conceito de pós-colonial (em Hall e Boaventura), pois existe nele um viés desestabilizante das padronizações culturais que não sucumbem à normatização da vida social (ainda que estas culturas chamadas de pós-coloniais tenham suas próprias normas) consolidando a emergência de novas utopias que se diferem das metanarrativas ocidentais. Por mais que encontremos fragmentos do discurso e valores ocidentais, eles se encontram dentro de uma ressignificação cultural.

Essas culturas pós-coloniais desviam nosso olhar para outros fazimentos da sociedade. Amplifica a nossa própria cultura como um elo de formações socioculturais complexas e distribuídas em contradições a todo o momento, obtendo um fluxo de emergências identitárias que mal cabem na categorização da ciência positivista. Olhá-las apenas como categorias classificatórias culturais seria destiná-las a um reducionismo de controle e falsa previsibilidade.

O elemento identitário da cultura não sucumbe também às análises e classificações providas de essencializações que amarram a cultura ao conceito de tradição como um tempo-espaço estático e estabilizado.

A categoria “criada” do/sobre o Outro não foi dele próprio (o Outro) que partiu, mas do Outro que não é ele. Esse jogo de palavras tenta mostrar a dinâmica do encarceramento identitário formulado por quem está de “fora” e olha para a outra cultura com estranhamento. Sim, o estranhamento existe. Mas continuar nele é perder de vista a conversa com esse Outro tão diferente de mim. Não que precisemos ser iguais na forma de expressar o mundo, a vida, a natureza ou a morte; mas temos que ser encarados como iguais dentro da relação cultural que se estabelece a partir de uma conversa e/ou aproximação.

Questiono isso, pois me pergunto: quem cria ou determina a identidade? Eu ou Outro? A quem interessa ter uma identidade “identificada” e classificada? Será esse um princípio de controle ou de formalização da hierarquização e manipulação das culturas?

É recorrente na história do século XIX e XX que análises, tanto sociológicas como antropológicas, sirvam como argumentos científicos para legitimar a hierarquização

das identidades culturais, formalizando a negação do Outro dentro de critérios raciais e étnicos.

O que também nos faz afirmar que tanto a cultura como a identidade são invenções criadas dentro do jogo de mapeamentos científicos marcados para também estabelecer quem está no centro ou na margem do poder. Segundo SANTOS (2008, p. 182), “o que é descoberto está longe, abaixo e nas margens, e essa “localização” é a chave para justificar as relações entre o descobridor e o descoberto após a descoberta; ou seja, o descoberto não tem saberes, ou se os tem, estes apenas têm valor enquanto recurso”. E continua,

A produção da inferioridade é, assim, crucial para sustentar a noção de descoberta imperial. Para isso, é necessário recorrer a múltiplas estratégias de inferiorização. Neste domínio pode dizer-se que não tem faltado imaginação ao Ocidente. Entre tais estratégias podemos mencionar a guerra, as escravatura, o genocídio, o racismo, a desqualificação, a transformação do outro em objecto ou recurso natural e uma vasta sucessão de mecanismos de imposição económica (tributação, colonialismo, neocolonialismo, e por último, globalização neoliberal), de imposição política (cruzada, império, estado colonial, ditadura e por último democracia) e de imposição cultural (epistemicídio, missionação, assimilacionismo e, por último indústrias culturais e cultura de massas). (SANTOS, 2008, p. 182).

Esse processo histórico de formação de identidades, inclusas e excluídas do movimento da modernidade globalizada, influenciou na condição entre os diálogos culturais estabelecidos para a construção do Outro: o Outro selvagem, sem alma, bestializado, ignorante, involutivo, subdesenvolvido, alienado, cativo, enfim, adjetivado na subtração de seus saberes frente a uma visão etnocêntrica como se fossem filhos do passado, das civilizações ditas desenvolvidas socioculturalmente. Ou seja, o Outro é a antítese do indivíduo moderno.

3.2 Eu-Outro: os nós canibalizados

Uma vertente do pós-colonialismo se apresenta como a fratura a ser exposta por essas condições dadas e reproduzidas. O pós-colonialismo se vale pelo deslocamento desse olhar diminuidor às outras formas culturais. Constitui ser a visão interna dessa quase essencialização cultural do Outro. É como se essas culturas se vissem de outra maneira, e colocassem outras perguntas às afirmações excludentes do Mundo Ocidental-Moderno.

Santos (2008, p. 190) questiona: “Qual o impacto do descoberto no descobridor? Pode o descoberto descobrir o descobridor? Pode o descobridor descobrir-se? São possíveis e necessárias redescobertas?”. São perguntas que justificam a possibilidade de um outro olhar para a cultura, desmistificando tanto a ideia de um

Outro essencializado, seja na ignorância ou na tradição, como também para desestabilizar o centro diante da periferia.

Para isso, Santos (2008) se utiliza da “tradução” como instrumento possível para reunir todas essas diferenças, tornando-as comunicativas entre elas, aproximando-as através dessas diferenças como sugestão de vê-las através de suas interações e multiplicações, e do que se gerou desse contato vivo.

Esse é o movimento do pós-colonial que chamo a atenção neste trabalho. E que culmina com a antropofagia cultural percebida por Reigota (1999) e Santos (2008), como um forte argumento civilizacional para falar das resistências e sobrevivências culturais.

Reigota (1999) afirma que o processo civilizatório global proporciona o encontro com as diferenças, não apenas culturais mas também sociais e econômicas, que deflagraram conflitos emergentes na colonização. Salienta, portanto, a antropofagia de Oswald de Andrade como uma força política de interpretação sobre esses processos.

No processo de interdependência global, as relações sociais não ocorreram só entre os iguais, mas predominantemente entre os opostos e adversos, daí a sua dificuldade e a sua riqueza, já que toda voz só adquire validade quando em confronto ou diálogo com o “outro”, que não é um modelo a ser seguido ou copiado, mas sim um opositor, referência, espelho ou interlocutor a ser “devorado”.

O final do século XX e início do terceiro milênio conhecem momentos contraditórios de rompimento e de fechamento de fronteiras objetivas e subjetivas, tendo como características de um lado a homogeneização cultural mundial e, do outro, a recusa de qualquer contato e diálogo com as diferenças.

Diante desses equívocos e anacronismos, os manifestos oswaldianos contribuem para colocar em evidência a importância do multiculturalismo, sem exotismos e folclores, na formação de uma cultura planetária que é ao mesmo tempo singular e plural. (REIGOTA, 1999, p. 58-59)

O processo civilizacional deixou marcas históricas-sociais-culturais em que a antropofagia se apropria para inventar um novo olhar para a sua própria condição.

Afirmo ser “civilizacional”, pois subentendo-o como um encontro a essas diferenças que se mesclam dentro do processo de fazeção das identidades diaspóricas que se fazem através do estranhamento, aproximações e assimilações com o Outro que se torna parte dos “Nós”.

Este exercício de trazer o Outro para a conversa com as diferenças culturais e sociais é uma reivindicação da antropofagia enquanto estética política de uma forma

de emancipação, que corrobora com os saberes locais entendendo-os como fronteira de resistências.

Segundo Reigota (1999, p. 60),

Grupos sociais marginalizados em diferentes locais do mundo reivindicam voz, cidadania e direito de existência, expressando-se da forma que herdaram, aprenderam e vivenciaram, desestabilizando os sistemas político e cultural internacionais, recriando territórios de participação política apoiados na solidariedade, no intercâmbio e nos aprendizados (ou na falta deles) de diferentes origens, inclusive nos da “floresta e da escola”.

O uso da vertente do pós-colonial e do movimento antropofágico, neste trabalho, está inscrito nessa versão de possibilidades ao mergulho do que essas relações podem provocar e desestabilizar numa visão externa ao que se vê como cultura do Outro, tornando-se parte dele nas experiências de vidas expostas ao encontro e estranhamento das diferenças culturais quando enxergadas sob um ponto de vista de trocas, ao invés de submissão e imposição. Ou seja, interessa o que as narrativas produzem para se pensar em uma educação ambiental pós-colonial e da antropofagia, como movimentos que expressam uma alteridade que intercambie traduções possíveis nessa relação entre diferentes.

Segundo Santos (2008, p. 223), o pós-colonialismo é “um conjunto de práticas (predominantemente performativas) e de discursos que desconstroem a narrativa colonial, escrita pelo colonizador, e procuram substituí-las por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado”.

A educação ambiental pós-colonial inscreve-se dentro das dinâmicas de compreensão das relações entre natureza-sociedade pelo viés da cultura local, num adensamento de situações que fogem de uma perspectiva tradicional (comportamental) ou mesmo crítica da educação (com viés marxista-emancipatório). Ela está inscrita na crítica e autocrítica do fazer usual da educação ambiental dentro-fora da escola, no que tange ser um exercício de alteridade sobre as culturas, percebendo-as como fluxos contínuos de significações que vem da memória, do cotidiano, dos modos de ser, das narrativas e formas de falar sobre si mesmo e do lugar, a partir dos silenciamentos e das ações. É uma perspectiva em aberto, onde se entende o Outro a partir dele mesmo. Na observação e interação com o meio ambiente local, apreendendo os usos e saberes constitutivos do lugar.

Tanto o pós-colonial como a antropofagia estão impregnados de experiência do presente. Eles representam a presentificação da existência como força geradora dos nossos desejos e pulsões de vida. O pós-colonial e a antropofagia são marcados

pelas transformações do presente, em que a memória é um recurso de desdobramentos a esse processo de mudanças. Ela está inscrita no presente.

Por tudo isso, a proposta de uma educação ambiental pós-colonial se realiza na observação e interação com a comunidade em suas formas de usos e saberes. Ela também está inscrita dentro do processo civilizatório, mas sem a condição de submeter o Outro ou de querer constituir-lo de outra forma. A mudança é dada no encontro, atravessada por lutas simbólicas marcadas muitas vezes por diferentes ritmos de espaço-tempo, mas acontecidas sempre no presente e no imediato.

A antropofagia se nutre da diferença e da mudança, além de sê-la também por si só. No caso da educação ambiental, ela representa além da mudança o viés de resistência e multiplicação de sentidos que se pode dar a um objeto, a uma ação, a um conceito ou a uma palavra. A antropofagia é a ética do que aqui estou chamando de uma educação ambiental pós-colonial, que apresentam sinais das narrativas produzidas como reflexão para a educação ambiental.

Por que não propor uma civilização ao contrário?! Que nasça daqueles que nunca foram tidos como civilizados? Essa é uma das provocações pertinentes da educação ambiental pós-colonial. Da subversão do tempo vivenciado em uma cultura como um plano de prolongamento do tempo presente em que as relações sociais vão se tornando audíveis ao longo da experiência desse encontro entre diferentes.

A produção dessas diferenças é o motor que gera a força para o processo antropofágico, pois segundo Barcelos e Fleuri (2010, p. 276)

É de acordo com a forma como estabelecemos as relações com o outro e como agimos diante dos encontros e confrontos entre aquilo que nos é estranho e desconhecido que percebemos o mundo e construímos nossas leituras. A linguagem, em todas as suas formas de manifestação - oral, artística, cênica, literária, enfim - é a maneira como manifestamos tais construções.

Essa babel cultural, que sugestiona diversas formas de ser, é o produto e resultado de uma educação ambiental pós-colonial que tenciona na diferença a busca concreta da descentralização da cultura homogeneizante e civilizacional do ocidente.

Por isso ela é o anti-projeto civilizatório em que se inclui a deglutição do eu-cultural dentro da metabolização natureza-cultura, diminuindo também essa cisão histórico-filosófica em que se mesclam os usos humanos da natureza como parte constitutiva da mesma.

A educação ambiental pós-colonial consiste em dois movimentos: do encontro das

diferenças culturais, no que elas têm de desencontro e tensão, similitudes e sintonias, familiar e estranho nos usos e saberes produzidos com e a partir da relação cultura-natureza. E do outro lado desses embates, são criadas aproximações, alteridades, simbioses que corporificam uma atitude anti-etnocêntrica, em que o processo de assimilação cultural consiste na tradução das diferenças sem hierarquizações, ampliando a possibilidade de interação entre as diferentes formas de compreensão da relação cultura-natureza, e amplificando essa relação como sinônima da própria experiência humana em contato com a diversidade que ela própria elabora.

Esses movimentos de aproximações consistem na observação e vivência do Outro, sem a essencialização, mitificação ou idealização desses, por critérios classificatórios como se dada cultura representasse ou estivesse imbuída de tradições culturais que se fazem no equilíbrio da relação cultura-natureza ou do “bom selvagem” que carrega o idealismo romântico rousseauiano. Ao contrário, o viés de tradução se dá pela própria contradição ou pela realização de como homens e mulheres, de uma determinada sociedade ou comunidade, se fazem pelos seus usos e saberes situados a partir de um contexto socioambiental.

É como Morin (2005, p. 37) se refere ao sentimento do que ele chama de unidade planetária: “Ao mesmo tempo, e a despeito de todos os novos fechamentos etnocêntricos, a era planetária faz reconhecer simultaneamente a unidade do homem e o interesse das culturas que diversificaram essa unidade”. Chamando-o a perceber também que “O devir cultural é um processo ambivalente com dois aspectos antagônicos: 1) homogeneização, degradação, perda das diversidades; 2) encontros, novas sínteses, novas diversidades”. (MORIN, 2005, p. 38).

A questão da unidade planetária, descrita por Morin (2005), sinaliza não a busca por uma unificação ou uniformização cultural, pelo contrário, essa unidade se constitui por diferentes enlaces de relações de força, poder e resistência que intensificam as transformações culturais na modernidade.

Segundo Morin (2005, p. 105):

Como já vimos, a ideia de subdesenvolvimento ignora as eventuais virtudes e riquezas das culturas milenares de que são/eram portadores os povos ditos subdesenvolvidos. Essa noção contribui poderosamente para condenar à morte tais culturas, vistas como um amontoado de superstições. A alfabetização arrogante, que considera os portadores de culturas orais não como tais, mas somente como analfabetos, agrava o subdesenvolvimento moral e psíquico das favelas.

E continua: “Quantas novas misérias não se criaram ao lutar contra a miséria, a

partir de simples destruição das economias de subsistência, da introdução da moeda lá onde havia trocas mútuas!” (MORIN, 2005, p. 106).

Esse desnível de poderes se faz latente também quando observado a ideia de que se deve ecologizar o mundo a partir de uma perspectiva de sustentabilidades que são consideradas padrões de comportamento do que é socioambientalmente aceito, onde o adestramento ambiental (BRÜGGER, 2004) é a outra moeda de troca do mundo contemporâneo.

Segundo Brügger (2004, p. 59),

É preciso pois ultrapassar as ideologias do tipo “Amazônia, inferno verde”. Nessa perspectiva, a floresta tropical é um lugar inóspito, cheio de bichos perigosos ou repulsivos e seus habitantes (os índios) são preguiçosos. Logo, a melhor solução é derrubar tanta mata quanto possível para “civilizar” o lugar.

E em outro momento, a autora afirma:

Os diferentes interesses “ambientais” que separam as elites das classes trabalhadoras separam também os países de Primeiro mundo dos países “em desenvolvimento”. Devemos portanto estar atentos para a eventual preocupação tipicamente liberal em ajudar os países “em desenvolvimento” a formar a massa crítica de recursos humanos de alto nível que requerem o desenvolvimento sustentável e o crescimento econômico. Essa “ajuda” parece no mínimo arrogante pois é possível perceber, em algumas publicações, que são sobretudo os subdesenvolvidos do Terceiro Mundo que necessitam de educação para o meio ambiente. (BRÜGGER, 2004, p. 101).

Brügger (2004) descreve e analisa a educação ambiental como um risco discursivo -pedagógico do tecnicismo e da racionalidade instrumental, onde o reducionismo mercadológico é incorporado aos valores constitutivos da sustentabilidade ambiental, criando necessidades técnicas ao invés de proposições dialéticas que lidem com as contradições socioambientais inerentes ao modo de produção capitalista.

Atrelado a essa perspectiva, sugerimos aqui (de forma integrada) a representação das expressões culturais locais como dinâmicas compartilhadas a esse meio ambiente natural, emergindo ações constituídas pelas pessoas do lugar: suas interações, impactos, contradições, saberes, temporalidades e espacialidades. Ao mesmo tempo em que a antropofagia desses usos é o suporte de suas existências, podemos entendê-los como partes integrantes do lugar dentro de uma educação ambiental pós-colonial que seja a tradução dessas ações.

O pós-colonial é a radicalização do olhar para a cultura. E também uma aposta metodológica. Percebendo-me em contato com aquela outra cultura e sendo também

modificado por ela.

Ou seja, a possibilidade de que a ciência entre não como monocultura mas como parte de uma ecologia mais ampla de saberes, em que o saber científico possa dialogar com o saber laico, com o saber popular, com o saber dos indígenas, com o saber das populações urbanas marginais, com o saber camponês. (SANTOS, 2007, p. 32-33).



4 INVENÇÕES DE ESTÓRIAS



foto 31 : Nico Preto esperando a folia

NOMES DOS CRIoulos

Bárbaras. Nicos. Joaquins. Marias. Licos. Anas. Rosas. Paulos. O Sítio tem diferentes nomes. Nomes que vão além da História. Ali, outros panos de estórias. São diferentes lugares habitando um mesmo lugar. São tempos que pesam sobre nosso próprio tempo (foto 31). Lugar dos cafezais. Dos pés de mandioca, milho, algodão. Das cores. Dos tempos dos tatus e onças. Enxada. Terra. Pescarias. Das casas de portas abertas. Das Folias de Reis (foto 32). Das velas e cruzeiros de umbanda. Do batuque. Da casa de areia e sal. Tijolos antigos. Carcomidos. Argamassa de gente e trabalho. Cal. Poeira. Dos bichos espalhados pelos quintais e cercas abertas. Do vale dos crioulos. Do preto. Do preto preto. Do preto café, no chão, secando ao sol. De tão preto que os olhos se acendem. Seres ancestrais de uma estória mais que antiga – cantiga/ladainhas. Dos tempos de bisnetos e tataranetos. Jeromenses. São por onde eles chegam. Povoam ilhas de estórias. São seus silêncios. Movediços. Cachaças. Água. Quizumbas. Peneiramentos de outros tempos. Dos mortos antigos em fotografias. Do café adoçado à visita. São lugares de contradições. Perna de pau pra driblar a rotina da rua. Se inventam nas desaventuras humanas. E se riem, desfamiliarizando qualquer tentativa de

identidade cativa. Vão mais além que nossas classificações e ciências. São mais modernos que o discurso das teorias libertárias. Eles, presos a sua condição de seres humanos do agora-presente.

Estamos ligados a este lugar pelas lembranças... É pessoal, isto não interessaria a ninguém, mas enfim é isso que faz o espírito de um bairro. Só que há lugar quando frequentado por espíritos múltiplos, ali escondidos em silêncio, e que se pode “evocar ou não”

Os Lugares são histórias fragmentárias e isoladas em si, dos passados roubados à legibilidade por outro, tempos empilhados que podem se desdobrar mas que estão ali antes como históricos à espera e permanecem no estado de quebra-cabeças, enigmas, enfim, simbolizações enquisitadas na dor ou no prazer do corpo. (CERTEAU, 1994, p. 189)



Foto 32: chegada do cortejo da Folia

Ao propor a invenção da história do Sítio dos Crioulos, se perfaz a resposta crítica à história de que seriam eles devedores das famílias tradicionais da cidade, uma vez que a terra que hoje ocupam foi “doada” por um fazendeiro a uma de suas escravas. Isso é contado e recontado sem se ter muita referência ou registro sobre a vida de Bárbara Maria da Conceição (a matriarca do Sítio dos Crioulos). Os silêncios produzidos por essa história é recorrente na terra brasileira.

Por isso, a narrativa da história deles se faz através do que eles se fazem, pensam e contam, pois assim, se narram para se chegar à Bárbara Maria da Conceição. Aqui, portanto, já se encontram alguns dos saberes-fazeres do Sítio dos Crioulos para se

pensar em um pós-colonial e uma antropofagia para uma educação ambiental. Ao falarem de si mesmos eles produzem sentidos que revelam histórias, que vão além de uma história de subserviência, culpa ou dívida que se impõem; e se reproduzem para que acreditem que foi assim que aconteceu, como será visto em um trecho mais adiante.

Começo aqui por situar os Crioulos do Sítio como a auto-representação de pessoas que tem nomes e identidades que se familiarizam com o lugar, e com o que pensam ser a sua história. Criam avizinhamentos com as cidades de Alegre e Cachoeiro de Itapemirim em ires e vires que até hoje acontecem. Quando também vez ou outra aparece a cidade do Rio de Janeiro. Muitos descendentes hoje moram espalhados tanto pela cidade, como pelo estado. Portanto, são histórias intercruzadas que vão desde o deslocamento migratório que os retira do lugar, até a criação de um contexto macro-histórico-geográfico que os vê como descendentes de escravos. É por ela que começo a tecer um pouco esse mapa do surgimento do lugar.

Jerônimo Monteiro é uma cidade situada ao sul do Estado do Espírito Santo, próxima a Alegre, Muqui e Cachoeiro de Itapemirim, situada na entrada da região do Caparaó. Conserva em sua constituição econômica a agricultura e a pecuária, tendo no café e na laranja os principais produtos de produção e comercialização. Falando em café (**foto 33**), foi por intermédio da busca por terras cultiváveis para se formar novas fronteiras agrícolas, que em 1820 chega à região um grupo de mineiros vindos de Mariana para ali estabelecerem moradia e economia. Foi o café o primeiro produto produzido e comercializado na região, e que ainda hoje é fonte de produção tanto no imaginário quanto na economia local.



foto 33: secagem do café

Foram muitas as etapas socioeconômicas para se chegar ao que é a cidade de Jerônimo Monteiro (não é intenção trazer para o texto esse destrinchar histórico). O que quero evidenciar, e que está muito presente neste trabalho, é a presença da agricultura como elemento constitutivo das relações sociais-culturais-econômicas de como o Sítio dos Crioulos e outras localidades dentro-fora do município que acabam tornando o cultivo da terra como um elemento formativo no fazimento de suas estórias.

A presença do negro no estado do Espírito Santo data do século XVI (NOVAES, 2010; MACIEL, 1994). Em geral sua força de trabalho estava diretamente ligada ao cultivo da cana de açúcar, da mandioca, da criação de gado e da pesca, atividades essas localizadas na região norte do Estado.

Até o final do século XVIII assim era a distribuição econômica-agrícola do estado. Já no século XIX, com o cultivo do café, a região sul criou um novo fluxo migratório tanto da economia local quanto das populações negras (vindo também das regiões de Minas Gerais e do Rio de Janeiro).

Segundo Osório; Bravin; Santanna (1999, p. 24),

Com a expansão cafeeira, a região sul capixaba passou a concentrar, em 1872, 52% dos negros cativos, contra 31% em Vitória e 12,5% em São Mateus, essa última considerada área de concentração tradicional de negros, como podemos constatar no Recenseamento Nacional, de 1872.

Portanto, o sul do estado do Espírito Santo historicamente foi ocupado no período colonial por vastas fazendas de café e cana-de-açúcar, o que determinou a formação de uma frente migratória importante na constituição identitária e de ocupação territorial do estado a partir do século XIX (ALMADA, 1984). Esta ocupação, além das sociedades indígenas que já se encontravam na região, teve também a presença do negro (DEL PRIORE & VENÂNCIO, 2006; PÁDUA, 2002; DEAN, 1996), tendo papel importante na economia local e regional, ao mesmo tempo alavancando o uso e desmatamento da Mata Atlântica. O que já intensificava o impacto²⁷ antrópico no Espírito Santo.

A permanência destas populações na região sul se deu por dois caminhos que se ligam pela constituição de um pedaço de terra: “pelos seus ex-senhores ou suas famílias, com doações em vida, ou após a morte, por via testamental; pelo reconhecimento dos herdeiros a esses posseiros nos inventários das propriedades” (OSÓRIO; BRAVIN; SANTANNA, 1999, p. 28).

De acordo com a versão corrente e oficial da Prefeitura de Jerônimo Monteiro, o Sítio dos Crioulos é o pedaço de terra doado por um fazendeiro ilustre da cidade para a Bárbara (sua ex-escrava). Assim está escrito:

Em 1878, o fazendeiro Candido José Bossois, expressando a sua gratidão pelos anos de trabalho e lealdade da escrava Bárbara Maria da Conceição e de seu marido, doou uma área de terras com aproximadamente 04 (quatro) alqueires, pertencentes à Fazenda Santa Cruz, no local denominado de Fazenda Velha (primeira sede de suas extensas área de terra, posteriormente a sede da fazenda foi transferida para fazenda Santa Cruz), que até hoje pertence aos descendentes da Escrava Bárbara, é atualmente conhecido como sítio dos crioulos. (PREFEITURA MUNICIPAL DE JERÔNIMO MONTEIRO, acesso em 17 fev. 2013).

Esta é a forma que comumente se conta a história do surgimento do Sítio dos Crioulos. Forma oficial que é contada e recontada por muitas pessoas da cidade, inclusive reproduzida pelos próprios moradores do Sítio. Mas que obviamente retrata uma relação de subserviência e caridade do senhor dos escravos que humaniza e naturaliza as relações escravocratas da época. No entanto, serve para marcar um contraponto inicial com as estórias que aqui serão trazidas e que se traduzem de outra forma.

²⁷ No final do século XIX e início do XX o café teve um papel importante na devastação de boa parte da mata atlântica do estado. A partir da segunda metade do século XX a plantação de eucaliptos para a produção de celulose evidenciou um novo processo de devastação, vindo de outros empreendimentos industriais que ainda contribuem no assolamento ambiental dos ecossistemas do E.S.

A região tem um histórico agrário da cultura do arroz, algodão, café, milho e mandioca. Nasceram cercados pelo ofício e subsistência da terra. O Sítio tem hoje cerca de 16 casas e mais ou menos 50 pessoas vivendo espalhados numa área de 4 alqueires de terra. Hoje são poucos os que vivem diretamente da agricultura (é mais uma agricultura esporádica nas fazendas de café no período de colheita ou da manutenção das plantações), ofício que ainda está nas mãos dos mais antigos: onde encontramos o seu Joaquim, o seu Lico, a d. Maria e o seu Nico Preto, representantes dessa estória, e líderes da comunidade.

Por outro lado, temos a Jandira, o Paulo, a Rosarina, o Gilson, etc. que apresentam um outro lugar simbólico para o Sítio, onde se reinventa possibilidades políticas e sociais para a comunidade, exercendo um tipo de liderança que quer o Sítio reconhecido como lugar de pertencimento coletivo, na transformação jurídica-institucional de reconhecimento como território quilombola. E de outro lado, as crianças e adolescentes que começam a demarcar um outro espaço de experiências, criando um outro Sítio para além do uso da terra, e onde a escola está presente na educação dos jovens, permitindo outras formações identitárias ao Sítio. Mas em comum entre essas pessoas existe a vivência de uma estória compartilhada, que se faz muitas vezes pela presença da memória dos antigos.

Se faz também pelo uso e apropriação da terra e dos costumes, dentro de identidades que se intercambiam na relação do Sítio com a rua (forma como eles se referem aos que moram na cidade/centro de Jerônimo Monteiro). Pela relação dos que não moram mais no Sítio e que voltam uma vez por ano para celebrarem a festa de Reis no Centro de Umbanda São Sebastião ou como eles mesmos denominam: Centro da Maria Carolina²⁸ **(foto 34)**.

²⁸ Antiga moradora do Sítio e que tem uma importância fundamental na utilização do Centro de Umbanda como espaço de formação religiosa e identitária.



foto 34: milharal e o Centro de Umbanda da Maria Carolina

Ao localizá-los em suas narrativas, concebe-se o espraiamento de situações que se articulam num campo de saberes-fazeres que orientam suas experiências de vida como vetores de muitas estórias misturadas aos usos da terra e suas simbologias.

Aqui ainda subsiste um “saber”, mas sem o seu aparelho técnico (transformado em máquinas) ou cujas maneiras de fazer não têm legitimidade aos olhos de uma racionalidade produtivista (artes do dia-a-dia na cozinha, artes da limpeza, da costura, etc.). Ao contrário, esse resto, abandonado pela colonização tecnológica, adquire valor de atividade “privada”, carrega-se com investimentos simbólicos relativos à vida cotidiana, funciona sob signo das particularidades coletivas ou individuais, torna-se em suma a memória ao mesmo tempo legendária e ativa daquilo que mantém à margem ou no interstício das ortopraxias científicas ou culturais. (CERTEAU, 1994, p. 141-142).

São esses saberes de estórias que mapeiam os movimentos do tempo local, abarcando-os em suas especificidades que potencializam enxerga-los pelas realidades que lhes são atravessadas. Realidades que estão em permanente mudanças de acordo com os ciclos de trabalho que os ligam ainda mais ao lugar como metáfora de raiz que se expande e que se alimenta da (de)composição de outras estórias e fazimentos. O lugar está vivo e é um organismo.

É pela lembrança que se atualiza o presente, e que nos mostra que o espaço vivido

também é a presença dessas temporalidades **(foto 35)** incrustadas tanto na oralidade como nos olhos e nas paredes encardidas das casas e muros, como também na mata, nas plantações, pátios, pedras, trilhas e bichos. A estória é contada por esses movimentos inteiros.



foto 35: parte dos telhados das casas antigas

É por esse caminho que fiz a pesquisa. Que escolhi contar a estória do Sítio. Deixar me perder para achar novamente lá na frente, e tornar a me perder sem que pudesse e quisesse perdê-los de vista. É por esse caminho que me despi da cientificidade – longo processo. Mas me deparei com a possibilidade afetiva de se tornar possível auscultar uma estória que fosse contada através de suas personagens.

Aqui cabem as estórias intercruzadas e contadas por eles mesmos de uma forma não-cronológica, mas que marcam sua presença no lugar.

Farei aqui um recorte sobre essa não-cronologia que abarque o sentimento de uma estória sempre inacabada, sem vencedores ou vencidos, mas que sintetizem um pouco essa memória contada em muitas conversas que tivemos e que demonstram outros movimentos que muitas vezes vão além dos livros de história.

Não está aqui a história oficial (não se quer com isso diminuir sua importância), mas a estória “*inventada*” pelo lado de quem a vive e se mistura dela para continuar fazendo-a. Portanto, é uma intenção de criar uma aproximação do lugar e sua estória através deles, ouvindo-os contar.

O café e a terra são bons argumentos de enredamentos de estórias que privilegiam o fazer do lugar pela forma como vivenciaram cada movimento, e pela forma como agora a expressam no presente. A estória do Sítio é uma constante neste trabalho, pois quer dar a ele justamente essa legitimação de pertencimento e vivência das pessoas que ali ainda hoje a produzem.

A terra é o espaço das motivações de auto-aprendizado nas experiências de vida dos relatos movidos à memória de quem ali se fez e continua a se fazer. O ambiente traduz uma paisagem de memórias que se constituem no plano coletivo, e que é atravessado pelos usos e saberes da terra, dentro de um pertencimento ambiental que os educou e educa pelas estórias também criadas e recriadas, sendo eles socializados por essas práticas que os constituem.



foto 36: cesto e milharal

Aqui tomamos a narrativa local como expressão dessas estórias (que nos convidam a vivê-las por quem a experienciou e contou, tornando a paisagem das memórias

uma aproximação possível com o lugar), das relações familiares que se misturam à realização do trabalho (**foto 36**) com a terra, da derrubada da mata pra construir as casas e também da madeira cortada para o fogão a lenha ou desmatada para ampliar o cultivo de subsistência. O fato nos leva a compreender a interação deles a partir de suas estórias pessoais, levando-nos a um cenário propício para se construir um mosaico de situações em vê-los por eles mesmos a partir dos recortes da estória que assuntei com eles.

Diante de tantas estórias o Sítio se realiza como lugar de suas contradições e lutas internas, que se basta pela sobrevivência e resistência como ritual entre pessoas que labutam o espaço-ambiente como forma de se constituir junto a ele. Usando-o. Explorando-o. Cuidando-o. Enfim, são camadas e mais camadas de usos e saberes que vão se amalgamando, fazendo do lugar um espaço de continuidades e interrupções, num processo de ir e vir.

Ao ser vivenciado pelo lugar podemos expressar a solidez de uma narrativa da estória onde pululam homens, mulheres, crianças, animais, árvores, intempéries, santos, rezas, espíritos, e plantações que cativam um rito de saberes que formam o tempo-espaço de intercruzamentos das formas de uso dos saberes locais; atravessando a concepção de ambiente como um lugar constitutivo de fazeres-saberes. O ambiental é tratado aqui e por eles como a instância da realização efetiva e afetiva de suas vidas, de suas estórias: a experiência (Benjamin, 1994).

A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos. Entre estes, existem dois grupos, que se interpenetram de múltiplas maneiras. A figura do narrador só se torna plenamente tangível se temos presentes estes dois grupos. “Quem viaja tem muito que contar”, diz o povo, e com isso imagina o narrador como alguém que vem de longe. Mas também escutamos com prazer o homem que ganhou honestamente sua vida sem sair do seu país e que conhece suas histórias e tradições. Se quisermos concretizar esses dois grupos através dos seus representantes arcaicos, podemos dizer que um é exemplificado pelo camponês, e outro pelo marinheiro comerciante. Na realidade, esses dois estilos de vida produziram de certo modo suas respectivas famílias de narradores. (BENJAMIN, 1994, p. 198-199).

Portanto, no Sítio, conheci diferentes pessoas com suas estórias, mostrando-me outras perspectivas de meios de vida, saberes (SANTOS, 2007; 2008 ; CERTEAU, 1994), silêncios, enfim, outras formas de tempos e formações que existem na contemporaneidade e que são também produzidas por eles por mais que possamos entender que, como em outras comunidades, eles também fazem parte da sociedade como um todo e não estão isolados dos efeitos da globalização. Mas é interessante ver como é que se realizam a partir dessas relações, como eles se

traduzem em seus usos e saberes.

Consideramos algumas narrativas de estórias que intermediam essa passagem-construção de tempo que nos remetam às transformações tanto do lugar, como da presença do Sítio como espaço de experiência de vida. Foram selecionadas algumas dessas passagens para que pudéssemos compreender essas estórias como enredamentos de várias narrativas e memórias que estão inscritas no momento presente da leitura: do café, da passagem do tempo, da folia de reis, da capoeira, e do cultivo de plantas medicinais (que também farão parte da discussão final deste trabalho). São tempos presentes tanto na oralidade como nos saberes-fazer que estão incrustados nos moradores do Sítio no exercício de suas existências cotidianas.

Do café: como já foi salientado, está presente, na cozinha, no plantio e em outras formas de uso do espaço. Ao chegar ao Sítio, vemos primeiramente um corredor de mudas de café abandonadas, deixadas ao tempo porque para alguns já não valem tanto como já valeram dentro da economia local, ainda mais sem os investimentos necessários para esses pequenos agricultores.

O café principiou e intercalou muitas conversas com eles. Das fotografias que fiz na época da colheita entre abril e julho de 2012. Do cuidado diário pela rocinha de café que ainda persiste nos que ainda a cultivam. A terra dos 4 alqueires, dizem eles que é pouco para o cultivo, mas que já deu pra plantar de tudo um pouco. O café os formou.

Joaquim: *O meu avô plantava café. Minha mãe gostava de plantar planta medicinal.*

Antes plantávamos arroz aqui. Desde pequeno. Meu pai saía pra trabalhar fora na roça dos outros e eu ficava aqui cuidando da roça do arroz com os outros. A plantação ficava nesta vala que estou abrindo agora pra escoar a água que ficou presa por causa da chuva. Antes isso tudo era uma plantação só de arroz. Mas dá muito trabalho e não rendia muito. Os meninos de hoje não querem nada. Eu não consigo ficar parado.

Trabalho desde os sete anos de idade.

Aquele tempo era bom (falando da época em que jogava bola).

Ao revelar o café como parte constitutiva da sua estória, Joaquim transfere para ele a possibilidade de uma tradução da relação cultura-natureza que orienta em suas vidas os caminhos de uma formação com a terra, do seu cultivo, das existências familiares que orientam toda uma organização socioambiental junto a transformação da paisagem natural. Do tempo que também é medido pela maturação uma colheita de café, feijão, arroz, milho, etc., que estão dispostos no cuidado e cultivo com a terra, observando ali uma ética rural do ambiente (BRANDÃO, 1999).

Ao realizar a agricultura como prática de vida/subsistência revela-se ali um viés de trocas de saberes que perpassam a ideia a concepção técnica do cultivo, orientando-os a outras formas de saberes que lidam com a natureza apropriando-se dela para dela tirar seus sustendo diário.

O café tem esse simbolismo histórico que faz com que o vejamos como parte inerente de trocas materiais e imateriais.

Brandão (1999, p. 67) concebe a orientação de uma ética rural para os pequenos agricultores como relacionada às suas existências, tanto materiais como espirituais, que os religam a uma outra forma de compreensão da produção da vida.

A própria terra é percebida como um campo benévolo de seres vivos e materiais revivificadores. Algo que não apenas se dá ao homem e é apropriado por ele para os seus usos, mas que reage a ele. Que interage com o trabalho do lavrador e exige dele mais do que apenas o próprio trabalho. Uma parte importante da ideia de que em princípio a terra – como a vida – é um dom de Deus e, por isso, possuí-la como um bem de troca vazio de uso amoroso é um erro que a sociedade aprendeu a suportar e, depois, a reproduzir, como tantos outros, tem a ver também com esta compreensão de ser a terra e serem as variantes e os habitantes naturais da terra, entidades dotadas de uma disposição a uma variável tessitura de trocas, de diálogos entre eles e os homens, sem outro paralelo em todos os planos por onde o homem se move por meio do seu trabalho.

Portanto, existe uma compreensão que está diretamente relacionada a essa ambientação rural e direta com a realização do trabalho e do espírito, como forças amalgamadas que os orientam na produção de suas estórias.

Dessas tessituras que regem o trabalho com o cultivo da terra, a temporalidade é parte constitutiva e viva de suas realizações. É através dela que o presente acontece. É através dela que o passado é o alimento de suas forças simbólicas dentro de uma dinâmica relacional que potencializa as trocas, alimentando-os de saberes-fazer oriundos do sentimento da passagem do tempo, e como eles assim são constituídos.

A estória deles e as nossas também estão bem demarcadas por essa fina membrana que a memória encarceradora mobiliza em muitos movimentos e imagens, que são representativos das nossas origens nas feições tanto individual como coletiva.

A passagem do tempo é a marca simbólica do que fica. Do que firma a nossa presença num mundo cheio de significados. A memória é esse recipiente que guarda todos os lacres do início e fim dos ciclos da vida. O lugar é a marca dessa passagem. Daquilo que já foi um dia. De um dia que não é mais o que existiu.

O Passado-Presente: ao se relatar das coisas da estória, sempre argumentam um passado que os fazem presentes ali. Lugar de infância. Lugar dos pais. Antepassados. Avós. No Sítio dos Crioulos avolumam estórias passíveis de memória que se somam às nossas próprias experiências de vida no presente (BENJAMIN, 1994). A maturação de um lugar se dá pela forma como a memória é realizada. Ali ela está presente não só na oralidade, mas também estampada na arquitetura dos usos e saberes que os fortalecem diante das resistências de uma vida marcada por carências tanto afetivas como matérias, mas que os mantém resilientes na postura que têm perante a si mesmos, num reinventar dinâmico e cíclico de etapas que marcam suas existências tanto no fazer do lugar, como no momento de falar sobre ele.

Paulo: *tem um estória bonita. Isso tem a favor ali... mas eu acho que o povo dali não vê muito esse lado... de cultura. Vê o lado profissional. Vê o lado de plantar e colher.*

Minha mãe nasceu ali.

Eu tenho aquela coisa que eu não consigo desligar do Sítio. O passado me puxa para ali. O passado me faz presente. Porque você vê aquelas imagens das coisas boas... tá ali... tá presente em você.

Nico Preto: *meu pai nunca me deu um caderno pra mim estudar. Então, quer dizer que com oito anos eu trabalhava. Eu tinha umas roupas com um suspensolzinho. Aquelas calças com suspensol assim que se usava com o mesmo pano. Um pano ruim. Não tinha uma liga, um elástico pra botar na roupa, não tinha nada.*

Ao utilizar essa dinâmica do tempo como passagem de memórias afetivas do lugar e das pessoas, podemos considerar que suas estórias são intercruzamentos de um passado muito presente e que alimenta a feitura do Sítio como espaço que os une dentro de uma camada de identidades em formação, onde se sinaliza a realização coletiva junto às individualidades que se apropriam da temporalidade como um forte argumento para as transições e transformações que já existem e/ou existirão.

O tempo não demarca apenas a cronologia histórica e linear de suas vidas, mas os aproxima do lugar em temporalidades difusas que trazem a marca enriquecedora das histórias de vida como lugar de pertencimento.

No Sítio, o tempo conduz suas vidas pela oralidade. O tempo fala. O tempo se exercita na oração da palavra que profere a cronologia dentro da finitude que também é a vida.

Um exemplo disso está nessa passagem: Ao se ver num vídeo, contando suas estórias, seu Nico Preto exclamou: *não morro mais. Tô guardado ali dentro.*

Essa junção de tempo pretérito e presente é a todo momento exposto como

movimento de circularidade que os mantém ali, que os memoriza e os fixa na casa, no pátio da casa, no fogão a lenha, na roça, no centro de umbanda, na horta, na paisagem, na cidade, na herança do que ficará também para os que aprenderão do tempo, ou naquilo que podemos também chamar de ambiental.

(...) não é fácil imaginar os sentimentos do tempo. Mas fala-se muito dos amplos períodos vividos como um história que se sabe, mais do que como uma vida que se vive, de ciclos de gerações: “a minha gente”; “no tempo dos antigos”, “ah, moço, essa dança vem do começo do mundo”; “isso é coisa do tempo de Adão”; “contam que antes dos brancos, gente como nós, aqui era um lugar de índios, de bugres; “nos primeiros tempos aqui era só mata, mata mesmo, esse tempo ninguém aqui alcançou, só os antigos”.

É como se um grande relógio de sentimentos e significados, um destes complicados aparelhos de medida do tempo pregados no pulso vivo da cultura do bairro, com ponteiros que vão de segundo fugazes à medida do passar dos anos de uma vida, estivesse sempre sob os olhos de todos.

Repito. É preciso compreender que o sentimento do tempo vivido como imaginário, conhecimento, preceito e gramática da vida individual e coletiva, nunca é medido por meio de uma esfera única de indicadores (...). (BRANDÃO, 1999, p. 89-90)

A passagem do tempo cronológico se mistura a feitura da paisagem natural transformada em cultura, na extensão dos ciclos produtivos da terra e da própria natureza. O tempo marca esse encontro entre cultura-natureza, fundando uma relação de apropriações de identidades e usos individuais e coletivos das mais diversas temporalidades na formação de seus saberes-fazer.

O tempo morre para nascer novamente e a todo instante é vitalizado como memória presentificada que os formam.

Algo recorrente também na oralidade de suas estórias é a demarcação do espaço religioso como potencialidade lúdica que está impressa nos antigos moradores, quase que como uma gênese do Sítio que instaura uma formação identitária importante nas suas relações com o passado.

A religiosidade (que será explorada no final deste trabalho) convida a compreender explicitamente o processo de formação e aprendizagem com o universo mítico-sobrenatural, que os alimentam também a pensar sobre uma ética religiosa que os conduza à moralidade pelo enfrentamento dos aspectos mundanos da vida terrena. Mas que também os fazem revelarem aspectos parentais importantes nesta formação, o que talvez traduza melhor a afetividade deles com a religião: algo que é de pai/mãe para filho/a **(foto 37)**.



foto 37: religiosidade de pais para filhos

Das Foliás de Reis: falar sobre elas é como levantar túmulos inteiros de heranças e antepassados. Lá estão todo eles perfilados em torno do palhaço (**foto 38**) da folia e das ladainhas que nos permitem “entrar dentro” de uma catarse coletiva de fazimentos que subjetivam suas crenças e fé:

***Willa:** Tem um irmão meu que faleceu e que gostava muito de Folia de Reis. Ele foi companheiro do meu pai quando nós levantamos a Folia da Maria Carolina em 1962, eu, meu pai e meu irmão. No espiritismo toda vida foi eu, meu pai e minha mãe.*

Meu pai, Francisco Tiburcio, conhecido como chiquitito, era um dos mestres mais antigos da região.

O mestre é aquele que puxa o verso pros outros foliões acompanharem. Então, quando a Maria Carolina fez a promessa dela dessa bandeira daí, não tinha folião. Na família dela não tinha, ninguém entendia. E papai não queria mais. Já tinha parado de cantar. Então, com muito custo papai falou: eu vou assumir o compromisso de levantar a bandeira da senhora. Aí tomou compromisso. Aí tocamos. Depois meu pai deixou no fim de sete anos. Aí meu irmão deu continuidade. Aí a velha veio a falecer. Parou tudo! A primeira Folia de Reis fundada em Jerônimo Monteiro foi a do meu pai. Fundada em 1962. Aí depois surgiu mais folia. Mas muito depois.

Eu era moleque novo na época. Então, foi justamente quando meu pai assumiu essa Folia da Maria Carolina. Aí disse: olha, eu vou assumir a bandeira, e você vai assumir a farda e você vai assumir o palhaço. Você é quem vai assumir o palhaço da minha Folia. Aí brinquei até poucos anos atrás. Tô velho, cansado. Aí parei. Eu comecei a brincar desde 14 anos de idade. Mas antes eu gostava de fazer farra na rua. Antes tinha a torada aí na rua... palhaço de torada, de circo... nós fazíamos teatro... nós fazíamos o palhaço no teatro. Eu sempre fui igual bode... sempre gostei de farra. Desde menininho eu sempre gostei de uma brincadeira. Fazer farra, brincar, fazer graça com a turma era comigo mesmo.

A festa da Folia de Reis permitiu-me, tendo acompanhado por duas vezes esse momento, vivenciar o encantamento do jogo de palavras e gestos que os fazem convidar a participar do lugar como forma de comunhão e provocação de um sentimento vivo na estória do Sítio, como que traduzindo a vida como um balé errático e improvisado, onde o palhaço da folia nos permite o escarnio à qualquer tipo de ordem, provocando mesmo a profanação do religioso. A astúcia e a alegria do palhaço comovem e chamam a atenção pela incorporação de um ser endiabrado que convida ao lúdico e a rir de si mesmo, como um satírico que desabona qualquer intenção de aprisionamento daquele momento: o brincar da folia.

O palhaço é a antessala do sagrado. É a personagem humana e alegórica entre o sagrado e o profano, que desloca e humaniza ambos para que o ritual ganhe sentido coletivo, preparando-nos para o encontro com as divindades.



foto 38: cortejo da folia chegando no Centro da Maria Carolina

Na folia se aprende sobre o movimento da finitude e esperança com a vida, daquilo que nos tornamos ao contato com a nossa existência e materialização diante da morte. Ambas são o alimento da realização de um ambiental que circula sem uma definição ou nomenclatura, mas que podemos nomear desta forma. Pois a existência

dessas estórias até aqui contadas se prezam por contar sobre as experiências que os unem dentro de uma cronologia de tempo, também imaginado, que os fazem participarem do lugar dentro de uma dinâmica de vida que é circular e que vitaliza possíveis apropriações sobre os usos-saberes dessas estórias, convidando-nos a entender que nós também estamos implicados dentro dela.

A prática da Folia de Reis mescla esses movimentos de saberes míticos-existenciais (vida e morte) que abarcam a compreensão de um tempo mágico, que se instaura para vitalizar do excesso de concretude-racionalidade que se faz presente.

Percebemos outros caminhos que levam a essa mesma lógica que compreende a invenção da vida e das estórias como argumento de expressão individual-coletiva que os orientam em suas práticas, sinalizando para a compreensão de um ambiental que se legitima e se produz através deles.

Estão aqui estórias contadas sobre a formação desses saberes-fazer que permearam todas as conversas e encontros que municiaram este trabalho, e que fazem realizar uma aproximação intencional do texto com o lugar, para que saibamos onde estamos dentro desta escrita dele.

Sempre que chego por lá tenho uma impressão recorrente, observando tanto a paisagem das casas e das roças, como a da mata existente, que a estórias que estão por lá rondam a possibilidade da criação que os mantém por ali mesmo com todas as dificuldades de se manterem materialmente. As narrativas aqui impressas buscam justamente atenuar a presença do Sítio como lugar de aprendizagem, onde as estórias formulam essa formação. De um tempo que narra essas experiências que contém uma linha biográfica sobre as apropriações e usos que se fazem das coisas de um lugar.

Ou seja,

As pessoas em formação não fazem sua história de vida para fazer literatura e menos ainda num sentido disciplinar. Produzem sua história de vida, diretamente, para viver. Elas tentam, portanto, criar sentido a partir de suas experiências para fazer ou refazer sua vida – ganhá-la –, tentando compreendê-la um pouco. Não apenas no sentido cognitivo do termo, mas inicialmente conotativo, quase operatório de apreender, de pôr em conjunto, em sentido, em forma de elementos, acontecimentos, pedaços de outra maneira dispersos, fragmentados.

Tentar dizer sua vida é tentar fazê-la, produzi-la, e não apenas exprimi-la, comunicá-la, reproduzi-la. (PINEAU, 2003, p. 198).

Essas afirmações contribuem com a lógica de uma formação em que as estórias

transparecem um espaço de compartilhamentos e funções mediadas pelo movimento local, no qual se atribui em suas experiências a capacidade de auto-formação e autorreflexão sobre como se explicam no exercício com a vida.

Todos os lugares-tempo, no Sítio, expressam essa contingência de aprendizado que abarcam sempre novos sentidos e sentimentos de uma passagem de tempo-memória articulados do fazer. O fazer da plantação liga-os diretamente a uma prática de ancestralidade que os organizam no território habitado, fazendo daquele lugar um canteiro de muitas estórias.

Do lugar que se planta de tudo: quando falam do tempo acabam por dizer do cultivo das plantas medicinais, hortas e bichos que seus avós e pais acabaram por também ensina-los como fazer.

Essa é uma parte da estória que vai além do cultivo da terra, pois existe o saber da relação familiar que é constituído pelos afetos de uma prática.

Ao realizar uma horta, por exemplo, está impregnado ali um momento de rememoração de coisas sabidas pelos antepassados, diante de uma relação direta de saberes ditos tradicionais que ainda orientam muitas das práticas exercidas pelo lugar, que falam sobre um ethos que os constituem diante de uma ética que os ambienta e produz coletividades.

***Maria:** E as coisas de antigamente hoje acabou mesmo. Hoje em dia acabou. A coisa mais difícil antigamente era a gente ir na cidade. Eu não conhecia a cidade! Assim, quando eu saí daqui pra trabalhar, eu saí um pouco pra trabalhar em Cachoeiro. Eu trabalhei uns anos no Rio, mas fiquei pouco por lá. Aí depois vim embora. (...) E a gente antigamente lutava um trabalho aqui e outro ali, mas muito antes eu trabalhei muito na roça também. (...) Inclusive depois que eu casei, que tive meus filhos e vim morar aqui. Eu trabalhei muito na roça. Os meninos meus muito novos. Aí a gente trabalhava na roça. A gente trabalhou muito na roça. Com meu pai também. Com meu pai a gente trabalhou menos. (...) Aqui não dava pra plantar muita coisa, mas ele (o pai) plantava. Gostava de fazer as plantações dele... ele plantava um pouco de milho, um pouquinho de mandioca... não dava pra fazer plantações, mas sempre... cada um tinha suas plantinhas. Tinha uma varzezinha de arroz que a gente plantava.*

A afirmação da terra como lugar de vida e sobrevivência é marca das sociedades rurais (BRANDÃO, 1999) de onde são trazidas todas as condições materiais e imateriais para sua produção enquanto espaço de trabalho.

Trago para este exercício de estórias alguns fragmentos de narrativas que pensam não apenas sobre a passagem do tempo, mas também pelas marcas das descobertas e situações vividas que nos lançam para uma compreensão de tempo e lugar, alavancando a possibilidade de imaginá-los nessas cenas tão vivas e

presentes.

Mas por outro lado, é também o espaço para outros encontros em que se estabelecem a troca e a comunhão com os ditames da vida prática, donde a amizade e a fraternidade se encaminham como fonte de significados que o espaço do lazer pode instaurar.

Joaquim: *diz que aqui era um laranjal! A sogra do Ronaldo Jaquinto dizia que que vinha aqui pra casa do meu avô. Passava o dia aqui sábado e domingo pra fazer cozinhado com a minha mãe, com as minhas tias. Trazia arroz, trazia macarrão, trazia carne, trazia uma coisa e trazia outra. E depois ficava o dia fazendo cozinhado. Todo mundo comia. Cozinhado é comida. É igual criança com latinha fazendo cozinhado. (...) Eles iam embora só de noite. (...) Minha mãe que falava.*

Maria: *a minha avó tinha uma horta enorme! E criava tudo que é tipo de criação: porco, cabrito, tinha muita galinha. Você chegava na horta da minha avó, podia colher. Tinha vez que chegava e eles colhia o alho. Se você quisesse eles trançavam o alho. Iam lá e arrancavam o alho. Arrancava umas cabeças, trançavam o alho e faziam aquelas tranças...*

Maria: *eu aprendi a rezar o Pai Nosso e a Ave Maria porque foi ela quem ensinou a gente a rezar. Quando a gente era pequeno ela colocava a gente tudo pra rezar. Vamos rezar, vamos aprender a rezar. Na idade desses meninos aí... eu na idade desses meninos a gente já sabia rezar! Minha vó sentava a gente. Sentava e sentava com a gente. Ensinava a rezar o Pai Nosso. A gente rezava o Pai Nosso, a Ave Maria, a Santa Maria... minha vó que ensinou Crê em Deus Pai, A Salve Rainha. Minha vó que ensinou a gente a rezar. Desde pequeno que eu aprendi. Isso aí que ela deixou pra gente. Eu e meu irmãos. Ensinou todos nós. Ela sentava com a gente e botava a gente de castigo pra ensinar a gente a rezar. Aprendemos cedo. Ela falava pra gente que as outras orações não podia ensinar pra gente porque éramos muito novos. Já sabia rezar muito a minha avó! Graças a Deus!*

Maria: *Ela ensinava remédio. Ela ensinava muito remédio pra gente. Hoje em dia não existe essas coisas. Eu nem sei. Hoje em dia eu acho que eles nem gostam que façam isso. (...) Mas antigamente qualquer febrinha que a gente tinha era um chá ou um remédio que tinha que a minha vó usava... que eles usavam. Meus filhos também. Eles arrumam pra tomar chá. Estava com febre a gente cozinhava um remédio chamado Fel da Terra. É um remédio que tem ali.*

Willa: *a minha vó... os meus parentes todos por parte de minha mãe e por parte de meu pai eram todos analfabetos de tudo mesmo. Não assinavam nem o nome deles, mas tinham uma curiosidade que só Deus! Eu não sei como eles gravavam tudo de uma forma com tanta perfeição, que não perdia nada! Eu aprendi muito com minha vó, mas depois fui estudando como é que benze o mau olhado, uma dor de cabeça, uma espinhela virada... aí eu já fui pelo livro... mas o que tá no livro é o que a minha vó justamente falou... o que ela aprendeu de ouvido de um e outro.*

Maria: *Nós adorávamos pescar. Nós já pescamos muito aqui! Tinha uma sorte pra pescar, Deus me livre! Toda vez ela trazia peixe mesmo. Igual o Fernando estava falando com nós: é, dona Maria, esses menino de hoje não é igual a gente. No nosso tempo era tudo mais... (...) Antigamente tudo nosso era da roça! Mas era da roça mesmo!*

O pescar, o cozinhar, o lavrar, o rezar, o plantar, o construir e o brincar são modos que expressam a estória do Sítio bem como seus lugares e temporalidades de experiência e convívio local, que situa dentro de seus fazimentos e que traduzem

suas falas em práticas contínuas de aprendizagem. São estórias sobre aprendizagem. O tempo também se dá dentro de um processo de formação, onde a relação direta Cultura-Natureza se estabelece de forma visível, mas vivida distintamente convergindo numa separação utilitária de uso e apropriação do meio ambiente, mas realizada ao mesmo tempo por uma cronologia inventada que os remete à possibilidade da memória como lugar de realizações.

As estórias aqui representadas falam dessa formação, que será mais bem explicada ao final deste trabalho, mas que se faz necessária à afirmação do lugar como espaço desses encontros entre homens, mulheres, crianças, lembranças, presentes, passados e muitas paisagens criadas e vividas.

Por outro lado, lanço a seguinte questão, que também me coloco para pensar, sobre os aspectos que vivi a partir dessas escutas de muitas falas, e que de algum modo também me constituíram por estar também inventando alguma estória para eu contar: a estória só está no outro? A refazer o caminho *estórico* por essas narrativas, considere essa uma questão importante para trazer à tona essa referência de aproximações que também nos atingem, pois ao falar da estória do outro, não estaria eu também buscando me entender através dele? Seria eu também esse outro? Não quis aqui apenas contextualizar situações de vida que contassem a estória pessoal-coletiva do Sítio, mas estabelecer um caminho também metodológico em que dispusesse a minha relação pessoal e afetiva com as formas e possibilidades inventivas de se fazer e traduzir um lugar: da natureza à cultura e da cultura à natureza, ou mesmo de não vê-las desvinculadas uma da outra, como também não querer me enxergar desvinculado do outro.

Da minha estória por ali:

Pergunto-me mais uma vez: Soube ouvi-los? Essa era sempre a minha interrogação quando terminava um dia de trabalho. É a pergunta metodológica que me faço agora, quando escrevo e transcrevo da experiência com eles, pois a escuta é parte essencial de toda essa trama de saberes-fazer de estórias que misturam a formação do lugar com a construção de uma perspectiva socioambiental que se realiza através deles e com eles. A escuta foi o principal caminho metodológico desta pesquisa. Pois foi com ela que pude me aproximar dentro de um campo de estranhamentos que nos tornassem familiares, onde pude perceber e muitas vezes me alçar à compreensão do que vivenciava ali.

Foi ao constituir uma aproximação metodológica que tentasse traduzir o lugar junto com eles também me expus como sujeito da pesquisa, que de alguma forma,

constituía ali uma estória e era afetada pelas deles.

Neste caso, ao estabelecer um vínculo com as estórias do Sítio, pude escutar aquilo que me atravessava e que era compreendido como estranho, mas já fazendo parte de mim, construindo caminhos que me levassem também a vivenciar as experiências mútuas sobre como se formaram e como realizamos pontes simbólicas de compreensão sobre aqueles encontros.

Portanto, esse *saber ouvir* cabe como experiência metodológica que será também trabalhado mais adiante neste trabalho.

Mas é preciso dizer que as estórias ali couberam como mecanismo de adensamento da problematização da linha de pesquisa deste trabalho, onde supõe-se que os saberes-fazeres locais estão permanentemente em transformação de acordo com o tempo-espaço estabelecido entre eles e o meio ambiente. A apropriação do ambiental atravessa a realização do lugar como também expressão de estórias.

A articulação das estórias (as minhas e as deles) supõe uma relação hermenêutica e metodológica que nos faça compreender como sujeitos ancorados em diferentes biografias que nos produzem a todo instante.

Ao contar e escutar essas estórias podemos torná-las instrumentos no fazimento de uma educação ambiental feita dessas experiências de vida, onde a leitura sobre elas podem abrir caminhos que nos conduzam a um encontro mútuo de compreensões, tanto antropológicas como sociológicas, que nos servem de meios possíveis de alargamento e horizontalização dos saberes, destituindo qualquer tipo de classificação ou demarcação escalonada por princípios etnocêntricos.

As estórias abertas aqui estarão somadas aos princípios de uma educação ambiental realizada com o Outro pelo uso dos saberes, oralidades e fazeres. Saber auscultá-las é compreender as nossas diferenças para alavancar uma tradução capaz de unir nossas estórias na formulação de uma prática ambiental em que os nós estejam presentes para que juntos saibamos desatá-los aos mesmo tempo que os firmamos.



5. NARRATIVAS SOBRE LUGARES E TEMPORALIDADES: QUANDO OS SABERES-FAZERES INVENTAM EDUCAÇÃO AMBIENTAIS

Ida ao Sítio pela manhã: visitas à casa do Nico, Joaquim, Maria e Lico. Na casa do Nico estavam se preparando para receber o povo do Rio que chegará amanhã de manhã. Eles começaram a preparar as comidas na sexta-feira. Seu Nico nos recebeu na casa dele, e como sempre, falou e rezou, mostrando a mesma receptividade costumeira; recebeu-nos falando que ele é a mulher e o homem da casa, pois já é viúvo há 13 anos. Muita chuva: jogaram algumas pedras na estrada para conter a lama. Seu Nico construindo/montando a perna de pau. Marquinhos colocando a cerveja para gelar. As mulheres preparando o frango. Conversa de chuva. Quem vai matar o porco? A casa sendo preparada para receber as visitas. Galos, galinhas e marrecos pelo terreno, e alguns cachorros. Seu Nico e o cortejo da perna de pau e da cachaça. Daqui a pouco a matança do porco. O Sítio cheio de gente. O Centro da Maria Carolina já está preparado. Tem violas e sanfonas pelo quintal. Sol que ressurge. Dentro da casa de umbanda as entidades se somam em ritmos e coreografias. Tem cheiro de hortelã. O sol esquenta. Vai e vem de gentes. Tem o almoço de todas mãos. Fui convidado. Seu Nico faz o caminho de mata para mostrar as árvores e plantas do terreno. O sol vai se pondo. O forró começa. Dona Maria dança. Paulo aparece para dar uma olhada. Seu Joaquim e dona Dê se ajuntam à multidão. Seu Willa dá um oi. Lico atravessa a estrada com a bicicleta. Escurece. Uma luz fraca e bonita ilumina toda aquela gente reunida. Fico mais um pouco e depois vou embora. Dias depois volto a Jerônimo. Noite e lua maiores que o habitual.

O lugar habitado está permeado por saberes-fazer dos espaços do masculino e do feminino, da criança e do adulto, das diferentes temporalidades, dos movimentos das casas, das plantações, das rezas, benzeções e do profano, mas diferentemente de se colocarem em oposição, se complementam na organização do espaço. Utilizando uma visão de Brandão (1999, p. 40), que argumenta: “[...] de uma maneira predominante os atos considerados como de domínio-destruição da natureza são masculinos, enquanto os atos tidos como de incorporação-fecundação da natureza são femininos.” Ou seja, por mais que esta representação seja observada no Sítio, podemos também sugerir que o cultivo da roça gera sua sobrevivência. Sendo também gestada pela mulher que colhe também desse roçado para cozinhar e alimentar a família (**foto 39**).



foto 39: dia de festa e cozinha

Aqui, a produção das narrativas dos sujeitos da pesquisa sobre os espaços-tempos cultivados no Sítio, seus movimentos cotidianos, suas prosas sobre o cultivo da terra, o lúdico, a religiosidade, enfim, temporalidades de saberes ambientais que conversam com a perspectiva de uma educação ambiental pós-colonial, que se constitui na relação com o Outro, que se pensa na relação com o Outro, possibilitando pensar a partir do/com o Outro em suas variâncias de saberes, identidades, culturas, resistências e sobrevivências, traduzindo-os em educações ambientais locais possíveis, onde a antropofagia não está na descrição dos saberes-fazeres produzidos, mas na reflexão a partir desses encontros ou nos possíveis significados partilhados pela comunidade. Portanto, não estou buscando entender ou enxergar a antropofagia no Sítio dos Crioulos, mas sim suscitar a compreensão de como os saberes locais e os processos identitários podem se articular para se pensar em uma educação ambiental pós-colonial, gerando uma alteridade como princípio agregador de solidariedade e não de imposição de “novos” modelos civilizatórios.

Como não poderiam ficar de fora, como contexto de aprendizagem instituído, estão presentes também as narrativas de duas professoras que contam suas experiências de pesquisas educacionais junto às escolas (possibilitando uma conversa sobre os

desdobramentos das dinâmicas culturais), de como se expressam em relação às produções dos saberes-fazeres do Sítio, e como também se expõem diante do lugar, como espaço de pertencimento e de produção de identidades, provocando reflexões sobre a prática educacional escolar em relação às comunidades locais, e como elas se enxergam nessa relação.

Todas as narrativas aqui apresentadas abrem um universo de significados e de relações que expandem as possibilidades dos usos dos saberes-fazeres como ações e metáforas que agregam novos encontros, em que pensar uma educação ambiental pós-colonial é o exercício da alteridade e da antropofagia, como princípio desestabilizador à monocultura dos saberes, entendendo a vida como a expressão própria de como nos fazemos diante do mundo.

(As conversas com o seu Joaquim, Nico Preto, D. Maria, Gilson, Seu Willa, Lico e Paulo aconteceram em várias situações dentro-fora do Sítio. Os locais geralmente eram nas casas, nos centros de umbanda, nos quintais e na roça. Sempre observando e tirando fotos à medida que a conversa acontecia, formando variados registros narrativos que compõem este trabalho. As conversas geralmente tinham hora para começar, mas sem hora (muitas vezes) para acabar. Muitas vezes as conversas aconteciam de manhã cedo e iam até à noite. Terminada uma conversa dava uma volta pelo Sítio para ver o movimento. Às vezes para sentar numa sombra e fazer anotações das conversas, do que foi observado naquele dia. Muitas vezes ia para a roça de café e ficava por lá entre uma conversa e outra, observando o que acontecia e os movimentos que apareciam no dia a dia. Houve dias de não conseguir falar com ninguém. Estavam na rua fazendo compras, visitando a família ou estavam trabalhando na roça de outra pessoa. Muitas vezes encontrei o seu Willa dentro do Centro São Jorge preparando o altar para a semana de trabalho. As conversas com ele aconteceram dentro do Centro de Umbanda, geralmente de manhã. Ele abria as janelas, se acomodava na cadeira e acendia o cigarro, e o papo fluía. As vezes dona Maria também arrumando as coisas da casa ou preparando o almoço para a filha que voltava da escola. Com a dona Maria foram conversas na sala, no quintal, na janela, na horta ou de frente para o pé de mamão. Ela desembestava a falar e rir. Falava e ria. Ria de mim. Ria pra mim. Ria das estórias que contava dos tempos de meninos e de meninas. Com o Lico as conversas se davam em sua casa ou na casa do seu Joaquim. O riso preponderante e o modo observador e desconfiado às minhas perguntas. Era lacônico às respostas. Mas preciso no que dizia. Com o Paulo, foram conversas no Centro de Umbanda da Maria Carolina. Aliás, o Paulo foi o primeiro com quem conversei. A conversa com o Sítio começou no Centro de Umbanda. Com seu Nico Preto sempre aconteciam de

encontrá-lo pelo caminho e ali mesmo a conversa rendia. Mas geralmente conversávamos na sala ou na cozinha da casa. Com seu Joaquim (como já foi dito aqui) os papos se abriam ao silêncio. Entre um café e outro que a dona Dê nos oferecia, o silêncio tomava a dimensão do tempo. As conversas aconteciam assim. Às vezes programadas, e muitas outras eram puro acaso. Não faltavam assuntos. Olhavam para mim e diziam: lá vem ele querendo mais conversa. Conversávamos).

5.1 QUASE TUDO QUE SE PLANTA DÁ

“aqui todo mundo viveu de assassinar minhoca...”. (seu Willa)



foto 40: dia de colheita do café

Em tom de brincadeira seu Willa aponta um dos espaços-tempos dos moradores do Sítio dos Crioulos: a roça.

“Me eduquei na roça...”.

Esta afirmação teria sido dita por qualquer morador do Sítio, uma vez que a origem deles se fez pela colheita do café, do feijão, do milho, do arroz e do algodão. Onde

os bisavós, avós e pais foram criados e sustentados pelo plantio nas roças dos proprietários de terras, uma vez que em que Jerônimo Monteiro existe uma tradição forte na agricultura e da utilização da mão de obra dos pequenos agricultores locais, como é o caso dos moradores do Sítio dos Crioulos.

“Desde menino... desde que eu me conheço por gente eu sempre trabalhei na roça” (frase dita de várias formas por quase todos do Sítio). Essas são algumas frases recorrentes no lugar, e que dão a dimensão da importância da roça na formação familiar (**foto 40**) e educacional entre gerações. Dos valores, da ética, da sociabilização das práticas locais. Os 4 alqueires de terra do Sítio dos Crioulos está povoado por épocas de plantios de subsistência. Mas também por épocas de estórias demonstrada pela fala de um desses moradores: *“nós estamos sobre as casas dos nossos pais”* (Gilberto). O que denota a camada de imagens retidas na constituição de um lugar através de uma relação familiar-afetiva, construída no que estou chamando de espaço-tempo da roça.

Nico: ... trabalha... meu pai nunca me deu um caderno pra mim estudar...

Gil: o senhor nunca foi à escola?

N: não, (...) com oito anos eu trabalhava. Eu tinha umas roupas com um 'suspensolzinho' assim... aquelas calça com suspensol assim que se usava com o mesmo pano... uma pano ruim que pegava PICÃO... fazia aquela calça e botava um suspensol. Não tinha uma liga, um elástico pra botar na roupa, não tinha nada... aquele suspensol que usava. No domingo que tava um sol domingo a gente pegava lenha até nove, dez horas pra segunda-feira cuidar de outra coisa...

G: e o seu pai também já trabalhava na roça...

N: meu pai já trabalhava na roça. Meus irmãos todos na roça. Minha irmã... todos na roça... até minha mãe pegava na colheita de café também...

G: então era café?

N: era café... nós éramos colonos do seu Laerte Gama, lá na Fazenda São Luís. Aí eu com oito anos, e minha mãe tirava minha roupa depois que puxava lenha... eu ficava (...) no quarto numa casa de (...) de entulho... minha mãe tirava a roupa... minha mãe ia pro córrego lavar... Nós comendo angu de banana, nós comendo mandioca... aí eu já tinha uns catorze anos... eu comia mandioca cozida, farinha de mandioca... e o mingau da mandioca... o mingau era pra fazer o feijão... pra misturar com a farinha... e a mandioca (cozida) pra servir com angu... sei de mais nada. Passei a vida toda... O primeiro sapato que eu calcei eu tinha 18 anos. [repete] O primeiro sapato que eu calcei eu tinha 18 anos.

“Ouvindo” a conversa acima, podemos pensar a roça como o “espaço-educador” dentro de uma temporalidade passado-presente? Poderia ser a roça um espaço educacional, tal como é evidente ser um lugar de processos identitários? São estórias cruzadas de quem nasceu, cresceu e se educou na roça, formando suas identidades e temporalidades dentro da troca de saberes formados muito pelo viés da oralidade, onde a leitura de mundo era um princípio de experimentação dos ciclos da vida acompanhados de sementeiras e colheitas, de pragas e rezas, de força e insistência. Onde a escola faltou, a roça existiu. Onde a escola não houve, a roça educou.

A conversa acima assinala esse atravessamento de temporalidades sobre como se forjou o conhecimento através da história de vida, dentro de uma dinâmica de carências materiais, mas de muitos encontros estabelecidos junto à experiência.

O que aparentemente pode ser entendido como carência, por outro lado também pode ser visto como afluência sobre a invenção e resistência junto à essa realidade, ganhando novos contornos que potencializam pensar no aprendizado como relação diante da vida e da sua finitude.

Ao tratar desta forma o sentido inicial do espaço-tempo da roça, queremos observar e compreender o lugar pela sua dinâmica intrínseca de saberes cruzados e emanados por um conhecimento que é verificado na resistência daquelas pessoas a pertencerem a variadas formas de ser, condizendo com uma espécie de ecologia de saberes (SANTOS, 2007) que potencializa a forma de compreensão das culturas.

A roça, no Sítio dos Crioulos, representa um tempo traduzido em ciclos de resistência e de produção de sentidos para aqueles que nasceram sob a tutela do uso da terra como princípio definidor de suas vidas e saberes.

Aí dorme um passado, como nos gestos cotidianos de caminhar, comer, deitar-se, onde dormitam revoluções antigas. (...) O que impressiona mais, é o fato de os lugares vividos serem como presenças de ausências. (...) Os demonstrativos dizem do visível suas invisíveis identidades: constitui a própria definição do lugar, com efeito, ser esta série de deslocamentos e de efeitos entre os estratos partilhados que o compõem e jogam com essas espessuras em movimentos. (CERTEAU, 1994, p. 189).

O uso da terra é a extensão de suas fábulas cotidianas, que emprestam à vida tanto do rigor como do lúdico que existem no arado, no peneiramento e poda dos dias. Em que o silêncio entre as fileiras de trabalho é a construção de suas versões para o que se aprende e ensina.



foto 41: roça de milho e abóbora

A roça, no Sítio dos Crioulos, está delimitada hoje pela plantação do feijão, do milho, do café e da mandioca, como registro da história e formação dos “tronco-velho” (maneira como são chamados os antigos moradores do Sítio já falecidos).

A subsistência (**foto 41**) é uma marca importante na história de vida das antigas gerações do Sítio dos Crioulos. Através dela, o roçado se fez como espaço que fomentou o sentimento de coletividade. A subsistência talvez, seja a marca maior do lugar como fator importante na formação identitária-educativa dos seus moradores.

A roça é o lugar da memória que vitaliza o instante da conversa como reminiscência de um tempo passado e que está presente nos saberes e usos cotidianos. Numa dessas conversas dona Maria expõe esse tempo-passado, essa linguagem do uso da roça como a extensão de uma temporalidade de aprendizados e de perdas.

Gil: Mas qual a lembrança dos “tronco antigo”?

Maria: antigamente... eu lembro da minha avó... da minha mãe também... eles faziam azeite de mamona antigamente... fazia sabão... era tipo uma frutinha... era uma frutinha... tinha aquela frutinha que chamava pinhão... madurava... catava, descascava... a mãe fazia sabão daquilo ali... você tinha que vê que sabão bonito que ficava! a gente comprava soda... você precisa vê que sabão bom que ficava! o pessoal antigamente gostava de fazer sabão... fazer azeite... era difícil de comprar! Essas pessoas que moravam na roça... eles engordavam porco... meu pai mesmo... tinha criação de porco... de galinha... eu lembro um dia que eu levantei... meu pai

tinha acabado de matar um cabrito... eu olhei e...nossa! Eu tinha horror a carne de cabrito! Criava pato, galinhola, cabrito, porco... então, por isso que eu tô te falando... as coisas pareciam que eram diferentes... porque não tinha esse negócio de tá comprando... todo dia comprando não. Mantimento a gente colhia na roça... A gente socava arroz em pilão... ih! Já soquei muito arroz! Café! A gente socava arroz... a gente pilava café socando... hoje em dia tudo é fácil! Antigamente a gente pilava...

G: *mas onde pilava?*

M: *eu chegava na casa da mãe do Joaquim, ali... eles cortavam um pedaço de pau... um pedaço de pau largo e comprido assim... e ali você tinha pilão que colocava até 5 litros de café! Tinha vez de socar de dois. Era legal! Antigamente...*

G: *quem fazia esse trabalho, era a senhora...?*

M: *ih! Eu já fiz muito isso! Muito muito muito! Cana... a gente moía cana... a gente tomava café de caldo de cana. Aí a gente pegava... ia lá... buscava a cana, depois ia moer a cana. Eu já moí muita cana! E tudo na mão, você entende? Um tocava de lá e o outro tocava de cá... e aquilo era o nosso serviço do dia a dia. A gente tinha que dá conta daquilo. Meu pai ia trabalhar quando a gente era criança... inclusive... aí quando dava tarde... no nosso trabalho a gente ia na roça... nós pegava cana. E cada um trazia um pouco de cana. E a gente não aguentava de trazer muito porque às vezes a cana era grandona... gente pegava... cortava ela no meio... e a gente tinha que bater ela... (...) e a gente ficava um de lá e outro de cá... e um ali no meio colocando a cana... era pesado! Ainda mais que nós era criança! Mas nós tinha que dá conta daquela tarefa! Então, um ficava de lá e outro ficava de cá... mas nós gostávamos... o pior é que era bom... nós tinha nosso grupinho ali e nós gostávamos... (...) meu avô tinha vez que pra fazer melado... tinha uma engenhoca grandona... mas não era aqui não... era fora. Ele tinha uma mula que tocava... aí num instantinho vai. Mas a gente na mão... mas agora é difícil de vê uma engenhoca de moer cana! Aqui nós tinha também, mas depois os tronco morreram e eles foram acabando... e na casa do Lico tinha, na casa do compadre Joaquim tinha. Que lá eles tinham um bojo grande de pilão. Eu ia pra lá socar as coisas. Agora acabou. (...) a gente pegava e colhia... a gente pegava aquele café... torrava aquele café... torrava aquela panelada de café e depois ia socar de novo. Eu já soquei muito pó de café no pilão! Aí depois a gente socava o café a gente fazia... tomava o café... ih! Já tomei muito café socado no pilão! E depois socar de novo. A gente socava ele pra poder limpar ele... pra ele ficar limpinho. Depois a gente pegava e abanava ele... e ficava limpinho... e depois escolhia ele pra torrar ele... e socava de novo. Até ele ficar fininho... ih! Já fiz isso com a minha mãe muitas vezes... até ficar fininho....*

A temporalidade dessa estória condiz com a mudança dos ritmos de vida que o Sítio produz num arranjo de substituições de sentidos sobre a passagem do tempo. O jeito de contar uma estória, ouvi-la e faze-la existir novamente neste exato instante, faz com que a roça produza e nos suscite imagens e paisagens trazendo um espaço-tempo dos antigos. Do ritmo de vida. Das idas e vindas à roça. Do gosto do suco da cana de açúcar. Da produção de saberes presentes na alegoria dessa estória. Das minúcias. Da observação. Do ser humano que é constituído por esses sentidos, como se o passado atravessasse-nos naquele instante e produzisse-nos uma aura de conhecimento compartilhado.

Ao ser transportado àquele instante de estória, ganhamos a dimensão do uso das trocas interculturais (MAULIN, 2009a) que proporcionam a vitalização da educação como um princípio mitigador das diferenças socioculturais. Isso nos humaniza como ato de autoconhecimento, nos definindo como espécie que interage com o mundo a volta, tal como outras espécie que vivenciam experiências e são aprendidas através

delas.

A roça ganha a condição, além do trabalho, do espaço das relações humanas, das trocas consolidadas ao longo de uma existência.



foto 42: pé-de-café na mão

“Era tão bom quando tinha as roça de arroz... a gente via as pessoas trabalharem com vontade... era todo mundo junto”. (Gilberto).

“Antigamente tudo nosso era da roça! Mas roça mesmo!” Ao afirmar o lugar da roça como situação de tempo-passado, dona Maria, nos dá a dimensão da formação das pessoas dali (**foto 42**). Afirmação de pertencimento do lugar. De formação das gerações passadas, da sua infância, juventude. A roça condiz como a fronteira da casa-trabalho. Vida-sobrevivência. Lúdico-labuta.

Maria: *A minha avó tinha uma horta enorme! E criava tudo que é tipo de criação: porco, cabrito, tinha muita galinha... (...) você chegava na horta da minha avó... podia colher... tinha vez que chegava e eles colhia o alho... se você quiser que eles trançavam... o alho. iam lá e arrancavam o alho. Arrancava uma cabeça... trançavam o alho... faziam aquelas tranças...pegavam e iam trançando... eu sei que eles faziam... um rosado de alho grande... e botava ... e pendurava ele pra secar... eu lembro! Hoje em dia que não vê isso mais. Às vezes até existe... existe por esses lugares mais afastados, mas por aqui não vê mais. Aqui não tem condição de vê! Eu achava bonito! Vê que eles escolhiam muito o alho, eu achava muito bonito aquilo. Eu lembro que na casa da minha avó tinha um troço de abelha...*

Eles tinha a época em que eles tiravam aquele mel... eles tiravam bastante... tiravam muito mel... aquele mel clarinho... tudo isso eu lembro! Antigamente as coisas era assim... hoje em dia se você quiser, você tem que comprar. Eles mesmos tinham o cultivo de mel deles... tinha de um tudo! Eu lembro!

O uso da terra é uma referência de espaço-tempo formador que perpassa as gerações como manifestação de experiência de vida que se produzem também na oralidade dessas histórias conduzidas pela memória de quem as viveu, e que continuam a vivenciar o Sítio como paisagem da lembrança de uma vida em que a infância e a juventude foram inscritas ali.

Gil: *vamos falar do Sítio antigo...*

Maria: *(rindo) isso aqui hoje é diferente! Ai... era tão diferente de hoje! Os antigos que eu lembro... eu vô te falar... aqui tinha bem gente antiga! Ali no canto era o meu tio... (...), pai do Lico, o falecido tio Nisério... a mãe do compadre Joaquim... o falecido tio Juvenal... o senhor que morava no altinho lá na frente... ali embaixo onde mora o Nelson... meus tios que moravam no canto. Só os antigos que moravam aqui. Aqui morava minha vô. Quando a gente veio pra cá a gente morava perto dela. (...) aí ela morreu, e a gente acabou com aquele canto... e aqui nós ficamos. O meu pai que era o descendente do Sítio aqui... a da parte dela só tinha ele... e ela morreu e ele ficou aqui cuidando. E estamos até hoje, graças a deus. (FALA DOS IRMÃOS QUE MORAM DENTRO-FORA DO SÍTIO).*

A roça se espalhando como avizinhamentos de família. A roça como casa. Como relação e irradiação dos laços familiares em fazimento. O lugar se constituía em falas antigas dentro de um processo de formação atemporal concebidas entre os usos do espaço em intercalações de histórias e lembranças.

A pilagem envolvia uma série de etapas: a escolha da madeira no meio do mato (deve ser uma madeira resistente e de fácil corte), o esculpimento dela e o seu uso. Alguns desses pilões ainda se encontram no Sítio, mas com pouco uso (principalmente para arroz, milho e café), uma vez que hoje o acesso ao consumo de alimentos processados se ampliou bastante nos últimos anos.

Gil: *então a senhora tomava o café que a senhora moía?!*

Maria: *e muito! Já tomei muito café de caldo de cana. E café socado no pilão... e compadre Joaquim também... (...) era mais pequeno... tinha unzinho aqui mas era pequenininho... na casa da minha mãe tinha um bojinho pequenininho... na casa do falecido Nisério... tinha o grandão... com aqueles bojo... eu partia pra lá... botava um pouco de café na vasilha e partia pra lá pra a gente socar arroz... socar... a gente socava arroz... hoje em dia você lá e compra o saco de arroz. Mas a gente pilava o arroz...*

As ações aqui descritas revelam os movimentos de uma roça atrelada ao fazer do trabalho. Ao tanto de sutilidades que acumulam saberes compartilhados nas experiências, onde o prosaísmo ganha a dimensão de uma vida inteira de quem da roça nasceu e vive. Das adversidades e misérias humanas que não são poucas, mas que também são perpassadas por outros momentos como os registrados pela

dona Maria, ganhando a dimensão do fortalecimento tanto de uma estória em comum, como da própria formação ética do lugar-pessoa. Do ser humano que se constitui como parte de um lugar entre os bichos e as plantações atrelados a sua estória, de onde germinaram as temporalidades dos saberes-fazeres do Sítio dos Crioulos (**foto 43**).



foto 43: seu Joaquim descansando

Tal como afirmam Certeau, Giard e Mayol (p. 279, 2009), “Quando os gestos se apagam, quando os objetos desaparecem ou se imobilizam na sombra de um depósito, na vitrine de um museu, às vezes as palavras ainda subsistem, em memória de um passado que não volta mais”. O que provoca um sintoma de resiliência que só vem a fortalecer o lugar como espaço da não inanição ao tempo que finda os objetos e as pessoas, e que subsiste ao movimento do esquecimento quando do uso da memória como força de presentificação. É o lugar acontecendo neste exato instante.

É só chegar no Sítio que se percebe a roça como um lugar inscrito na formação cotidiana daquelas pessoas. Vemos fileiras de pés de café espalhados pelo Sítio. Logo na entrada, um corredor de cafezais. Ao mesmo tempo o milho e a mandioca espalhados entre uma plantação e outra. E sempre alguém trabalhando no seu pedaço de terra nos períodos em que não tem trabalho nas fazendas, o que garante

a subsistência de algumas famílias.

A grande parte das conversas desta pesquisa foi feita na roça, e na observação dos trabalhos da colheita. Verificando sempre a semeadura de novas plantações de milho ou a poda dos cafezais para fortificá-los para a próxima estação. A roça é esse cotidiano do acordar cedo (ou como eles dizem: “*acordar com o sol*”), do tratar com a criação de porcos, galinhas e patos; de preparar o café logo cedo pra se adiantar na lida do dia.

A roça estende-se além do uso da terra. Ela é o próprio jeito de quem dela vive. De um tempo que se estende em não contar tempo por mais que seja ele o mediador das horas trabalhadas e do quanto se obteve em um dia de trabalho. Imprime-se outra forma de racionalidade do uso do tempo, por mais que ele continue sendo medido e contabilizado.

Joaquim: Me sinto bem trabalhando na roça. Isso pra gente espairose. Todo dia carpindo. Arranco um bocado de mato por lá (apontando para a roça). Não sei ficar parado. Até hoje vou no mato para pegar remédio do mato. Os médicos substituíram as rezadeiras. Minha mãe gostava de plantar planta medicinal. O meu avô plantava café. Lagarta tá comendo tudinho. Antigamente os antigos rezavam para mandar as lagartas embora. Hoje ninguém mais acredita. Não planto mais feijão porque o clima mudou. O café é o que dá mais resultado, mais dinheiro. O milho que tem agora no Sítio é só para criar as galinhas. Trabalho desde os 07 anos de idade. Fazendeiro aqui só planta capim pra gado.

Nessa junção de narrativas do seu Joaquim está muito presente a relação entre passado e presente da roça. Um elemento importante na constituição do lugar. O lugar também da memória. Da vida dos pais e avós. E que de alguma forma continua através dos mais antigos. Da sua relação com a natureza que se estabelece com um crivo forte através do trabalho. De uma moral do trabalho que se alia ao movimento do tempo. Da existência. Do tempo que passa. Do envelhecimento do corpo e da incorporação de um espírito que se faz pela experiência de vida. O uso da terra, da água, da mata, da horta tem esse sentido atravessado. Das mudanças ambientais e dos ciclos de transformação do tempo. Isso é o próprio sentido da palavra cultura. Fazendo-me lembrar de BRANDÃO (1999, p. 131-132) que escreve:

Eis um ponto onde nós, teóricos e práticos de um ambientalismo militante, e eles homens do campo, “da terra”, nos separamos de uma maneira pouco conciliável. A destruição da mata é a apropriação da terra, pois a floresta que a fertiliza, como mãe zelosa e avarenta de sua cria, guarda-a para si mesma protegida dos usos dos homens. A necessária destruição da forma mais acabada de realização da natureza: a floresta faz a passagem de um dom da natureza, em princípio como tudo o mais dado ao homem, para um

bem natural conquistado, incorporado à vida social. Este é o momento em que por meio da matéria da terra e de seu poder de recriação da vida, agora apropriado pela sociedade, um dom bom, mas socialmente inútil, torna-se um bem útil; um dom humanamente utilizável. Eis quando a terra – cujas entranhas próximas, nos “sete palmos do chão” a todos um dia nos abrigará, não esquecer – mostra e dá aos homens a sua “bondade”. Ela provém da oferta aberta de alternativas boas de usos de uma terra fértil, sem a mata que por muito tempo a fertilizou.

Escrevendo sobre a marcação do tempo dentro de uma comunidade rural do interior de São Paulo, Brandão faz uma extensa descrição das diferentes dimensões do tempo do cotidiano camponês. Aqui utilizo a sua consideração final a respeito dessa temporalidade:

Assim como para alguém do tempo do primeiro ciclo os instantes do dia são segundos, frações de momentos fugazes o bastante para serem a medida brevíssima dos gestos, mas difíceis de serem uma boa medida do fluir da vida na experiência sensibilizada e pensada do cotidiano, assim também, para além das percepções de fluir e dos sentidos da passagem da duração dos anos de vidas pessoais, naturais e sociais do oitavo ciclo, não é fácil imaginar os sentimentos do tempo (BRANDÃO, 1999, p. 89).

O vagar das horas naquele lugar dá a dimensão desse tempo para o qual estou chamando a atenção, mas que não fique a sensação de que ali não é atravessado pelo regime das horas contabilizadas e cronometradas. São ritmos difusos quando falamos da geração dos mais novos que estão correndo entre um espaço-tempo e outro do mundo contemporâneo intermediados pela busca de uma outra vida fora dali e que não seja com a roça.

Falo de um tempo-formador da roça, impresso nas gerações dos que hoje têm mais de 30 anos de idade, onde o trabalho com a terra é uma herança familiar em que se agregam várias experiências que descendem das mesmas.

Observo isso pela convivência com seu Joaquim, seu Nico Preto e dona Maria que falam da roça como o espaço de suas vidas (**foto 44**), nos usos que fizeram (e fazem), desse espaço de memória e experiência cotidianizados todas as horas.



foto 44: corte do palmito

A roça também é o lugar privilegiado do uso e percepção do tempo mediante ao período de semeadura e colheita das plantações. O uso que faz da roça é por contagem de ciclos. Das observações dos movimentos dos aspectos naturais, como exemplo, perguntando sobre o crescimento dos formigueiros no Sítio, seu Nico Preto respondeu: *“isso aí toda a vida teve... só que tá crescendo todos os anos... (...) e um dia que tem um enxame de formigas, não chove. Eu não sei que mistérios que elas conhecem, mas não chove não. Difícil chover quando tem enxame”*.

Essa fala nos remete às estações de chuva e seca sempre comentadas nas conversas com seu Joaquim e o seu Lico, preocupados com a colheita e o trabalho do ano seguinte.

Numa dessas conversas comentaram sobre o conhecimento que existia das benzedeadas, que se utilizavam do seu conhecimento de reza e fé para a proteção e fertilidade das terras e colheitas, além dos maus agouros representado pelas pragas das plantações:

Gil: além da formiga, qual o tipo de praga que dá?

Joaquim: tem lagarta. Mandruvá.

Lico: a lagarta, da noite pro dia, ela come o arroz todo.

J: não é só o arroz não... o pasto também... come tudo. Tem que botar remédio. Tem muita pessoa que reza também.

G: e vocês acreditam nas benzedadeiras?

J: eu acredito. Você não viu a Maria falando aí no tempo da vó dela... fazia azeite de mamona... era uma boa rezadeira... tinha gente que chamava ela de longe pra rezar... era a irmã da minha mãe.

L: até no arrozal chamava ela...

J: arrozal, feijoaal... pra rezar... e pro dia pro outro... ia fracassando... era uma boa rezadeira. Wilia também reza.

G: Não sei quem falou que ninguém mais acredita nas benzedadeiras...

J: é, tem muitos que não acreditam não. Igual esses meninos novos de agora não acredita não.

G: mas ainda se faz?

J: tem uns que reza ainda....

L: também benzedor hoje em dia você tem que caça...

G: não tem mais. Diminui muito aqui na região...

L: não tem mais... os mais antigo... benzedor mesmo já... (quis dizer que já morreram todos)

A dinâmica da fé e do trabalho encontra-se muito arraigada a ideia de fertilidade da lavoura, como um tempo mágico que une o temporal (trabalho-sustento) ao atemporal (saberes de reza e benzeção). São ambas, formas de saberes constitutivos na fala dos moradores do Sítio, principalmente dos mais antigos. Mas sucessivamente essa mesma prática das benzeções de plantações foram gradativamente substituídas ou mesmo casadas com a utilização dos produtos químicos. O conhecimento técnico-produtivo substituindo o conhecimento oral-tradicional das rezadeiras, mas que subsiste na memória desses antigos que de alguma forma se contrapõem tentando se valer do saber local.

A benzeção era uma das práticas em que a oralidade se distribuía na condição de um dos ciclos da roça. A terra rezada tinha a garantia de terra fértil e protegida, na manutenção e sobrevivência daquelas pessoas.

Nesse entrevero entre moderno-tradicional/ciência-senso comum, seu Nico Preto fala sobre esse conflito entre o conhecimento prático frente ao conhecimento técnico-científico, se utilizando da relação entre o roceiro e médico veterinário:

Antigamente o veterinário fazia... estudava, mas não tinha a prática de mexer com a vaca. Conhecia no livro. Mas tinha de chegar na vaca (...) mas a medicina aumentou muito. Hoje ele tem que estuda no livro e fazer ali no campo. Hoje eles sabem fazer.

Seu Nico Preto faz questão de reforçar a ideia do conhecimento prático como valor de um saber que não deve ser menosprezado pela ciência, agregando valor à prática daquele lugar de saber que se constitui pela experiência de quem diariamente se faz por esse meio.

O Silenciamento produzido por essa hierarquia de saberes (SANTOS, 2008) revela a luta de fortalecimento destas narrativas, como vínculos vivenciados e praticados com

a terra. A terra nos faz sentir e pensar.

Mas também não se quer com isso tirar a legitimidade da ciência, mas tornar aquele senso comum como parte do conhecimento técnico-científico. O que acontece em muitos casos é que essa relação tende a se sobrepor uma à outra, diminuindo a força da interação de conhecimentos, que somados tornam-se mais fluídos e conversados, não destituindo a legitimidade que se constitui na base das duas formas de empiria.

Nesse entrevero de conhecimentos²⁹, seu Willa traz a alquimia dos remédios caseiros (feitos à base de ervas medicinais), que foram passados de pai para filho como receitas que representam um valor familiar constitutivos dos processos identitários que os ligam ao saber da natureza em seus usos de folhas, raspas de madeira e raízes **(foto 45)**.



foto 45: dona Maria na sua plantação de flores e ervas medicinais

Esse valor familiar é partilhado por muitos dos moradores do Sítio dos Crioulos, principalmente os adultos, em que o universo da roça tangia os conhecimentos

²⁹ A relação entre a Medicina Científica e a Medicina Popular é antiga, data muito antes da Idade Média, sendo que a primeira se originou da segunda, tornando-a gradativamente marginalizada e destituída de qualquer legitimidade no seu processo de reconhecimento social. (CHALHOUB; MARQUES; SAMPAIO; SOBRINHO, 2003)

mágico-religiosos ligados diretamente ao uso da terra como espaço também do espiritual (espaço-tempo que será apresentado mais adiante).

Mas como o próprio seu Willa afirma: *“o pessoal não acredita em remédio do mato. Só acredita em remédio de farmácia”*.

Tal como a reza foi substituída pelos herbicidas, os remédios caseiros perdem espaço para os remédios alopatóicos. A tecnificação do mundo contemporâneo é uma característica do processo racionalizador da modernidade, que expulsa dos conhecimentos ditos tradicionais sua força de memória coletiva, modificando as estruturas socio-identitárias dos grupos sociais que se valem por seus saberes.

A roça se constitui através daquelas pessoas como formas de saberes e usos que foram apropriados de geração a geração, consolidando novas temporalidades e movimentos, onde aparentemente podemos facilmente cair na ideia de que o Sítio é um lugar estático e anacrônico.

A mudança da paisagem do Sítio é um exemplo disso. Por dois anos fui ao Sítio e presenciei algumas modificações, que estão diretamente ligadas ao uso da terra, e que sugerem algumas reflexões. Na conversa abaixo, com seu Nico Preto, presenciei essas mudanças na geografia da roça, mas que suscitam outras observações. Tal como o eucalipto que aparece como lógica de uma racionalidade instrumental, predatória e produtivista. Resultado de uma pressão sócio-econômica onde o lucro com a terra será pago pelo desgaste da mesma.

Gil: e o senhor até hoje trabalha nas terras aí?

Nico Preto: tô fazendo cerca ali. Quero plantar milho de uma barra aqui. Quero plantar milho ainda, se deus quiser.

G: mas por que o senhor fez aquela estrada ali? (referente a estrada aberta, no Sítio, pelo seu Nico, para fazer uma lavoura de laranja e colocar uma caixa d'água para irrigar a terra)

N: Aquela estrada ali é porque nós temos que levar uma água lá pro alto pra poder irrigar o laranjal. Nós vamos botar uma caixa d'água e (bomba). Aí nós enchemos a caixa d'água lá no alto e fazemos a irrigação do laranjal. (...) Mas eu não tenho um filho que quer fazer isso. Eu não tenho ninguém que queira isso. A minha filha quer vê alguma coisa aqui dentro... que já falaram que aqui dentro do Sítio só tem cachaceiro, preguiçoso e vagabundo. Tudo isso temos aqui... não tenho a menor dúvida. temos cachaceiro também... cachaceiro não, consumidor! Cachaceiro é quem faz a pinga. Os que bebem são consumidores, não é cachaceiro. Então nós temos tudo isso aqui. (...)

G: O senhor tem um terreno aqui outro terreno lá perto do seu Joaquim...

N: Lá eu tenho um canto. Uma lavoura lá também. Mas eu plantei lá e os moleques largaram lá e virou colônia. Eu tô com ideia... isso é besteira que eu faço... mas tô com a ideia de plantar (eucalipto) lá naquele espaço.

Mesmo que a roça tenha um valor de estórias compartilhadas pela ideia de usos coletivos e tradicionais, ela tem ganhado novos contornos que condizem com a modificação da estrutura socioeconômica do país, onde novas oportunidades de

emprego surgem, substituindo as relações antigas ou mesmo se mesclando em outras; e onde a roça é gradativamente exposta a uma outra lógica mais produtivista e empreendedora do que apenas um modo de subsistência. Pois a criação da estrada para o que seria o laranjal, que cortou uma boa parte do terreno do Sítio para fazê-la, condiz com a mudança de mentalidade sobre o seu uso. Das modificações provenientes desse tempo de novas fronteiras econômicas, a roça existe como elemento chave de falar sobre o lugar. Dos ritmos de vida que também vão se modificando frente aos mais novos que veem a roça como um lugar antigo e dos antigos (**foto 46**), frente à gama de novas possibilidades que a educação formal escolarizada vem a oferecer.



foto 46: seu Joaquim indo pra roça

Por outro lado, a estigmatização do Sítio como lugar de cachaceiros é uma constante na relação com uma parte da população da cidade de Jerônimo Monteiro, e na fala do seu Nico fica evidente também o humor como forma de autocompreensão que os deslocam para o exercício de autodefesa. Cachaceiros ou não, é na roça que eles estão. É na roça que eles também se produzem como coletividade aprendente. A roça também os raciocina e os modifica.

Por outro lado, a geração dos mais novos vê na roça o lugar dos pais e dos avós.

Lugar pouco propício ao desenvolvimento do presente.

Como afirma Paulo: *“o pessoal ali não tem como sobreviver só ali. Não existe (...) pra sobreviver. Hoje é muito difícil viver só da roça.”*



foto 47: milho e café

O que demonstra também uma característica provisória para a roça, pois ao mesmo tempo em que a terra está ali para ser cultivada, é muito difícil viver somente dela. Fazendo com que muitos que nasceram ali, mudem para outras localidades, e muitas vezes exercendo funções que não tem nada a ver com a agricultura. Essa é uma das contradições evidentes nas visitas que fiz durante o tempo que estive por lá. Por mais que se afirme ser a roça e a agricultura um fator de agregação identitária, ela vem sendo abandonada. Fator que também se agrega às características demográficas do Brasil.

Atualmente as terras cultivadas no Sítio são de função de 4 ou 6 moradores. Mas muitos ainda trabalham em outras fazendas, principalmente na colheita do café ou no roçado de outro tipo de cultivo (**foto 47**).

Mas o que se percebe, visitando e convivendo no Sítio, é que gradativamente outras formas de saberes vão substituindo o espaço-tempo da roça, fomentando outro tipo

de formação identitária, onde o tempo da agricultura familiar e de subsistência é substituído por outras temporalidades. Isso muito em virtude das novas dinâmicas de oportunidade de trabalho. Pode-se ter um exemplo dessas novas necessidades na conversa com o Paulo:

Gil: e tem aquela... que ele plantou próxima a do Joaquim... um roçado de café.

Paulo: Nós plantamos...

G: mas também não vale a pena, né?

*P: rapaz, é pouca coisa. Ali não dá pra um, vai dar pra dois, três... não tem condições... a (roça) do Lico ainda se dá bem porque é só o Lico e a mulher. Joaquim tinha os meninos, mas foi tudo... então, pra eles tem como se virá ali. Agora, os outros não tem como se virá. Eu tenho dois meninos que precisam estudar... precisa tá entrando na internet... sei lá... então você não tem como manter um... **uma roça pra um padrão de vida... lá que é menos do que você estivesse trabalhando na cidade. Pelo menos você tem salário fixo... é muito mais fácil. Na roça você não tem salário fixo... tem ano que dá... tem ano que não dá... outro que tira...***

Esta é uma visão que pode ser entendida sobre o momento atual da roça, onde poucos trabalham conseguindo ter um sustento próprio, de muito pouca rentabilidade, o que traz outros movimentos de saberes e identidades, formulando outras práticas e usos do espaço vivido. Em que o que se ouve também em algumas conversas (que serão descritas mais adiante), é sobre as crianças e jovens que não tem mais uma ligação de trabalho com a roça, uma vez que entendem ser o estudo formal um outro valor/saber para o futuro. Não entendem mais a roça como uma prática cotidiana em suas vidas, mas a entendem como um valor dos pais, tios e avós.

A roça como espaço de socialização de saberes é algo constitutivo do Sítio dos Crioulos. Algo que atravessa as gerações, e que se interpõe às mudanças do presente dentro de um novo momento de transição que vive. O aparente distanciamento dos mais jovens ao trabalho na agricultura afirma essa transição, bem como a disposição de novos espaços-tempos dos processos de identificação cultural. Não cabe aqui julgar o que essas mudanças trarão ao Sítio, basta entendermos que existe um processo de substituição desse tempo antigo frente ao novo, que podemos entender como parte da dialética da vida, onde outras estórias são escritas e inscritas. O importante é ressaltar esses saberes intercambiados aqui, e que refletem o lugar como temporalidade do espaço-educador.

Temporalidades essas, que dimensionam os usos e as práticas do lugar em narrativas que se constituem coletivamente, desencadeando muitas possibilidades de tradução no alargamento de educações ambientais passíveis de serem trabalhadas a partir da cultura local, num movimento antropofágico de assimilação de saberes-fazer.

Enfim, a roça é a natureza transformada em trabalho, em saberes-fazeres que se mesclam a todo o tempo dentro de um cuidar pela própria vida que está inserida nas dinâmicas de sobrevivência vistas como culturas orais que perpassam a cronologia do lugar, ambientando múltiplas falas e modos de ser, tornando a terra um pedaço de resistência que insiste em ensinar e se modificar de acordo com as suas necessidades.

***Maria:** Eu não gosto de remédio não! Uma coisa que nós tínhamos antigamente... a gente qualquer coisinha tinha chá de mato... hoje em dia isso não existe mais não... isso acabou! Hoje em dia médico não gosta nem que a gente fala que tomou remédio de mato. Hoje em dia, qualquer coisinha é farmácia mesmo. Antigamente não. Tava com uma dor qualquer: ah! Vô fazer umas (fricção) qualquer que vai melhorar.*

A resistência dos saberes (SANTOS, 2008) é um dos princípios articuladores das narrativas que avançam pelo tempo da roça e do que dela se extrai para tornar matéria viva na circulação de sentidos silenciados ao logo da história.

A roça traduz a cadência de um espaço-tempo marcado por uma linearidade, mas realizada através de complexas relações de saberes que fortalecem o tempo presente na dimensão de usos e práticas produzidos ao longo dessas estórias.

A roça reconstitui o tempo-agora em memória (BENJAMIN, 1994), que fortalece as narrativas aparentemente ocultadas pelo viés da rotina do trabalho com a terra, mas que torna a oralidade e o silêncio como vetores importantes para se pensar a educação ambiental como movimento do olhar além das metanarrativas, desvelando novos saberes-fazeres que potencializam a uma reflexão e sensibilidade sobre o tempo, e outros modos de resistências produzidas a partir dele.

Ao pensar a roça, eles a trazem como sintoma de abandono de um processo identitário em substituição, mas por outro lado, a reafirmam como casa, trabalho e pertencimento. Ao realizar a roça, eles se produzem ao mesmo tempo em que ela possa migrar para uma lógica mais produtivista, mas que seu Joaquim, Lico e Nico Preto continuam a formulá-la como presentificação de suas vidas; como resistência cabível para pensar a roça como um lugar praticado e antropofágico em que se inventa a si mesmo para se sentir vivo diante das pressões externas. Portanto, “ouvir a roça” e os saberes-fazeres nela produzidos é se atentar a um não silenciamento sobre ela.

5.2 A REZA NOSSA DE CADA DIA

“(...) porque é a minha religião. Eu fui criado ali... coisa que se eu fosse explicar eu não saberia. Mas é uma coisa que tá dentro de mim que eu gosto.” (Paulo)



foto 48: pátio do Centro da Maria Carolina

Ao chegar ao Sítio, a primeira construção que se vê é a de uma casa isolada no meio de uma plantação de milho. Portas fechadas e paredes brancas. Sem janelas. Na frente da casa três cruzeiros (**foto 48**) demarcam a representação daquela arquitetura em destaque. É dali que partem as minhas primeiras conversas e convívio com o lugar. A impressão: espaço atemporal. Ali dentro daquela casa conversei bastante com o Paulo (filho do seu Nico Preto). Dali surgiram as primeiras impressões do Sítio dos Crioulos. Onde os sentidos começavam a ganhar a dimensão de um tempo maior. Onde a história ficava menor diante da estória. Onde os homens e mulheres daquele lugar haviam sido batizados e rezados dentro daquele espaço. Era o meu estranhamento diante da mitologia que se criou daquele lugar e que aqui reproduzo como *escrevinhador* de impressões daquelas estórias.



foto 49: parte interna do centro São Jorge

Abro com um trecho da conversa com a Rosa (Filha do Nico Preto), em que me apresenta o sentido dela sobre a sua relação com o espaço do religioso no Sítio dos Crioulos:

Gil: mas e você? Tô querendo saber de você...

Rosa: olha... eu acredito que eu tenha... tendo que acreditar ou não... não dá pra mim fugir... muitas vezes eu até tentei fugir assim... das coisas assim... igual essa... mistério de religião... mas só que... não é possível... já tenho aquilo nas raízes... nunca poderei abandonar...

G: como assim nas raízes?

R: não que a gente... a referência de religião... quer dizer... eu que fui pra igreja católica, fui batizada, como fui no Centro também. Mas tem essa coisa também... do Centro... que ela levava a gente no Centro: ó tem que rezar! Ela me pedia quando eu fosse tomar conta disso daí... "mesmo que você não queira fazer nada, você vem aqui e limpa. Arruma direitinho. Deixa tudo isso preparado. Faz as coisas aí igual tem que fazer". às vezes eu até fico envolvida com outras coisas... de quinze em quinze dias eu tenho que limpar... organizar aquilo. Ela me pediu pra mim zelar... aquilo ali... cuidar...

G: quem pediu?

R: minha mãe. Ela me pediu pra nunca abandonar... estar sempre ali e zelar por aquilo ali.

G: e você tem feito isso?

R: quando eu posso eu vou e faço. Aquele dia mesmo eu fui lá. A telha tá faltando lá... aí eu fui lá já limpei... tem que arrumar lá quando o pessoal chegar tá arrumadinho. Mando fazer as coisas que usam lá... quer dizer... tomar conta daquilo ali. E aquilo ali é um mistério muito grande que eu ainda não consegui descobrir qual é o mistério.

O mistério que precisa ser descoberto? Ou o mistério que de tão misterioso é o próprio sentido espiritual? Não é ele quem encanta? Não é ele quem produz

polissemias? Talvez este seja o tom da conversa sobre o tempo e o lugar do Sítio dos Crioulos. Talvez esteja aí a referência maior à concepção do pós-colonial na educação ambiental: a criação e tradução dos mistérios que envolvem os saberes das culturas locais. Talvez esta seja a aposta: invencionar mais mistérios. Conduzi-los como semântica motriz do rebento de nossas experiências, movendo-nos mais além. Sempre mistério.

O convite para entrar nesse espaço-tempo do espiritual, condiz em pensar uma educação ambiental que está presente nas relações simbólicas entre os quatro elementos da natureza na articulação com a cultura: terra, fogo, água e ar. Pois juntos eles produzem a força motriz necessária para o encontro entre o espírito e o corpo, num teatro de movimentos e significados que enlaçam saberes-fazer ambientais permeados por rezas, ervas, chás, mau olhados, santos, entidades, velas, ladainhas, música, passes, danças, ritmos e mitos que demandam uma quantidade de crenças que se misturam às relações entre a morte e a vida, num ciclo de maturações e transformações que emanam da produção desses saberes-fazer da casa de umbanda. Da casa dos espíritos (**foto 49**).

A estória começa ainda na memória de quem viveu o Centro São Sebastião (ou Centro da Maria Carolina, como é mais conhecido) no tempo em que os “tronco-velho” ainda vivos abrigavam ali suas rezas, crenças e benzeções:

Gil: vamos falar um pouco do Centro da Maria Carolina.

Willa: ali no tempo da falecida Maria Carolina... que era dona ali, mãe do meu padrinho, falecido seu Paulino Neves... o esposo dela, Juvenal Barbosa... Ali, de janeiro a janeiro era aquela frequência... aquele movimento como vocês viram aqui... e vê todo o terceiro domingo do mês. Aquele centro ali é um centro histórico aqui dentro do Sítio.

G: por que é um Centro histórico?

W: porque ali era um lugar de muita frequência e o pessoal era muito chegado, e tinha uma amizade muito grande por ela e pelo falecido Paulino. Então os pessoal assistia muito eles... pessoas de longe. E... tanto faz... ela como o seu Paulino... eram pessoas muito acolhedoras. O pessoal era muito chegada a ela... a Ele, seu Paulino e a Maria Carolina. Portanto, dona Maria Carolina morreu e ficou na história... ficou na história...

G: e por que é que terminou?

W: não teve uma continuidade por falta de interesse da família dela. Porque ela faleceu, seu Paulino faleceu... mas tem muito sobrinho dela que foram criado com ela... que tá tudo por perto aqui. Só que eles não quiseram assumir. A casa antiga dela caiu. O compadre Nico tornou a levantar... fazer novamente... se não fosse o compadre Nico não teria feito... porque pelos herdeiros da Carolina mesmo... sobrinho... mesmo o próprio filho... o padrinho Jove, que tá em Cachoeiro... acabava uma vez com tudo. O Nico que se interessou e tornou a levantar mais uma vez.

G: aquele centro ali só surgiu com a Maria Carolina ou já tinha antes?

W: dona Maria Carolina e seu Paulino Neves é que são os fundadores daquele Centro.

G: e o senhor frequentava ali...

W: eu fui criado com o Jove... e o Jove era filho da Carolina... e então eu trabalhava com meu padrinho... e ele tinha um botequim... ele era o escrivão do Centro. Era ele quem comandava todas as escritas do Centro... e tinha o botequim... então, aquele Centro ali era uma família. A Maria Carolina tocava aquilo ali praticamente com a família dela. Ela tinha muitas

peessoa de fora. Mas ali, meu padrinho Jove... era um dos filhos... Francisco Carolino era um dos filhos... Rafael era um dos Filhos... Odília era uma das filhas... Sebastiana era uma das filhas... João Paulo era genro. O falecido Juca... era genro, que era marido da Odília... seu Paulino, esposo dela... Juvenal Barbosa, Presidente... era da família... Ana Barbosa... que era irmão do seu Paulino... então, essa era a família. Então, depois ela tinha o pessoal dali do... da Boa Sorte... eles eram frequentadores... lá de cima tinha o... seu Geraldo Souza... então, na morte da Maria Carolina, ficou o Rafael, filho dela... ficou a Sebastiana... a Odília veio a falecer... depois a Sebastiana resolveu ir embora pro Rio... Mãe dessa Maria que vem aí... aí, na morte deles, parou.

O universo de pessoalidade e afetos circulava naquela instância do sagrado, misturando estórias da família que consolidavam a existência do Sítio como lugar também do religioso, tornando pública a vida em comum dos que ali chegavam e confraternizavam do espírito coletivo nos usos das crenças cotidianas, fortalecendo o espaço da religião como saber legítimo àquele lugar.

Paulo: *A partir da Maria Carolina... ali que foi... com a minha mãe.. que também eu acompanhava ela... a minha mãe que acompanhava. Meu pai não! Minha mãe que nasceu também ali.. que sempre acompanhou... e ela que ficava... mesmo o centro caído ela estava lá... todo domingo tinha o que fazer lá... acendia vela... todo domingo.*

Estas falas dão a dimensão exata da simbologia que tem o Centro São Sebastião, hoje batizado afetivamente como “Maria Carolina”. Lugar do antigo em que trafega a porosidade do tempo e da memória, em que circula o movimento entre passado e presente, revitalizando aquele lugar como a extensão de suas vidas em sentidos compartilhados e socializados na formação de uma moral religiosa que dignifica e humaniza diante da miséria e beleza de cada um.

Gil: *então o senhor foi batizado no Centro de Umbanda?*

Joaquim: *ali naquele Centro da Maria Carolina...*

G: *todos os filhos aqui do Sítio foram batizados ali no Centro da Maria Carolina?*

J: *tem uns que foram, outros não. Primeiro era assim, batizava no Centro, mas tinha que batiza na igreja primeiro. Que se o padre descobrisse que era batizado primeiro no Centro ele não gostava de fazer batizado não.*

G: *mas ele sabia que depois vocês iam batizar no Centro...*

J: *sabia. Depois podia batizar.*

Uma vez por ano, em Janeiro, o Centro da Maria Carolina é aberto para celebrar as festividades da semana da Folia de Reis, onde descendentes ou não do Sítio fazem circular essa estória que denotam a participação de todos na festa, desde as compras das comidas e bebidas, até a preparação e arrumação do antigo Centro.



foto 50: marcação de Guia no centro da Maria Carolina

Desde cedo as mulheres estão na cozinha a desossar e temperar as galinhas que serão servidas na hora do almoço. Os homens, divididos na arrumação das cadeiras e mesas distribuídas pelo terreirão da casa do seu Nico Preto. No dia anterior, preparavam a morte do porco que seria sorteado durante os festejos. Todos os detalhes eram repartidos por quem ali chegasse para contribuir na realização do dia. As crianças se misturavam tanto entre a preparação da festa, quanto na realização e celebração dos rituais da umbanda, ora observando hipnotizadas por toda a informação cabida naquele espaço, ora desdenhando preferindo fazer da “casa de oração” um lugar de circulação do lúdico, onde muitas crianças se misturavam em brincadeiras e corre-corre pelo Sítio. De bicicleta, ônibus, automóvel ou a pé, as pessoas iam chegando e se avizinando em coletividades que ali se criavam e enturmavam para fazer parte da celebração.

O lugar ganhava a enunciação da festa e dos trabalhos de umbanda (**foto 50**), como temporalidades mútuas que se inter cruzavam na solidariedade de fazeres e saberes que se distribuíam pelas pessoas que se avizinham através da religiosidade comum a todos. “É lá que o bairro fala”. (CERTEAU; GIARD; MAYOL, 2009, p. 128). O que sinaliza que os espaços-tempos do Sítio, como em qualquer lugar, estão em relação e, traduzem muito das dinâmicas internas da comunidade: vitalização do

tempo presente através da celebração do passado, utilizando-o como função de experiência de tempo no deslocamento dos usos do espaço. É o antigo que se renova. É o novo que se espera.

A relação do Centro de umbanda (**foto 51**) com a comunidade é um laço importante para entender as tramas sugeridas das observações transcritas acima, propondo encontros que se estabelecem na relação do sagrado com o profano quando dos corpos e espíritos se deflagram na expressão da dança e do tempo, marcados pelos atabaques e ladainhas.



foto 51: detalhe do Centro da Maria Carolina

Caminhando mais adiante encontramos um cruzeiro marcando a presença de outro Centro de umbanda: São Jorge. De paredes brancas, com janelas, espremido entre duas casas e a farmácia-horta da dona Maria, em proporções menores e mais novo, aberto uma vez por mês para os trabalhos espirituais, o Centro São Jorge (**foto 52**) foi uma iniciativa do seu Willa para agradecer uma benção conquistada.



foto 52: centro São Jorge

Seu Willa é filho de mestre³⁰ de Folia de Reis, e mais tarde se tornaria o palhaço das Foliás das antigas festas de Reis que aconteciam no Centro da Maria Carolina.

***Willa:** Mas antes eu gostava de fazer farra na rua. Antes tinha a torada aí na rua... palhaço de torada, de circo... nós fazia teatro... nós fazia o palhaço no teatro. Eu sempre fui igual bode... sempre gostei da farra. Desde menininho eu sempre gostei de uma brincadeira. Fazer farra, brincar, fazer graça com a turma era comigo mesmo. (...) lá uma vez ou outra quando enche muito a paciência... eu ia brincar em só duas casas ou três...*

A folia por si só tem o fraseado das formas de aprendizagem através da oralidade. Quando se entoia um verso se diz que são camadas de saberes presentificados naquele instante, e é naquele momento que os tempos-espacos se inter cruzam formando uma rede geracional de estórias e memórias das rezas aprendidas ouvindo os “tronco-velho” reproduzirem o que provavelmente ouviram de seus pais. É uma trama geracional de saberes.

Ao chegar ao Centro São Jorge encontramos a casa cheia. Pessoas vindas de outras cidades. Velas espalhadas pelo chão avermelhado do Centro. Desenhos em giz feitos no chão na orientação das marcações dos Guias Espirituais.

³⁰ Segundo o seu Willa “o mestre é aquele que puxa o verso pros outros foliões acompanharem...”. A folia é uma das representações culturais fortemente presentes no sul do Estado do Espírito Santo.

Tudo no plano da organização do espaço, do interdito, da moral, do espírito, da separação do que é feminino e masculino, do bem e do mal, e da formação de uma roda girante. Círculos. Ondas. Movimentos que davam a noção da presença do sobrenatural que se espalha e esparrama entre as diferentes ausências e preenchimentos que cada pessoa trazia do seu irracional e racional. Da água que se bebia para limpar e hidratar junto a uma maço de hortelã. Tudo significa. Tudo se lê **(foto 53)**.



foto 53: início dos trabalhos no centro de umbanda São Jorge

Seu Willia estava na orientação dos Guias Espirituais. É quem dava a palavra de reza. Era ele quem ordenava o Guia. Dona Maria (esposa do seu Willa), no canto, tudo via. Auxiliava os Guias. A filha, Débora, ali também estava para receber o espírito. Nesse ofício, todos ali logo se jogavam pra dentro da roda humana-espiritual, que era vida em forma de tanta gente que ali estava.

O Centro São Jorge espelha essa memorização de experiências, tanto antigas como novas, existidas naquele exato instante. Assim modificando e reproduzindo seus próprios usos dentro de profundas heterotopias, que reforçam a capacidade do ser humano de inventar sobre si mesmo uma cosmogonia tão necessária para se entender como parte do todo.

Nesse lugar de tempos cruzados que media o visível e o invisível das coisas, nos é fornecido o pensamento sobre a apropriação do espaço como ligação às nossas relações humanas e não-humanas produzindo inúmeros saberes-fazeres que são permanentemente ritualizados, e consolidando no ser humano sua capacidade também de se pensar como forma de vida interligada a outras.

Nesses rodamos de inteligibilidades, a cultura é a presença e o processo expressivo da prática. Não um monolito de aparências folclóricas e caricatas, mas a implosão das nossas certezas, quando se vive o experienciado.

Como afirma Hall (2009, p. 43):

(...) a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma "arqueologia". Cultura é uma produção. Mas o que esse "desvio através de seus passados" faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar.

Portanto, o que está expresso nessas formulações de imagens transcritas acima é que a cultura existe sempre em nossas mediações relacionais, modificando-nos a partir dessas interações ordenadas dentro do teatro das crenças; tornando-nos mais próximos das nossas diferentes naturezas reproduzidas dentro da ordem do equilíbrio e do desequilíbrio das forças e formas materiais e imateriais; traduzindo tempos-espacos que ritualizam a vida em processos complexos que tencionam a cultura-natureza.

(...) que essa cultura popular, mercantilizada e estereotipada como é frequentemente, não constitui, como às vezes pensamos, a arena onde descobrimos quem realmente somos, a verdade de nossa experiência. Ela é uma arena profundamente mítica. É um teatro dos desejos populares, um teatro de fantasias populares. É a onde descobrimos e brincamos com as identificações de nós mesmos (...), embora o terreno do popular pareça ser construindo com binarismos simples, ele não é. (HALL, 2009, p. 329).

A cultura cinde qualquer tipo de amarra classificatória, pois se assim for, ela deixa de ser o instante da expressão e da realização experiencial das pessoas envolvidas.

Os dois Centros de Umbanda no Sítio dos Crioulos são onde a expressão do lugar está concentrada e latente. Onde a formação daquelas pessoas se coloca em jogo no exercício da religiosidade como forma de aprendizado e socialização da vida. Do ser que se auto-elabora também através do sagrado.

O religioso como tempo e lugar constitutivo do Sítio dos Crioulos representa esse movimento de reencantamento sobre um modo de resistir a partir das lutas internas

e materiais, concebendo a prática religiosa como aspecto mágico desse equilíbrio. Enfim, são códigos intercambiados a todo instante, imprimindo novos saberes que abarcam múltiplas traduções desse sobrenatural que emana os elementos: terra, fogo, ar e água. Cada qual mediando uma engrenagem de sentidos fazendo-se coletivizar a ideia de um plano de integração entre o ser humano e outras formas de vida, e entendendo-se nesse processo simbiótico.

Numa das cenas representativas dessa conjunção relacional entre natureza-cultura, uma das filhas do seu Willa recebe uma entidade. Movimentos bruscos flertando com a violência de gestos fortes e tomados por uma força endiabrada que ganhava a dimensão do sobrenatural frente à presença física daquela menina que se agigantava em gritos, paralisando a atenção de todos. Ela se jogava ao chão numa poça de água, alimentando as correntes espirituais que ali se manifestavam dentro de uma aura coletiva de produção de sentidos. Era seu corpo como elo expressivo das dinâmicas espirituais-materiais daquele lugar. Era a síntese de um acontecimento e da produção de sentido.

Segundo Certeau (2009, p. 55),

O corpo é na verdade uma *memória sábia* que registra os sinais de reconhecimento: ele manifesta, pelo jogo das atitudes de que dispõe, a afetividade da inserção do bairro, a técnica profunda de um saber-fazer que sinaliza a apropriação do espaço.

O corpo traz essa marca aprendiz que sinaliza a exterioridade do lugar no processo de internalização e circulação de saberes, condizendo com a força expressiva da fé como potencializadora da vida que relaciona: o humano com o não-humano, a morte a com vida, a finitude com a infinitude, o material com o imaterial, a imaginação com a concretude. Fornecendo novas perspectivas ao indivíduo que ali também se procura e se realiza.

Portanto, observar o espaço-tempo desse sagrado (**foto 54**), no Sítio dos Crioulos, nos faz pensar nos processos de identificação cultural como um encadeamento cotidiano que amplifica o universo dos saberes-fazeres, legitimando-os como sujeitos inventores de si próprios em contato com o mundo a sua volta.

A narrativa mítico-religiosa insere um tempo-espaço em que o fogo, a água, o ar e a terra são ritualizados como entidades e formas/forças da natureza que compõe a passagem de complexas relações que intermediam o plano espiritual/sobrenatural à racionalidade humana, produzindo saberes-fazeres em que a cultura-naturza se expõem como um único corpo/forma.



foto 54: chamando os guias espirituais

Ao Ressaltar o lugar e o tempo das práticas religiosas, expresse o exercício de perceber o estranhamento em que se produz também esses saberes-fazeres, que chamo de ambientais, por alimentar crenças, mitos e rituais que fortalecem também os vínculos diante da vida e da morte, potencializando-os como sintomas de sobrevivência que os fortalecem na produção de sentidos às suas experiências (BRANDÃO, 1999).

As tramas relacionais entre o humano e sobrenatural convida-nos ao encantamento da vida que supostamente a exige um teatro de espíritos para que equilibrem as demandas terrenas, tal como um pensar a educação ambiental como uma ética também do equilíbrio de forças que nos mantenham unidos por sentidos comuns e partilhados ao desenrolar da vida na Terra.

Por isso, pensar a educação ambiental como narrativa antropofágica que mergulhe dentro dos supostos estranhamentos culturais, é estabelecer uma ponte de muitas interculturalidades que fortaleçam o entrelaçamento de saberes em traduções possíveis no desague de nossas expectativas diante dos desequilíbrios, que supostamente estão fora da centro de umbanda, mas que cabem ali, também como argumento à nossa presença.

O que se inventa na umbanda é justamente o teatro das articulações terrenas com as articulações espirituais que buscam o equilíbrio do corpo e do espírito. Entender o ritual desta forma é trazer uma reflexão em que emergam esses saberes e práticas no que elas têm de vital na elaboração suas vidas.

Por fim, seu Willa acrescenta: *“o espiritismo me educô. Me raciocinô de uma maneira por completo”*.

5.3 ERA UMA VEZ MUITAS CASAS: DO ESTUQUE À ALVENARIA – TRADIÇÕES EM TRADUÇÃO

“A nossa casa era de estuque, gente!” (Dona Maria)

As casas são os lugares de anunciação de estoques de experiências **(foto 55)** existentes no Sítio. Em cada uma um pedaço dali em cimento e argamassa, em tijolo e cal. Umas mais antigas, outras mais novas, outras sendo construídas. Houve o tempo também do barro e da taipa, do sapê e da telha.

A casa também é um elemento que compõe o saber-fazer cotidiano tanto na sua construção, como habitação. A casa é o que protege e faz também estabelecer vínculos com o lugar. Foi em casa que muitos ali nasceram pela mão das antigas parteiras.



foto 55: casa em ruína

Como diz o Paulo (filho do Seu Nico Preto), que não mora mais no Sítio mas tem uma casa e está lá todos os dias: *“tenho o umbigo agarrado ali”*.

A casa é a extensão das vidas partilhadas e dos saberes produzidos que acabam criando um vínculo de afeto e identidades àquela coletividade: *“a gente tem raiz ali dentro”* (Paulo).

Podemos entender a casa como um espaço em diálogo com as mudanças, conflitos e abrigo. Está nela a visibilidade do tempo e de suas transformações. Da conversa entre vizinhos. Do chegar e ser convidado a tomar um café e conversar sobre o que estiver a mão. Do desenrolar da vida cotidiana.

Nas diversas vezes que lá estive, sempre a presença das casas como a extensão arquitetural, mas também metafórica do Sítio. As casas, por si só, são narrativas daquele lugar. O simples fato de ser servido um café sempre adiantava as nossas relações em bons encontros que misturavam muitas estórias. A maior parte das conversas foram feitas ao abrigo de uma casa ou de um telhado de quintal. A casa está viva pelo uso e intensidade que se faz dela **(foto 56)**.



foto 56: casa em ruína

As casas servirão para pensar sobre a condição da tradição em tradução que orientam a passagem do tempo. As casas como passagem do tempo que segue em frente. As casas como metáfora do tempo da tradição do Sítio, em suas mudanças e transformações.

Encontro com o Lico na plantação de café e sugiro uma conversa sobre as casas dos pais. Sabendo que o Joaquim estava por ali, Lico o chama para também participar. No entanto, Joaquim não se interessa por estar mais preocupado em trabalhar no roçado. Vamos eu e Lico conversando pela trilha até chegar ao espaço em que ficava a antiga casa dos pais. Queria ouvi-lo falar sobre o tempo das casas antigas e de como eram feitas, do convívio mútuo das pessoas e de como realizavam aquele cotidiano, e como essas casas foram sendo substituídas e transformadas. Ficamos umas duas horas parados embaixo de uma mangueira onde tentava entender e mapear as casas antigas (que já não existem mais) do Sítio. Em meu esforço de apreender o tempo-memória do Lico de uma forma linear sobre as casas, foi ele quem estabeleceu a lógica desses tempos-espacos, traduzindo de como nele está essa relação:

Gil: esse pedaço que a gente tá, alguém morou aqui?

Lico: perto daquele bambu é que meu pai morou. Lá embaixo. Perto do pé de manga.

G: e essas telha aqui?
L: essas telhas é da casa de barro. A casa foi aqui assim (apontando para o lugar onde ficava a casa).
G: e tinha quarto?
L: tinham quarto. Tinha 4 quartos.
G: e quantos filhos?
L: ah! Nós era em 12. mas quando meu pai morreu... minha mãe ficou comigo mais um ano. Aí ficou... ficou 3. Restou da casa essa telha é que tá tampada.
G: e por que o senhor guarda ainda?
L: não, mas isso é porque depois... essa casa aí caiu um bocado, né?!
G: e quando é que ela caiu de vez?
L: ih! Rapaz, mas tem muito tempo!
G: sua mãe era viva?
L: era viva. Aí ela foi ficando muito ruim e fiz essa casa ali. Fiz por minha conta aquela ali.
G: então ela chegou a morar nessa casa nova ali.
L: não, ali só. Morou só aqui.
G: mas então, essa casa se desfez aqui....
L: a casa caiu tudo. Madeira estragou tudo.
G: e a casa era feita de que?
L: de barro amarrado com cipó... (riso)
G: mas durou bastante tempo.
L: bastante tempo.
G: e o telhado era de que?
L: o telhado foi um bocado de sapê... e depois telha.
G: então, só pra eu entender... desmontou a casa...
L: não, ela caiu tudo.
G: ela caiu... o senhor construiu essa daqui ou tinha uma outra...?
L: não, essa construí por minha conta.
G: e sua mãe daqui foi pra onde?
L: foi pro Rio.
G: e essa casa, quanto tempo tem?
L: tem mais de 30 anos. Depois que eu construí essa casa que eu plantei esses pés de café...

Lico entrelaça o tempo-espaço das casas num vai e vem de imagens de fazeções ininterruptas, que se chocam com a necessidade de precisão das perguntas, tornando-as desnecessárias e imprecisas, pois suas respostas abrangem um universo pessoal sobre o entendimento das coisas. As casas se mexiam. Lico embarçou toda a trama das casas em cipós, sapês, telhas, barro e mãe. Desmontando e montando ao mesmo tempo, gradativamente, os ossos de suas casas, demonstrando-me a dimensão fazedora e humana de como a constrói e a inventa.

Gil: vamos voltar a falar da casa em que vocês moraram aqui. O seu pai chegou a morar aqui?
Lico: Meu pai chegou a morar aqui.
G: ele chegou a construir a casa?
L: ele mesmo que fazia. A gente ajudava a fazer, né!
G: e o senhor ainda sabe fazer esse tipo de casa?
L: a gente não diz que não sabe, a gente faz. É porque não tem mais madeira hoje em dia pra fazer.
G: que madeira que precisa pra fazer?
L: isso depende da madeira...
G: que madeira? O senhor disse o bambu...
L: é, o bambu... tem um pedaço de pau... você corta assim... bota o baldrame, a ripa... tudo certinho.
G: se der pro senhor fazer hoje uma casa dessa o senhor faz?
L: (risos) ah! A gente não faz mais não... igual ao que eu tô te falando... porque não tem madeira mais.
G: mas que madeira é essa que não pode....?

L: Não pode cortar mais hoje em dia... Não tem madeira suficiente pra você fazer uma casa aqui.

G: e o barro vocês tiravam da onde?

L: o barro cavava aí mesmo. A gente cava. Mói ele com água. A gente pisa nele. Parece que a gente tá sapateando... aí depois você vai julgando na parede.

G: demorava muito tempo pra construir uma casa dessa?

L: demora, né.

G: que tempo?

(ELE NÃO RESPONDE DIRETAMENTE, MAS DIZ QUE MENOS DE 6 MESES).

G: e vocês pegavam essa madeira aonde?

L: a gente tirava daí mesmo. E agora a gente não corta mais... a gente já fez as casinha de tijolo aí...

G: essa mata que vocês têm aqui... só pra entender bem... vocês pararam de... quando é que vocês pararam de tirar?!

L: a gente já vem deixando há muito tempo. Depois que a gente fez essas casas de tijolo... a gente quase não tira mais essa madeira pra fazer as casinhas de barro. Naquele tempo não se fazia uma casinha de tijolo.

G: mas antes vocês plantavam praquele lugar ali, né?!

L: plantava.

G: mas por que vocês deixaram de plantar ali?

L: (riso) mas é porque as árvores saiu... então você deixa pra lá. Igual uma capoeira que nem essa aí... saiu, e você deixa pra lá. E serve muito pras água! Pras água... é por isso que tá essa seca por aí afora... você não ouviu falar? Se você desmatar muito a água baixa.

G: e essa mina que tem aqui embaixo nunca faltou água?

L: perto do pé da cambotá tem uma mina... é antiga essa água aí... ó... já nasci aqui dentro com essa água ali... você tá vendo ali a Maria... todo dia de manhã cedo eles puxavam água ali na vasilha. E depois que botaram essa água da rua aí eles apanham muito pouco. Às vezes a água falta. A água da rua falta.

(REFORÇANDO – DE TODAS AS CASAS, A ÚNICA QUE NÃO RECEBE ÁGUA DA RUA É A DO JOAQUIM POR ELE TER ÁGUA DA MINA).

G: mais uma vez, por que o senhor tem essas telhas aí?

L: (Riso) essa telha aí eu tenho porque eu tirei de cima da casa... montoei ela aí... já dei um bocado pros outros... os meninos pediram, eu dei um bocado aqui... um bocado lá... aí quebro um bocado também... hoje em dia não tão fazendo isso não porque gasta muita madeira pra fazer... por isso que eles usam essa telha Eternit aí.. as telhas foram puxadas de lá na carcunda... nós puxamos. Ainda não tinha estrada aqui... que o carro não vinha aqui, né! A gente colocava umas oito telhas na carcunda e trazia aqui e ia puxando...

O fazer das casas também era (e continua sendo) um ofício das redes de relações familiares (**foto 57**) que se estendem em saberes partilhados de pai para filho, onde se abriga uma cadeia de saber-fazeres que vai desde a escolha do material (tipo de madeira, por exemplo) até a quantidade a ser empregada no trabalho de construção delas: Da madeira que era, ou mesmo continua sendo, retirada da mata e que hoje parece ter se tornado (nas conversas com eles) tabu, uma vez que sempre ficam incomodados quando falamos do corte de árvores ou a caça de animais, sempre dizendo que já houve e que não existe mais, pois é errado e proibido: “*tem fiscalização*”. Esse é o exemplo do interdito do ambientalmente legal. Da regulação, como afirmaria Boaventura. Ou o mais próximo que o ambientalismo de Estado chegou neles: o ambiental é para ser preservado e cuidado, independente das relações sociais/culturais estabelecidas no lugar. Como se eles não tivessem por si só códigos e maneiras que realizam a associação com o que se pode chamar de natureza, mesmo eles que não utilizem palavras que denotem esse vínculo e

sentido. Eles apenas o fazem quando da classificação/separação do que é o ser humano e o animal ou ser vivo, e dos usos que fazem do ambiente ao seu redor. Mas o que é preciso ser observado é que eles estão dentro de uma rede de relações que sempre os permitiu viver daquilo que sabem e ouviram falar dentro das experiências coletivas e individuais.



foto 57: casa do seu Nico Preto

A narrativa sobre o papel da casa nessa dinâmica de saberes-fazeres também arregimenta sobre a distribuição espacial delas, na utilização do terreno como quintal-lazer, pomar-lazer e plantação-trabalho: diferentes usos que se inter cruzam em movimentos das vidas privadas e públicas na cotidianidade que traduzem o exercício de ser. É na casa que o ser humano também se elabora, produzindo autoconhecimento e saberes. Nas conversas e visitas entre vizinhos-parentes formam a tessitura do lugar, fundamentando suas práticas entre o exercício do ser individual e do ser coletivo.

Recuperando a narrativa do Lico sobre as casas e o uso da madeira, fica claro também o interesse sobre o curso das águas (no Sítio existem cinco minas d'água que formam o riacho que corta uma boa parte da propriedade) que sempre serviram aos moradores dali, e que continuam a servir quando da falta de água encanada proveniente da empresa pública. O sentido de preservação do lugar vem na

experiência coletiva de quem ali vive e precisa dela como recurso de sobrevivência: a água misturada à terra que vira barro pra emboçar e preencher as paredes dos barracos; a água na panela pra ferver do alimento e depois lavar o corpo e a casa. A água é avizinhada às casas que as alimentam e banham.

As casas, mais do que outro tipo de objeto ou função, têm um papel importante para pensar desse nascimento de coisas que o Sítio suscita: a gama de relações que estão subentendidas no saber, no fazer e no tempo do lugar. A casa, como espaço relacional que sintetiza a ligação do ser humano consigo mesmo e que se expressa através do seu uso, inúmeras formas de ser.

Gil: e onde a senhora morou aqui?

Maria: logo aqui na frente. Nessa casa aqui da frente. O barraquinho do meu pai (...).

G: esse barraquinho tá ali ainda ou não?

M: não. ih... muitos anos atrás. Você vê bem... eu tô com 62 anos... no caso, muitos anos atrás mesmo. A idade que eu tinha. Ai meu pai fez uma casinha pra ele. Mas uma casa de entulho, você entende?! É que antigamente usava... essa casa era barreada.... eles fazia... eles armava... o barraco... a gente ia no mato puxava... meu pai cortava os paus e os esteios... os pau mesmo... a gente puxava... chegava até aqui... fincavam os esteio... amarrava... você sabe, a gente amarrava com cipó! A gente amarrava tudinho e depois barreava. Aí tampava de sapê. Quando não era de sapê era com...

G: o sapê pegava aonde?

M: arrancava! Daqui mesmo. Ali em cima tem uma moita. Ele tampava tão bem tampadinho que não chovia! Eu não sei o jeito que eles tampavam, mas aquilo era a próprio pra fazer isso mesmo. Hoje é difícil a gente vê uma casa assim, né? Quando não era assim, tinha uma taubinha que eles serravam assim... aquelas taubinha assim... tipo... não sei como eles faziam... eles tampavam a casa de taubinha e não ficava... não chovia. Mas a nossa aqui era tampada de sapê. Até poucos anos tinha... depois é que acabou. Quando eu vim pra aqui mesmo eu morei num barraquinho aqui que era de entulho. Aí a casa barreada eles falavam entulho. Era toda barreada. Aí depois... fazia a massa e... fazia o barro, né?!

G: a senhora fazia também?

M: a gente ajudava a barrear. Meu pai que fazia... meu pai e meus irmãos. Aí no dia de barrear todo mundo fazia... todo mundo trabalhava. Aqui tudo tinha! Aqui o pessoal lá pra trás... a casa do meu tio, o pai do Lico, o pessoal do canto, a mãe do Joaquim... a casinha deles era tudo era tampado de... e aquilo acabou.

Dona Maria nos envolve nessa estória de casa “fazida”, constando um tempo acabado desse tipo de construção. A casa é outra hoje em dia. Não melhor nem pior, apenas outra. Apenas outras casas. A casa não vem mais do mato dali. A casa vem de fora, da loja de construção. Vem do cimento. Vem da argamassa e brita. É telha de amianto ou zinco. Tijolos. Não tem mais barro, sapê, *taubinha*, agora é tudo feito do que resiste e que melhor abriga: cimento e tijolo.

Enfim, a casa abriga, conversa, educa, habita, compartilha, cai, levanta. É substituída, é reconstruída, é desabitada, é relacional, é passado, mas também presente. A casa muda. A casa fala. A casa funciona como meio de acolhimento do porvir, do interdito, do sagrado e do profano, de uma fala em reza ao sumo do

palavrão bem dito. Dos filhos aos pais. Da morte à vida:

Gil: hoje a tua relação com Sítio... qual é?

Paulo: a relação é de passado, né?! Tem um umbigo agarrado lá, né?!

G: você tem uma casa lá, né?

P: eu tenho uma casa lá. Eu tenho uma vaca de leite lá... aí eu vou lá pra tirar leite lá e volto. A relação é só essa... a relação é de passado mesmo... só de passado.

G: quando você fala isso, que sua relação é só de passado, o que isso representa pra ti?

P: rapaz, é o passado que tá vivo ou o passado que tá presente.

G: me explica isso...

P: o passado tá presente na vida da gente... a gente tá agarrado... não sai... parece que a gente tá vivendo aquele passado. Fica ali... então... o vínculo ali é muito grande pra tirar de tudo que aconteceu lá... do que viveu lá... então, é tudo o que a gente viveu lá. O passado tá ali. E acho que o presente também tá ali.

A casa nos pensa e enraíza. Paulo chama a atenção para esse código identitário que o espaço-tempo da casa nos dá como lugar em que nascemos. Como metáfora da existência e da aprendizagem. A casa forma na experiência de fazê-la, de habitá-la, abandoná-la, esquecer-la e quem sabe para ela retornar novamente. Um mantra diário que expressa o cotidiano das ações, dos pensamentos, das rupturas, dos desejos, das misérias, das faltas, enfim, da humanidade que somos convidados a exercer todos os dias. A casa abriga todas essas condições.

Paulo expressa essas afeições construídas e conquistadas ao longo do ir e vir dentro-fora do Sítio, estabelecendo conexões e aproximações com o lugar nas perdas e ganhos subjetivos que ali realizou e que continua a exercer.

Passado-presente: um futuro. Essa é a tônica da circularidade do tempo e do espaço. Das mudanças. Das permanências. Das invencionices que se fazem ou para continuarem donde está ou para onde se quer ir. A falsa impressão de uma vida estática ou atemporal. A falsa ideia de que o mundo ali não muda, de que não é moinho ou roda viva.

Toda essa impressão condiz com o conceito de tradição. Daquilo que é da raiz ou formação identitária que não se mistura ou não se pode tornar outra coisa. Por mais que as tradições existam, e elas existem e resistem ali, por si só devamos entender que o movimento que elas fazem são intermediados por mudanças que reorientam as pessoas em seus saberes-fazer, constituindo novas práticas e formações.

Este é um momento crucial para entender o Sítio dos Crioulos como um espaço-tempo em tradução (SANTOS, 2008). Um lugar em movimentos sutis de transformação (de contradições e lutas internas), por mais que possamos ou queiramos vê-los em cenários parecidos de uma mesmice interiorana ou provinciana: intactos, genuínos e em estado bruto de essência. Entendendo e

encarcerando a cultura, dita tradicional, como um vínculo eterno ao passado, onde o presente e o futuro são tempos descaracterizadores dessa essência em estado bruto. As casas demonstram esse processo de mudança.

Por isso a tradução, em Santos (2008), estabelece um vínculo de aproximação a outras possíveis compreensões que facilitem a reflexão junta às culturas, convidando para um mergulho interpretativo junto a elas. Traduzir a tradição é não se acomodar diante de um único olhar sobre outras possíveis leituras de mundo. Traduzir a tradição é ir além dela criando outros atalhos interpretativos que não nos fechem os significados que podem ser criados. A tradição, portanto, está aberta como possibilidade tradutória dos saberes-fazeres que estimulam os diferentes movimentos do tempo-espaço.

Ao trazer as casas para pensar a tradição, traduzindo-as como metáforas do tempo-espaço e do alargamento da compreensão dessas transformações, acredito que possamos não apenas vivencia-las, mas tornar a tradição um argumento vivo que não se sintetize como um conceito fechado e absoluto. Ao trazer as casas, trouxemos o caminho que elas nos oferecem para uma reflexão sobre como conversar com a tradição em tradução.

Segundo Santos (2008, p. 134),

“O trabalho de tradução é o procedimento que nos resta para dar sentido ao mundo depois de ele ter perdido o sentido e a direção automáticos que a modernidade ocidental pretendeu conferir-lhes ao planificar a história, a sociedade e a natureza”.

Portanto, é uma reorientação também epistêmica de expandir a compreensão para além da ciência ou da racionalidade instrumental que tanto silenciaram e encarceraram os saberes ditos tradicionais, adotando-lhes um sentido culturas atrasadas e vinculadas ao passado. (GRÜN, 2007).

Por outro lado, Grün (2007, p. 105), sinaliza para outra compreensão sobre a tradição: “Esse desprezo pela tradição é possível apenas porque ela é vista como fonte de todos os erros. A modernidade instaura uma dicotomia entre a razão e a tradição”.

Cabe a nós entendermos a tradição como condição não somente do passado, mas vê-la articulada no presente, sendo produzida e transformada como um saber que podemos nos apropriar para também reformular nossas práticas.

A compreensão da tradição, exige, assim, um horizonte histórico.

Crucialmente, nosso próprio horizonte histórico jamais emerge de um horizonte totalmente desconhecido. Nosso passado – e o passado de um Outro que estejamos tentando compreender, o da Natureza, por exemplo – ajudar-nos-á a formar o movimento pelo qual flui a vida humana como herança e como tradição. Desse modo, para começarmos qualquer tentativa de compreensão, precisaremos sempre já ter um horizonte. Precisaremos primeiro imaginar a situação do Outro, mas, para que esse processo ocorra, sempre teremos nós mesmos. Somente por meio desse processo poderemos chegar a uma noção da outridade de alguém ou da Natureza. (...) Ou seja, precisamos *ouvir* a tradição. (GRÜN, 2007, p. 110).

Podemos dizer que a tradição é um elemento que reafirma a unidade coletiva que está vinculada a uma ética, mas principalmente a um sentido de pertencimento emocional, o que não quer dizer que não sofra transformações mediadas pela necessidade de se reformular diante do tempo-espaço/passado-presente-futuro.

O horizonte do presente está, desse modo, em fluxo permanente, sempre no processo de ser criado, constituído; resta-nos confrontar nosso próprios preconceitos ao longo do caminho. Em parte, esse teste ocorre no encontro entre nosso passado e a compreensão que tenhamos da tradição da qual viemos. Um passado puro, meramente o objeto da razão, é, desse modo, impossível e não tem como existir. Nem é o presente meramente o objeto da razão. Em vez disso, compreender é precisamente a fusão entre os horizontes do passado e do presente. Cada encontro com a tradição que ocorra através de uma consciência histórica implica uma tensão entre o texto ou a Natureza a ser compreendida e o presente. (GRÜN, 2007, p. 110).

A tradição, portanto, é um elemento relacional que motiva a ação dos seres humanos, agregando sempre novos valores que fortaleçam seus elos sociais. Isso que condiz com a concepção de movimento e criação de sentidos que mobilizam o fazer humano na sua relação consigo mesmo e com o meio ambiente.

Podemos exemplificar isso por uma conversa que tive com o Lico, em que perguntava a ele sobre as casas de taipa. Questionei se ele saberia construir uma. Ele disse (rindo) que sim, mas que não via serventia para tal empreitada, uma vez que as casas de alvenaria são muito melhores, além de durarem muito mais **(foto 58)**.



foto 58: casa do Lico que foi feita em cima da casa de estuque dos pais

Essa conversa sobre as casas me suscitou falar sobre a ideia de tradição que vez por outra é incorporada aos discursos ambientais como condição estática nas/das comunidades, como se elas não intercambiassem informações e conhecimentos fora delas.

A tradição aqui está colocada como elemento que transforma a história em estória, em espaços-tempos que formulam e se apropriam do novo como instância de resistência, para continuar sendo na construção e reconstrução interna, e interligadas ao mundo globalizado-moderno, produzindo sentidos relacionais que renovem sempre passado-presente.

As casas, portanto, sustentam a ideia da transição do tempo-espço da tradição, na manutenção da organização interna do Sítio, constituindo e reconstituindo novas práticas e saberes orientados pelo passado na conversa com o presente.

Não estão eles, no Sítio, presos a esses preceitos de uma historicidade passiva que os entende como pessoas que estão fora da história. Pelo contrário, as suas estórias formam a história quando dos usos das casas como elemento motriz de entendimento e inserção ao tempo-agora. As casas historicizam.

Maria: *antigamente a família era grande! 12 irmãos. Aí depois eu casei e vim pra cá. Depois o meu pai fez uma casa pra ele ali embaixo... foi a casa em que eu casei há 40 anos atrás! Depois é que nós fizemos essa casinha aqui.*

(Narrativa sobre o processo de construção do chão das casas de estuque)

(...) Na sala, principalmente. Aí você olhava a sala e deixava aquilo secar... aquilo secava... se o sol tivesse quente num instantinho secava. (...) aquilo bate e cola. Igual você tiver num lugar em que você molhar a terra... fica assim tipo cimento. Ela fica firme. Aquilo bate, fica certinho... depois vem o barro branco e nem parece... a gente batia. E jogava um pouco de água pra terra acalmar. A gente jogava a bosta de boi por cima mas jogava em cima da terra... mas não era o chão seco não. O chão estava meio úmido. Aquilo ali bate e cola. Você precisa de ver... igual que cimento! Você deixa secar e depois vem com barro branco por cima. Nem parece! eu trabalhei muito com isso. A nossa casa era de estuque, gente! Tinha que fazer alguma coisa pra casa ficar bonita! era assim... e antigamente nossas vasilhas era simples... a gente areava com areia... areia! A gente areava as vasilhas da mãe... as panelas... aquelas panelas de fogão de lenha... as panelas de ferro... é... tinha um modo da gente arear aquelas panelas... a casa da mãe era um brinco! Era clarinha... tudo limpinha... mas dava um trabalho! O problema da casa de barro... a gente passava barro no chão... bom no sol... quando chuva assim não adianta não. A gente chega e entra aí faz caminho dentro de casa. Que depois a gente bota bosta de boi... ela não solta não! Aí depois a gente tinha que ir amassando barro. Nós arrumávamos nossa casa e ficava bonita. Nós não tínhamos esse negócio de cimento. Às vezes você não acredita, mas é verdade. Aquilo é ótimo pra fazer... preparar um chão de terra. Um chão de estuque... nossa, é ótimo! Barro branco nas paredes... enchia de barro branco e passava nas parede tudo... e aquilo ficava branquinho! E outra, não tinha energia, não! É lamparina. Tá pensando o que?! Parece mentira. Nós passamos por isso tudo!

O antigo das casas “(re)existe” na memória quando a lembrança que avoluma acontecimentos refaz os caminhos que estabelecem vínculos com o lugar. Dona Maria nos apresenta esses fazeres ao estranhamento de quem não vivenciou aquela experiência, conduzindo a sua fala para o que não existe mais. Das casas que eram feitas na ausência de outros materiais, e que ganhavam a dignidade de quem ali fazia o seu teto como moradia. Como continuam fazendo...

O que se vê não são mais casas de *entulho*, como eles chamam, mas casas de alvenaria com luz elétrica (que chegou há uns 10 anos), televisões e aparelhos de som e antena parabólica, chão em cimento queimado ou cimento puro, janelas com quadrante em madeira ou ferro. Desde que lá estive, pela primeira vez, duas casas foram feitas para agregar os descendentes do Sítio que se casam e permanecem por lá. Essas modificações dão novos contornos na circulação do tempo-espço, fazendo pensar no passado como saberes-fazeres que estão vivos na sua articulação com o presente. São as novas dinâmicas em fluxo no Sítio, onde a tradição pode ser traduzida como um espaço-tempo de fazeção de coisas que são perpassadas, esquecidas, improvisadas, superadas, experienciadas, compartilhadas, desfeitas, enfim, são lugares que adotaram muitas formas de ser – arquitetura de afetos que se constituem no saber-fazer.

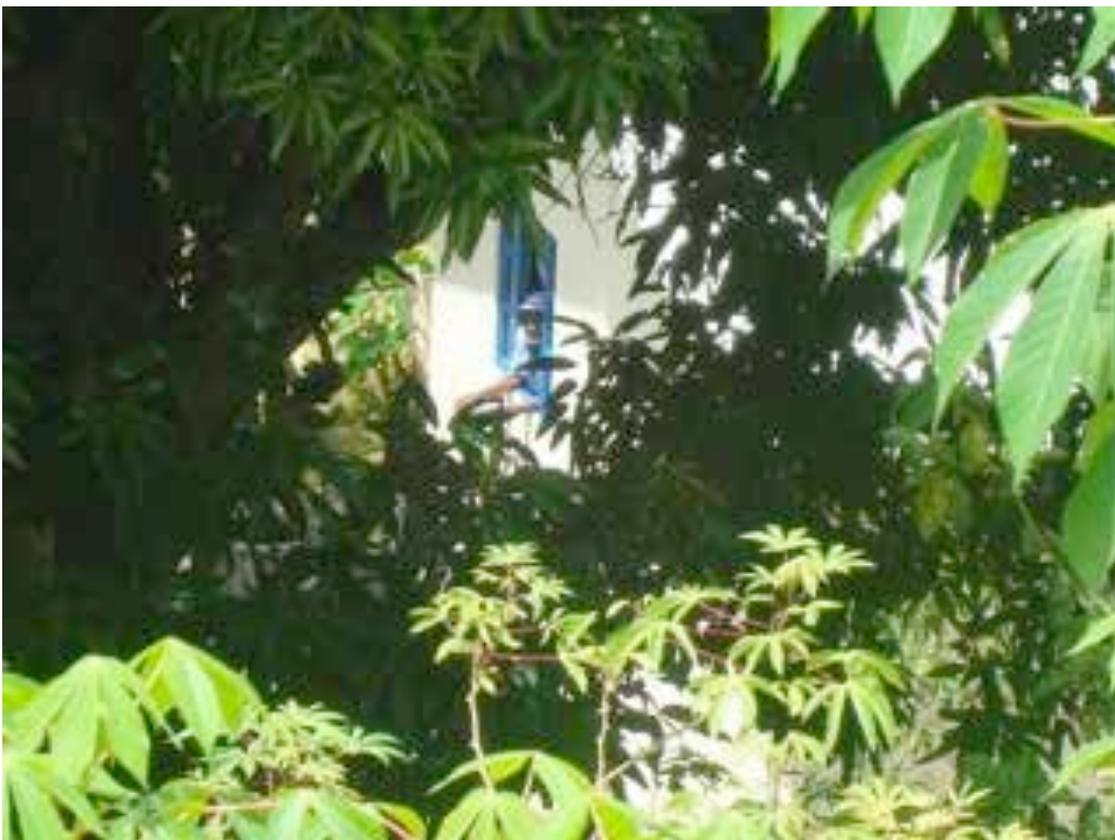


foto 59: casa do seu Joaquim

As casas também são parte de suas narrativas de experiências (BENJAMIN, 1994) produzidas por saberes locais, em arquiteturas de afetos (**foto 59**) que passam de pai para filho, compondo outras estórias numa visão de ocupação do espaço como extensão da casa e da memória, pois o Sítio é feito também dos escombros das casas que lá existiram.

Lico: o lugar que em que você tá pisando, moravam meus pais.

Paulo: aqui, neste terreiro, ficava a casa da Ana Parteira.

Joaquim: moramos em muitos lugares aqui no Sítio. Desmanchava uma casa e se construía outra noutro lugar.

Desmanchar a casa é desfazer-se dos significados que ela traz ou apenas vê-la como espaço temporário de abrigo? A tradição como casa e abrigo? Ou o melhor é entendê-la como condição da passagem do tempo em que se vive a experiência de vivê-la para dar lastro à composição de novos desdobramentos?

Pensar as casas é pensar a tradição. Pensar a construção das casas é pensar a construção da tradição. Pensar a estória que atravessa as casas é pensar o que atravessa a tradição.

Nessas travessias de tempos é possível afirmar que a tradição é um elemento de

resistência (GRÜN, 2007) aos modos de vida coletivos. No entanto, entendê-los como estáticos, como se deversem permanecer como há cem anos atrás, é subestimar ou encarcerar a tradição a um tempo fixo e imutável.

A mudança das casas (tanto espacialmente e arquitetonicamente) contribuiu na conversa sobre esses diferentes tempos, onde o movimento da vida é um contínuo de apropriações de sentidos que estão interligados à produção e reprodução da cultura.

5.4 PERNA DE PAU TEM MEMÓRIA?

“De fato, a memória é o antimuseu...” Certeau (1994, p. 189).

A primeira impressão ao chegar ao Sítio e conhecer o seu Nico Preto foi dada pela presença lúdica e improvável de um homem com pouco mais de 80 anos caminhando no pátio de sua casa em cima de uma perna de pau (**foto 60**). Ali, dentro daqueles movimentos rápidos e ágeis me apareceram as marcas da experiência humana frente à condição de ser vivo sobrevivente às mudanças temporais.

foto 60: Nico Preto e a perna de pau

A condição que aquele homem e seu brinquedo ofereceram foi a de pensar sobre a vida como arte e ato do equilíbrio frente às nossas invenções cotidianas (como instrumento de resistência às adversidades da vida), invencionando-a como o lúdico que metaforiza o tempo sob a forma de dois pedaços de madeira que ora cambaleiam de um lado para o outro no ajuste do equilíbrio do peso do corpo para que não caia, mostrando-nos a resistência do artefato no seu uso. Maneira de reviver o tempo que passou e que passa para logo ali se mostrar que o tempo é vivo no uso que fazemos dele e no seu preenchimento.



Aquele homem velho e franzino retém em suas ações a diabrura das nossas contradições, daquilo que nos torna humanos providos da capacidade de experienciar da vida no que ela é em si mesma: sobrevivência.

O velho sobre a perna de pau emite um ar de resistência e improviso. Em nossa conversa sobre como e quando ele aprendeu a brincar “seriamente” com aquele objeto, ele conta:

aí nós não tinha assim um divertimento... nós não podia fazer uma bola de uma meia velha, que não tinha condição. Eu tinha uma calça daquela de um pano listrado muito ruim... (...) e o pessoal fazia uma calça de “suspensor” pra gente assim que usava daqui a aqui... era aquilo que nós vestia... não tinha um... tem um (elástico)... bota uma coisa... mas naquele tempo nós não tinha nada. Aí eu... com 6 anos eu já pegava café com meu pai... aí acontece que apareceu um garoto lá com uma perna de pau... um tal de Armando... olhei e achei bonito. Fizemos um. Eu comecei a andar.

Seu Nico Preto faz da perna de pau o cartão de visitas a quem por lá chega. Ele para o que estiver fazendo para dizer e demonstrar que ainda pode sobreviver sobre uma perna de pau, desafiando e convidando a qualquer um a fazer o mesmo:

ainda faço ainda... ainda ando ainda... (...) eu fazia muita pirueta... eu mando tocar música.. eu danço em cima dela... um bolero... danço um forró em cima dela... tudo isso eu faço... (...) você precisa ter jogo mesmo pra poder andar nisso...

O objeto de madeira serve como instrumento que vitaliza o tempo-agora, como tempo de infância-velhice que perpassa a materialidade do objeto tornando-o metáfora da memória e da resistência sobre o tempo. Do tempo que passa, mas que convive em urgência pela vida.

Mais adiante em nossa conversa sobre a perna de pau, seu Nico continua evocando o tempo em que aprendeu a andar com ela e quando anos mais tarde volta a utilizá-la como provocação aos amigos que não acreditavam que ele pudesse e soubesse andar e se equilibrar naquele brinquedo feito de pau.

Como ele mesmo diz: “*ainda dou minhas pernas*”. E continua:

Ali, outro dia, na prefeitura, eu tava andando num que levei pra uma garota lá na capixaba... ela pediu um perna de pau e eu levei. (...) (ele fala de um encontro com uma menina que o pergunta) Mas como é que você pode, com toda essa idade que você tá, tá andando nisso? Isso é para criança, gente que tem traquejo... eu, pra mim, é um traquejo que eu tenho desde garoto. E até hoje eu não perdi o traquejo não.

O uso que ele faz da perna de pau fez pensar também, além da condição de sobrevivência lúdica diante da vida, como recurso de se inventar como sujeito fabricante de suas próprias histórias (**foto 61**), potencializando-se frente às evidentes carências materiais. Pois, por mais que esteja dentro da condição de classe social dita “subalterna”, não é assim que ele se faz e se pensa. Não é assim que ele se vê e age. Ele se inventa e reage a essa condição. Não se auto-resume como vítima das agruras da sociedade de classe, mas subverte essa lógica se vendo pelo prisma das alegorias vividas: no caso, a perna de pau. O sujeito se inventa para se fortalecer pelo improviso diante do provisório.

A miséria, marca de sua infância, foi ludibriada pelo uso da metáfora-vida da perna de pau. Objeto-Símbolo da atemporalidade em que se faz aprender nele e sobre ele a potência de um homem que tem na vivência das contradições sociais também a sua riqueza, a sua escola, o seu jeito de entender a vida. O que nos pode revelar a força que existe nessa condição não apenas sobre a construção da sua própria história, mas que se diga que a afluência de uma cultura também está na condição de ausências também materiais em que se pode constituir de um saber local.



foto 61: Nico Preto fazendo a perna de pau

A memória, neste e em outros casos aqui apresentados, serve como experiência ao presente, revigorando-o ao tempo de uma conversa em que só se tem o desejo de com ela ganhar ainda mais tempo para se viver. Compreendendo que o espaço da memória reside como força motriz ao fazer/inventar o cotidiano, onde a formação identitária do lugar é marcada também pela presença dos movimentos do indivíduo frente a toda e qualquer limitação.

Nessa força expressiva relatada através da perna de pau, quero também ressaltar que nela existe uma fala marcante da identidade do lugar: o improviso e a riqueza da narrativa.

A perna de pau representa uma das tantas histórias relatadas pelo seu Nico Preto em horas e horas de conversa, em que a oralidade é o indício mais forte de como a formação sócio-identitária do Sítio dos Crioulos se constitui. Tal como Benjamin (1994) expressa a função do sujeito que narra suas experiências de acordo com intensidade de sua história, localizando a arte da oralidade como efeito de formação do ser humano. Segundo Benjamin (1994, p. 200-201), “O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria. A arte de narrar está definindo porque a sabedoria – lado épico da verdade – está em extinção.”

Essa sabedoria afirma a existência do aprendizado também na condição de experiência, traduzindo na oralidade a riqueza e o fortalecimento sobre o tempo vivido que se transforma em conhecimento vivo (**foto 62**).



foto 62: menino na perna de pau

O espaço-tempo da oralidade no Sítio dos Crioulos perpassa as relações parentais que também solidificam a construção da memória como função de resistência. A oralidade tem um papel fundante nas formas socializantes de aprendizagem do lugar, vitalizando suas práticas e saberes.

Certeau (1994) argumenta que o saber-fazer também está evidenciado pela oralidade. É na oralidade que ser humano também existe e exercita sua experiência, mas também cria o espaço.

Estamos ligados a este lugar pelas lembranças (...). Só há lugar quando frequentado por espíritos múltiplos, ali escondidos em silêncio, e que se pode “evocar” ou não. (...) Os lugares são histórias fragmentárias e isoladas em si, dos passados roubados à legitimidade por outro, tempos empilhados que podem se desdobrar mas que estão ali antes como histórias à espera e permanecem no estado de quebra-cabeças, enigmas, enfim simbolizações enquisitadas na dor ou no prazer do corpo. (CERTEAU, 1994, p. 189).

Utilizar a perna de pau como espécie de metáfora da existência de um lugar-pessoa

é tornar a estória do seu Nico Preto um espaço-tempo de um saber-fazer que vai além do uso lúdico do objeto, tornando-o elemento-chave que possa traduzir os diferentes movimentos do lugar, que chega pela memória à experiência de quem ouve o que está sendo dito ali. Ao falar de sua própria estória, Nico Preto, mapeia o Sítio dos Crioulos muito além do que circunscrevê-lo no espaço geográfico. Pois o fato de falar do passado é presentificá-lo, tornando-o experiência do agora atemporal no contato com as camadas de estórias existentes em cada indivíduo que fez e faz o Sítio dos Crioulos. Ao narrar sua própria estória o indivíduo se reinventa no presente, tomando-se de sua própria identidade na realização daquele instante, construindo marcas no espaço-tempo do agora. É como se a perna de pau fosse apenas um argumento a mais para se dizer que a memória é um laço da estória que se constitui como afirmação da experiência frente à realização e existência do lugar e dos indivíduos.

Aquele objeto lúdico condiz com a realização do lugar praticado ocupado por muitas estórias, dilemas e brigas que perfilam a fazeção dos homens, das mulheres e das crianças que vão se fazendo ali e fora dali, no equilíbrio de seus desejos, limites e contradições, transformando suas relações pessoais em redes de conhecimento e aprendizado. Como afirma Tristão (2005, p. 263):

Assim é preciso aderir aos processos educativos abertos e imprevisíveis que aceitem as diferenças, considerem as subjetividades, as diferenças de estilos de culturas para produzir e compreender novos conhecimentos, para enriquecer ou transformar as narrações herdadas.

Dentro da relação que aqui se estabelece entre conhecimento-memória-lugar, é possível entender que os usos dos objetos sejam também o elo da autoformação do sujeito, tornando a oralidade sobre os fatos que envolvem esse mesmo objeto um argumento forte que se deve observar dentro da construção de uma perspectiva pós-colonial para educação ambiental.

Ao dialogar com o pós-colonial, podemos entender que a perna de pau não é um objeto em si isolado, mas como foi dito anteriormente, ele traz encrostado uma estória que estabelece a relação do sujeito com o brinquedo que o faz reviver e atualizar o seu território afetivo, de como o ser humano se constrói com o ambiente a sua volta. Onde a memória é o espaço de fortalecimento do seu Nico Preto com a paisagem habitada.

A memória é a identidade viva e vivenciada do ser que cria um mundo à sua volta a partir dos usos e saberes que produz com o meio ambiente.

Esses laços de memória são sempre representativos em qualquer sociedade e grupo social. É a partir dela que podemos conceber os caminhos das histórias pessoais na construção da trama da memória coletiva, vinculada aos usos dos saberes e formas de resistência no cotidiano que fomentam também o lúdico como forma de aprendizado e imaginação.

Em uma dessas passagens de memória, dona Maria relembra da infância dentro do riacho (que ainda alimenta-os com peixes. Tendo alimentado tempos atrás com a plantação de arroz) que passa pelo Sítio dos Crioulos:

Gil: *mas então até pouco tempo vocês pescavam aqui nesse... riacho...*
Maria: *eles pescam até hoje... só eu que não pesco... eu que parei. Dizem que tem bastante peixe agora. Aqui tem peixe!*
G: *diziam que tinham sumido os peixes... ninguém mais pesca..*
M: *diminuiu... pesca pouco, não é como antigamente... antigamente nós não saía de dentro desse córrego. Nós não saía mesmo de dentro desse córrego. Uma vez, quando deu meia-noite nós fomos tomar banho no córrego. Isso quando a gente era criança. Na semana santa. Isso quando a gente era criança... os irmãos do Lico vinham sempre aqui pra casa. Aí eu falava: nós vamos tomar banho à meia noite. Vocês tem coragem de tomar banho no córrego? Aí elas falavam: temos. Escuta bem. Era aqui embaixo! Na casinha do meu pai. Ainda vou te mostrar aonde que eu casei... tinha um poço antigamente, que é diferente... que era conservado. Que meu pai... roçava tudo, era tudo roçadinho...mas a casa do meu pai onde a gente descia... até ali no córrego era... a gente tava vigiando a hora... aí quando deu... quinta feira santa... tava chovendo assim... tinha barranco pra descer. Aí vão toma... eu, a Eni, a Lena, a falecida Neci, o falecido Neuzinho, meu irmão... as meninas vinham aqui pra casa dormir com a gente. Nós fazendo farra. Nós tava em 7. nós fomos tomar banho no córrego... tô contando essa história de antigamente... aí nós chegamos lá... nossa! Chuva! Mas uma chuva contínua... na quinta-feira santa... à meia noite... quanto tava faltando assim 5 minutinhos... tá escorregando muito, mas tamo descendo... pra quando der.... meia noite a gente caí dentro da água porque dizem que é muito bom tomar banho. Isso é o que o pessoal de antigamente falava... nós vamos tomar banho à meia noite... pra nós descarregar nosso corpo. Que ideia! Aí a gente foi... nós chegamos lá... chegamos na beirada do córrego... aí nós descemos devagarzinho... chegamos lá caímos dentro da água... caímos tudo junto. A gente caiu dentro da água e um peixe pulou em cima da cabeça (risos) do meu irmão, e ele pensou que fosse uma assombração, né?! Não ficou ninguém! (risos) ainda mais na quinta-feira santa, né?! A mãe gostava de colocar medo na gente... aí num instantinho nós vazamos em casa. E meu pai tinha feito... nossa casa era de entulho, como te falei... aí meu pai fez um foguinho assim... meu pai cortou uma lata... que antigamente era uma lata de querosene... meu pai cortou quatro...colocou uma janelinhazinha assim na lata... do meio pra cima. Aí meu pai encheu aquilo de fogo... de... brasa... de pauzinho... meu pai tinha feito um fogo pra nós se esquentar quando nós chegasse. Aí tinha uma panela de canjica esperando a gente. Você vê, era legal antigamente! Aí fomos comer.... cada um com suas canequinhas... comendo canjica... mas não era que nem essas canecas... compradas! Eram essas canecas... meu pai colocava asinhas nelas pra gente... aí era tudo diferente. Ai fomos tudo comer canjica em volta... (...) era muito legal antigamente... agora esse tempo acabou-se. Eu acho que isso nem volta mais! A gente não vê isso mais agora não. Acabou tudinho! Era tão bom! Tão animado! Antigamente, canjica, a gente socava no pilão! A gente pegava o milho... meu pai plantava milho de canjica... meu pai plantava milho branco... nós pilava ele socando... ensacava ele e não quebrava muito ele. Tinha isso também! Eu já fiz isso tudo! Essas mãozinhas que tão aqui! Nós passamos por isso aí. A gente socava aquele milho... de um jeito que ele quebrava, mas não era muito não. Aí foi tirar aquela pele que ele tinha... ele tem uma pelezinha... que parece... nada não, mas tem. Aí a gente abanava ele... Depois limpava ele direitinho. Aí chegava em casa a mãe limpava aquele milho, escolhia... a*

gente socava uns 4 ou 5 litros de milho... aí a gente ia pra casa do Lico... do Joaquim... pai do Lico que tinha coisa grande de socar... monte de pilão boa... a gente socava... aí a gente chegava em casa. A mãe escolhia aquele milho direitinho, jogava aqueles panelão de milho no fogo e deixava cozinhar. Era uma benção! aí nessas alturas meu pai já tinha tratado o leito cedo pra temperar... era muito bom antigamente! Era uma vida assim... você não tinha que tá buscando na venda... entende? Era difícil, mas a gente... meu pai sempre plantava uma moitinha de milho de canjica... a gente sempre tinha uma moitinha de arroz... não era um troço que tudo o que você precisava tava na venda... antigamente era antigamente... (...).

No embolar dessa estória há muita trama de enredos que contam de um dia para o outro uma sequência de cenas à disposição de uma conversa em que o riacho existe no Sítio como limite geográfico das terras que lhes são cabidas por lei, mas que também desempenha o papel tanto do lúdico como o de alimento, como se fossem um a extensão do outro. Como se o riacho que dá peixe e que já foi lugar de plantação de arroz também fosse o entrelaçamento do lazer e das brincadeiras. O rio que dá peixe também brinca. Brinca de tempo. Do tempo passado que já ficou na memória. Do rio sem peixe, que já foi de nadar. Do rio que corta o Sítio. Que é paisagem de tempo. Que já serviu de banho e pesca. Que ensinou dos modos de infância e de como que o tempo, que também passa, vira lugar para memória nadar.

No trecho a seguir, Rosa fala dessa mesma infância em que o lúdico é a presença viva para motivação do lugar como ambiente de invenção e memória, onde o retrato de uma cena viva pode ser rapidamente remontado pela oralidade viva e presente.

Gil: *mas isso você morava lá no Sítio?*

Rosa: *morava lá no Sítio ainda... naquela casa ali.*

G: *na infância... o que vocês faziam mais?!*

R: *ali tinha umas meninas que eram da minha idade... irmã da Maria que era muito parceira... que tinha a... uma até faleceu... e tem uma que mora fora... então, na nossa época a gente se reunia pra brincar... ia pra casa dela... brincava de boneca... fazia aquela boneca de pano... ninguém tinha boneca...*

G: *vocês faziam boneca de pano...*

R: *(Riso) a gente fazia boneca, peteca... a gente arrumava bola de meia... a gente arrumava brincadeira com o que tinha... baralho, eu lembro que a gente gostava muito de jogar baralho... a gente não podia comprar baralho... comprava cartolina... desenhava e fazia o baralho pra gente jogar de noite... (Risada)*

G: *a meninada toda... tanto as meninas quanto os meninos?*

R: *as meninas se juntavam todo o dia pra brincar... a mãe da gente era assim: era meia rígida... não gostava que ficasse na casa dos outros não. Então, geralmente ia lá pra casa... (Riso) então, a gente fazia... inventava... brincava de pique de esconder, brincadeira de roda. A brincadeira antigamente era essa... (Riso) De vez em quando tinha assim uns bailes na casa do fulano... aparecia aquele monte de gente pra tomar conta das moças... tem que dançar, não pode dá caroço não que dá briga. (Risos).*

G: *vocês saíam muito pra rua ou ficavam só ali no Sítio?*

R: *Não, ninguém saía pra rua não... só ia pra rua pra estudar. Porque antigamente tinha medo dos pais e não saía. Não deixava a gente ficar solto assim saindo. Só ficava por ali mesmo. Não saía não. Quando estudasse sempre tinha um mais velho pra poder guiar os outros... pra tomar conta dos outros... (Riso).*

Rosa sinaliza em sua fala sobre heranças das brincadeiras de pano, do remendo do baile, da roda inventada para lidar com o mundo das afluências, pois os brinquedos não lhes faltavam dentro desse mundo de lúdicos infantis quando se retira da invenção a encarnação da sobrevivência e do emaranhado de liberdades dadas a essas criações.

Ao falar sobre o brinquedo como objeto histórico, Benjamin (1994, p. 294), argumenta ser o brinquedo uma peça de produção de imaginação, onde se sugestionam variados tipos de usos:

Por um lado, verifica-se que nada é mais próprio da criança que combinar imparcialmente em suas construções as substâncias mais heterogêneas – pedras, plastilina, madeira, papel. Por outro lado, ninguém é mais sóbrio com relação aos materiais que a criança: um simples fragmento de madeira, uma pinha ou uma pedra reúnem na solidez e na simplicidade de sua matéria toda uma plenitude das figuras mais diversas. (...) A madeira, os ossos, os tecidos, a argila, são os materiais mais importantes nesse microcosmos (...).

Por mais que o autor esteja se referindo sobre o aspecto do processo histórico da produção mecânica-industrial do brinquedo, podemos entender a imaginação como um uso cabível e necessário nessa relação que subverte a lógica do que podemos também entender como princípio das contradições sociais: o uso do brinquedo como subversão do real.

Rosa nos recobre de possibilidades de entendimento sobre o viés da pobreza material, não como um campo de carências cognitivas e lúdicas, mas como um campo de criação e invenção que margeiam toda e qualquer forma de sobrevivência.

É a partir desse sentimento de resiliência que encontramos o pensamento do pós-colonial como argumento vivo nos usos dos objetos tornados aqui memória. Pois são concebidos como processos que formam os indivíduos em suas capacidades mágico-poéticas de intervir sobre a realidade concreta, invencionando-a.

A invenção, neste caso, converge-se em experiência prática que não reduz os indivíduos envolvidos somente como sujeitos aos processos espoliantes e alienantes da miséria material, mas os cobrem de uma emancipação própria que os fortalecem como sujeitos que exercitam a criação frente aos limites sociais e econômicos.

Podemos, por meio dessas falas de estórias, perceber nesses homens e mulheres a criação de um ambiental embutido de práticas aparentemente imperceptíveis e meramente cotidianas, como a realização do tempo e do espaço em que o

fortalecimento do lugar se faz pela ação direta desses indivíduos. Em que o ambiental, a que estamos nos referindo neste trabalho, é justamente esse saber-fazer que está presente no cotidiano das populações comunais ou não, e que se misturam nas experiências de vida como tradutoras da capacidade lúdica de apropriação e subversão da miséria humana.

O lúdico é força produtiva da possibilidade humana de reinvenção e integração ao mundo da cultura, pois é nele também que está a capacidade de nos compreendermos como parte da natureza em que homens e mulheres estão inscritos dentro das dinâmicas de formação com a capacidade de ofertar o que tem para ser construído nesta relação.

A invenção de si, por meio do lúdico, convida à reflexão de uma antropofagia através do aprendizado na incorporação do brinqueado como objeto que intermedia o ser humano ao sonho. A invenção do lúdico corrobora com a expressão de uma educação ambiental que também produza uma narrativa brincante.

5.5 CONVERSA DE VENTILADOR

Nesta passagem considero importante relatar dois momentos que tiveram grande importância na pesquisa de campo. O primeiro foi estabelecido pela “narrativa metodológica” que o Gilson traduziu em conversa (**foto 63**). O segundo é a narrativa sobre o processo de substituição técnica e aviltamento da realidade dentro do processo de sobrevivência dos saberes ditos tradicionais. Os dois momentos me remeteram, muito especialmente, à condição do eu-subjetivo-pesquisador e a externalização dos limites sobre as invenções do cotidiano (CERTEAU, 1994) privilegiadas pelos usos e saberes locais constituídos no tempo-espaço do Sítio dos Crioulos.



foto 63: Gilson separando feijão com a ajuda do ventilador

Último dia de campo. Procurando ainda algumas conversas pelo Sítio, fui visitar o seu Joaquim. Chegando lá acabei encontrando o Gilson que buscava com o vizinho Joaquim uma peneira para ajudar na separação da colheita do feijão. Resolvi acompanhá-lo para ver o trabalho de peneiramento.

Atravessamos o velho córrego da antiga plantação de arroz para chegar à casa. No quintal, espalhados pelo chão, alguns quilos de feijão estavam secando ao sol. Gilson se preparava para separar o feijão. Foi nessa separação que aconteceu a nossa conversa.

Na execução daquele trabalho, observava o processo mais uma vez de “autofafeção” da sobrevivência do lugar. O peneiramento das motivações que movem os saberes locais constituídos na vitalização do lugar e de quem dele vive. Aquele momento seria também um desdobramento do tempo-espaço da roça.

Não havia vento suficiente para separar o feijão. Neste momento Gilson liga o ventilador para ajudá-lo na separação, e que também irá influenciar a nossa conversa.

Gilson: *Se não tiver vento não tem jeito não, tem que ter vento.*
Gil: *você liga o ventilador?*

Gilson: pra ajudar um bocadinho... (...) pra plantar e vender (...) não é igual ao vento de deus...

É quando Gilson começa a espalhar perguntas sobre o que eu estava fazendo ali (uma vez que ainda não havíamos nos encontrado em outras ocasiões devido aos trabalhos esporádicos que faz fora do Sítio). Ele colou-me dentro de suas interrogações sobre o que eu buscava ver, expondo-me às minhas próprias perguntas epistemológicas e metodológicas que me asseguravam algum tipo de legitimidade enquanto pesquisador que tentava conversar com o que aparecia.

Por que está aqui? tá fazendo o quê? Esse teu trabalho vai chegar na Dilma? O que muda pra gente? Só você trabalhando aqui? É muito pouco! Você ganha para fazer esse trabalho? Por que não investem em nós? A gente carece!

Naquele instante Gilson me expos sem querer, pela primeira vez, ao estranhamento da minha estada no Sítio. Expôs-me às minhas dificuldades e limites próprios de quem é de fora, ainda que pudesse me sentir próximo. Havia alguma fragilidade pessoal como pesquisador que foi apontada naquela conversa. Realmente eu não pertencia aquele lugar. Era um estranho ali. A conversa me trouxe mais uma vez a primeira pergunta metodológica: O que fazia eu ali? O que buscava? Afinal, quais eram as inquietações que me moveram a estar ali?

Foi daí que retomei ao encontro do lugar comigo mesmo enquanto pesquisador em busca do que me levara até ali. As perguntas e respostas emergiram nas conversas com o Sítio. Inicialmente, num processo de deslocamento e estranhamento. Mas a conversa com o Gilson, ao pé do ventilador, me fez encontrar algum tipo de (des)caminho.

A experiência de campo traz a contingência de a gente ir se expondo a todo o instante, ora como pesquisador, ora como indivíduo que expressa subjetividades e limites. Olhei aquela conversa como um processo de reconhecimento e formação de um encontro com os saberes locais dispostos entre nós. Do estranhamento e alteridade que se constituem como elementos centrais deste trabalho, dos movimentos dos encontros e desencontros que se estabeleceram ao longo da pesquisa dentro de uma relação em que não se quer a separação/denominação sujeito e objeto.

Para trazer como exemplo desse processo de objetivação, Santos (1989, p. 66) argumenta que

Dessa forma, a ciência moderna provoca uma ruptura ontológica entre o homem e a natureza na base da qual outras se constituem, tais como a ruptura entre o sujeito e o objeto, entre o singular e o universal, entre o

mental e o material, entre o valor e o fato, entre o privado e o público e, afinal, a própria ruptura entre as ciências sociais e ciências naturais. (...) É verdade que a desumanização da natureza e a conseqüente desnaturalização do homem criam as condições para que este possa exercer sobre a natureza um poder arbitrário, ética e politicamente neutro. (...) Em termos sociológicos, esse homem é a burguesia, a classe revolucionária, que transporta em si o espírito do capitalismo e que vai utilizar a relação de exploração da natureza para produzir um desenvolvimento das forças produtivas sem precedentes na história da humanidade.

Pois todos os instantes da pesquisa foram de tornar essa convivência uma relação direta e afetiva, por mais que o estranhamento fosse um elemento importante que me fizesse despertar para o que me fosse desconhecido.

O fato de estar por lá por quase dois anos em visitas mês a mês, acabou me tornando familiar ao lugar, no entanto não me tirava da condição de ser diferente deles, pois estava lá como pesquisador. O importante, porém, é não negar também essa diferença, pois ela é constitutiva dos encontros culturais, mas não poderia deixar de estar presente, pois esse também é um exercício constante neste trabalho, é a relação dos saberes-fazer estabelecidos entre mim e eles. Pois, já que existe uma separação socioeconômica sentida por ambos (e ela é real), que ela fosse superada pelas narrativas que nos tornassem sujeitos convidados a estabelecer uma ponte semântica de interesses, estabelecendo uma epistemologia carregada de sentidos mútuos à compreensão de nós-outros.

Naquele último dia de campo, Gilson espalha e fragmenta toda essa minha pretensão de ser igual ou parecido com eles, ao mesmo tempo em que coloca em questão a epistemologia da relação sujeito-objeto, me levando a refletir sobre os meus argumentos de pesquisa sobre o deslocamento cultural que o trabalho exigia. E, talvez, sem querer, me disse com poucas palavras que de fato eu ali era um estranho.

Para mim, a conversa com o Gilson trouxe um deslocamento epistemológico entre o pesquisador e o lugar praticado, tornando o exercício do trabalho de campo uma ferramenta não apenas de aporte dos sentidos, tempos e espaços estabelecidos entre os moradores do Sítio dos Crioulos, mas de aproximações e estranhamentos de como cada um compõe e se expressa diante da vida.

Para demonstrar a relevância dos modos distintos de se ver a realidade, e como cada um a retrata de acordo com a relação que estabelece com ela, Santos (2009) estabelece um paralelo explicativo entre o pintor e o cientista³¹. O pintor executa sua expressão mergulhado na ilusão de uma realidade sabidamente subjetiva e

³¹ Inserido dentro do paradigma hegemônico da ciência moderna.

relacional entre o espectador e a obra artística. Já o cientista coloca-se como elemento primordial que irá revelar a ilusão exposta por essa realidade, aplicando-lhe explicações objetivas e neutras. “Quer isto dizer que o cientista moderno acredita muito mais nas ilusões que cria do que o pintor.” (SANTOS, 2009, p. 233-234).

É justamente para esse momento de superação de ambivalência epistemológica diante do paradigma da ciência moderna com a realidade, que chamo a atenção como fator preponderante na tradução dos elos criados com o lugar e seus diferentes tempos e sujeitos, tornando dinâmica e complexa a relação entre eles e eu.

Ao refazer este caminho, consigo entender que o Sítio passa por mim ora como estranhamento, ora como afetividade que não pode ser compreendido como objeto, mas deve ser entendido como redes de significados que estão em movimento.

A conversa com o Gilson produziu esse estranhamento necessário para rever os processos de convivências com a pesquisa, mediante os limites sobre as intenções de partilhar os espaços-tempos dos saberes-fazer locais, interiorizando-os não como se eu fosse um morador do Sítio, mas como alguém de fora que vivenciou e aprendeu com eles para aqui inscreve-los comigo dentro de uma relação de muitos sentidos para a tradução de uma educação ambiental pós-colonial.

Ao articular esta noção que espraia pesquisador-indivíduo/sujeito-objeto dentro da arena do campo metodológico existiu também na conversa com Gilson, um momento para pensar sobre os limites tecnológicos/mercadológicos à sobrevivência com a lavoura que vão além Sítio, e que narra diretamente sobre os saberes-fazer constituintes do lugar, trazendo outras perspectivas que alavancam a criação de novos espaços-tempos e que irão delimitar novos usos ao processo de auto-formação (PINEAU, 2003).

Gilson: o negócio depois que veio com maquinário, aí acabou o serviço. Tem máquina até pra colher café! (...) máquina pra colher café, roçadeira... tem máquina pra tudo hoje. Hoje tá difícil trabalhar. (...) Esse negócio de maquinário acabou com a gente!

Os efeitos da substituição da mão de obra pela máquina se fazem presentes como articuladores de um registro socioeconômico que alavanca novas tendências sobre o ciclo do trabalho e do conhecimento, produzindo mudanças irreversíveis no lugar, e condensando novos processos identitários (Hall, 2006) que pululam no mundo do trabalho e da globalização.

Isso não quer dizer que a formação identitária no lugar estivesse ausente ou

delimitada por uma invariabilidade na sua constituição. O que se quer problematizar é que a visibilidade dessas mudanças fornece à compreensão sobre a formação de um tempo-espaço latente às formações de identidades do Sítio, abrindo caminho para uma compreensão híbrida sobre sua constituição. Segundo Hall (2006, p. 75),

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente integrados, mais identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem ‘flutuar livremente’. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (...).

O descentramento da identidade vincula seu conhecimento à variabilidade de possibilidades para também se pensar fora do lugar (sem que se vincule a ele uma essência coletiva), em que se descobre o pertencimento do local imbricado com a lógica externa, onde os meios de fazer cultura se organizam a junto outras lógicas que modificam a ideia de permanência e cristalização da tradição. O local é extrapolado por dinâmicas que transformam a apropriação do meio ambiente frente às necessidades e exigências de uma globalização, que abarca outras estruturas e ferramentas culturais de se compreender e se fazer dentro da sociedade.

O maquinário que substitui o ser humano o conduz aos novos usos e saberes-fazer que os impelem a se autoreproduzirem frente às carências materiais vinculadas ao trabalho.

A narrativa do Gilson sobre as dificuldades de trabalho na roça e a falta de oportunidades, do tempo que não é mais, da substituição da mão-de-obra e da tecnificação rural conduz à transposição de novas formas de compreensão sobre o lugar praticado, exigindo outras formas de apropriação do pensamento sobre os usos do trabalho e da terra. Os saberes locais são transformados – substituídos e/ou remanejados. A terra mecanizada, e o homem alijado da sua condição de subsistência tornam a realidade um processo de autoaprendizado frente a essas novas demandas.

Neste sentido,

Tentar expressar a experiência vivenciada dos tempos de vida para compreender a vida e a sua vida, articulá-las melhor e transmitir estes resultados positivos a outros provavelmente é a primeira tarefa imposta pela escola da vida e que todo ser vivo exerce, mais ou menos confusamente, dentro de uma dinâmica entre as gerações. (PINEAU, 2003, p. 111).

Dentro desse campo de vivências da escola da vida, tanto a formação de identidades, como a reprodução das materialidades necessárias a sobrevivência dos indivíduos constituem, no Sítio, um espaço-educador de inúmeras **temporalidades**

que fomentam múltiplas redes de saberes (TRISTÃO, 2008) e conflitos que anteriormente (do lúdico, da roça e dos centros de umbanda).arregimentam novos usos e **temporalidades** que vão além dos já citados

Ao espanar a poeira e o feijão ao longo do terreno com a ajuda do ventilador, Gilson alimentava um cenário local de desolação frente às dificuldades materiais dos moradores do Sítio que tornavam qualquer menção de solidariedade ou sentimento comunitário isolados a um passado remoto.

Gil: como era o negócio do arroz que você estava falando?

Gilson: o arroz quando a gente plantava aqui era bom pra desgraça... ó todo mundo animado... 5 ou 6 homens aí... nós fazia mutirão, um ia virando a roça do outro. Era bom. Animado. Acabava em um e ia pro outro... era muito rápido... mas agora (...) era tudo na base do serviço mesmo e da alegria. Vê o troço plantadinho lá... arroz, milho... (...) Eu tenho até saudade desse tempo em que nós trabalhava assim... a gente trabalhava quase que por curtição mesmo. Era bonito! Mas agora acabou tudo! Não tem jeito não.

A nostalgia da narrativa do Gilson remete a um passado recente (faz uns 10 anos que o arroz parou de ser produzido no Sítio), a um instante de mesura sobre as condições de coletividades produzidas na roça, envolvendo um sentimento agregador que gerava a sobrevivência dos saberes partilhados, ao mesmo tempo em que se colhia a convivência entre as gerações.

A referência ao plantio do arroz, narrativa recorrente em muitas conversas com outros moradores do Sítio, reverbera com um tempo coletivo em que se fazia acontecer a comunidade, prevalecendo os interesses comuns na produção da roça.

Gil: o que é a roça branca?

Gilson: é milho e feijão. Porque é um troço que sai rápido, né? É seis meses... colheu, vendeu e acabou tudo. E o café não, o café dá mais. Você planta o café e o café dá mais. Hoje eu vô vê se vendo um bocado desse feijão aqui.

G: e como é que você leva essas sacas pra lá?

Gilson: leva na bicicleta... você leva na carcunda lá no morro e depois com a bicicleta dá pra levar. Vendi muito arroz assim quando eu plantava arroz aí... eu botava na bicicleta saco de arroz e de milho... o carro não vem aqui embaixo não. Diz que o caminhão quebra. Quebra o quê?! Um caminhão bom desse! Ali no mercadinho em Jerônimo Monteiro vendi 8 sacos pra ele ali. Vendi a 30 conto. (...) um cadinho que falta aqui no Sítio é união. Porque o nome do Sítio aqui é Sítio da Boa União, mas ó... mas união aqui é muito pouco.

G: por que você acha que não existe união?

Gilson: antigamente tinha muito, mas ultimamente o pessoal tá muito...

G: antigamente que você diz é o que?

Gilson: quando era mais novo tinha muita união, mas agora, de uns tempos pra cá o pessoal tá muito afastado. (...) a gente fica tudo espalhado... não fica junto. Como disseram que iam fazer açude e um hortão ali no Nico... só que disse que ninguém ia trabalhar de graça... ia fazer horta, uma escola pra colocar livro... mas esses moleques de hoje em dia não estão querendo saber de estudar! Acho que tem uma biblioteca ali... tens uns computador que estão vindo... e eu não sei onde estão esses computador! Eu acho que o que tá faltando aqui é união. Esse pessoal aqui, de um tempo pra cá, não tão mais unido mais não. (...).

a gente tá em cima do terreno que foi do pai da gente.

O espaço de movimento sobre a realização da comunidade como lugar de muitas temporalidades, pode ser entendido como processo de afirmação de resistências que mesmo frente à globalização mercadológica pode ser uma tentativa de se reinventar através das transformações locais.

O sentido de comunidade traz essa simbologia de tempos-espacos partilhados que potencializam os elos de solidariedade entre os indivíduos.

Segundo Carvalho (2009, p. 115),

A comunidade perturba a grande narrativa globalizadora do capital, desloca a ênfase dada à produção na coletividade de “classe” e rompe a homogeneização da comunidade imaginada da nação.

Dessa forma, a comunidade é percebida como o suplemento antagônico da modernidade e, no espaço metropolitano, ela é o território da minoria, colocando em perigo as exigências da civilidade.

Ao relatar a passagem de uma situação de dificuldades socioeconômicas, Gilson proporciona (pela memória) possibilidades que buscam solidificar a relação passado-presente, trazendo uma reflexão sobre o futuro como fator preponderante na realização do espaço-educador da roça/trabalho como instrumento que efetiva a realização da experiência, em que o espaço vivido é marcado pela presença desse tempo relacional em que se vive e viveram os pais, projetando a realização da vida através dos sentidos estabelecidos com o meio ambiente.

A comunidade se inscreve na/pela narrativa, em que a solidariedade social é forjada por meio das crises e contingências da sobrevivência histórica e a contiguidade da ação e da narração estão ligadas no momento do ‘não-há’ que subverte a noção ocidental sincrônica do tempo e da tradição. (CARVALHO, 2009, p. 118).

Ao retornar ao tempo em que o Sítio funcionava como forma de “união”, a narrativa de Gilson recorre à convergência da ação do passado com a pretensa dispersão do presente que o torna não um refém das práticas pretéritas, mas um sujeito inserido na estória como alguém que continua se produzindo independente do que já se passou. São esticamentos do futuro e encolhimentos do presente, descritos por Santos (2008) na produção da razão metonímica e proléptica que acentuam o empobrecimento da experiência.

A natureza cíclica da vida nos apresenta momentos de aparente inanição ou crise. Entretanto, quando vejo as pessoas produzindo o lugar praticado, intuo nelas a presença do movimento vívido do espaço-tempo que não está pulverizado na imobilidade. Pelo contrário, elas estão implicadas na realização da vida como forças

que mesclam a sutileza dos saberes na execução do que não está visível. Mas estão ali, vivos e lidando com seus limites e possibilidades. Respirando. Ventilando.

O uso e a presença do ventilador metaforizou, ao longo da nossa conversa a convivência de imagens criadas por mim e por Gilson como uma ponte de linguagens-tempos capazes de construir caminhos possíveis que traduzissem para nós o encontro daquele dia como instância criativa a partir dos nossos limites, que não somente socioeconômicos. O meu, apresentado por um limite epistemológico em tradução de estar ali como um pesquisador imerso aquele cotidiano e que se confrontou com a realidade de continuar estranho aquele lugar por mais que tenha criado elos afetivos. O dele, pela sobrevivência direta e simbólica do lugar em meio aos avanços da globalização/modernidade. A conversa nos fez deslocar cada um para uma espacialidade de problemas e invenções: onde se entrecruzam a invenção do eu-pesquisador e a invenção (dele) de uma formação identitária ancorada em diferentes realidades-tempos.

A cultura nos serve para entender como os grupos, movimentos e sociedade se pensam e se realizam através da interação histórica em sua constituição tanto material como simbólica. Como esses usos são narrados e praticados? Como eles se inventam ao produzir suas próprias vidas? Essas são perguntas que compreendem grande parte deste trabalho, mas que não busca esgotar respostas, e, sim apontar algumas possíveis pistas e trazer provocações que formulem um pensamento crítico e autocrítico sobre as diferentes educações ambientais.

Como afirma Certeau (1994, p. 124), “Em suma, ‘como os indivíduos não sabem, propriamente falando, o que fazem, o que fazem tem mais sentido do que sabem’. ‘Douta ignorância’, portanto, habilidade que se desconhece.” Portanto, são desses saberes-fazer e encontros que se realizam as conversas desta pesquisa, onde as relações se dão a medida que vão aparecendo novos sentidos.

Segundo Barcelos (2010, p. 27),

quando se consegue esta fusão entre criador-espectador, dá-se um passo fundamental no sentido de romper com conceitos e interpretações que tenham como ponto de partida o pré-concebido, o dado, seja pelas elites intelectuais e artísticas, seja pelas ideias e proposições pedagógicas concebidas e aceitas *a priori*.

Isto satisfaz muito a uma antropofagia que nos relacione como parte do que acontece e que nos atinge no momento em que nos aproximamos do diferente, mas que se pode, através dessa diferença, propor um exercício de alteridade em que caiba uma comunicação entre mim e o outro, e o que dela pode *me afetar e me*

produzir.



foto 64: Gilson, o feijão e o ventilador

O sugerir do ventilador como metáfora (**foto 64**) desta narrativa com o Gilson, trouxe um caminho de vinculação afetiva e pessoal desta pesquisa, em que me coloco como pesquisador que entende a cultura como ato do encontro e do que existe de mim nessa relação que foi me produzindo outras linguagens e sensibilidades que transformaram o meu modo de ver do lugar praticado.

O ventilador continua ligado. (In)ventou-se.

5.6 A ESCOLA TÁ NA RUA

Ao perguntar para os jovens do Sítio sobre a escola, eles me responderam: tá na rua (foto 65). A expressão “tá na rua” ou “lá na rua” é recorrente entre os moradores do Sítio para situar o que está na cidade e não ali.



foto 65: tá na rua – Foto: Arquivo Sandra Prata

A rua como lugar de cisão? A rua marcada como lugar das diferenças. Dos distanciamentos? Qual o limite entre a rua e a comunidade? A rua como ponte? Caminho? A rua como desfecho deste trabalho. Foi através dela que cheguei ao Sítio. A rua caminha para o Sítio como possibilidade de encontro, por mais que haja distanciamentos aparentemente intransponíveis.

No Sítio dos Crioulos, a presença da escola foi marcada pelas minhas observações das idas e vindas dos jovens uniformizados à rua, lugar onde estão as escolas municipais e estadual da cidade. Chegando ou saindo do Sítio, em diferentes horários, lá estão os jovens estudantes a caminho da escola. Existem quatro escolas públicas no município: três municipais (Escola André Autuer, Escola Nicolau Borges e Escola Paulo Pereira Gomes) e uma estadual (Escola Jerônimo Monteiro).

Num primeiro momento ainda não havia tomado conhecimento da presença das crianças e jovens dentro do Sítio dos Crioulos, uma vez que concentrei minhas frequentes visitas à casa dos mais velhos (líderes da comunidade), tentando perceber o lugar praticado por meio do cotidiano. A presença dos jovens era notada pela espiadela rápida e curiosa que davam pelo fato de eu ser estranho ao lugar e eles terem dúvida sobre o que estaria fazendo ali, com um gravador e uma máquina fotográfica. Aos poucos fui percebendo a presença de crianças e jovens,

principalmente no período de férias escolares (**foto 66**), o que eu ainda não tinha vivenciado ali. Eles pululavam dos quintais para a frente das casas, preenchendo o lugar praticado como um outro tipo de movimento de coletividade e aprendizagem, catando frutas entre brinquedos e brincadeiras que o espaço-educador oferece.



Foto 66: improvisando uma gangorra a partir de um antigo cruzeiro

Numa dessas minhas caminhadas em direção à casa do seu Joaquim e dona Dê, flagrei quatro crianças/jovens simplesmente caminhando acompanhadas umas das outras. Acabavam se sair da casa do seu Lico e da dona Luzia. Essa imagem foi uma das primeiras que fiz das crianças no final do ano de 2011, ao perceber esse movimento de jovens pelo Sítio. Caminhavam praticando o espaço que havia, das coisas que estão por acontecer. Do tempo que não impede do espaço ser o que eles também são: habitantes do Sítio dos Crioulos. Descendentes de uma estória que já ganha outra condição. A estória presentificada no acontecimento do agora. É o espaço-tempo em tradução de vivência daqueles moradores mais novos. Da nova apropriação que eles fazem do Sítio. Talvez de um outro Sítio que não dos antigos ou uma variação do mesmo lugar praticado. São tempos cruzados dos mais novos aos mais velhos. Memórias constituídas e entrelaçadas de um lugar marcado pelo convívio familiar e afetivo. Desse convívio em que as relações de oralidade e educação familiar se fazem e se reproduzem dentro da coletividade. Como alguns gostam de repetir: “aqui nós mesmos discutimos e resolvemos nossos problemas”.



foto 67: conversa entre meninas

Sintoma de uma autonomia política-organizacional do lugar? Talvez de uma informalidade pessoal no tratamento dos problemas locais. Da formação dos sujeitos praticantes que fazem do lugar do Sítio dos Crioulos uma comunidade autogestionada, tal como tantas outras espalhadas pelo país. Que vive problemas internos vinculados aos mais diferentes conflitos, sejam familiares, administrativos, judiciais, e que marcam o movimento de criação e manutenção do Sítio como espaço-educador (**foto 67**).

Uma pista desta pesquisa, que era evidente, mas que só foi observada nas últimas idas a campo, foi da inserção do Sítio, como espaço-educador que atravessa as práticas escolares.

A presença da escola fica marcada pelas conversas que tive com duas professoras que realizaram atividades e visitas escolares (**foto 68**) no Sítio dos Crioulos, possibilitando articular os saberes escolares dentro-fora da escola, como outra possível interpretação das experiências educativas naquele espaço-educador. No Sítio, a realização da aprendizagem não se deu pelo que comumente podemos chamar de educação ambiental, mas uma prática da educação ambiental que é uma aproximação entre a estória local e seus modos de vida.



foto 68: a escola no Sítio – Foto: Arquivo Sandra Prata

Tanto o trabalho como a preocupação delas, não estão diretamente ligados com educação ambiental, mas compreendo que só é possível falar de ambiental a partir de uma perspectiva que envolva o viés cultural, de compreensão do lugar como espaço de realização das identidades, e como elas são transformadas. Portanto, ao ver que não havia trabalhos direcionados com a educação ambiental, optei por realizar essas conversas como compreensão da relação construída entre os sujeitos envolvidos: educador-pesquisador-indivíduo-quilombo. Como eles se constroem nessa perspectiva de encontro e pertencimento ao lugar. Como aquelas duas professoras se veem pertencentes dali, na sua construção subjetiva/pessoal perpassada por uma lógica educativa e valorativa ao lugar.

Por isso, o aspecto da formação das identidades tem importância neste trabalho, uma vez que o Sítio dos Crioulos, como qualquer outro espaço sociocultural está vinculado às suas dinâmicas identitárias, como fluxos contínuos de mudanças.

Segundo HALL (2006, p. 71-72),

Todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos. Elas tem aquilo que Edward Said chama de suas “geografias imaginárias”: são paisagens características, seu senso de “lugar”, de “casa/lar”, ou heimat, bem como suas localizações no tempo – nas tradições inventadas que ligam passado e presente, em mitos de origem que projetam o presente

de volta ao passado, em narrativas de nação que conectam o indivíduo a eventos históricos nacionais mais amplos, mais importantes.

Esse é o mote utilizado pelas professoras, e que revelam para nós a suas relações simbólicas com o lugar, ligando-as a um sentimento de forte pertencimento nessas dinâmicas de inúmeras interrupções e movimentos do tempo identitário.

As professoras que conversei expuseram suas aproximações e experiências de uma forma que me ajudasse a compreender em suas narrativas o universo sociocultural pensado e vivido por elas no Sítio dos Crioulos. Dessas narrativas foi possível refletir sobre uma educação ambiental, proporcionando novas perspectivas antropofágicas nesta relação.

Portanto, ao trazer as narrativas das professoras tive a intenção de pensar a escola como possibilidade de usos e aberturas sobre os diferentes tempos de formação atravessados no cotidiano e processos identitários do Sítio.

Esse exercício está articulado às traduções que as professoras fazem sobre os seus próprios processos de aprendizagem com o Sítio, ao mesmo tempo em que reflito sobre os aspectos de uma educação ambiental pós-colonial que se articule às narrativas expostas como um processo de trocas que ampliam e problematizam as relações entre “a floresta e a escola” (REIGOTA, 1999), e que fundamentam a prática de uma Educação Ambiental de dentro pra fora, provocada, aqui, pela antropofagia que revela o conflito das tramas socioculturais de sobreposições de conhecimentos e identidades daquele Outro que é categorizado e classificado.

Neste lugar fora da escola, a que aqui me refiro, encontro essas vozes, personagens, e narradoras que contribuem pensar em educações ambientais que provoquem a articulação de saberes locais. Defendo essa ideia por entender que o encontro de saberes suscita novas dinâmicas de trocas e de incorporações de sentidos, e encontra no exercício à alteridade o princípio ético de fortalecimento das relações. Esses encontros com as professoras³² foram provocados justamente pela intenção de criar outras relações com o Sítio dos Crioulos, ouvindo suas experiências com esse espaço-educador. Nesse caminho, conversei com as

³² Não posso deixar de repetir que a origem deste trabalho se deu em função de uma pesquisa feita por algumas professoras da região sobre a questão da identidade cultural do Sítio dos Crioulos. Portanto, a ligação do Sítio com esta pesquisa se revela na enunciação de um grupo de professoras que buscaram interpretar antropologicamente a cultura expressa naquele local: suas visões de mundo que publicizaram o Sítio como espaço de criação de histórias e culturas.

Sandra foi quem me levou ao Sítio pela primeira vez, ainda quando estava trabalhando na pesquisa do Documentário *Sítio dos Crioulos*. Com ela, cheguei ao Sítio e fui apresentado àquelas pessoas e ao lugar. A entrada com a Sandra no Sítio contribuiu bastante com a minha inserção no lugar. Sendo uma pessoa conhecida, facilitou essa primeira entrada. Em suma, foi a Sandra quem me apresentou o caminho do Sítio.

professoras (Sandra e Andréia) sobre o trabalho que fizeram e como constituíram, a partir dele, suas perspectivas de tempos e lugares com o Sítio.

Sandra narra sobre o lugar com a familiaridade de quem convive com a comunidade desde a infância e, também, no período em que o pai e a mãe frequentavam a casa de umbanda da Maria Carolina, estabelecendo vínculos afetivos e espirituais.

Ao falar do seu trabalho com o Sítio, ela traz para o presente o intercâmbio de situações de pobreza e sobrevivência, mas também a realização de muitos trajetos e experiências com o local. Ela humaniza a sua narrativa dentro de um viés de passado-presente/tradição-modernidade/perdas-ganhos (GRÜN, 2007), enxergando ali um espaço de origem. Ela enxerga no Sítio um retrato do passado, em que é possível atravessar a rua e chegar aos antepassados históricos. Uma marca do passado no presente, onde o Sítio é a representação viva da tradição.

Sandra: *E nós fizemos um trabalho em diversidade cultural, mas enfocamos o Sítio dos Crioulos por ser um reduto histórico. Jerônimo Monteiro conhece muito pouco sobre o Sítio dos Crioulos. Tenho uma ligação muito grande com as famílias de lá que tem a ver com a religiosidade.*

Então, eu já conhecia um pouco a história deles. Nós resolvemos fazer um trabalho de pesquisa histórica, porque já existia, no município de Alegre, algumas coisas sobre o Sítio dos Crioulos. E aí a gente atrelou a história com a antropologia porque tem a ver... e o trabalho surgiu daí... então, nessa ida... que a gente foi, fotografou... então, a gente também conheceu um pouquinho... teve um olhar mais antropológico... então, a gente viu a ocupação do terreno... nesses anos todos.. a questão de alguns hábitos... do moderno... ou seja, do hoje dentro do ontem... eles mantiveram isso. Então, o nosso olhar foi mais antropológico.

E a escola entrou nessa pesquisa por que? Porque nós trabalhamos com as crianças... e fizemos esse mineiro-pau dentro da escola... levamos pra dentro da escola... levamos essas pessoas que conheceram as histórias... as crianças conheceram a história... então a escola se envolveu nisso aí. O nosso papel dentro da escola foi o de difundir e trazer pra permanecer, né, no meio escolar... porque naquele ano nós fizemos um resgate cultural do município. (...) Então, a gente aproveitou e levou pra escola. Então, a escola conheceu esse trabalho. Do outro... foi a Folia de Reis que nós levamos dentro da escola. Porque a Folia de Reis é uma coisa que já era, né?! Aí, nós levamos, pesquisamos, conhecemos... e a escola também preparou uma Folia de Reis com as crianças... O nosso objetivo foi muito educativo... nós buscamos, conhecemos e socializamos esse saber com a escola. (...) e trazer a cultura pra eles de volta. Porque eles perderam muito da identidade... nesse sentido eles não conhecem a história deles... não sabem a importância que eles têm... na questão do município.

Estou falando daquilo que sei e do que eu conheci. Porque, na verdade, nós nos relacionamos bem porque o município é pequeno. Na verdade eles não veem. Porque na verdade quem vê o valor daquele Sítio é quem tem realmente essa visão histórica... por isso que eu falei... só fica encantado, quando você fica encantado por alguém... por exemplo, eu encanto as pessoas porque eu gosto. Meu olhar é diferente. Porque eu olho praquilo lá com uma importância, com um valor cultural... eu acho que o município não percebeu a riqueza que é aquilo... e como poderia tornar aquilo lá muito mais do que imaginamos... porque a nossa raiz que tá ali... o que eu conheço... (...)

Aos 4 anos eu já sabia um pouquinho daquele Sítio. Aquilo é a minha história, é o meu município, é a minha cidade. Porque hoje eu sei que ali estava muito antes da minha família vir para cá. Para mim ali tem um valor muito maior. Mas as pessoas não veem graça naquilo porque não conhece a história, não vê o valor que eles têm como história.

Ao “trazer a cultura deles de volta”, ela acredita estar tomando a história e recontando-a dentro de um enredo mágico em que a tragédia é ver tudo ali se modernizar e perder a essência. Como se a natureza daquele lugar, por si só, falasse e devesse referir-se somente ao passado, como um museu ao ar livre (**foto 69**).



foto 69: museu ao ar livre³³ – Foto: Arquivo Sandra Prata

Ao recuperar aquilo que chama de “história deles”, ela se alimenta do que vai “recontar” a sua própria história. Ali ela se deixa misturar, pois está falando também de dentro. Falando de si. Misturando sua estória a deles com intenções e tensões variadas.

Não se trata de se ver como moradora do Sítio, mas como alguém que ali se entende pertencente àquela memória coletiva. Ela traz em sua narrativa o convite de visitar o Sítio como parte de todos nós. Parte de um passado e de uma

³³ Título da foto dado pela própria Sandra Prata em seu trabalho de Conclusão de Curso.

ancestralidade comum que nos une enquanto cultura. Ela busca contar e reviver a história e não a estória, humanizando-os em relação a cultura local que tem uma origem, uma tradição e uma identidade que são ou deveriam ser fixas. Novamente, um novo passado torna-os próximos e visibilizados a partir dessa relação. Ela quer para o Sítio uma história fundacional, e que a preservem na memória.

Se a “nossa raiz está ali”, eu não sei dizer. Mas estou tentando entender como ela se antropofagiza ali, tentando ganhar uma dimensão outra que a torne parte daquele lugar, mas também tentando perceber as tensões que existem. Pois o fato de negar que o Sítio esqueceu sua história, os descredencia também de poder contá-la de outra forma? Qual seria a forma correta? Talvez essa seja a tensão exposta em sua narrativa. Mas não podemos negar que existe também um esforço muito grande de se essencializar a identificação com o Sítio. Uma identificação pessoal que os unam e os tornem iguais.

Ao mesmo tempo em que ela atribui ao Sítio um lugar sem estória ou sem identidade, ela o potencializa no enredamento de uma busca narrativa perdida e que deve ser preservada como forma de proteção àquela cultura.

Ao mostrar esta tensão, podemos compreender o seu movimento com o espaço-educador do Sítio, numa relação de aproximação e avizinhamento com o meio ambiente, onde o estranhamento também está presente, uma vez que ela não reconhece o presente em detrimento ao passado.

GRÜN (2007, p. 58-59) nos ajuda a entender que esse elemento de vinculação com o lugar é também um forte aliado do pensamento ambiental. O autor, ao refazer o pensamento cartesiano em que a natureza é tornada objeto, e o ser humano está desenraizado, o ecologismo faz um movimento de enraizamento, como ele afirma:

Na verdade, vários séculos após o nascimento do pensamento cartesiano, a filosofia continua sua luta para situar o sujeito, ancorá-lo a um sentido de lugar. É essa precisamente a tarefa de parte dos discursos ecológicos. Eles exigem que o sujeito seja localizado em algum lugar e que sua localização produza significados. A essa altura, pode-se sugerir que o propósito dos discursos ecológicos é, portanto, conferir ao sujeito um senso de localização histórica.

Ao trazer a tradição como elemento fundante àquela cultura, Sandra potencializa a realização do lugar por meio de um passado. Mas não estaria o presente provando que o local da cultura é justamente essa dimensão de muitas redes de saberes-fazer? Não estaria no presente a vitalização desse mesmo passado? (BENJAMIN, 1994).

Mas a questão que fica é: os habitantes do Sítio não estão enraizados e fixos ao lugar praticado, criando suas próprias maneiras de compreender e se nominar como pertencentes a diversas estórias (como já foi apresentado em outras narrativas)?

Acredito que um dos elementos cruciais para pensar a educação ambiental pós-colonial é o viés da antropofagia. A ideia de identidade ou tradição fixas, encarcera a possibilidade daquela comunidade se entender e se enxergar de maneira diferente.

Entendo que não basta ao observador externo (o educador e pesquisador) insistir nesse olhar exógeno, ele deve sim exercer a experiência com o lugar como espaço-educador e deixar se modificar em seus movimentos. Não quero com isso dizer que tenha que se tornar um morador do Sítio ou agir como tal, mas que deva criar meios para mergulhar naquela cultura como algo que lhe gere aprendizagens, e que lhe suscite a interculturalidade que cabe como alteridade e conversa com a cultura. Este é exercício da antropofagia. Esta é pós-colonialidade assumindo a radicalidade necessária para a compreensão de culturas que são criadas ou inventadas a partir do encontro com a diferença (SANTOS, 2008).

Ao narrar sua experiência com o Sítio, Sandra nos oferece a possibilidade de uma outra audiência sobre esses sentimentos de interação e transformação dos aspectos culturais emergentes na construção do olhar através do estranhamento e da aproximação, gerando a imersão junto a outras perspectivas socioambientais. De um meio ambiente local que se faz uso por diferentes formas de saberes-fazer e tempos/espacos.

A pergunta que também cabe a este trabalho é: Qual educação ambiental? Qual abordagem metodológica que não subtraia a complexidade de uma comunidade em fôrmas identitárias? A antropofagia e o pós-colonial tornam-se argumentos, ao meu ver, imperativos nesta problematização.

Ao enunciar a identidade fixa de um lugar, não estaríamos contribuindo com o olhar que objetifica o próprio grupo e comunidade? Não estaríamos sujeitando-os como imagens antropológicas exóticas que cumprem o papel de colonizados pelos saberes dominantes? (SANTOS, 2008).

Cumpro aqui complexificar as muitas práticas e usos da educação ambiental, vendo na antropofagia um argumento crítico e metodológico cabível sobre esses usos e práticas por onde seja possível pensar que as comunidades trazem muitas versões sobre suas estórias e que dinamizam seus processos identitários.

Tornar a cultura como um local fixo de tradições, é desconhecer a complexidade e outras possibilidades narrativas na constituição identitária dos sujeitos. Não se pretende, no entanto, negar a luta política dos grupos e movimentos sociais que buscam essa tradição como forma de sobrevivência e resistência cultural. Pelo contrário, o que busco expor neste trabalho é a relação das dinâmicas internas e externas da interculturalidade, e como podemos inventar outros caminhos teórico-metodológicos, onde a antropofagia nos sirva como abertura a essa aventura antropológica do outro-comigo.

Entender o Sítio como um espaço-tempo de fazções e aprendizagens torna a imersão cultural um exercício de buscas intermitentes que só aumentam a cada nova prosa e observação. Numa dessas observações e prosas, Sandra narra a dualidade das dinâmicas entre o que seria o arcaico e o moderno.

Eu fotografei... eles fazendo a comida do lado de fora... que é a fonalha deles... que é o fogão... ali eles têm o hábito de cozinhar. Então, ali nós focalizamos a origem... o que eles guardam da cultura deles. E ao mesmo tempo, do outro lado, é o fogão a gás. Por exemplo, andar descalço... apesar de tudo isso... a antena parabólica... mais o costume da tulha, onde guardava as coisas... um modo de viver. Catar o feijão no chão. (...) nada escapou aos nossos olhos.

Na imagem criada por ela, vemos a transição entre esses diferentes tempos que ali se fazem presentes, remontando temporalidades que coexistem a partir de seus próprios ritmos de vida de acordo com as suas transformações materiais que incidem no meio ambiente. O que remete a pensar, mais uma vez, uma educação ambiental pelo viés da antropofagia, como deglutição do tempo-espaço que potencializa a cultura como produção instantânea e contínua, vitalizando os saberes-fazeres locais.

Quando compreendo que o espaço é um lugar praticado (CERTEAU, 1994) de diferentes encontros temporais, tenho nele a dimensão inacabada do processo de produção da cultura. Isso contribui para pensar que a educação ambiental pode estar nos fazeres ininterruptos de encontros interculturais em que a abertura do educador frente a esse ritmo, sons, gostos e o que mais se pode qualificar na dinâmica desse processo, corporifica muitas interações e mudanças.

A narrativa produzida pela professora Sandra me fez pensar sobre a alteridade como mudança dos sentidos, dos saberes-fazeres presentes nas culturas. Também me fez pensar que a educação ambiental pós-colonial se veste dessa intenção de abertura ao cotidiano, com um olhar antropológico das práticas que se inter cruzam.

Segundo Santos (2008, p. 193-194),

A minha análise destaca algum potencial emancipatório da cultura social e política de grupos sociais cuja vida quotidiana é intensificada pela necessidade de transformar estratégias de sobrevivência em fontes de inovação, de criatividade, de transgressão e subversão.

Portanto, Santos (2008), salienta que a essas transformações convergem no imbricamento sobre as diversas e diferentes noções culturais que existem em um lugar e em suas estratégias de sobrevivência.

Essas estratégias são latentes aos olhos de uma educação ambiental que busca o potencial da emancipação social como uma formulação ética (GRÜN, 1996) que está no Outro, constituída nele, e não imposta. Este é o rito da alteridade. Esta é a radicalização da antropofagia: ser o Outro naquilo que ele oferece.

E, mais uma vez, Santos (2008, p. 210), afirma que,

A reinvenção da emancipação social visa o reencantamento do senso comum, o qual, em si mesmo, pressupõe uma certa carnavalização das próprias práticas sociais emancipatórias e o erotismo do riso e da ludicidade. Repito a ideia de Oswald de Andrade: “A alegria é a prova dos nove”. A carnavalização das práticas sociais emancipatórias tem sua importante dimensão auto-reflexiva: possibilita a descanonização e a subversão dessas práticas. (SANTOS, 2008, p. 210)

Enxergar a comunidade como ponto de irradiação dessas práticas subversivas, é tratá-la como espaço de realizações possíveis ao desencadeamento de uma formação educacional não-escolar que suscite outras possibilidades para o exercício da educação ambiental pós-colonial, que desestabilize o etnocentrismo civilizacional, abarcando novos tempos-espacos culturais.

A narrativa da Sandra traz a reflexão de um olhar com a cultura como fazeção do meio ambiente, onde ali estão dispostas as relações materiais e simbólicas dos usos da natureza, transformados em saberes e fazeres que dimensionam a vida como uma simbiose, onde as trocas são materializadas e construídas através das práticas locais, entendendo o morador do Sítio como sujeito de sua própria vida. Importa entender o ambiental também como esse lugar que está aberto às dinâmicas das trocas, dimensionando os problemas e os saberes socioambientais como composições partilhadas que se traduzam em aproximação e deglutição do Outro como estratégia vital para a educação ambiental pós-colonial.

Sandra volta para a sua própria estória contando e tentando remontar a história daqueles outros do Sítios dos Crioulos. Ela quer ver o Sítio preservado, intocado, voltando para o passado como sintoma de um presente que parece não existir. Sandra se mistura ali. Convida. Entusiasma-se ao falar sobre eles. Essa é a pulsão de nossa conversa. Do nosso encontro de bons agouros para o lugar que

inventamos a partir deles. Cabe sabermos mais, para junto com eles inventar mais.

Sandra: *isso é legal, porque se você quer fazer daquilo ali um Sítio de visitação, eles tem tudo como está agora. É só a gente se organizar no sentido deles mostrarem a dança, a gastronomia. Trabalhar com eles esse resgate. Por que? O legal é que... eu acho bonito... eu não sou contra aquela ocupação do espaço. O que eles precisam melhorar algumas coisas ali para receber as pessoas. Preparar um pouquinho mais da aparência. (...) é mostrar o dia a dia. Quando as pessoas andarem que descem do Chapadão, que chegarem lá e virem lá. É mostrar como eles são, mas mostrar um pouquinho. Por exemplo, eles conhecerem um pouquinho da dança deles, um pouquinho da música pra trazer pra eles mesmos. (...) Por isso é que eu acho legal quando eu vou lá e vejo aquele modo de ocupar o espaço. Não acho que tem que ser diferente. Mas é eles perceberem... Eu não quero que mude também não. Mas assim, deles poderem conhecer um pouco mais... eles mesmos... pra comunidade deles... E quando for lá, sentar e contar... Eles contam e encanta-los.*

Trazer do Sítio dos Crioulos o que se pressupõe ser o Sítios dos Crioulos. Essa aparência de um lugar folclorizado e estanque no tempo é uma narrativa recorrente sobre a identidade. Sobre o tempo-espaço que margeia o imaginário externo a eles.

Essa é a tônica da narrativa proposta pela Sandra: Compreender o espaço daquelas pessoas como *resgate cultural (foto 70)*.



Foto 70: resgate cultural³⁴ – Foto: Arquivo Sandra Prata

Nossa conversa surge da experiência dela, não somente como professora, mas como alguém que tem uma relação muito próxima com o lugar. Estando ele inscrito nela como passagens de tempos remotos que possibilitam reavivar o passado, tornando vivo o presente. Cabe aqui não julgar o certo ou o errado, mas tentar compreender de que forma o lugar lhe traz o sentido de formação, e como podemos pensar numa educação ambiental que não exclua a relação entre ambos, e que fortaleça essa relação no que existe de dualidade e conflito. Pois é nessa junção que a educação acontece. Estamos à todo momento trafegando por essas vias de muitas insinuações de sentidos.

Busca-se tornar as relações descritas aqui como uma espécie de um caleidoscópio em que, à medida que se observa, vai se tornando outra coisa, outra forma. Outro momento. Outro sujeito. Este é o viés por onde resolvi fazer essas escutas. Ganhando outra dimensão como registro das experiências que são vividas em diferentes processos e que culminam com a diversidade de saberes e fazeres que alimentem novas relações socioambientais: o espaço-tempo do Sítio dos Crioulos está encrustado nessas dinâmicas.

A Sandra me dá a versão dela sobre o Sítio. Não a tomo como verdade ou mentira, apenas como outra versão. Tal como deve ser volátil pensar em uma educação ambiental que esteja inserida nessa complexidade de relações, que não acaba em mim, mas que continua no outro.

³⁴ Título da foto dado pela própria Sandra Prata em seu trabalho de Conclusão de Curso.



foto 71: Sandra é parte de lá – Foto: Arquivo Sandra Prata

A conversa com a Professora Andréia veio num momento posterior da pesquisa de campo. Quando já estava fechando as idas ao Sítio, e transcrevendo as conversas, me foi informado de um trabalho que ela teria realizado com eles também sobre a questão da identidade cultural, e que teria levado alunos da escola para realizar entrevistas com os moradores.

Acabei não tendo acesso a esse material, mas conversamos sobre a experiência dela com o Sítio. A aproximação que ela tem com o lugar é a mesma que a da Sandra. De um forte laço da amizade e convivência com algumas pessoas dali. Por isso, as conversas com a Andréia também têm um tom de saudosismo, convivência e reverência aquele espaço **(foto 71)**.

Mas o que ela nos traz é a experiência dela com a necessidade de trabalhar com as Africanidades em sala de aula (como professora de Geografia e História) de acordo com a Lei 10.639/03 que regulamenta o tema sobre o ensino de História e cultura Afro-Brasileira, trazendo para o currículo questões da formação identitária no Brasil. Ela faz um trabalho, como ela mesma diz, de “recuperação da identidade local através da história do Sítio”, buscando o fortalecimento do lugar frente à cidade de Jerônimo Monteiro.

Ao entender a identidade como produção de sentidos, compreendo como o ambiental está presente nas relações sociais, dinamizando suas práticas e saberes.

Nesse sentido, a professora Andréia traz a relação de familiaridade com a comunidade, como também foi observado anteriormente pela narrativa da professora Sandra.

Ambas trafegam num sentido de narrativas que buscam trazer de volta uma certa identidade idealizada de um passado também idealizado, mas que para elas são elementos de fortalecimento e de resistência do lugar frente às dinâmicas de uma globalização que não apenas transforma a identidade, mas que desterritorializa os indivíduos, retirando-lhes qualquer sentido de ligação com o lugar.

São fatores que também se relacionam com a ideia de fortalecer o Sítio como lugar de identidade frente à cidade de Jerônimo Monteiro, pois como ela mesma expõe em certo momento de nossa conversa:

Andréia: *É como se o Sítio dos Crioulos e Jerônimo Monteiro fossem separados, mas não são. (...) como se aquele reduto deles não fizessem parte da cidade – lá na rua.*

A rua e o asfalto separam a cidade do Sítio dos Crioulos, e parece, segundo a Andréia, que o Sítio (lugar/espço-educador) está apartado não apenas geograficamente, mas simbolicamente, da cidade. A ideia de vitalização das identidades do lugar, que ela traz, tem a ver com a relação de fortalecimento do Sítio como um instrumento político que medeia os conflitos provenientes dessa ação, potencializando suas práticas culturais como elementos de resistência.

Andréia: *Eles criaram essa redoma... quando você atravessa aquele asfalto, quando você começa a entrar no Sítio, ele tem um aura diferente... ele é fechado. Ele é o mundo deles. Ele tem toda uma história. Por mais que o progresso chegue, ele adentra muito lentamente ali, como se eles não quisessem também... eles sabem que não podem sair dali e perder aquilo ali. É uma forma de pensar e manter a história. Nunca houve uma valorização. Eu cresci com eles. Laço de afetividade com a minha família. Todas as festas... é um marco na minha memória. Era aquela fogueira, era o caxambu... aí você tinha a oração dentro do Centro para depois ter a comida lá fora. Era uma festa de fôrró. Então eu aproveito para fazer o meu trabalho enquanto professora de geografia e história, dentro do Sítio dos Crioulos. Mostrando o quê? Trazendo ou resgatando essa história da África dentro de Jerônimo Monteiro. A contribuição desse povo aqui em Jerônimo Monteiro. O quanto esse povo dentro de 4 alqueires de terra ajudou muitos fazendeiros! Esse Sítio contribuiu para muitos fazendeiros aqui... e isso ninguém lembra!*

Esse conjunto de narrativas produz um lugar de saberes que ora mergulham dentro de uma história de resistência, ora numa redoma que os separa do mundo externo, que está na rua. A rua, utilizada como metáfora desse mundo cindido em dois

diminuindo a inserção deles como saberes e pessoas que aparentemente não tem uma história dentro da cidade. A escola, para Andréia, seria esse meio e instrumento agregador de identidades que tornariam os mundos comunicáveis, ainda que os conflitos e as segregações étnico-religiosas estejam presentes no espaço escolar.

Os saberes escolares e as propostas curriculares, em suas relações e interfaces de aprendizado criam possibilidades de comunicação entre esses saberes. E o que saber e aprender com o Sítio dos Crioulos? Pergunta importante para desvelar esse caminho de tese. Questão que se soma aos sentidos de uma educação ambiental vivida através da cultura. A cultura comunica o ambiental no Sítio dos Crioulos. Ou seja, a cultura aproxima o silêncio e as oralidades de saberes ambientais que estão vinculadas diretamente ao cotidiano daquele lugar.

Na narrativa trazida pela professora Andréia, é proposta essa junção de problemas mesclados com a cor, a religiosidade e outros tantos saberes menosprezados pela rua, e que aparentemente a escola tenta traduzir dentro de um currículo onde o negro seria percebido por sua africanidade-brasileira.

Andréia: (...) é o momento em que você vai com o aluno e você começa a viajar... Eu gostaria que ali fosse memória para a história de Jerônimo Monteiro. Como é que essas pessoas podem contribuir com a história do município?

Mas essa mesma escola reproduz a ausência de referências da matriz africana-brasileira, onde a umbanda, religião praticada por muitos do Sítio, não é representada em virtude da opção religiosa de pais e muitos professores (**foto 72**). Trago este exemplo para mostrar o idêntico processo por onde passam outros níveis de produção de silenciamento de saberes, o que evidencia a dominância e o conflito entre grupos que estão separados não apenas por classe social, mas principalmente pelo uso da cultura como elemento identitário.



foto 72: cor e religião³⁵ – Foto: Arquivo Sandra Prata

Neste caso, a narrativa trazida pela professora condiz com a urgência desse confronto de perspectivas que se façam por se aceitarem pela diferença, não por convencimento ou hierarquização. Pois os saberes produzidos no Sítio podem alimentar esse diálogo mútuo de compreensões sobre essas diferenças.

Andréia: quando levo os alunos ao Sítio, o primeiro lugar que vou é o Centro de Umbanda.

Ao trabalhar a diferença, Andreia expõe o sentido que o Sítio produz nela. Essa aproximação de diferenças revela algo importante para pensar a educação ambiental pós-colonial e o sentido de antropofagia (ainda que saiba que ela não trabalha com esse conceito). O que se produz no uso pedagógico é justamente a tensão entre os lugares que ocupamos em nossa cultura frente à cultura do Outro. Dessas divergências, podemos entender o pós-colonial, na educação ambiental, como método e exercício não apenas da alteridade, mas como princípio da construção de uma epistemologia solidária através da pluralidade de saberes produzidos em nossas culturas.

Para Hall (2009, p. 43), “A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de

³⁵ Título da foto dado pela própria Sandra Prata em seu trabalho de Conclusão de Curso.

se tornar”. Esse é princípio emergente para a compreensão dessas alternâncias de espaços culturais divergentes, e que se mesclam na produção de sentidos. Essa integração de sentidos consolida a interação necessária para o avanço do diálogo entre os saberes, deslocando os conhecimentos produzidos dentro da comunidade não apenas para dentro da escola, mas para o fortalecimento dessas práticas e vivências, como espaços de aprendizagem (PINEAU, 2005).

PINEAU (2005), em entrevista, afirma:

Esta revolução apresenta uma dupla face: em primeiro lugar, ela situa a aprendizagem antes do ensino e concebe a aprendizagem como uma curva autoformadora, alternando experiência e expressão. Mais concretamente, ela chama para duas aberturas, que são as seguintes:

- 1) Abertura da educação às aprendizagens ao longo da vida e em todos os seus setores, o que faz da vida a principal escola do conhecimento.
- 2) Abertura a uma educação que se alterna entre formação experiencial e formal. Isso quer dizer trabalhar para reconhecer e validar as aquisições das 3 fontes vitais de conhecimento: eu próprio, os outros e as coisas.

Ao compreender que existe uma aprendizagem possível dentro de qualquer espaço/tempo fica fácil admitir os saberes-fazeres que são construídos e constitutivos a partir das práticas culturais locais.

A relação da comunidade com a escola torna-se passível de interação no que se pode chamar de uma tradução antropológica que sirva como vetor comunicativo entre ambas, considerando-se o uso dessa associação como motor intercultural onde caibam as diferenças, e não elas sejam reforçadas como saberes desiguais e hierarquizados.

Ao tencionar esta prática, a professora Andréia possibilita pensar que o uso dos saberes ambientais produzidos no Sítio convergem na aproximação de uma compreensão mútua do outro. Pois trabalhar com a perspectiva de identidades culturais dimensiona a capacidade de solidariedade e não de exclusão. Conceber o outro como parte integrante da nossa própria paisagem sociocultural, é vitalizar os espaços de criação como locais de antropofagias recíprocas que canalizam à compreensão dos usos que fazemos e dos diálogos propostos na feitura da interculturalidade.

Dentro desses vínculos de afetos que se tornam constructos imanentes de uma relação de muitos conflitos, trago a ideia da devoração como princípio auto-organizativo de uma educação pós-colonial, onde a antropofagia não se resume ao exercício de se criar apenas uma abertura comunicativa entre as diferenças, mas assumí-las como registro de nossas diversidades, produzindo outras.

Novamente a alteridade é traduzida como força motriz das dinâmicas entre o eu-educador-pesquisador e o local da cultura do outro.

Canibaliza-se não para se tornar o outro, mas para tornar o outro parte de si, dentro de uma compreensão orgânica das nossas variâncias culturais que não apenas simbolizam saberes e fazeres distintos, mas que nos unem enquanto vetores de transformações capazes de nos inventarmos e invertermos em solidariedades mútuas e transgressoras.

Da mesma forma, aqui estou em exercício na conversa entre Sandra e Andréia para entender como elas se constroem frente ao Sítio dos Crioulos, reinventando para si um lugar que as movimentem ao encontro de suas possíveis motivações pessoais e que me permitam enxergar como elas também ocupam aquele tempo/espaço.

Ao relatarem suas experiências com o Sítio, expressam não apenas os sentidos que as aproximam do lugar, mas expõem as imagens que as traduzem na relação simbólica de aprendizados e laços afetivos da memória.

Andréia: *O Sítio para mim representa uma redoma. Quando eu tô lá eu me sinto protegida com as coisas que tem de ruim... de ambição, de poder, de ganância... quando eu atravesso aquele asfalto é como se eu tivesse nascendo. Ele me dá vida nova.*

É como se eu entrasse lá e eu estivesse protegida da ambição... do povo da pedra... do povo de Jerônimo Monteiro... da política... é ingênuo... eles falam do meu avô... eles contam do meu pai. Aquilo que eu não vi, eles viram por mim.

Gil: *Você não está idealizando?*

Não há uma resposta à pergunta/provocação, pois é assim que a professora se constrói ali. Protegida ou não, é dali que traz algum alimento possível ao brutal uso da vida como coisa que faça sentido. A resposta possível sobre estes dois encontros que tive com as professoras foi a do espanto diante da força que existe em tais comunidades e que nos trazem a capacidade intuitiva dos saberes-fazeres como práticas de uma vida inteira entre histórias de vida, que segundo elas, têm sofrido do empobrecimento e do esquecimento de experiências. (BENJAMIN, 1994).

Entender o Sítio, tal como ele se traduz para elas, é trazer à tona as dinâmicas internas daquela comunidade, tornando evidente os tempos e os espaços que compõem os saberes-fazeres dentro de seus processos de vida. É reconhecer também o Sítio que habita em cada uma delas, e que conflitam com várias diásporas que descentram a contemporaneidade. O Sítio dos Crioulos são vários.

Mesmo que elas não tenham trazido em suas narrativas a dinâmica de uma interculturalidade, o que nos importa, portanto, é o impacto das várias

temporalidades e espacialidades do Sítio em suas vidas. O que podemos enxergar como deslocamentos ou desconstruções de si, impulsionando para o exercício da alteridade.

Exercício esse mediado pela ideia deste trabalho por uma educação ambiental pós-colonial ou antropofágica que expõe o contato do pesquisador-educador à comunidade-outro, e o que este resulta e produz no primeiro através do sentido de pertencimento e identificação, conflitos e diferenças.

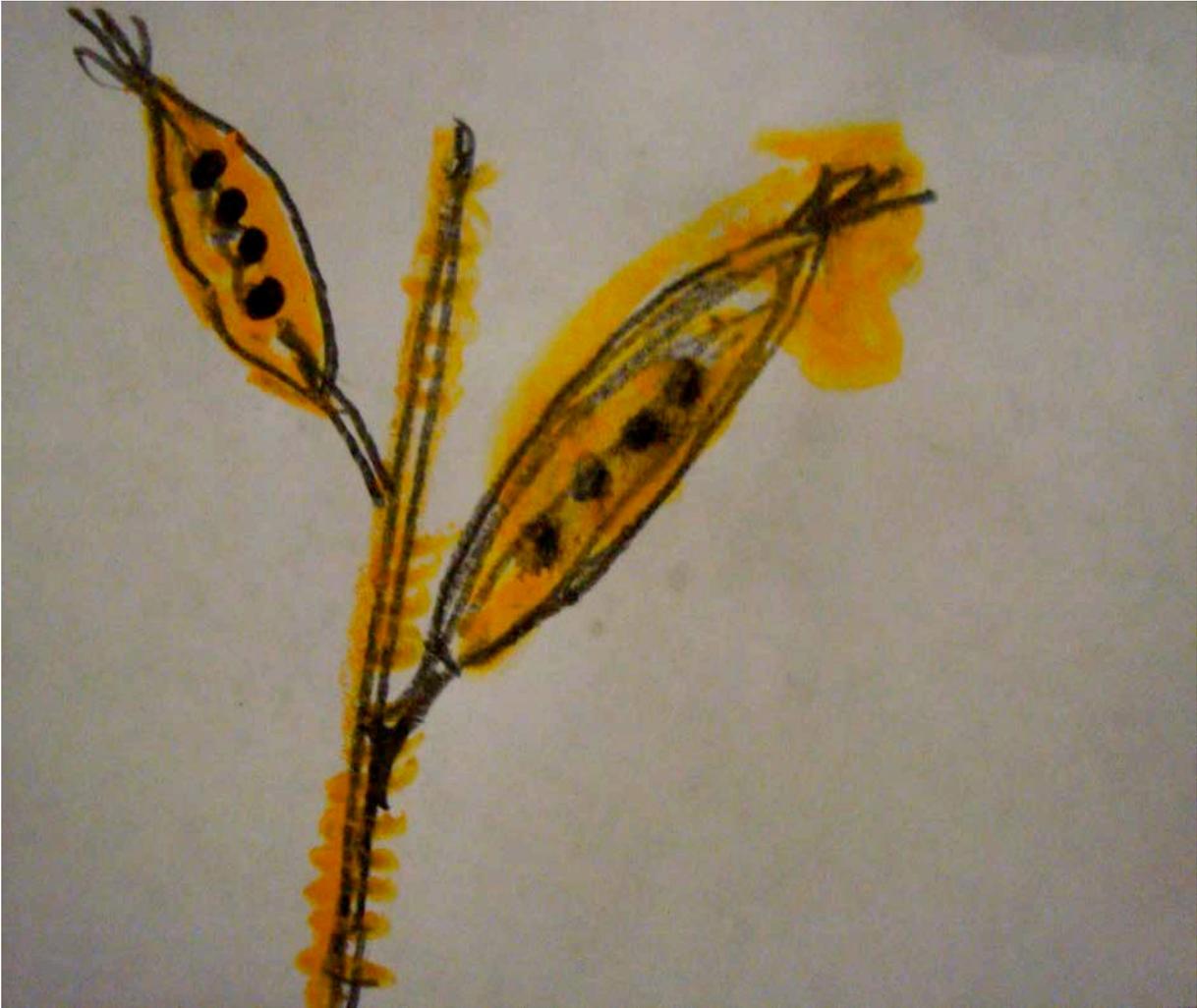
Portanto, coube aqui aproximar as narrativas das professoras ao espraiamento desses encontros e do que deles podemos nos apropriar para pensar numa educação ambiental pós-colonial que compreenda o lugar praticado como espaços de interações e transformações dos sujeitos, naquilo que torne o ambiental não uma cisão dicotômica entre natureza-cultura, mas uma simbiose de situações que proclamem o meio ambiente como parte das ações dos indivíduos na coletividade.

O fato de as professoras trazerem suas experiências e expectativas junto ao Sítio dos Crioulos torna enfática a necessidade em conduzir esses movimentos solidários como parte de uma educação ambiental construída a partir desses saberes-fazer que também se constituem na “rua”.

Isso vai de acordo ao que Barcelos e Fleuri (2010, p. 274-275) afirmam ser,

Uma questão emergente e que está exigindo ser incorporada de forma criativa e inovadora ao repertório de conhecimentos e práticas pedagógicas docentes é a questão ecológica. Ao incorporarmos em nossa relação educador(a) educando(a) a discussão das questões ecológicas, estamos proporcionando não só a possibilidade de reflexão sobre questões sociais como também rompendo as barreiras tradicionais entre o conhecimento dito “científico” e as questões do mundo da vida. Estaremos dando oportunidade para um exercício de mobilização pelos(as) professores(as) dos saberes e conhecimentos utilizados por eles cotidianamente em sala de aula, numa perspectiva intercultural de educação (FLEURI, 1998). Para Reigota (2003), a aproximação entre as questões ambientais, a educação e referenciais teóricos dos estudos que envolvem a cultura e sua instituição como prática social é uma possibilidade a mais no sentido de ampliarmos nosso repertório de alternativas de identificação, construção e reconstrução de representações sobre as questões ambientais e a educação.

Essa aproximação torna vívida a prática educacional como meio de tornar a interculturalidade um princípio altruísta dentro-fora da escola, sinalizando as diferenças culturais como parte da nossa humanidade no que elas têm de completude e incompletude, certezas e incertezas; fornecendo elementos suficientes para o exercício da compreensão do pós-colonial como argumento aos nossos conflitos diários.



6. ONDE NÃO TERMINA O SÍTIO

Silêncio

...

silên-cios



foto 73: silêncios

Começo assim a escrita-vivência do período com os crioulos do Sítio.

Termino assim esta escrita.

Não o silêncio cativo e subordinado.

Mas o silêncio inscrito na formulação do aprendizado de quem faz da vida o seu modo de observância e prática.

Sabido é aquele que também observa e faz.

*O silêncio é a desconstrução da palavra **(foto 73)**, de quem a toma e vive inscrevendo-a como bússola capaz de subverter a lógica de quem dela se aproxima.*

A educação ambiental aqui inscrita se faz presente não pela ação imediata e modular do ser humano da relação cultura-natureza, mas se faz no exercício de se estabelecer a partir da observação e conversa com o Outro. Não o Outro em

diminutivo, mas o Outro-mais, que aprende e apreende do ambiental a substância da vida. Esta nesse movimento o sentido de resistência. A vida acontecida. A vida que acontece. A insistência diante dela. Nada muito diferente de cada um de nós. São todos os dias. Dias e dias. Contados. Exercidos na prática de quem faz da vida uma anunciação de sentidos: hoje é dia pra colher. Hoje é dia pra semear. Dia de ficar em casa. Dia para trabalhar. Dia pra festa. Dia para deus. Dia para os santos. O ambiental na educação educa para o encontro com o Outro na paisagem, na oralidade, no sagrado, na escola, no lúdico e na roça trabalhada. É a vida em aumentativo. Na moral e na ética compartilhadas e construídas através da palavra. Uma educação ambiental junto à palavra, e de tanto ouvi-la e praticá-la cria um outro tempo, outro espaço.

Pois a vida resiste também na palavra. Também no Outro.

O silêncio de uma educação ambiental local atravessa qualquer formulação institucional, pois ela é vida e morte, paz e conflito – contradições, onde os saberes por si só se alimentam. Assim se alimentam.

O que temos a aprender?

Aprendemos uns com os outros. Vulgarizando o saber como prática que media nossos encontros, embora tantos desencontros.

Ao circular por quase dois anos pelo Sítio dos Crioulos pude observar as circularidades ininterruptas dos saberes praticados. As muitas personagens que povoam este trabalho se encarregaram de mostrar os diferentes modos como se expressam diante do meio ambiente local. O lugar praticado ainda está lá se movimentando e produzindo outros espaços-tempos. Novas metáforas para a vida? Acredito que sim. Pois foi assim que cheguei por lá, e foi também assim que saí.

Os saberes-fazeres produzidos no Sítio dos Crioulos proporcionaram enxergar no Outro, no encontro dos silêncios e oralidades, um caminho para pensar uma educação ambiental pós-colonial que abra para a perspectiva da alteridade em meio a povoação das diferenças culturais e dos processos de identidades, onde o eu-pesquisador não me camuflava. Estava ali também sendo antropofagizado por aqueles sentidos que me percorriam e chegavam de diferentes modos. A antropofagia acontece quando há uma mudança nas perspectivas dos sentidos sobre a cultura e sobre si mesmo.

Ao inventar a vida, de modo geral, a antropofagia acontece. É quando nos deixamos percorrer nas observâncias do cotidiano local. Quando nos deixamos abrir às portas das estranhezas. Assim, percorridas em nós, o momento antropofágico potencializa estar e compreender que o espaço cultural é a intermediação entre as nossas diferenças. É a possibilidade de aproximação a esse Outro objetivado para que eu me torne também parte dele. E ao me sentir parte, me solidarizo. Nós solidários.

O Sítio não se encerra aqui, obviamente! Este trabalho é um registro temporal que partilha algumas das impressões criadas e produzidas nos instantes da pesquisa. Foram vários olhares que foram se modificando à medida que o lugar praticado exigia que mergulhasse nele.

Foram momentos de muitos afetos, conversas, celebrações, encantamentos, observações, delicadezas e sutilezas que suscitaram a forma também como me inseri entre eles. Várias vezes saía de lá pensando não ter visto nada. Foram muitas caminhadas entre as casas, matas e vizinhanças. Muitos silêncios meus também foram produzidos e ancorados em narrativas e conversas trazidas aqui. Embrenhei-me entre eles. Pés na lama, areia, chuva, capim, café, manga, jaca, passarinho, patos, porcos, cavalos, gados, riacho, minas d'água, casebres, cruces, pedras, facões, lenhas, árvores, rezas, ladainhas, ancestralidades, melodias, gritaria, choro, resmungue, flerte, simpatias, chás, fogões a lenha, quintais, bicicletas, motos, cachaças, sombras, manhãs, sóis, luas, noites, risada, tristezas, trilhas, milhos, vespas, cães, estacas, cercas, gaiolas, indiferenças, palmitais, fotografias, tudo fui um pouco dali; tudo vi um pouco.

Essa é a medida para um exercício etnográfico junto ao lugar dos saberes-fazer do Sítio dos Crioulos. Lá estive. Lá estou.

Uma das formas de estar e registrar o Sítio foi trazê-lo também em imagem. Ao longo do texto se compõem como parte narrativa do olhar. O registro ótico na observação. Pois foi assim que lá cheguei. Fotografando e ouvindo-conversando. Caminhando e fotografando. As imagens expressam ao longo do texto escrito, um rol de possibilidades de traduções sobre o desafio aos limites da palavra. A fotografia fala-escreve. A fotografia aproxima, expõe e abarca os instantes. Captura o verbo do instante não como mera representação do retrato tirado. Mas constitui a palavra e a conversa não anunciada. Por isso o texto fotográfico se expõe como narrativa que capta o que a palavra por si só não é capaz de enunciar. Portanto, as imagens trazidas aqui compuseram inúmeras produções de sentidos dos encontros e das conversas, o que tornou a imagem uma das personagens deste trabalho.

Chegar ao Sítio pela principal estrada de chão é saber que muitas estórias se inter cruzam às minhas. São memórias movediças que alavancam para o presente a vida instantânea. Não existem mortos. Os que “já foram” vivem em cada estória. Em cada lugar praticado. Memórias sem cansaço. Memórias a pé e com o umbigo de nascimento enterrado na terra.

Tudo começa na terra. Todo o tratamento de roça, do trabalho de cavar, mexer, semear, adubar, deixar o tempo cuidar, depois colher e recomeçar. São várias temporalidades em fazimentos.

Nascer junto à terra é cobrar também dela o sustento. É se fazer junto a ela. Crescer e maturar. Tudo isso de pai e mãe para filho e filha. São formações éticas que fazem do lugar praticado um espaço de aprendizagem, onde a natureza e a cultura são sinônimos para esses movimentos de forças que transformam a vida em experiências coletivas. São miscelâneas de apropriação e internalização de saberes-fazer com a terra, que se disseminam entre os riscos da incerteza que é viver dela, pois ora ela tira da mão e da boca, ora ela dá de sustento.

A sobrevivência é um sentido presente. Esse é o saber mais forte que está presentificado nas relações, e que de forma instintiva unem cultura-natureza tratando-as em diferentes tempos-espacos que organizam os saberes-fazer do Sítio dos Crioulos como casa de invenções para pensar uma educação ambiental pós-colonial. Cabe a ela também se inventar através dessas junções de tempos e narrativas, para tecerem juntas os desdobramentos da experiência com o lugar praticado.

Os saberes-fazeres das rezas, entidades e mitos convidam à dança de significados que traduzem em música e movimento as especulações terrenas diante da fé em um mundo sobrenatural. Onde a sobrevivência é a força mediada entre a vida e morte. Tema central, ao meu ver, das discussões e preocupações ambientalistas.

Entende-se o lúdico como espaço-tempo de produção de identidades que potencializam, na arte do brincar, a realização metaforizada da vida para a compreensão do ser humano em suas contradições individuais e sociais. É quando a perna de pau ou a boneca de pano se transformam em objetos vivos como extensões motoras e criativas do ser que as inventou. Brinca-se para produzir mais de si mesmo. Para potencializar mais de si mesmo. Para visibilizar mais de si mesmo. O lúdico é a arte gratuita da nossa capacidade de improvisação diante do excesso de materialidade que a vida também exige. Ao inventar o lúdico, a vida brinca e aprende. É uma atividade-narrativa que transfere ao ser humano a capacidade de inventor de si mesmo, e de emancipar-se diante dos enfrentamentos cotidianos.

Esses saberes-fazeres, em traduções do Sítio dos Crioulos, alimentam à reflexão sobre uma educação ambiental que não apenas valorize tais práticas e saberes, mas que antropofagize-os culturalmente para o desenvolvimento de outras formas de expressões educacionais, para que não reduza a prática educativa sobre o ambiental somente a um formato de normas e diretrizes institucionais que empobrecem e silenciam outras formas de saberes. Esse foi o exercício deste trabalho: trazer os saberes e os fazeres locais para a formulação de uma ética da alteridade num plano de pensamento em que as práticas ambientais das comunidades sejam apreendidas no fazimento da educação ambiental, e não impostas.

Ao observar e vivenciar todas essas experiências encontrei uma gama de histórias que envolvem muitas dinâmicas. Ao olhar seu Joaquim, Lico, Maria, Nico Preto, Rosa e Paulo foi vê-los (inseridos dentro de diversas lógicas sociais, políticas e econômicas que os limitam, muitas vezes materialmente, a realizarem suas vidas, mas que expressam e trazem um pensamento para abrir nossas casas para partilhar o que envolve tanta fazeção de festas, rezas, crenças, risos, rostos, brincadeiras, enfim, aquilo que os mantém e que me fizeram acreditar não em uma essência da cultura, mas na realização da vida como um processo de perdas e ganhos, em que se inventar é a melhor maneira de produzir uma educação coletiva. As narrativas aqui trazidas tem esse potencial e essa metáfora em proporcionar o prosaico para o aprendizado de uma educação ambiental pós-colonial.

Trazer o Sítio dos Crioulos para a discussão da educação ambiental e do pós-colonial é fazer o caminho contrário de algumas formas de silenciamento da modernidade. É trafegar pela discussão da cultura como possibilidade criativa em se pensar a natureza, e por consequência, o meio ambiente. É também complexificar as relações entre o eu-pesquisador-educador e o Outro, e da forma como essa relação pode ser compreendida na extensão de problemas sobre os diferentes encontros, e como nos fazemos a partir deles. Aqui, especialmente, como me fiz a partir do Sítio dos Crioulos. Como me inscrevi entre as narrativas acontecidas e do que elas produziram em mim. Entendo esse movimento como um aspecto de descentramento do sujeito, mas também de um processo educativo em que também me modifiquei ao me confrontar com aquela cultura, e o que dela sugeri pensá-la. E o que também me afetou, produziu e desconstruiu.

A presença da pessoalidade do pesquisador nesta pesquisa circula como uma conversa entre amigos que se encontram para falar de si mesmos, e em tradução aos usos dos saberes-fazer produzidos em cada espaço-tempo. Foi um convite à narrativa, tal qual como as muitas horas de conversas com os habitantes do Sítio.

Por isso, trazer as narrativas das professoras contribuiu para a produção do lugar praticado por quem também vive *fora* dele, sugerindo reflexões desse Outro que também é essencializado pelo uso das *tradições* e do *resgate da identidade*, capitulando outras possíveis narrativas que conduzissem problematizações junto com elas sobre o exercício da alteridade.

Neste ponto, a alteridade foi um dos movimentos que me trouxe ao fim deste trabalho para pensar sobre o pós-colonial e a antropofagia, tal como os movimentos da diferença, da produção de identidades e tradições.

Coube a ambos qualificar minhas conversas como princípios motores para a realização de uma ecologia dos saberes (SANTOS, 2008) que proporcionasse uma tradução de aproximação das diferenças. Ao mesmo tempo, que estivesse movida a entender a educação ambiental como uma espécie de exercício a essa prática com o Outro.

Não quis esvaziar a educação ambiental dos seus sentidos (conquistados ao longo de mais trinta anos por diferentes atores sociais), pelo contrário, quis potencializar um viés que problematizasse e unisse o eu-pesquisar-educador ao Outro, e no que essa relação traz de deslocamentos importantes à sua prática.

A antropofagia, realizada neste trabalho, trouxe uma perspectiva em que o eu-

pesquisador se nutriu dos saberes-fazeres e dos tempos-espacos do Sítio como intermediação às narrativas, condensando-as à realização dos encontros em que a roça, o lúdico e a umbanda permitiram traduções identitárias sobre os usos cultura-naturza inscritos na realização do lugar praticado. Foi a imersão necessária para estar compartilhando das experiências e significados que se articulavam em redes de saberes (TRISTÃO, 2008).

Nessa rede de articulações também trouxe a tradição para a compreensão dos diferentes movimentos do lugar, entendendo-os como não-estáticos, mas em produção de outros sentidos. A tradição foi incorporada aqui como parte das narrativas que tiveram nas casas a metáfora que narra não apenas a passagem do tempo, mas as mudanças das estratégias de sobrevivência, e em consequência, as transformações culturais nos usos do meio ambiente local. Além disso, as casas pontuaram a discussão sobre o conceito de tradição que trago na reformulação cabível a ele. Tratado como aspecto de fixidez às identidades e saberes-fazeres, e que aqui utilizo na medida de uma relativização de autonomia e compreensão à cultura local como dinâmicas abertas às relações externas. A vida é mutável.

A compreensão do passado, portanto, não está no recuo do tempo ou à sua manutenção, mas na presentificação das narrativas decorrentes das experiências. A tradição está no agora; acontecendo agora. Ela pode ser uma forma de resistência às tentativas de silenciamentos dos saberes locais, na presença da estória e da memória que se desdobram para fortalecerem os elos coletivos.

São identidades em rede (TRISTÃO, 2005; 2008) de espaço-tempo produzindo muitas formas de expressão. De tão plurais, qualquer tentativa de dizê-los é encarcerá-los e empobrecê-los, mas ainda é uma tentativa de partilhar sobre a prática de culturas que foram por muitos anos esvaziadas de sentidos e silenciadas. Coube a este trabalho, essa intenção de traduções interculturais que intercambiem os nós dessas relações.

Pois, ao demarcar esses espaços-tempos de encontros e narrativas abrem-se novas possibilidades de tradução sobre o que é estar ali enquanto pesquisador quando se mistura entre tantas estórias acontecidas e prezadas na formação de identidades inconclusas. São tempos abertos pelos ancestrais do Sítio, e remexidos agora por este trabalho de ir e vir. Esse é o movimento que faço. Caminhar para dentro do Sítio, e encontrar também um pouco de mim por ali. Exercício inconcluso de muitos silêncios, embora tantas oralidades apontadas. São educações ambientais portadoras de muitas vozes. São ecos que reverberam dentro de cada um, em que se fazem ouvir quando se quer deglutir o Outro como fome de vida. Ouço-os para

que eu não me esqueça do que ali vivi enquanto pesquisador: sobre as nossas misérias materiais e humanas, que são inventadas dia após dia por outras virtudes que não cabem dizer o certo ou o errado, mas entendê-los dentro de suas contradições. Entendê-los na forma como se traduzem cotidianamente dando sentido às suas vidas, pois deram sentido a minha.

Essa é força de uma educação ambiental pós-colonial. Surgir de nós, educadores/pesquisadores e comunidade, a alteridade cambiante sobre a nossa própria condição humana. Usa-los e degluti-los como extensão contra os nossos próprios limites de compreensão. Essa me parece ser a centralidade da discussão do pós-colonial: desestabilizar as nossas certezas em virtude de uma outra, mas que esta também seja atingida, ampliada.

As narrativas da comunidade traduzem esse montante de silenciamentos. Ao falarem de si mesmos, narrando suas próprias histórias e experiências de vida, pude perceber que existem nelas uma variedade de trajetórias (REIGOTA, 2003) para pensarmos na educação ambiental. Não que eles a tenham exercido. Mas trouxeram para mim a tradução possível para pensá-la. É por onde fico e tráfego. É onde a antropofagia cultural me chega, mas não para dizer que eles a fazem, pois não a fazem. A antropofagia foi o recurso antropológico que me utilizei como forma de proposição a uma alteridade da escuta do Outro. Uma proposição à própria educação ambiental. Pois se queremos emancipações, que elas sejam realizadas em tentativas de compreender como é vivido o ambiental e os saberes produzidos a partir deles.

O ambiental, no Sítio, transita por essa esfera de desejos afeitos ao silêncio e à provocação de seus usos sem dar a eles qualquer nome. Eles existem nesses saberes-fazer, pois eles, como nós, assim se fazem. O ambiental se mescla em muitos deles: em narrativas da umbanda, da roça, do lúdico, do improvisado, na perna de pau, na horta da dona Maria, no riso do Lico, no trato com os bichos dos quintais, das rezas, das plantações – ali eles se produzem. Ali eles se educaram e continuam se educando.



7. REFERÊNCIAS

ANDRADE, Oswald de. Um aspecto antropofágico da cultura brasileira – o homem cordial. In.: BOAVENTURA, Maria Eugênia (Org.). **Estética e política**. 2. ed. São Paulo: Globo, 2011. p. 450-453.

_____. O antropófago. In.: BOAVENTURA, Maria Eugênia (Org.). **Estética e política**. 2. ed. São Paulo: Globo, 2011. p. 374-446.

ALMADA, Vilma Paraíso Ferreira. **Escravidão e Transição**: O Espírito Santo, 1850-1888. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

BARCELOS, Valdo. Antropofagia, Educação Ambiental e intercultura – tecendo uma não-pedagogia. In.: GUIMARÃES, Leandro Belinaso; KRELLING, Aline Gevaerd; BARCELOS, Valdo (Orgs.). **Tecendo a educação ambiental na arena cultural**. Petrópolis: DP et Alii, 2010. p. 11-31.

_____.; FLEURI, Reinaldo Matias. Antropofagia cultural brasileira e educação ambiental – a construção da reciprocidade antropofágica no Brasil a partir do contexto latino-americano. **Revista Espaço Pedagógico**, v. 17, n. 2, Passo Fundo, p. 267-278, jul./dez. 2010.

_____. Por uma educação ambiental nos trópicos: intercultura e antropofagia. In.: PREVE, Ana Maria Hoepers; GUIMARÃES, Leandro Belinaso; BARCELOS, Valdo; LOCATELLI, Julia Schadeck. (Orgs.). **Ecologias inventivas**: conversas sobre educação. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2012.

_____. **Uma educação nos trópicos**: contribuições da Antropofagia Cultural Brasileira. Petrópolis: Vozes, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O afeto da terra**: imaginários, sensibilidades e motivações de relacionamentos com a natureza e o meio ambiente entre agricultores e criadores sítiantes do bairro dos Pretos, nas encostas paulistas da serra da Mantiqueira, em Joanópolis. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 1999.

BRÜGGER, Paula. **Educação ou adestramento ambiental?** Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2004.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; GRÜN, Mauro; AVANZI, Maria Rita. Paisagens da compreensão: contribuições da hermenêutica e da fenomenologia para uma epistemologia da educação ambiental. **Cadernos Cedes/Educação Ambiental**, Campinas, v. 29, n. 77, p. 99-115, 2009.

CARVALHO, Janete. **Cotidiano escolar como comunidade de afetos**. Petrópolis, Rio de Janeiro: DP et alli. 2009.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____; GIARD, Luce; MAYOL, PIERRE. **A invenção do cotidiano: 2. morar, cozinhar**. Tradução: Ephraim Ferreira Alves e Lúcia Endlich Orth. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

CHALHOUB, Sidney.; MARQUES, Vera Regina Beltrão; SAMPAIO, Gabriela dos Reis; SOBRINHO, Carlos Roberto Galvão. (orgs). **Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos da história social**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

DEAN, Warren. **A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira**. Tradução: Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DEL PRIORE, Mary; Venâncio, Renato. **Uma história da vida rural no Brasil**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução: Raul Fiker. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GRÜN, Mauro. **Ética e educação ambiental: a conexão necessária**. Campinas: Papyrus, 1996.

_____. **Em busca da dimensão ética da educação ambiental**. Campinas: Papyrus, 2007.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução: Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

KONDER, Leandro. **Walter Benjamin: o marxismo da melancolia**. Rio de Janeiro:

Campus, 1989.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. 1ª ed. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEIS, Héctor Ricardo. **O labirinto**: ensaios sobre ambientalismo e globalização. São Paulo: Gaia; Blumenau: Fundação Universidade de Blumenau, 1996.

_____. **A modernidade insustentável**. As críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea. Petrópolis: Vozes; Santa Catarina: UFSC, 1999.

_____. Bases teóricas para a sustentabilidade no século XXI. In: GUERRA, Antônio Fernando Silveira; FIGUEIREDO, Mara Lúcia. (Orgs.). **Sustentabilidades em diálogos**. 1. ed. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí, 2010. p. 17-48.

MACIEL, Cleber. **Negros no Espírito Santo**. Vitória: Departamento Estadual de Cultura, Secretaria de Produção e Difusão Cultural/UFES, 1994.

MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples**: cotidiano e história na modernidade anômala. São Paulo: Hucitec, 2000.

MAULIN, Gilfredo Carrasco. **Educação ambiental e as cidades de Curitiba**: um estudo sobre as representações das professoras da rede municipal de ensino. 2003. 233f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

_____. O conhecimento intercultural: um diálogo com a educação ambiental. **Revista Brasileira de Educação Ambiental/Rede Brasileira de Educação Ambiental**, Cuiabá, n. 4, p. 60-65, 2009. (a)

_____. A educação ambiental e a cidade: um espaço em construção? **Revista Interações**, Portugal, n. 11, p. 67-90, 2009. (b)

MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. **Terra-Pátria**. Tradução: Paulo Azevedo Neves da Silva. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

NOVAES, Maria Stella de. **A escravidão e a abolição no Espírito Santo**: história e folclore. 2. ed. Vitória: Secretaria Municipal de Cultura, 2010.

NUNES, Clarice. Walter Benjamin: os limites da razão. In.: FARIA FILHO, Luciano Mendes de (Org.). **Pensadores sociais e história da educação**. Belo Horizonte:

Autêntica Editora, 2008. p. 89-100.

OSÓRIO, Carla; BRAVIN, Adriana; SANTANNA, Leonor de Araujo. **Negros do Espírito Santo**. São Paulo: Escrituras Editora, 1999.

PÁDUA, José Augusto. **Um sopro de destruição**: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista, 1786-1888. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

PASCHOA, Sandra Margarida Prata da. et al. **Diversidade cultural**. 2002. 136 f. Trabalho final da disciplina Antropologia. Curso de Pedagogia das Séries Iniciais e EAD, Universidade Federal do Espírito Santo, 2002.

PINEAU, Gaston. **Temporalidades na formação**: rumo a novos sincronizadores. Tradução de Lucia Pereira de Souza. São Paulo: TRIOM, 2003.

PREFEITURA MUNICIPAL DE JERÔNIMO MONTEIRO. Contexto histórico de Jerônimo Monteiro. c2012. Disponível em: <www.jeronimomonteiro.es.gov.br>. Acesso em: 17 fev. 2013.

REIGOTA, Marcos. **A floresta e a escola**: por uma educação ambiental pós-moderna. São Paulo: Cortez, 1999.

_____. Trajetórias e narrativas através da educação ambiental. _____. POSSAS, Raquel; RIBEIRO, Adalberto. (orgs.). DP&A, 2003. p. 09-18.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Tradução: Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 2009.

SÍTIO dos Crioulos. Direção: Thiago Moulin. Produção: Patuléia Filmes; Pai Grande. Vitória: Governo do Estado do Espírito Santo, 2011, *30min*. DVD.

TRISTÃO, Martha. Tecendo os fios da educação ambiental: o subjetivo e o coletivo, o pensado e o vivido. **Educação e Pesquisa**. São Paulo, vol. 31, n. 2, p. 251-264,

2005.

_____. **A educação ambiental na formação de professores: redes de saberes.** São Paulo: Annablume; Vitória: Facitec, 2008.

_____; JACOBI, Pedro Roberto. A educação ambiental e os movimentos de um campo de pesquisa: entre, através e além do ambientalismo e da educação. In.: _____. (orgs.). **Educação ambiental e os movimentos de um campo de pesquisa.** São Paulo: Annablume, 2010. p. 13-29.

_____. A educação ambiental e o paradigma da sustentabilidade em tempos de globalização. In: GUERRA, Antonio Fernando Silveira; FIGUEIREDO, Mara Lúcia. (Orgs.). **Sustentabilidades em diálogo.** 1 ed. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí, 2010. p. 157-169.

VIDAL, Diana Gonçalves. Michel de Certeau e a difícil arte de fazer história das práticas. In.: FILHO, Luciano Mendes de Faria. **Pensadores sociais e História da Educação.** 2. ed. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. p. 265-292.