

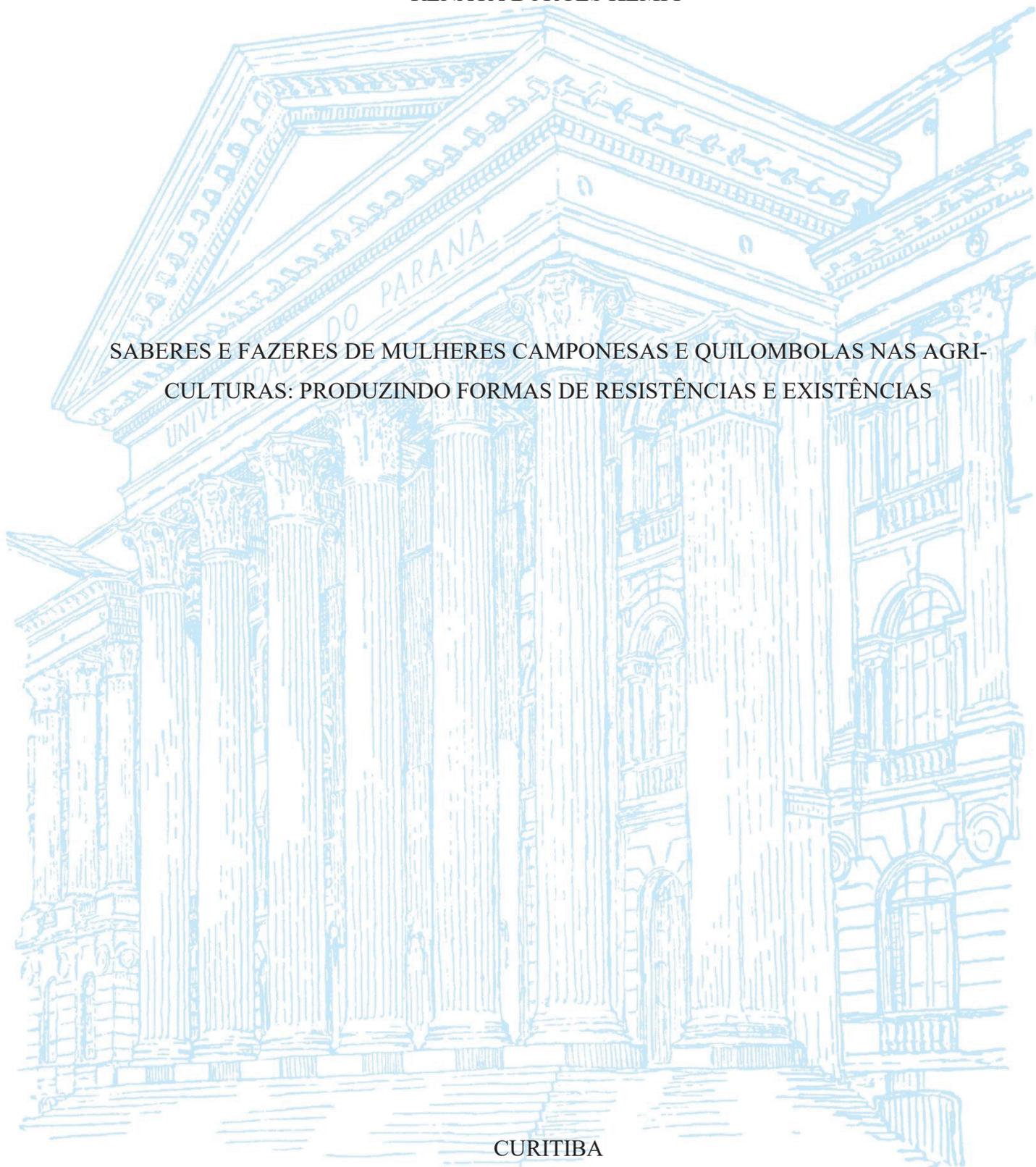
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RENATA BORGES KEMPF

SABERES E FAZERES DE MULHERES CAMPONESAS E QUILOMBOLAS NAS AGRICULTURAS: PRODUZINDO FORMAS DE RESISTÊNCIAS E EXISTÊNCIAS

CURITIBA

2022



RENATA BORGES KEMPF

SABERES E FAZERES DE MULHERES CAMPONESAS E QUILOMBOLAS NAS AGRICULTURAS: PRODUZINDO FORMAS DE RESISTÊNCIAS E EXISTÊNCIAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento, no Setor de Ciências Agrárias, na Universidade Federal do Paraná como requisito parcial à obtenção do grau de Doutora em Meio Ambiente e Desenvolvimento.

Orientadora: Prof. Dra. Carolina dos Anjos de Borba

Co-orientadora: Prof. Dra. Josiane Carine Wedig

Co-orientadora no exterior: Prof. Dra. Nata Duvvury

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS AGRÁRIAS

Kempf, Renata Borges

Saberes e fazeres de mulheres camponesas e quilombolas nas agri-culturas: produzindo formas de resistências e existências / Renata Borges Kempf. – Curitiba, 2022.

1 recurso online: PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Agrárias, Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Carolina dos Anjos de Borba

Coorientadora : Prof^ª. Dr^ª. Josiane Carine Wedig

Coorientadora : Prof^ª. Dr^ª. Nata Duvvury

1. Agricultura familiar. 2. Quilombolas. 3. Feminismo. I. Borba, Carolina dos Anjos de. II. Wedig, Josiane Carine III. Duvvury, Nata. IV. Universidade Federal do Paraná. Programa Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento. V. Título.

Bibliotecária: Telma Terezinha Stresser de Assis CRB-9/944



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS AGRÁRIAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MEIO AMBIENTE E
DESENVOLVIMENTO - 40001016029P1

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **RENATA BORGES KEMPF** intitulada: **SABERES E FAZERES DE MULHERES CAMPONESAS E QUILOMBOLAS NAS AGRICULTURAS: PRODUZINDO FORMAS DE RESISTÊNCIAS E EXISTÊNCIAS**, sob orientação da Profa. Dra. CAROLINA DOS ANJOS DE BORBA, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutora está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 18 de Novembro de 2022.

Assinatura Eletrônica
22/11/2022 08:59:28.0
CAROLINA DOS ANJOS DE BORBA
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
21/11/2022 23:31:38.0
ROBERTO GONÇALVES BARBOSA
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
22/11/2022 08:31:43.0
SIDIMARA CRISTINA DE SOUZA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

Assinatura Eletrônica
23/11/2022 17:47:17.0
VALDETE BONI
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL)

AGRADECIMENTOS

Em 2017, ao contar a uma querida professora do mestrado sobre minha aprovação no doutorado, ela carinhosamente me alertou: “MADE é um desafio”. Não foram poucas as vezes que essas palavras voltaram à minha mente nesses últimos cinco anos. Apesar de saber desde o início que a empreitada seria desafiadora, não era possível prever o nível das dificuldades que se somariam àquelas esperadas. Essa tese foi construída durante um governo anticiência, sob constantes ataques e cortes de verbas. Foi também nesse cenário de ideologias obtusas propagadas por um governo inepto que coletivamente enfrentamos a pandemia de COVID-19. Seguindo a metodologia proposta pelo PPGMADE, essa é uma tese construída de forma coletiva. Indo além da coletividade acadêmica do grupo interdisciplinar de pesquisa, foram coletivas ainda as inspirações, os esforços e as dificuldades enfrentadas nesses cinco anos de doutorado.

Havendo, então, muitas pessoas a agradecer, inicio, pelo apoio financeiro. Aos 8 meses de bolsa Capes de Demanda Social, 12 Meses de Capes PDSE e 12 meses de bolsa CNPq. Ciência deveria ser construída com incentivo público e não com caridade, mas dado o cenário político desses cinco anos, se não fosse pelo esforço e generosidade de diversas pessoas, esta pesquisa não teria sido concluída. Os 28 meses restantes da pesquisa, agradeço à minha família, que em meio a crises financeiras e problemas de saúde não mediram esforços para me apoiar nesse processo. Agradeço ainda às amigas, companheiras, orientadoras e professoras(es) que contribuíram financeiramente nesse período. Destaco os professores coordenadores da revista DMA que, após o corte de bolsas de 2021, gentilmente me remuneraram por um trabalho feito voluntariamente. Sou grata em especial ao Jaap e família, por me fornecer moradia no primeiro ano sem bolsa. A Lennita, que me ofereceu estadia mesmo antes de me conhecer, e à Nilce, por não cobrar os pernoites em campo mesmo sendo esse o combinado.

Quanto ao apoio acadêmico, sou imensamente grata às(aos) minhas(meus) colegas de turma, ao grupo de pesquisa interdisciplinar do rural, aos grupos de pesquisa Artemis da UTFPR de Pato Branco, ao grupo de pesquisa Joana de Andrade da UFPR de Curitiba e ao *Centre for Global Women's Studies* da *University of Galway*. Às professoras e professores que foram parte desse processo de formação acadêmica e, em especial, a Josiane, Nata e Carolina, meu comitê de orientação nesta pesquisa.

Sou muito grata ainda às relações construídas nesse processo. A Thamy e Bruna pela parceria incondicional e presença até no último segundo. Lennita, por todo apoio e afeto durante a primeira estadia na Irlanda. Grata ainda a Temmuz e Robin, pela parceria, companhia e por

me emprestem seu grupo de amigos durante a segunda estadia irlandesa. E, por fim, a Mariana e Lais, pela parceria irrestrita e todo o apoio durante esses dois últimos anos de doutorado.

Aproveito ainda para pedir desculpas a todas(os) as(os) familiares, amigas(os) e companheiras que negligenciei e me distanciei nesses anos em benefício da pesquisa. Por todo evento familiar ou momento difícil que não estive presente. Toda ausência emocional gerada por desgastes da vida acadêmica e toda ausência física devido às constantes mudanças de endereço. Eu realmente sinto muito e espero que tenha valido a pena.

Por fim, e possivelmente mais importante, agradeço às minhas interlocutoras de pesquisa. Os nomes são muitos, então, representando as demais aqui, agradeço a Jeannette de Galway, por me levar até sua casa, possibilitando não só uma imersão a campo, que eu muito necessitava, mas ainda uma pitada de gentileza e afeto que tanto caracteriza meu campo brasileiro. Agradeço a minha mãe, Dirce, e minha vó, Almerina, que juntamente com meu Pai, Nilceu, meu irmão, Rodrigo, minhas tias, tios, primos, primas, e vizinhas(os) ajudaram-me a construir este texto com o mesmo carinho que me construíram como pessoa. Agradeço ainda a Nilce, Seu Pedro, Dona Maria Aparecida e Dona Claresdina do Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca, que me receberam com tanto afeto que durante meus períodos de campo no Quilombo me senti também em casa. Este texto foi construído a muitas mãos e a cada uma delas fica os meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

A presente tese analisa os saberes e fazeres de mulheres camponesas e quilombolas em distintos contextos, a saber, nos municípios de Pinhão (PR) e Barra do Turvo (SP) no Brasil e em diferentes espaços da Irlanda. As interlocutoras da pesquisa vivenciam diferentes dinâmicas de trabalho e estratégias de vida, criando espaços de autonomia enquanto agricultoras. A pesquisa foi realizada através do método etnográfico, com observação participante e entrevistas, por meio de diálogos permanentes com essas mulheres. A construção da tese teve como base analítica a teoria decolonial e interseccional, considerando as diferenças de classe, raça, gênero e outros marcadores sociais. Como resultados das análises, notamos que nas suas formas de trabalho e construção de conhecimento se encontram estratégias de resistência ao colonialismo, ao patriarcado e ao capitalismo. Em um mundo de mercados globais e competitivos, as(os) camponesas(es) e quilombolas mantêm relações de trocas e ajuda mútua. Em meio a mercados de *commodities* para exportação, essas mulheres produzem alimentos saudáveis para suas famílias e territórios. Frente a uma lógica na qual a natureza é vista como recurso a ser explorado para produção de capital, os quintais diversificados e as agroflorestas (re)emergem como alternativas de (re)produção de vida. Nessas formas cotidianas de resistência, as mulheres camponesas e quilombolas têm na coletividade, na produção de alimentos e nas relações harmônicas com a natureza, seus pilares principais. A análise interseccional adotada na pesquisa chama atenção para o vácuo teórico onde mulheres camponesas racializadas se encontram, destacando a urgência de estudos com um olhar interseccional sobre o meio rural. Nas semelhanças e diferenças da luta diária dessas mulheres frente à colonialidade da natureza, do saber, do poder e do ser, elas constroem uma diversidade de práticas de resistências cotidianas, um feminismo na prática.

Palavras-Chave: Estudos feministas; Feminismo Camponês; Comunidades tradicionais; Agricultura Familiar.

ABSTRACT

This thesis analyzes the knowledge and activities of peasant and quilombola women in different contexts, namely in the municipalities of Pinhão (PR) and Barra do Turvo (SP) in Brazil and in different places in Ireland. The research interlocutors experience different work dynamics and life strategies, creating spaces for autonomy as farmers. The research was conducted using the ethnographic method, with participant observation and interviews, through permanent dialogues with these women. The construction of the thesis was based on decolonial and intersectional theory, considering differences in class, race, gender, and other social markers. As a result of the analysis, we noticed that in the 19th-century ways of working and building knowledge there are strategies of resistance to colonialism, patriarchy, and capitalism. In a world of global and competitive markets, peasants and quilombolas maintain exchange relationships and mutual aid. In the midst of commodity export markets, these women produce healthy food for their families and territories. Faced with a logic in which nature is seen as a resource to be exploited to produce capital, diversified backyards and agroforests (re)emerge as alternatives for the (re)production of life. In these everyday forms of resistance, peasant and quilombola women have their main pillars in community, food production and harmonious relationships with nature. The intersectional analysis adopted in the research draws attention to the theoretical vacuum in which racialized peasant women find themselves, highlighting the urgency of studies with an intersectional perspective in rural areas. In the similarities and differences of these women's daily struggle against the coloniality of nature, knowledge, power and being, they build a diversity of everyday resistance practices, feminism in practice.

Keywords: Feminist studies; Peasant Feminism; Traditional communities; Family farming.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapas dos locais da pesquisa	24
Figura 2 – Mensagens recebidas com imagens “para usar na pesquisa”	30
Figura 3 – Mapa de localização do Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca	33
Figura 4 – Mapa do município de Pinhão	40
Figura 5 – Mapa destacando as cidades das mulheres interlocutoras de pesquisa na Irlanda	47
Figura 6 – Casas e igreja destruídas pelo Zattar na comunidade Alecrim	86
Figura 7 – Imagens de antes, durante e depois da destruição das casas da comunidade	87
Figura 8 – Processo de tirar ou quebrar erva	95
Figura 9 – Processo de fazer erva	96
Figura 10 – Trabalho coletivo no pilão	98
Figura 11 – Aparência da erva após ser sapecada	99
Figura 12 – Almerina ensinando o neto a sapecar erva	100
Figura 13 – Gesto de sapecar a erva-mate	101
Figura 14 – Artesanato com taquara	102
Figura 15 – Gesto para lascar as taquaras	103
Figura 16 – Gestos na produção do queijo	104
Figura 17 – “queijeira” e “chincho”	105
Figura 18 – Agroindústrias de Irica e Paula (Pinhão)	106
Figura 19 – Dircele (Pinhão) cortando grama com a roçadeira	107
Figura 20 – Preparo do pão de mel	109
Figura 21 – Lavagem de lã para confecção de acolchoado	111
Figura 22 – Produção de canjica do jeito antigo	112
Figura 23 – Tripa sendo virada para lavar	113
Figura 24 – Preparo da farinha de biju no Quilombo RGTS	114
Figura 25 – Jovem de Pinhão conhecendo a folha de embira	117
Figura 26 – Colheita de feijão – Família de Almerina (Pinhão)	118
Figura 27 – Feijão secando	119
Figura 28 – Feijão secando amarrado no milho	139
Figura 29 – Polytunnels e glasshouses de Jeannette (Irlanda)	141
Figura 30 – Estufas de Maria da Luz e Evanira (Pinhão)	141
Figura 31 – Agricultora fazendo uma pausa no serviço no quintal para alimentar a família que ajuda a carnear	144
Figura 32 – Criação de porcos no Quilombo RGTS	145
Figura 33 – Galinhas nos quintais	146
Figura 34 – Foto com o porquinho de Paula	147
Figura 35 – Dircele levando as vacas do cunhado	148
Figura 36 – Tabela de controle de remédios com os nomes das vacas	147
Figura 37 – Cozinha e natureza	150
Figura 38 – Produtos ofertados pelas feirantes de Pinhão	155
Figura 39 – Alimentos servidos nas casas visitadas no Quilombo	157
Figura 40 – Cozinhas de pau a pique	159
Figura 41 – Variações do fogão de barro	160
Figura 42 – Nilce reformando a taipa	161
Figura 43 – Fogão em Pinhão	162
Figura 44 – O preparo do pão	164
Figura 45 – Produção de conserva	164
Figura 46 – Queijos secando ao ar livre	165

Figura 47 – Passo a passo da produção coletiva de melado	169
Figura 48 – Processamento em famílias do Quilombo RGTS	170
Figura 49 – Carneada de porco	173
Figura 50 – Carneada de vaca	174
Figura 51 – Divulgação de mutirão em um mercadinho do bairro	175
Figura 52 – Dona Maria Aparecida torrando biju	176
Figura 53 – Monjolo no centro da comunidade	177
Figura 54 – Abundância nas agroflorestas	188
Figura 55 – Janete e Rui em frente a estrebaria	189
Figura 56 – Feirantes mostrando a moeda Bufunfa	199
Figura 57 – Feira de sábado de Galway	202
Figura 58 – Feira da Agricultura Familiar de Pinhão	203
Figura 59 – Feirante D. Maria da Luz	206
Figura 60 – Venda ocorrendo na estrada	208
Figura 61 – O trabalho coletivo e os presentes em troca do serviço	209
Figura 62 – Animais nas araucárias do Paraná	212
Figura 63 – Mapa Hidrelétricas Paraná	227
Figura 64 – Agrofloresta de Dona Cladestina	234
Figura 65 – Variedades de feijão no Quilombo RGTS e em Pinhão	236
Figura 66 – Sementes variadas plantadas nos quintais	237
Figura 67 – Hortaliças em meio a uma antiga roça de milho e mandioca	240
Figura 68 – Algumas frutas coletadas na caminhada pela roça de Dona Maria	241
Figura 69 – A diversidade dos quintais	243
Figura 70 – Cartaz contra a fome no quintal de Maria Aparecida (Quilombo)	244

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Colher a Erva Mate ou “Quebrar a Erva” para a ervateira	94
Quadro 2 – Fazer erva	96
Quadro 3 – Artesanato com taquaras	101
Quadro 4 – Preparo da farinha de biju	114
Quadro 5 – Colheita do feijão	117
Quadro 6 – Elaboração do melado	168
Quadro 7 – Carneada de porco	172
Quadro 8 – Plantar erva-mate	213

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Estabelecimentos agropecuários e área segundo a condição do produtor – 2017	41
Tabela 2 – Apresentação das(os) interlocutoras(es) de pesquisa	56

LISTA DE SIGLAS

AFATRUP – Associação das Famílias de Trabalhadores Rurais de Pinhão
AGF – Agroindústria Familiar Rural
ANA – Articulação Nacional de Agroecologia
COOPERAFLORESTA – Associação dos Agricultores Agroflorestais de Barra do Turvo e Andrianópolis
CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito
CPT – Comissão Pastoral da Terra
Ha – Hectare
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH – Índice de Desenvolvimento Humano
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPARDES – Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico E Social
IR – Irlanda
ITESP – Instituto de Terras de São Paulo
MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário
MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
MMC – Movimento de Mulheres Camponesas
MPA – Movimento dos Pequenos Agricultores
MST – Movimento dos Trabalhadores Sem Terra
NUIG – National University of Ireland
ONG – Organização Não Governamental
PAA – Programa de Aquisição de Alimentos
PEJ – Parque Estadual de Jacupiranga
PIB – Produto Interno Bruto
PNAE – Programa Nacional de Alimentação Escolar
PPGMADE – Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento UFPR - Universidade Federal do Paraná
PR – Paraná
PRONAF – Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
RDS – Reservas de Desenvolvimento Sustentável
RGTS – Ribeirão Grande-Terra Seca
RURECO – Fundação Para o Desenvolvimento Rural Centro Oeste SNUC - Sistema de Nacional de Unidades de Conservação
SOF – Sempreviva Organização Feminista SP - São Paulo
Teagasc – Agriculture and Food Development Authority UC - Unidades de Conservação
UFPR – Universidade Federal do Paraná
UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura
UP – Unidade de Produção
ITCG – Instituto de Terras, Cartografia e Geologia do Paraná
BNCC – Base Nacional Comum Curricular
Cooafapi – Cooperativa da Agricultura Familiar de Pinhão

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	18
2	DA PESQUISA A CAMPO	23
2.1	A PESQUISA NO QUILOMBO RIBEIRÃO GRANDE-TERRA SECA, NO VALE DO RIBEIRA	31
2.2	A PANDEMIA E O DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA NO MUNICÍPIO DE PINHÃO	39
2.3	ESTENDENDO O CAMPO DE PESQUISA À IRLANDA	46
1.4	CONHECENDO AS MULHERES QUE COMPÕEM ESTA PESQUISA	55
2	RESISTÊNCIA DAS MULHERES CAMPONESAS E QUILOMBOLAS EM RELAÇÃO À COLONIZAÇÃO DO CAMPESINATO	68
3.1	AS MULHERES E A LUTA PELA TERRA E PELO TERRITÓRIO	79
3	“CADA UM TEM UMA CIÊNCIA”: SABERES E FAZERES CAMPONESES	88
4.1	OS SABERES (RE)EXISTENTES NO CAMPESINATO BRASILEIRO	92
5	OS DIVERSOS SIGNIFICADOS DO TRABALHO DAS MULHERES CAMPONESAS E QUILOMBOLAS	122
5.1	A ORGANIZAÇÃO FAMILIAR, TERRAS E TRABALHO	124
5.2	DIVERSIDADE DO TRABALHO AGRICULTURA: SOBRE PLANTAR E COLHER E CRIAR	138
5.3	TRANSFORMAÇÃO E PROCESSAMENTO: ENTRE AS AGROINDÚSTRIAS E O MONJOLO	150
5.3.1	Transformação de alimentos no quintal e na comunidade – alimentação e coletividade	166
6	“EU NÃO VOU VENDER NADA, VÁ ALI E PEGUE”: RELAÇÕES DE TROCA, AFETOS E CONSTRUÇÃO DE MERCADOS	179
6.1	GLOBALIZAÇÃO E AVANÇO DO CAPITALISMO SOBRE OS ESPAÇOS COMUNS	180
6.2	OS MERCADOS CONSTRUÍDOS POR NOSSAS INTERLOCUTORAS DE PESQUISA	187
7	MULHERES CAMPONESAS E QUILOMBOLAS E SUAS RELAÇÕES COM A NATUREZA	212
7.1	AGRICULTURAS ALTERNATIVAS NO BRASIL E NA IRLANDA	215
7.2	O ECOFEMINISMO E AS RESISTÊNCIAS DAS MULHERES CAMPONESAS FRENTE ÀS MONOCULTURAS	222
7.2.1	Monoculturas da mente e o deserto verde dos eucaliptos	229
7.2.2	Erva-Mate – a tradição como alternativa de reflorestamento	231
7.2.3	Agrofloresta como diversidade de práticas e saberes	233
7.2.4	Sementes de Diversidade	235
7.2.5	Quintal agroecológico – oásis de diversidade	238

CONSIDERAÇÕES FINAIS	246
REFERÊNCIAS	250

CONVENÇÕES

Procuramos trazer um enfoque de gênero para o texto, não apenas em seu conteúdo, mas também no formato escolhido para a escrita, pensando no conceito de saberes localizados exposto por Donna Haraway (1995). Trazemos o nome completo das autoras e autores sempre que citadas(os) pela primeira vez no texto. Seguindo ainda a proposta de Debora Diniz (2013), utilizamos o feminino como regra na escrita do texto, pois reconhecemos os esforços na criação de uma linguagem inclusiva de gênero, assim como a dificuldade na leitura de caracteres especiais por programas leitores de tela. Atentando para uma escrita dentro das normas do idioma, optamos pelo que a autora intitula como uma subversão dentro da norma. Por fim, considerando a proposição de Djamila Ribeiro (2017), sobre o lugar de fala, existem momentos em que o texto será escrito em primeira pessoa, por considerar que minha vivência e relação pessoal com o tema contribui de forma especial para a construção do material aqui apresentando e, como forma de honestidade com a(o) leitora(or), pois a pesquisa perpassa minhas percepções pessoais como alguém que escreve sobre o campesinato com um olhar ‘de dentro’, conforme explico na metodologia de pesquisa. Da mesma forma, o “nós”, quando usado neste texto, é por acreditar que este vem sendo resultado de uma construção coletiva, entre família, colegas, amigas, orientadoras e interlocutoras.

APRESENTAÇÃO

Como mulher lésbica, nascida e criada em uma comunidade rural no sul do Brasil, gênero e agricultura sempre foram temas importantes em minha experiência de vida. Assim que deixei a vida rural para seguir uma carreira acadêmica, tive a oportunidade de acompanhar as experiências de mulheres rurais olhando de fora. Assim, desde o início da minha profissão, a minha pesquisa esteve ligada à minha vida pessoal, sendo assim, à medida em que falo das minhas investigações acadêmicas, falo do meu crescimento e experiência. As vivências das mulheres da minha família, suas relações com o trabalho e, principalmente, a sua invisibilidade, serviram de motivação para os meus primeiros projetos de pesquisa.

Começo minha carreira de pesquisadora tentando entender os efeitos de um programa de uma cooperativa de crédito que afirmava empoderar as mulheres em minha cidade natal – Pinhão, no Paraná –. Ao finalizar a pesquisa e perceber que os resultados do programa eram aquém do esperado, fiquei curiosa em saber que tipo de política realmente poderia resolver as dificuldades das mulheres rurais. Essa foi a proposta da minha dissertação de mestrado, na qual analisei a organização de um grupo de mulheres agricultoras que poderiam ser consideradas empoderadas financeiramente, pois trabalhavam fora de casa e tinham uma renda individual a partir das atividades que desempenhavam em uma agroindústria que a elas pertencia. Busquei conhecer os efeitos desse empoderamento financeiro nas relações familiares e como chegaram a essa posição, bem como, quais políticas públicas foram acessadas e como Organizações Não-Governamentais e associações serviram-lhes de auxílio. O que ficou claro com esta pesquisa é que iniciativas que se propõem a empoderar um grupo na perspectiva de cima para baixo têm resultados muito menos expressivos do que aquelas que são construídas em parceria com as mulheres, respeitando seus saberes e formas de exercer sua profissão.

Ao aprofundar minhas pesquisas sobre o tema, tornou-se visível que as dificuldades e formas de resistência das mulheres rurais no Brasil são maiores e mais diversas do que se vê à primeira vista. Na tentativa de compreender esse quadro de resistências, noto que as mulheres rurais que conheço e sobre as quais costumava ler eram brancas, o que reflete apenas uma parte da realidade do rural brasileiro. Percebo, então, que não é possível tentar falar sobre as mulheres rurais como uma categoria geral e ignorar a existência e a importância das mulheres negras, especialmente aquelas que compõem as Comunidades Quilombolas. Portanto, as dimensões étnicas e raciais foram agregadas como parte importante da investigação quando iniciei, junto com outras colegas, um projeto de pesquisa-ação interdisciplinar no Território Quilombola de Ribeirão Grande-Terra Seca, no município de Barra do Turvo (SP).

O trabalho de campo com as mulheres camponesas quilombolas foi temporariamente interrompido quando recebi uma bolsa de estudos para um período de doutorado sanduíche na Irlanda, no Centro de Estudos Globais de Mulheres na Universidade Nacional, em Galway. Os caminhos da pesquisa me levaram para mais longe do que jamais esperei. Cruzei um oceano em busca de histórias de mulheres camponesas, que ainda lá eram tão parecidas com aquelas com as quais eu convivia. Estar tão longe de casa possibilitou a compreensão de aspectos da realidade que vi em meu próprio país e as particularidades da opressão enfrentada pelas mulheres camponesas no Brasil.

O mito do pesquisador distanciados dos seus interlocutores de pesquisa se quebra quando se coloca os pés em campo pela primeira vez. Ler sobre as opressões e lutas das mulheres camponesas pode ser uma tarefa árdua, mas ouvir e presenciar tais dificuldades e resistências em campo é uma empreitada muito mais complexa. A pesquisa que envolve método etnográfico derruba as barreiras que protegem a cientista de vivenciar e sentir aquilo que suas interlocutoras apresentam.

Durante a pesquisa de campo, troquei sementes e receitas com as mulheres de minha família e as interlocutoras de pesquisa. Relatei minhas histórias de infância como porta de entrada para conversas em campo e vi no rosto das entrevistadas a mudança em suas expressões quando descobriam que eu era “de dentro”, em se tratando de campesinato e vivência na agricultura. Fui pesquisando cada vez mais longe de casa e conhecendo as realidades longínquas de mulheres que viviam o que minha mãe, minhas tias e avós vivem diariamente.

Sendo filha e neta – também bisneta e além – de agricultoras e agricultores, entre famílias colonas e caboclas, algumas das nuances da agricultura paranaense fizeram parte da minha infância e adolescência. Mesmo pesquisando sobre mulheres agricultoras desde a graduação, procurei, sempre que possível, fugir das pesquisas “em casa”. Talvez porque parecesse um desafio grande demais.

Com os efeitos devastadores da COVID-19 no Brasil, escolhi voltar para casa, priorizando o bem-estar da minha família durante o momento de crise. O desespero da pesquisa interrompida era esquecido ao longo dos dias de trabalho junto à família na “lida”. Durante esses momentos, conexões foram surgindo e as teorias estudadas por anos foram ficando evidentes no cotidiano então vivido. A câmera fotográfica, que antes era usada para registrar festas e ocasiões especiais, começou a ser levada para os dias de serviço. Anotações de falas que soavam interessantes começaram a emergir, assim como as perguntas feitas especialmente para direcionar assuntos de interesse para a tese. Assim, sem nem perceber, estava etnografando.

Dessa forma, a inclusão de Pinhão – ou “a casa” –, como campo de pesquisa da tese, não foi propriamente escolhida, pelo contrário, ela não pôde ser evitada.

1 INTRODUÇÃO

Esta tese analisa os saberes e fazeres de mulheres camponesas e quilombolas¹ através de suas dinâmicas de trabalho e suas resistências, dialogando entre cenários distintos, diferentes comunidades de Pinhão (PR), um quilombo em Barra do Turvo (SP), e diversos municípios da Irlanda, utilizando para a análise a perspectiva decolonial e do feminismo interseccional.

Em suas semelhanças e diferenças, olhamos para as formas como as mulheres camponesas se organizam, como trabalham, como aprendem, como ensinam e, então, como resistem e (r)existem! Trazendo para a pesquisa relatos de mulheres colonas, caboclas, faxinalenses, posseiras e quilombolas. Partindo de uma análise interseccional, considerando as relações de raça, classe, gênero e outros marcadores sociais, procuramos identificar as resistências das mulheres com relação ao patriarcado e à modernidade.

Analizamos as histórias de vida dessas mulheres, suas formas de trabalho, aprendizado e luta através da compreensão de que a violência que se instaurou a partir do colonialismo marca a colonialidade como uma forma intensa de relações de poder, que utilizam a classificação e a hierarquização dos povos para instituir a dominação colonial, cujos efeitos são vivenciados até hoje. Tal compreensão parte de teóricas(os) como Maria Lugones (2014), Anibal Quijano (2005) e Silvia Federici (2017), por exemplo.

Compreendemos, portanto, que a exploração de raça, classe e gênero é a base da modernidade e do capitalismo, que se consolidou com base no patriarcado, no sexismo e no racismo. Nesta tese, analiso as intersecções das opressões e resistências em meio à diversidade das ruralidades camponesas, por isso as contribuições teóricas do feminismo negro e decolonial são fundamentais para esta análise na medida em que tecem reflexões acerca do “[...] profundo vínculo ideológico, entre racismo, viés de classe e supremacia masculina”, nas palavras da intelectual negra, feminista e marxista, Angela Davis (2016, p. 89).

O processo de modernização agrícola da década de 1960 e 1970 caracteriza o rural camponês como lugar de atraso, indicando que esses coletivos desapareceriam e se proletariariam. Nesse processo, as mulheres são expropriadas de seus ofícios tradicionais. Esse modelo, denominado de revolução verde, é caracterizado pela transformação dos químicos e maquinários de guerra para a agricultura, instituindo um pacote tecnológico que passou a ser

¹ Destacamos o termo “quilombola” como resposta a um desejo da comunidade analisada na pesquisa. A utilização do termo na tese, que tem seu enfoque nas dinâmicas de trabalho e transmissão de conhecimento dentro das agri-culturas, não pretende dar conta da complexidade dos processos identitários e territoriais quilombolas, mas, sim, marcar sua significativa presença dentro do campesinato brasileiro.

financiado pelo Estado e por empresas multinacionais através do crédito agrícola, pesquisa e extensão, voltadas às grandes propriedades rurais. Em geral, as famílias camponesas e quilombolas não aderiram a esse modelo hegemônico de agricultura. No entanto, mesmo em famílias que adotam o modelo, as mulheres, em geral, não fazem parte das novas atividades.

Silvia Federici (2004) analisa as desigualdades enfrentadas pelas mulheres no mundo capitalista, pois esse sistema destituiu as mulheres da terra e de seus conhecimentos tradicionais. Esse processo, no entanto, não é isento de resistências. Em um contexto em que seus conhecimentos tradicionais e suas formas de trabalho foram sistematicamente eliminados, a existência desses conhecimentos e trabalhos, hoje, é em si uma forma de resistência e (re)existência. Em um mundo de mercados globais e competitivos, as(os) camponesas(es) e quilombolas mantêm as trocas e ajuda mútua. Em um mundo em que a natureza é tida como recurso a ser explorado para produção de capital, os quintais diversificados e as agroflorestas (re)emergem como alternativas de (re)produção de vida. Os relatos de luta e resistência das mulheres camponesas são apagados e invisibilizados no contexto de um sistema ainda baseado na visão evolucionista hierárquica, decorrente do olhar colonizado, que faz com que as mulheres camponesas sejam vistas como passivas, submissas e não tenham seus saberes e fazeres reconhecidos. Essa visão distorcida das mulheres rurais ignora ainda a diversidade presente nesse meio. Sobre esse aspecto, recorro aos questionamentos feitos por Sojourner Truth², quando desafia a visão hegemônica de mulher (que em geral se referia às mulheres brancas e burguesas) e questiona: “Não sou eu uma mulher? [...] Arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher?” (DAVIS, 2016, p. 62). A abolicionista e ativista dos direitos das mulheres afro-americanas subverte a visão do que caracteriza uma mulher. Nessa inspiração iniciamos este texto apontando para a diversidade do rural brasileiro, analisando as resistências e modos de vida de mulheres diversas em diferentes contextos.

A categoria camponesa(ses) utilizada neste texto já foi e ainda é conhecida por diferentes denominações, sendo a mais popular hoje no Brasil a de “agricultora(or) familiar”, nomeação que emerge com a criação do Pronaf na década de 1990, e é popularizada em 2006 com a criação da Lei n.º 11.326 que estabelece os conceitos, princípios e instrumentos destinados à formulação das políticas públicas direcionadas à Agricultura Familiar e

² Nascida escravizada em Swartekill, Nova Iorque, Sojourner Truth foi uma abolicionista e ativista dos direitos das mulheres afro-americanas. Seu discurso “Não sou eu uma mulher?”, feito em uma convenção de mulheres em Akron, Ohio, em 1851, continua sendo uma das mais citadas palavras de ordem do movimento de mulheres do século XIX (DAVIS, 2016).

Empreendimentos Familiares Rurais. Já o conceito de camponês adquire destaque nas ciências sociais no Brasil na década de 1950, enquanto identidade política em nível nacional (MARQUES, 2008). Devido a esse caráter identitário e político é que nesta tese opto por utilizar o conceito de campesinato para me referir às agricultoras interlocutoras, ainda que transite entre outros termos, como agricultoras, para me referir às irlandesas e quilombolas no caso das mulheres do Quilombo RGTS, por considerar que o modo de vida do campesinato negro, como referido por Carolina Oyamade dos Anjos de Borba (2020), não se confunde com os demais, tendo modos de vida, formas de conhecimento e lutas particulares.

A definição desse campesinato plural e do agenciamento de termos como agricultura familiar por parte das próprias camponesas e quilombolas – por parte da autora desta tese também –, talvez seja mais bem explicado pelas próprias agricultoras, em suas autodefinições. Uso, então, da fala de Ivanira Quevedo da Silva, militante de MPA, feirante de Pinhão e uma de nossas entrevistadas para ilustrar a questão.

[...] independente de qual é o nome ou adjetivo que tu tem, eu sou camponesa. Faço parte da agricultura, beleza! Mas eu, no meu entendimento, eu sou uma camponesa. Eu faço parte do campesinato, hoje inserido na chamada agricultura familiar, porque aqui nós temos direitos, nós temos vários direitos reconhecidos. Porque que os governos [...] hoje reconhecem a agricultura familiar [...] Mas são todos camponeses. De origem. Lá atrás é tudo do campesinato. (Ivanira de Pinhão).

É nesse mesmo sentido que autora quilombola Givânia Maria da Silva (2020, p. 56) explica que, “[...] mesmo no meio rural, existem várias ruralidades” e, na fala de mais uma de nossas entrevistadas, Nilce Pontes Pereira, membro da Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras Rurais – EAACONE, coordenadora do CONAQ (SP) e liderança no Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca: “[...] existem vários jeitos de fazer agroecologia”. Aqui, referimo-nos às ruralidades quilombolas, colonas e caboclas dos estados do Paraná e São Paulo, e à ruralidade vivida por mulheres irlandesas.

A violência da dominação colonial traz consigo a geração de um processo de resistência. María Lugones (2014) chama atenção para não pensarmos no sistema global capitalista colonial como exitoso em todos os sentidos na destruição dos povos, relações, saberes e economias, e, sim, pensar em um processo, sendo continuamente resistido e enfrentado até hoje. Diferentes formas de opressão geram diferentes resistências, que, muitas vezes, não são propriamente compreendidas pelo olhar masculinizado dos estudos rurais e/ou do feminismo branco de influência europeia. Olhar para essas resistências em diferentes contextos ajuda-nos a entender como as mulheres camponesas apresentam características peculiares em comparação com as

dos homens camponeses, pois sofrem diferentes formas de opressão. Ao mesmo tempo, elas são, também, em muitos aspectos, diferentes entre si.

Com base nas teorias do feminismo interseccional (HOOKS, 2015; COLLINS; BILGE, 2021) e decolonial (LUGONES, 2008; 2014; CUSICANQUI, 2010), é possível afirmar que a categoria “mulher” não é um grupo homogêneo e que, dentro desta, diversos grupos foram ignorados e invisibilizados. Esse é o caso das mulheres agricultoras, camponesas e quilombolas. As opressões, quando sobrepostas, tornam-se mais do que apenas a soma de si mesmas, essa intersecção gera um novo sujeito, o qual sofre e resiste de maneira diferente dos demais.

Podemos afirmar, portanto, que as formas de resistência das mulheres camponesas e quilombolas se diferenciam daquelas praticadas pelos homens, camponeses e quilombolas, assim como daquelas praticadas pelas demais mulheres (mulheres negras urbanas, mulheres brancas, mulheres urbanas etc.). Aliamo-nos à análise interseccional para compreender a diversidade contida na categoria mulheres camponesas, não sendo este um grupo homogêneo.

É a partir dessa perspectiva teórica que dialogamos com as mulheres camponesas quilombolas do Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca, no município de Barra do Turvo (SP), mulheres camponesas em Pinhão (PR), e mulheres agricultoras da Irlanda. Não se trata de um texto comparativo, em especial, devido à grande diferença de tempo passada em cada campo e também das distintas formas de acompanhar cada um desses contextos. O que nos propomos aqui é olhar para as experiências dessas mulheres de forma complementar, procurando encontrar elementos nessas diferentes trajetórias, atentando sempre para as diferenças de gênero, raça, classe e outros marcadores sociais, dando destaque à heterogeneidade desses espaços rurais, diversos não apenas nas agriculturas, mas também nos povos que os habitam.

Entender as dinâmicas de trabalho e sistemas de conhecimento como construtores de identidade e resistência de mulheres camponesas em diferentes contextos é um caminho para entender as formas de luta que comumente passam despercebidas. Em seus saberes e fazeres encontram-se estratégias de produção e reprodução que caracterizam o campesinato e ajudam a compreender a agricultura familiar e os feminismos. Dessa forma, o problema de pesquisa que conduziu a análise foi: quais são os conhecimentos e as formas de trabalho que constituem as resistências e existências de mulheres camponesas?

Como objetivo geral da pesquisa, buscamos compreender os saberes e fazeres que constituem as experiências das mulheres camponesas. Os objetivos específicos foram: a) Compreender de que forma são construídas as estratégias de conhecimento e trabalho no contexto em que vivem; b) Identificar quais os modos de resistência e existência que são criados por essas mulheres camponesas; c) Analisar as relações sociais, econômicas e

ambientais que elas estabelecem no contexto local.

A tese está dividida em seis capítulos, além dessa introdução e as considerações finais. O capítulo intitulado como percurso metodológico da pesquisa apresenta os contextos em que a pesquisa foi desenvolvida, as(os) interlocutoras(es) de pesquisa e o método de pesquisa. O capítulo seguinte, discute a perspectiva decolonial e interseccional, que constitui as bases teóricas desta pesquisa, assim como uma discussão a respeito das lutas de resistência das mulheres camponesas e quilombolas, além de apontar reflexões sobre territórios, cultura e vivência das mulheres que fazem parte dessa pesquisa. O capítulo subsequente aborda os mais diferentes aspectos do trabalho camponês e quilombola, onde ocorre, quem executa e o que estes significam. O capítulo consecutivo analisa os sistemas de conhecimento, versando sobre as formas de transmissão de conhecimento, a importância dos conhecimentos tradicionais na vida das interlocutoras e os significados dessa forma de saber. Na sequência, o próximo capítulo trata dos processos de trocas e das estratégias de criação de mercados efetuada pelas mulheres camponesas à luz da teoria da economia feminista. Por fim, o último capítulo trata das relações entre as mulheres camponesas e suas relações com a natureza.

2 DA PESQUISA A CAMPO

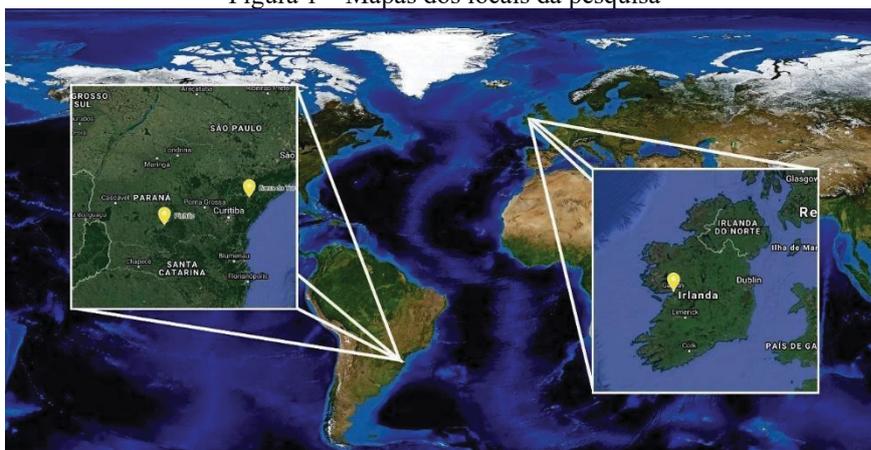
A pesquisa de campo foi iniciada como parte de uma investigação interdisciplinar proposta pela linha Ruralidades, Ambiente e Sociedade, do Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento (PPGMADE), da Universidade Federal do Paraná (UFPR). A escolha do local ocorreu em decorrência da metodologia de construção das teses no PPGMADE, que inclui uma fase inicial na qual os grupos de doutorandas(os) constroem em conjunto uma pesquisa interdisciplinar da qual são desmembradas as bases para as teses.

Em setembro de 2019, iniciei a fase sanduíche da pesquisa na *National University of Ireland-NUIG*, localizada na cidade de Galway, no oeste irlandês. A universidade abriga o *Centre for Global Women's Studies*. A proposta era fazer um trabalho que considerasse as realidades de mulheres rurais do Brasil e da Irlanda. A inserção em campo no meio rural irlandês deveria ocorrer por intermédio da *Teagasc (Agriculture and Food Development Authority)*, uma instituição nacional que presta serviços integrados de pesquisa, consultoria e treinamento para a indústria agrícola e de alimentos para as comunidades rurais, com a qual a universidade possui parceria. No entanto, com o os desdobramentos do cenário internacional da COVID-19, voltei para o Brasil, com retorno para Irlanda previsto para novembro de 2021.

A inclusão de agricultoras do Centro-Sul do Paraná na pesquisa ocorreu devido ao contexto vivido no primeiro semestre de 2020 com o avanço da pandemia da COVID-19, que provocou o encerramento temporário de todas as atividades universitárias. Passei meu período de quarentena em minha cidade de infância, no sítio com meus pais, onde tive o privilégio de estar em quarentena rodeada de mulheres camponesas, com as quais passei a fazer entrevistas e a observar/experenciar suas atividades de trabalho cotidiano. Ampliei essas observações para as demais mulheres da comunidade rural, para aquelas participantes da Feira da Agricultura Familiar e outras indicadas por estas interlocutoras.

Os mapas na Figura 1 indicam o posicionamento geográfico dos locais percorridos nessa pesquisa.

Figura 1 – Mapas dos locais da pesquisa



Fonte: Autora (2022) adaptado de Shutterstock (2022) e Google Maps (2022)

Essa caminhada começou na primeira visita ao Quilombo RGTS, em uma viagem da disciplina de Ruralidades, Ambiente e Sociedade, ministrada pelos professores da Linha de Ruralidades do PPGMADE, em dezembro de 2018. Os elementos observados nessa primeira incursão a campo já passaram a compor o que viria ser o projeto de tese. Nos primeiros contatos com a comunidade, os encontros foram coletivos, ao redor da igreja e na sede da associação, sendo o objetivo principal desses momentos ouvir as falas das pessoas da comunidade.

No início de 2019 retornamos ao Quilombo, naquele momento a proposta metodológica interdisciplinar foi apresentada para as lideranças da comunidade e só posteriormente a pesquisa foi formalmente iniciada. As caminhadas pela comunidade, guiadas pela liderança local, Nilce de Pontes Pereira Maciel, tinham como objetivo não só que víssemos o local, mas também que fôssemos vistos. As conversas informais e visitas às famílias procuravam gerar conhecimento mútuo e fazer com que fôssemos lembrados, para que pudéssemos retornar a essas casas para entrevistas futuramente.

Em um segundo momento, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com famílias da comunidade. No total, nove entrevistas e a observação direta de seis unidades familiares foram realizadas nessa etapa da pesquisa. Essas conversas tinham como objetivo um reconhecimento do modo de vida local e a identificação de resistências e demandas por parte da comunidade, que pudessem ser relacionadas às pesquisas das(os) doutorandas(os). O resultado desse momento embasou a construção do projeto coletivo e nos levou novamente à comunidade para que devolvêssemos os resultados das entrevistas preliminares. Entregamos um *folder* para as(os) integrantes da comunidade, que havia sido elaborado conjuntamente pelas(os) acadêmicas(os). Com isso apresentamos nossas propostas de pesquisas individuais. No meu caso, contei que ficaria ausente da comunidade no ano seguinte devido ao doutorado

sanduíche fora do país. Pedi para que não se esquecessem de mim, pois iria retornar assim que possível. Uma das agricultoras respondeu que não se esqueceriam de mim, pois hoje em dia tem *internet* e as pessoas podem se manter conectadas.

O retorno para o Quilombo, com a pesquisa individual, só pôde ocorrer dois anos depois desse momento devido à pandemia. Durante esse período os contatos *online* acabaram sendo essenciais. Quando finalmente foi possível um retorno após a vacinação completa de todas(os) as(os) moradoras(es) e agregadas(os) do Quilombo (filhas e filhos e parentes que moravam fora), ainda com máscara e distanciamento social, as relações criadas dois anos antes mostraram-se essenciais para a reaproximação. Após o “bom dia”, a primeira frase era sempre “Lembra de mim?”. Com dificuldade em reconhecer o meu rosto por de trás da máscara e com o distanciamento, por vezes, tive que contar histórias sobre a última vez que estivera no local, o nome dos colegas e professores, para que, então, lembrando de mim ou não, pudesse ser recebida como alguém “de casa”.

Mesmo passando dois anos sem estar fisicamente presente na comunidade, o tratamento recebido dessa vez foi de alguém conhecido há muitos anos, a intimidade plantada nas primeiras visitas havia crescido, assim como as árvores das agroflorestas ao redor de suas casas. A semente plantada e cuidada no decorrer dos anos criou raízes. Mesmo com a distância, os anos de convivência possibilitaram diálogos sobre os estudos das filhas e filhos, a saúde das(os) parentes, as crianças que cresceram. As conversas se assemelhavam muito àquelas usadas em Pinhão, onde boa parte das agricultoras são membras da minha família. Durante os papos sobre o dia a dia é fácil esquecer da posição de pesquisadora e as conversas tornam-se íntimas e pessoais.

A pesquisa com as agricultoras de duas comunidades rurais no Brasil é mediada pelo método etnográfico, tendo no diário e nas imagens de campo as principais ferramentas (STRATHERN, 2018). A pesquisa etnográfica constitui o exercício do olhar (ver) e do escutar (ouvir), e impõe à pesquisadora um deslocamento de sua própria cultura para situar-se no interior do fenômeno por ela observado através da sua participação efetiva nas formas de sociabilidade, por meio das quais a realidade investigada se apresenta (ROCHA; ECKERT, 2008, p. 2).

Posteriormente, foram feitas entrevistas com algumas mulheres, buscando aprofundar o conhecimento sobre as atividades desenvolvidas por cada uma, procurando ter registros das mais diversas atividades e das diferentes culturas presentes nos locais analisados. Durante as entrevistas, procurou-se conseguir com as entrevistadas indicações de outras mulheres que poderiam fazer parte da pesquisa. Falas e relatos sobre os maridos e filhos dessas mulheres são

incluídos na pesquisa com o intuito de melhor compreender essas vivências, muitas vezes, conhecendo as esposas através de seus companheiros. Na Barra do Turvo, o ponto de partida foram as mulheres participantes do grupo de produção “As Perobas”, um grupo de produção e comercialização composto por sete mulheres da comunidade, enquanto em Pinhão as entrevistas partiram das mulheres que fazem parte da Feira da Agricultura Familiar de Pinhão. A feira existe desde a década de 1990 e teve seu movimento e organização intensificada nos últimos 4 anos, contando agora com mais de 20 famílias.

Na Irlanda, o processo de construção inicial seguiu caminhos um pouco diferentes. Procuramos encontrar mulheres que tivessem relações com a agricultura similares com as brasileiras. A pesquisa estava aberta a encontrar agricultoras de qualquer região do país. A visão *mainstream* na Irlanda é de que não existem mulheres na agricultura – concepção que se origina de seus processos históricos que serão analisados mais adiante –, isso dificultou muito o processo de encontrar mulheres que pudessem fazer parte do estudo. Além disso, predomina uma opinião local de que “*todo mundo se conhece*”, baseado em interações entre as pessoas que conhecem outras em comum, tornando demorado para alguém de fora o processo de inserir-se em algum grupo social. O de fora, nesse caso, ainda tinha um agravante de ser alguém de fora do próprio país.

Nossa tentativa inicial de conseguir contatos de mulheres agricultoras foi através das associações de produção orgânica, por acreditarmos que produtoras de hortaliças orgânicas seriam as mulheres que teriam mais em comum com as mulheres que perpassam nosso campo brasileiro. Nos primeiros contatos com essas associações, no entanto, duas coisas ficaram claras: o formato hierárquico das instituições não permitia um diálogo mais aberto com as lideranças, sendo o processo de conseguir contatos por dentro da associação burocrático e demorado em um contexto no qual não tínhamos esse tempo disponível e, em especial, em que as mulheres que trabalhavam com produção orgânica, em sua grande maioria, não eram produtoras de hortaliças, frutas e vegetais, mas de carne ou leite.

Até mesmo “mulheres produtoras orgânicas” não era uma categoria supostamente fácil de se encontrar. Em reunião com Elaine Leavy, a especialista em orgânicos no *TEGASC – Agriculture and Food Development Authority*, que prontamente aceitou contribuir com a pesquisa, disse inicialmente que conseguia lembrar de apenas três nomes de mulheres produtoras orgânicas, no entanto, ao decorrer da reunião, conseguiu subir o número para cinco.

Muito abaixo do número que pretendíamos encontrar – 15 pessoas –, em especial considerando que nem todo contato resulta em entrevista.

Além do contato com a associação de orgânicos *Irish Organic Association – IOA* e com o *TEAGASC*, foi feita uma reunião com a jornalista do *Irish Farmers Journal*, Janine Kennedy, a qual, embora não tenha conseguido enviar contatos em tempo hábil para a pesquisa, passou informações úteis sobre o perfil das mulheres agricultoras na Irlanda.

Na prática, os primeiros contatos de mulheres agricultoras que consegui para tentar marcar entrevistas foi ao estilo irlandês, conversando com amigos de amigos em um *pub*. Alguns contatos foram adquiridos através dos *chefs* da cidade, conversando com os restaurantes, pedindo para que me apresentassem às agricultoras e, para além, frequentando semanalmente o *Saturday Farmers Market*. Nessa etapa, foi notado que entre as produtoras de hortaliças, frutas e vegetais, a certificação orgânica não era necessariamente o único símbolo de uma interação mais sustentável com o meio (similarmente ao Brasil) e passamos a procurar mulheres que apresentassem uma relação direta com a terra e o trabalho, independentemente de serem certificadas ou não.

Após conseguir os contatos, o procedimento foi contatar as agricultoras, apresentando-me e marcando um horário para uma conversa por vídeo chamada, embora na época em que as entrevistas na Irlanda foram feitas, nos primeiros meses de 2022, as restrições quanto à pandemia estivessem em processo de flexibilização. As mulheres contatadas, em geral, moravam longe da cidade em que eu me encontrava, sendo difícil o acesso por ônibus a algumas áreas do meio rural. Uma das entrevistas, com Rian, foi possível marcar presencialmente, pois a agricultora morava na cidade e ia para a propriedade da família todos os dias. Uma outra visita presencial, com a agricultora Jeannette, foi efetuada posteriormente, porque o acesso com ônibus era possível até a entrada da propriedade, de lá, ela gentilmente se ofereceu para me buscar. No total 8 entrevistas foram efetuadas. Somando a essas as conversas informais com feirantes, colegas e profissionais da área, foi possível formar uma visão a respeito do que caracteriza a vida e o trabalho das mulheres irlandesas hoje.

Um ponto que possui muito destaque, em especial na fase brasileira da pesquisa, por ter passado mais tempo nas comunidades e casas das mulheres, é a fotografia. Seguindo o método etnográfico, procurei participar das atividades do dia a dia das interlocutoras da pesquisa, mantendo registros em imagens e diário de campo. A fotografia tornou-se um intermediário entre a pesquisadora e o campo. Com a câmera em mãos, eu dividia os momentos do dia a dia com os de pesquisa, momentos em que as interlocutoras mostravam as plantas para as lentes e davam explicações mais extensas sobre suas atividades. Saliento que a utilização das imagens não tem pretensão de trazer supostas verdades ou de representar o campo com objetividade.

Ronaldo Mathias (2016) atenta para a subjetividade da imagem gráfica, alertando que ela é criada pelo antropólogo que seleciona e recorta a realidade vivida, ela não congela a vida, mas captura o instante vivido pela ótica da pesquisadora, sendo um reflexo da visão de mundo particular da fotografa. Portanto, aqui, as imagens representam meu modo de olhar para o universo pesquisado, elas constroem, junto do texto, a narrativa que procura introduzir a(o) leitora(or) à vivência das interlocutoras, de forma a rejeitar o preceito academicista que delega a escrita como única linguagem produtora de conhecimento (MATHIAS, 2016).

A fotografia pode ser usada como técnica etnográfica em pelo menos três formas: como instrumento de pesquisa, como elemento de interação e como elemento de discurso antropológico (GODOLPHIM, 1995). Em nosso caso, as três formas são utilizadas. O diário de campo é construído em relatos e imagens, sendo estas usadas como ferramenta de coleta de dados. As imagens foram, posteriormente, devolvidas às interlocutoras, gerando um elemento de interação com o grupo, abrindo espaço para o diálogo “[...] de expressão da memória e das reflexões dos informantes sobre as imagens devolvidas” (GODOLPHIM, 1995, 167). Por fim, fotografias selecionadas e aprovadas pelas interlocutoras são usadas como um elemento do discurso, construindo a narrativa em conjunto com o texto. Fotografia e escrita complementam-se.

Em Pinhão, a relação da pesquisa com a fotografia foi essencial para estabelecer uma forma diferente de contato com as interlocutoras com as quais eu mantinha relações pessoais. O vínculo entre a câmera e a pesquisa, embora criado sem intenção, foi útil para identificar os limites entre as relações pessoais e de pesquisa, sendo, por vezes, enviada para “buscar a câmera” quando iriam exercer uma atividade, a qual consideravam interessantes para a pesquisa.

O fato de ter sido criada na roça em uma vivência de campesinidade muito similar àquela encontrada no campo de pesquisa traz riscos, como o de associar dados de campo com ideias preconcebidas de minha vivência. Ao estender a pesquisa para minha cidade de infância e tornar membros da família minhas interlocutoras de pesquisa, a efervescência dessas ideias preconcebidas foi inevitável, esses momentos provaram ser identificados e problematizados à luz das teorias aqui acessadas. Minha vivência e sensações pessoais, como alguém inserida diretamente nesse meio, foram trazidas para a análise.

Embora não possua limites, como bem elencado por Marilyn Strathern (2018), a autoetnografia é uma ferramenta que traz a “[...] possibilidade de estruturação de questões subjetivas inerentes à própria história de vida” da pesquisadora “[...] e que caminham conjuntamente com questões de cunho sociocultural” (SILVA; ALMOZARA, 2019, p. 59).

A autoetnografia tem sido utilizada, dessa forma, para criticar discursos dominantes e hegemônicos, pautados no poder da colonização ocidental [...]. O texto autoetnográfico pretende abrir a perspectiva científica para além da racionalidade objetiva, integrando os aspectos negligenciados pela cultura científica ocidental na produção do conhecimento. Além disso, a autoetnografia busca alcançar dimensões maiores que a de um método científico, propondo, por meio do engajamento e reflexividade, que cada autor viva e escreva sobre a vida de forma honesta, complexa e apaixonada. (MOTTA; BARROS, 2015, p. 1.339 *apud* SILVA; ALMOZARA, 2019, p. 59).

A autoetnografia pode então ser definida como uma estrutura narrativa com o potencial de subsidiar falas das minorias marginalizadas, subvertendo a ordem comumente usada pela ciência que parte de um lugar em que o “[...] ‘olhar de fora’ costuma ‘representar’ ou ‘inventar’ o outro (alteridade)” (SILVA; ALMOZARA, 2019, p. 59). Esse “outro” constitui aquele que Donna Haraway (1995, p. 7) se refere quando fala que “[...] o ‘nós’ imaginado são os outros corporificados, a quem não se permite não ter um corpo, um ponto de vista finito”. A autora rejeita a ideia de visão passiva e afirma que “[...] apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva” (HARAWAY, 1995, p. 21). Nesse mesmo sentido, Djamila Ribeiro escreve sobre a importância de se explicitar os lugares dos quais se fala. Portanto, aqui apresento o meu lugar de fala, como mulher branca, de família camponesa, e parto para o diálogo com outras mulheres camponesas brancas e negras.

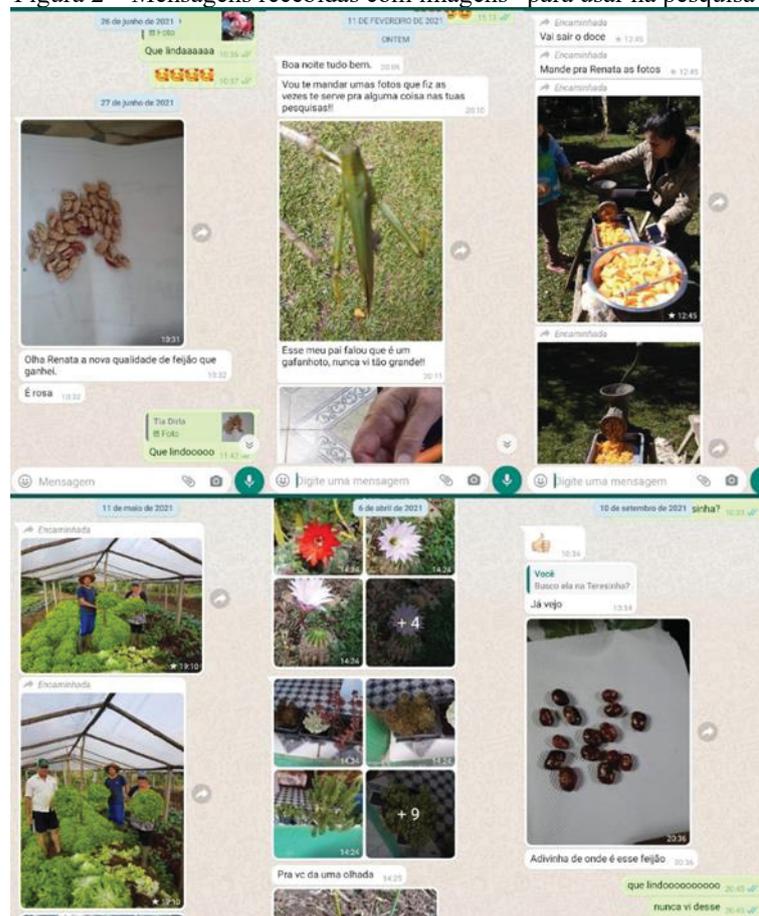
A construção do texto vai ocorrendo na medida em que se constroem minhas relações nesses dois contextos. Em Pinhão, tendo que transitar entre o papel de ‘família’ e o de ‘pesquisadora’, junto das dificuldades e potencialidades que essa dualidade pode trazer para a pesquisa, vejo no texto os nomes Dirce e Almerina, que substituem “mãe” e “vó”, conforme procuro dar destaque para as narrativas e não para as relações familiares, em momentos em que essas relações fossem consideradas relevantes para a análise os laços são evidenciados.

No Quilombo, o caminho feito foi o de compartilhar minhas vivências na agricultura, algo que foi facilitado pela minha vivência familiar. Os relatos de práticas e atividades de uma comunidade eram levados para outra de forma a construir pontes entre esses dois mundos. As trocas de relatos tornaram-se trocas de imagens, ativando a curiosidade sobre o modo de produzir do outro grupo, passando, então, para as trocas de dádiva, modo de construção de laços e afetos comum da cultura camponesa (MAUSS, 2012) e internalizado em minha vivência pessoal. “*Me traz pão de mel*”, comenta Nilce, quilombola de Ribeirão Grande-Terra Seca, em uma foto que publiquei no *Facebook* contendo os produtos vendidos na feira por minha mãe, camponesa de Pinhão. “*Mãe disse que troca por farinha de biju*”, respondo ao comentário

transmitindo a resposta recebida e firmando um compromisso de troca que certamente será cobrado em minha próxima visita.

Na construção dessas relações construí parcerias importantes para esse processo de pesquisa e escrita. Mulheres de ambos os cenários indicam as atividades que querem que eu fotografe, sou chamada para as atividades consideradas importantes. “*Esse aqui é importante você ouvir*”, diz Nilce (Quilombo RGTS) sobre uma reunião *online* da qual participava para discutir a política fundiária da região. Evanira (Pinhão), quando me leva para conhecer a casa de outra feirante, passa a indicar elementos para “*Ir anotando*” a respeito da fala da colega. O envio das imagens feitas em campo é cobrado pelas redes sociais e, no momento de construção das imagens, as interlocutoras indicam quais elementos devem ser deixados de fora: “*Não mostre a bagunça*”; “*Tire foto dos meus repolhos olhando para o sol*”; “*Você que gosta de foto, tire foto desse grilo aqui*”. Indo além, passei a receber fotos dos temas que elas perceberam que eram de meu interesse e algumas fotografias que aparentavam ser de interesse das interlocutoras.

Figura 2 – Mensagens recebidas com imagens “para usar na pesquisa”



Fonte: Autora (2022)

Essa troca justifica o uso do “nós” no decorrer deste texto, pois tem sido resultado de uma construção coletiva e trocas com as interlocutoras. O presente tópico procurou apresentar a caminhada metodológica de nossa pesquisa, e para uma melhor compreensão dessa caminhada, a seguir trazemos os caminhos e locais percorridos, apresentando os três espaços de investigação.

2.1 A PESQUISA NO QUILOMBO RIBEIRÃO GRANDE-TERRA SECA, NO VALE DO RIBEIRA

O Quilombo no município de Barra do Turvo (SP) foi selecionado por apresentar um ambiente rural diverso, sendo caracterizado pela presença das famílias quilombolas e agrofloresteras³. Dentre essas famílias, é notável a diversidade de estratégias de produção e comercialização. A diversidade em sua agricultura, meios de vida e biodiversidade tornou possível acomodar os interesses de pesquisa de todas(os) as(os) estudantes envolvidas(os).

A Reserva de Desenvolvimento Sustentável de Barra do Turvo é formada por Comunidades Quilombolas nomeadas como Córrego do Franco, Ribeirão Grande, Terra Seca, Cedro e Pedra Preta, possuindo uma área de aproximadamente 5,8 mil hectares (ISA, 2019). As famílias ali residentes possuem uma grande variedade de formas de produção e, em especial, de formas de resistência das mulheres.

As mulheres camponesas quilombolas de Barra do Turvo, Litoral Sul do Estado de São Paulo, descendem da luta de povos escravizados que encontraram no Vale do Ribeira um local de refúgio, de morada e de vida. As comunidades de Ribeirão Grande e Terra Seca foram criadas e desenvolvidas ao redor de laços familiares, comunitários e culturais. É na cultura, na tradição, nos saberes, nos afazeres e na luta pela terra que se desenvolvem suas identidades como mulheres camponesas quilombolas. No Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca, hoje, a luta pelo reconhecimento legal do seu território é a principal e mais urgente demanda.

A região onde o Quilombo se insere é o Vale do Ribeira, que foi reconhecido, no final do século XX, pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), como patrimônio natural, socioambiental e cultural da humanidade. Parte desse reconhecimento está relacionado com sua riqueza ambiental, pois nele está a maior área contínua de Mata Atlântica do Mundo, um dos biomas mais ricos em diversidade biológica e

³ Título adotado por muitas das famílias da região devido à influência da COOPERAFLORÉSTA – Associação dos Agricultores Agrofloresteras de Barra do Turvo e Adrianópolis.

ameaçado de extinção. Atualmente, restam cerca de 7% de sua área original; deste total, 23% situam-se no Vale do Ribeira (IPHAN, 1999). Além disso, mais de 50% de sua área total está sob regime de proteção ambiental, são as Unidades de Conservação de uso direto e indiretas, criadas ao longo do século XX (BORN; TALOCCHI, 2002).

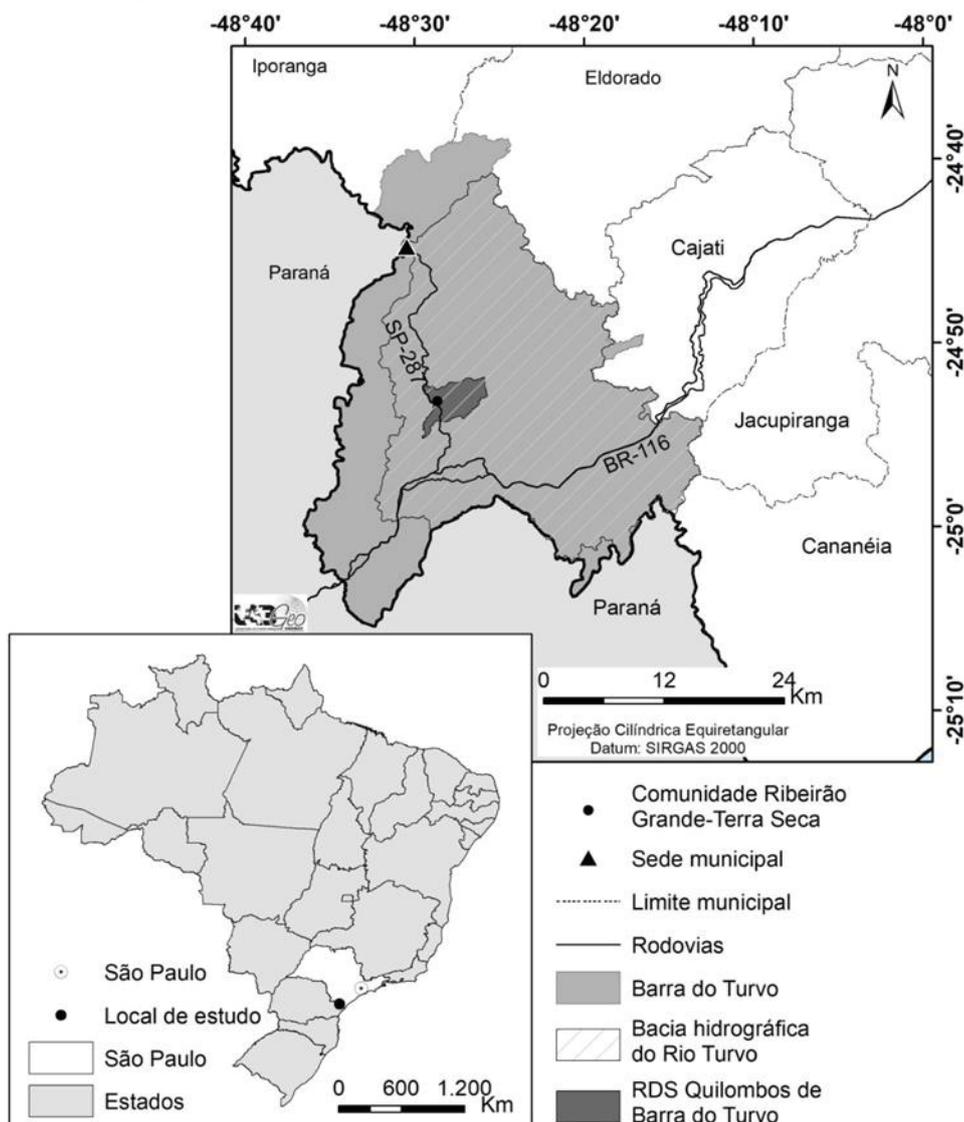
O clima regional é caracterizado como subtropical úmido. Em decorrência de sua complexa história geológica, a região do Vale do Ribeira apresenta variadas características geoambientais, o que faz com que nela existam terrenos com diferentes formas de relevo e de tipos de solos cujas características físico-químicas podem variar em poucos metros (THEODOROVICZ *et al.*, 2007), fatores que influenciam diretamente nas formas de agricultura da região.

A região é composta por uma rica diversidade cultural. Nela encontram-se povos indígenas como os Guarani; os caiçaras – descendentes dos indígenas Carijó –; descendentes de portugueses; caipiras; além dos núcleos quilombolas, descendentes de africanos. O Vale conta com o maior número de Quilombos do Estado de São Paulo (IPHAN, 1999).

O Vale do Ribeira é composto por 200 Unidades de Conservação (UCs), as quais, até os anos 2000, consistiam no Parque Estadual de Jacupiranga (PEJ) criado em 8 de agosto de 1969 em um formato que não considerava a presença humana. Segundo Stucchi (1998), estudos antropológicos afirmam que há mais de três séculos já existia a presença de comunidades quilombolas com tradição de ocupação nesta região. Considerando este dado, foi travada uma disputa entre órgãos de conservação ambiental e Comunidades Tradicionais Quilombolas pelo direito à permanência na terra. A partir desta luta, criou-se a Lei Federal do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), a qual buscou tratar da sobreposição de UCs em áreas tradicionalmente ocupadas, ficando definida a criação de novas categorias de áreas protegidas em que as populações tradicionais pudessem habitar, também fazer uso sustentável do território e que ficaram denominadas como Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS)⁵. Esse é o caso de onde se encontra o Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca (SANTOS; GARAVELLO, 2016).

O município de Barra do Turvo, onde se localiza o Quilombo (Imagem 3), apresenta uma extensão territorial de 1.008 km². Sua população, em 2010, compreendia 7.729 habitantes. A densidade demográfica é de 7,67 hab/km² e mais de 55% da população vive em áreas rurais (4.555 habitantes) (IBGE, 2010).

Figura 3 – Mapa de localização do Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca



Fonte: Luciene Rodrigues (2022)⁴

Mesmo apresentando a maior parcela de terras com restrições para a agricultura, em razão das Unidades de Conservação, o município caracteriza-se pela geração de emprego e renda ligados, principalmente, à produção de arroz, feijão e milho (CHABARIBERY *et al.*, 2006).

Além disso, a produção agropecuária do município é composta de diferentes produtos, a saber, a extração vegetal da lenha e do palmito; a horticultura, na qual predomina o milho verde (em espiga), a couve, a alface, o pepino e a cebolinha; a agroindústria, que conta com 91⁵

⁴ A imagem é parte da tese da colega de grupo de pesquisa interdisciplinar do MADE a ser então publicada em novembro de 2022.

⁵ Esse número não expressa a quantidade de espaços de processamento certificados, e, sim, identificados durante o Censo do IBGE (2017).

estabelecimentos, predominando o processamento de queijo e requeijão (23 agroindústrias), doces e geleias (12 agroindústrias), farinha de mandioca (10 agroindústrias); a pecuária, na qual a maior quantidade dos estabelecimentos (186) cria bovinos, embora também ocorra a criação de aves domésticas na maioria dos estabelecimentos. Também há uma diversidade da lavoura permanente, estando a produção de bananas presente em 212 estabelecimentos. Na produção agrícola, o feijão está presente em 140 dos estabelecimentos, no entanto, a maior área de produção é destinada ao milho, com 104 hectares e produção de 176 toneladas (IBGE, 2017). Observa-se, portanto, que há diversidade de produção e de área destinada à agropecuária, de maneira que projetos que visam o desenvolvimento do município e, em particular, as comunidades quilombolas, devem levar esta diversidade em consideração.

O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) de Barra do Turvo, em 2010, correspondeu a 0,641, enquanto no estado de São Paulo é de 0,805 e no Brasil é de 0,755, estando abaixo da média estadual e nacional (IBGE, 2010). Quanto à concentração fundiária, foram verificados dados dos censos do IBGE de 2006 e 2017, observando-se que nesses onze anos Barra do Turvo concentrou ainda mais a propriedade da terra, apresentando uma concentração maior do que a média nacional (IBGE, 2006; IBGE, 2017).

Existem oficialmente três comunidades quilombolas no município, o Quilombo Pedra Preta/Paraíso, Quilombo Cendro e Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca. Os três quilombos ocupam uma área equivalente a 5.826,46 hectares. Situam-se integralmente em área rural e compõem, segundo o Instituto de Terras de São Paulo (ITESP, 2003), um território legalmente denominado Reserva de Desenvolvimento Sustentável dos Quilombos de Barra do Turvo (SILVA, 2013).

A caracterização da comunidade como agricultora, quilombola, camponesa, etc., traz importantes contribuições para compreender a dinâmica da organização local. Algumas pesquisas, como a de Kessy Silva (2013), indicam que a população dos Quilombos da Barra do Turvo pode ser classificada como camponesa. A autora usa como argumento que o extrativismo e a agricultura foram e seguem sendo sua base de sustento. As formas de relação com a natureza, uso e manejo das plantas, animais, solo e águas para o abastecimento alimentar das comunidades quilombolas são orientadas pelos seus modos de existência e por valores de respeito e conservação. Laura De Biase (2018) utiliza o termo “camponeses quilombolas”, fazendo referência ao modo de vida específico desses grupos que também se autointitulam quilombolas.

No Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca, a prática e a discussão da Agroecologia vêm fazendo parte das questões que mobilizam a comunidade, seja pela participação e relação que

uma parcela da comunidade tem na Cooperafloresta⁶ seja pela participação de lideranças do Quilombo em espaços de articulação nos quais esta questão é tratada centralmente, como a presença de uma representante do Quilombo na Articulação Nacional de Agroecologia-ANA (DE BIASE, 2016). A representante em questão é Nilce de Pontes Pereira, uma das principais interlocutoras desta pesquisa.

Uma das questões de controvérsias e conflitos na região dá-se pela transformação legal de grande parte do território em RDS⁷. Entre outras limitações, essa condição conflitua com uma das formas tradicionais de manejo agrícola quilombola, como no caso da técnica mais utilizada em suas áreas de roçado, que é a chamada agricultura de coivara, também denominada de agricultura itinerante, de pousio ou de corte-e-queima. O sistema é baseado na derrubada e queima da vegetação, seguido de um período de cultivo e, após o declínio da fertilidade do solo, um período de pousio para a restauração da fertilidade. Conforme Silva (2013, p. 27), “[...] essas práticas hoje já não são mais aceitas nas Reservas de Desenvolvimento Sustentável onde estão comumente localizadas as populações tradicionais”.

Porém, segundo relatos das(os) entrevistadas(os), a relação com a RDS sofreu alterações nos últimos anos como, por exemplo, na definição de uma quantidade de área anual onde pode haver a roça de corte-queima ou coivara. A quilombola Nilce relata que, atualmente, o manejo das áreas que estão dentro da RDS segue o seguinte roteiro: a família discute e decide se vai manejar uma área e se ela está dentro das recomendações legais; na assembleia da Associação do Quilombo RGTS é discutido o pedido, que pode ser negado ou não; se o pedido é aceito, ele é referendado na reunião do conselho gestor da RDS.

Embora o manejo agrícola de coivara seja bastante conhecido e mencionado nos estudos referentes a essas comunidades, é comum que o olhar externo tenha uma compreensão limitada deste processo, concentrando a percepção na técnica, sem ampliar o olhar e a análise para a diversidade de elementos que compõem e se expressam nesse modo de agricultura. Conforme Laura De Biase (2016, p. 78), este envolve “[...] uma complexidade técnica e simbólica, uma composição de espaços que combinam o uso do fogo com diversos outros elementos de manejo

⁶ Criada em 1996, tem associados nos municípios de Barra do Turvo (SP), Adrianópolis e Bocaiúva do Sul (PR).

⁷ As RDS fazem parte de uma categoria de Unidade de Conservação denominada Unidades de Uso Sustentável, instituída pelo SNUC, através da Lei nº 9.985 de 18 de julho de 2000 (BRASIL, 1988), que estabelece critérios e normas para a criação, implantação e gestão das Unidades de Conservação. Elas são geridas por um Conselho Deliberativo, presidido pelo órgão responsável por sua administração e constituído por representantes de órgãos públicos, de organizações da sociedade civil e das populações tradicionais residentes na área, onde “[...] é admitida a exploração de componentes dos ecossistemas naturais em regime de manejo sustentável e a substituição da cobertura vegetal por espécies cultiváveis, desde que sujeitas ao zoneamento, às limitações legais e ao Plano de Manejo da área” (SILVA, 2013).

da terra”, observando essa forma de cultivo do Quilombo Ribeirão/Terra Seca, De Biase, (2016, p. 65-66) explica que:

As roças transitam de um terreno para outro, conforme o sistema de coivara (corte e queima), a vida se desenrola do sertão para casa, da casa para o sertão, mas sair daquele ‘pedaço de chão’ é uma impossibilidade existencial. São terras que foram conquistadas [...]. (DE BIASE, 2016, p. 65-66).

Essa alteração no tempo e nos espaços, em que ora a floresta vira roça, ora a roça vira floresta, foi verificada nos seis agroecossistemas⁸ observados durante o campo coletivo. Mas o uso do fogo não é regra, pois embora aconteça na maioria das unidades familiares, não acontece nas famílias que são associadas à Cooperafloresta, já que tal prática não é aceita pela organização.

Regiane Fonini (2012) ressalta que a partir da agrofloresta (praticada por grande parte das famílias dos Quilombos), observa-se uma maior autonomia, principalmente das mulheres, e um desenvolvimento mais profundo da relação humano-ambiente. As conclusões de Katia dos Santos (2015, p. 119) indicam que as práticas de produção agroalimentar da RDS “[...] não contradizem a premissa dessas unidades de conservação e contribuem para a manutenção da segurança e soberania alimentar”, indicando que esse modo de vida e de produção tem um alinhamento natural com o cuidado com o meio ambiente.

Conforme destaca o Plano de Utilização da RDS Quilombos de Barra do Turvo, elaborado em 2010, estimou-se que em torno de 35% da área da RDS se mantém com cobertura florestal em estágio avançado de conservação. Atividades de criação de gado e/ou cultivos de pupunha, mandioca e cana ocupam em torno de 40% da área total da RDS, enquanto 6% são baseados em sistema agroflorestal e outros 6% são utilizados para o estabelecimento de roças tradicionais, que são popularmente conhecidas como roça de coivara. As atividades dos sistemas agroalimentares das comunidades tradicionais ocupantes da área estudada são, em sua maioria, voltadas às práticas agrícolas de produção familiar para autoconsumo, enquanto uma pequena parcela das culturas destina-se à comercialização (SANTOS; GARAVELLO, 2016).

A criação da Associação dos Remanescentes do Quilombo dos Bairros Ribeirão Grande-Terra Seca é um dos marcos na comunidade. Priscila Braga (2012, p. 165) aponta que a

⁸ “Agroecossistemas podem ser definidos como entidades regionais manejadas com o objetivo de produzir alimentos e outros produtos agropecuários, compreendendo as plantas e animais domesticados, elementos bióticos e abióticos do solo, rede de drenagem e de áreas que suportam vegetação natural e vida silvestre” (CUNHA; HOLANDA, 2006).

associação “[...] possibilitou aos agricultores da Barra do Turvo o acesso e construção de um processo de institucionalização que se propõe aberto às renovações constantes, mediante formas participativas de gestão”.

Em se tratando de renda, grande parte da comunidade realiza atividades agrícolas, no entanto, há também membros das famílias que se viram obrigados a procurar trabalhos externos à comunidade (SILVA, 2013). Sobre a destinação dos alimentos produzidos na agricultura para mercados, o trabalho de Silva (2013) aponta que o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA)⁹, do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), exercia forte influência na economia local. Nesse ponto, hoje, são notáveis as diferenças relatadas pelas agricultoras sobre as dificuldades no escoamento da produção e sobre como as vendas para o PAA foram diminuindo no decorrer dos últimos anos.

Com a diminuição do comércio, o manejo também muda. Vários relatos locais caracterizam essa alteração, apontando que as agroflorestas “estão abandonadas” e que “Se a gente não maneja, as plantas somem”. Importante salientar que o tipo de manejo ali realizado não é o mesmo da revolução verde, pois há uma tendência de trabalhar junto com a sucessão florestal e os frutos que isso gera (ciclagem de nutrientes, interação flora/fauna, fertilidade do sistema e afins).

Ainda sobre comercialização, esse é um tema de grande dificuldade para a maior parte da comunidade, contudo, alternativas criadas pelas mulheres destacam-se. Organizadas em grupos de produção, coordenadoras da associação, funcionárias da Cooperafloresta, elas assumem destaque nos textos encontrados sobre a comunidade, assim como em nossas incursões a campo. A organização de turismo de vivência comunitária, e até mesmo a recepção de pesquisadoras como nós, é outro modo de comercialização direta que elas realizam. A venda direta, na unidade familiar e por encomenda, para moradoras, sobretudo de produtos processados e pratos típicos, é outro tipo de relação comercial. Por outro lado, embora diverso e com aumento do protagonismo das mulheres, essas estratégias de venda tendem a ter um volume, sazonalidade e pessoas envolvidas, bem menor do que tinham as vendas institucionais para o PAA.

⁹ “O Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), criado pelo art. 19 da Lei nº 10.696, de 02 de julho de 2003, possui duas finalidades básicas: promover o acesso à alimentação e incentivar a agricultura familiar [...] programa compra alimentos produzidos pela agricultura familiar, com dispensa de licitação, e os destina às pessoas em situação de insegurança alimentar e nutricional e àquelas atendidas pela rede socioassistencial, pelos equipamentos públicos de segurança alimentar e nutricional e pela rede pública e filantrópica de ensino” (BRASIL, 2022).

O destaque obtido pelas mulheres dentro da Cooperativa Agroflorestal é explicado por Fonini (2012), que explica o processo de associação que inicialmente foi feito pelos homens. No entanto, como a agrofloresta demora para dar resultado, eles desistiram e foram buscar trabalho fora da comunidade. É nesse momento que as mulheres assumem o controle da produção agroflorestal, como se mantém em muitos dos casos até hoje. A relação de proximidade entre essas mulheres e a agrofloresta pode ser compreendida olhando para a forma como normalmente ocorre a divisão sexual do trabalho na agricultura. Conforme Renata Menasche (2004), existe na agricultura familiar uma tendência de que, na medida em que aumentam as tecnologias – exógenas, modernas e agroindustriais –, os trabalhos tidos até então como femininos passam para as mãos dos homens. No sistema agroflorestal, no entanto, essa tendência não tem como ocorrer, sendo este “[...] pouco dependente de complexas tecnologias, tendo seu trabalho voltado ao cuidado, ao manejo intensivo, à percepção do ambiente e das necessidades deste” (FONINI, 2012, p. 186).

A aproximação e o apego pelo sistema agroflorestal por parte das mulheres podem ser notados na análise de Fonini (2012, p. 180) quando afirma que “[...] em alguns relatos das mulheres do bairro havia um ressentimento de não participar mais da Cooperafloresta por decisão dos maridos, que optam por continuar o trabalho no sistema tradicional”. Nesse mesmo sentido, a autora conclui que a entrada das mulheres no papel de *responsável* pela agrofloresta tem efeitos na sua autonomia financeira, assim como no acesso a alimentos saudáveis.

A ferramenta das Cadernetas Agroecológicas¹⁰ foi utilizada, entre algumas das mulheres da comunidade, como um instrumento de mensuração econômica para tornar visível o trabalho feminino que muitas vezes passa despercebido, “Nela são registrados o consumo, a troca, a venda e a doação do que é cultivado nos quintais produtivos e nos espaços de domínio das agricultoras nos agroecossistemas” (TELLES *et al.*, 2018, p. 145). O trabalho de pesquisa realizado por Liliam Telles *et al.* (2018) comparou as atividades das agricultoras da comunidade de Terra Seca com as de Córrego da Onça, que se localiza na vizinhança. As autoras notam que

[...] o valor total movimentado pelas agricultoras de Terra Seca é muito superior ao do Córrego da Onça, o que em partes se deve à maior capacidade de inserção em distintos mercados na primeira, como resultado de sua organização econômica e sociopolítica. (TELLES *et al.*, 2018, p. 153).

No Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca, os mutirões de mulheres (SILVA, 2013;

¹⁰ É um instrumento de formação para empoderar as mulheres que busca reconhecer os lugares de produção das mulheres (a exemplo, os quintais, terreiros, pátios, ao redor de casa etc.), cuja contribuição econômica foi historicamente invisibilizada (JALIL; CARDOSO; MOREIRA, 2020).

FONINI, 2012; BRAGA, 2012) ocupam um espaço de destaque, geralmente associados à Cooperafloresta ou ao grupo das Perobas, citado anteriormente. Essas atividades compõem seu modo de vida no Quilombo, local onde meio ambiente e comunidade andam sempre lado a lado. O trabalho coletivo é uma prática que possui grande importância na comunidade, podendo ocorrer em grupos de mulheres, grupos mistos ou pequenos agrupamentos familiares, por exemplo. Esses chegam a ser divulgados nas festas comunitárias e até em panfletos colados pelos comércios da região, indicando que é um hábito presente e significativo na comunidade.

2.2 A PANDEMIA E O DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA NO MUNICÍPIO DE PINHÃO

O campo de pesquisa no município de Pinhão, Centro-Sul do estado do Paraná, não estava previsto no início, mas ocorreu devido ao contexto vivido no primeiro semestre de 2020 em razão da pandemia da Covid-19. Por ter foco em especial nas feirantes, a pesquisa em Pinhão não se restringe a uma comunidade em específico. Nesse município, a agricultura é importante, visto que no ano de 2010 a população ocupada do município era de 15.245, destes, 6.445 tem como ocupação atividades agrícolas – como agricultura, pecuária, produção florestal, pesca e aquicultura –, representando 42,27% do total (IPARDES, 2020).

As mulheres camponesas de Pinhão são, em geral, descendentes de colonos e caboclos¹¹. O município é palco de um conflito fundiário envolvendo posseiros e madeireiras desde antes de sua emancipação, que ocorreu no ano de 1964. A migração temporária masculina à procura de emprego em outras regiões, assim como o histórico de trabalho desses nas madeireiras e barragens da região, fez com que as mulheres assumissem o protagonismo nos trabalhos da agricultura. As mulheres de Pinhão, em sua maioria, reconhecem-se como agricultoras. A agricultura familiar e camponesa tem grande importância no município, a produção diversificada e, por vezes, agroecológica, é característica importante do modo de produzir dessas famílias.

Nesse cenário ocorre a organização e atuação das mulheres que encontram em seus modos de existência, nos seus saberes e afazeres, e nos seus trabalhos, sua categoria identitária chave. Elas são maioria na feira da agricultura familiar do município, têm presença majoritária

¹¹ A ocupação das terras no Centro-Sul do Paraná segue uma classificação similar à utilizada por Jaci Poli (1987) sobre o Oeste catarinense: – fase de ocupação indígena: território tradicionalmente ocupado pelos índios Kaingang; – fase cabocla: a população que sucedeu à indígena e miscigenou-se com esta foi a dos luso-brasileiros; – fase da colonização: penetração de elementos de origem alemã e italiana, vindos principalmente do Rio Grande do Sul pelo desenvolvimento dos projetos de colonização e da exploração madeireira.

nas agroindústrias em processo de formalização e participam em peso dos movimentos e organizações sociais. Ao mesmo tempo, elas enfrentam uma realidade marcada pela cultura abertamente machista da região.

O município de Pinhão é localizado na região Centro-Sul do estado do Paraná, e faz divisa com: Candói, Guarapuava, Inácio Martins, Foz do Jordão, Cruz Machado, Bituruna, Coronel Domingos Soares e Reserva do Iguçu (IPARDES, 2020).

Figura 4 – Mapa do município de Pinhão



Fonte: Adaptado de IPARDES (2020)

O Índice de Desenvolvimento Humano (IDHM) do município é de 0,654, estando abaixo da média estadual, que é de 0,749. Está situado a 309,73km de distância da capital do estado e possui uma área territorial de 2.003,726km², com população estimada, em 2020, de 32.559 habitantes. A densidade demográfica municipal é de 16,17hab/km² e o grau de urbanização de Pinhão é de 50,71% (IPARDES, 2020).

A produção agrícola de mais expressividade é a de grãos: soja (37.360 ha), milho (7.900 ha), cevada (7.000 ha), trigo (4.730 ha) e feijão (2.500 ha). A agricultura e pecuária são as atividades que mais empregam as(os) moradoras(es) do município, sendo 6.445 pessoas empregadas nessas atividades, seguida pelo comércio, com 1.882 pessoas, e as demais atividades tendo menos expressividade (IPARDES, 2020).

A estrutura fundiária do município é permeada pelas dinâmicas da colonização e as relações com a indústria madeireira. No ano de 2017, um total de 209 estabelecimentos familiares foram identificados como assentados sem titulação definitiva, com uma área de 4.468 ha, 92 famílias caracterizam-se como ocupantes, com área de 2.140 ha, conforme a tabela abaixo (IPARDES, 2020).

Tabela 1 – Estabelecimentos agropecuários e área segundo a condição do produtor – 2017

CONDIÇÃO DO PRODUTOR	ESTABELECIMENTOS	ÁREA (há)
Proprietário	2.234	121.893
Assentado sem titulação definitiva	209	4.468
Arrendatário	22	714
Parceiro	175	2.681
Comodato	120	3.012
Ocupante	92	2.140
Produtor sem área	-	-
TOTAL	2.852	134.909

Fonte: IPARDES, segundo IBGE – Censo Agropecuário (2020)

O município é caracterizado pela presença de três hidrelétricas: Foz do Areia (Usina Gov. Bento Munhoz da Rocha Netto), Foz do Jordão (agora em Reserva do Iguaçu, antigo distrito de Pinhão) e Santa Clara, que foram instaladas nos anos de 1977, 1997 e 2005, respectivamente, além das pequenas Hidrelétrica (CGHs ou PCHs), conforme discutido mais à frente.

O município apresenta índice de exclusão social de 0,402, com incidência de pobreza de 47,65%, enquanto seu Produto Interno Bruto (PIB) é de R\$ 480 milhões (sexto maior do Paraná), devido à presença das hidrelétricas supracitadas (KLANOVICZ; TAVARES, 2020).

O município foi dependente do extrativismo desde sua colonização, tendo o carvão como importante fonte de renda de municipal até que esse cenário se alterasse com a implantação do novo código florestal, a Lei 12.651 de 25 de maio de 2012, resultando em um intenso êxodo rural masculino, que se deslocou para outras cidades ou estados a procura de emprego (KLANOVICZ; TAVARES, 2020, p. 18).

Antes do processo de colonização, os povos que habitavam a região vinham do tronco Tupi-Guarani e Macro-Jê e dividiam-se nas etnias Votorões, Dorins, Caiurucrês, Camés, Curutons, Chocreans, Caigans e Guaranis e Botocudos¹². Seus processos de resistência à colonização fizeram com que fossem caracterizadas como hostis pelos autodenominados desbravadores, conforme indicam os relatos sobre a história do município de José Camargo e Neusa Almeida (2019) e Renato Passos (1992). Por muitos anos os povos indígenas resistiram à invasão tanto espanhola quanto portuguesa.

O território onde hoje se encontra Pinhão foi pertencente ao trono espanhol na divisão feita no tratado de Tordesilhas, em 1494, portanto, quando em 1750 assinam o tratado de Madrid e os portugueses passam a adentrar os novos territórios, muitos desses já estavam

¹² Os termos foram aqui reproduzidos como estavam nos relatos dos autores José Camargo e Neusa Almeida (2019) e Renato Passos (1992), muitos desses podem possuir grafias e nomes diferentes hoje em dia, alguns podem fazer referência aos mesmos povos.

povoados pelos Jesuítas Espanhóis. Os indígenas foram então massacrados duplamente neste processo de colonização, primeiro pelos espanhóis, depois pelos portugueses. Nesses ataques, quando sobreviviam, muitos eram levados para o litoral para trabalhar na condição de escravizados nas novas lavouras que estavam sendo desenvolvidas no local (CAMARGO; ALMEIDA, 2019).

Os primeiros portugueses chegaram nos campos de Pinhão a partir de 1760, vindos da Baía de Paranaguá, mas não se estabeleceram no local naquele momento. Em 1770, a bandeira¹³ de Afonso Botelho de Sampaio e Souza foi enviada à procura de uma bandeira desaparecida, chegando em 9 de janeiro de 1782 nos campos de Pinhão, onde construiu o Fortim Nossa Senhora do Carmo. No entanto, a resistência indígena na região foi grande e o fortim foi abandonado, retornando então para Paranaguá (CAMARGO; ALMEIDA, 2019).

Com a vinda da corte portuguesa para o Brasil, em 1810, o processo de expansão e domínio português se intensificou. Nesse período ocorreu a colonização dos campos de Guarapuava. Em junho de 1810, a expedição do Tenente Coronel Diogo Pinto de Azevedo Portugal, que contava com 300 famílias, dentre estes, 200 soldados, chega à região. O número de escravizados que os acompanhavam não é relatado, o que remete à invisibilização dos processos de escravização no interior do Paraná¹⁴ (CAMARGO; ALMEIDA, 2019).

Na história oficial do município, os povos indígenas são apresentados como “traíçoeiros”. Esse tipo de discurso é característico das estratégias colonizadoras, como apontam Jackson Alexsandro Peres e Ana Lúcia Vulfe Nötzold (2005), em um estudo que analisa a construção do sujeito histórico indígena no século XIX na província de Santa Catarina. Através da análise do discurso do colonizador, vê-se que nos enfrentamentos os imigrantes apresentavam vantagens, não apenas pela utilização de armas de fogo e ferro, como ainda pelo “[...] poder de pulverizar entre a população através de seus discursos, uma imagem de um indígena selvagem, incivilizado. Nos discursos, utilizava-se o poder da palavra para se ensinar a população a temê-los” (PERES; NÖTZOLD, 2005, p. 11).

Nos meios de comunicação oficiais eram divulgadas informações apontando os povos indígenas como “[...] violentos, procurando sempre nos discursos silenciar o indígena”, demonstrando uma institucionalização desse processo de violência, caracterizando a

¹³ As bandeiras foram expedições de colonização particulares saídas de São Paulo.

¹⁴ Embora não se tenha informações exatas sobre esses primeiros moradores, o crescimento e as características da população escravizada em Guarapuava no séc. XIX é detalhada por Fernando Franco Netto (2007) em seu livro *População, Escravidão e Família em Guarapuava no século XIX*.

legitimação do extermínio indígena como parte de um projeto colonizador, instituindo o branqueamento populacional.

No início do século XIX, sob o argumento de “povoar” regiões do país consideradas despovoadas – especialmente aquelas em disputa de fronteira, caso do sul do país –, o governo cria uma política de migração institucionalizada, baseada em teses eugenistas, de branqueamento populacional (STRESSER; KREMER, 2013). Essas políticas públicas de acesso à terra foram baseadas na metáfora darwinista da “*sobrevivência dos mais aptos*”, implicando em preconceitos étnico-raciais. A tese defendida pelo governo sustentava que o branqueamento da população seria um processo seletivo de miscigenação que, dentro de três gerações, produziria uma população de fenótipo branco (SEYFERTH, 1996).

Considerar a história indígena da região, não muito diferente das de demais regiões do Brasil, mesmo que de modo breve nesta tese, tem por objetivo apontar que, apesar dos genocídios e epistemicídios indígenas fomentados pelo Estado, a cultura e saber-fazer desses povos refletiu – e segue refletindo – no modo de vida regional, tendo como principal expoente o sistema de faxinais, que se constitui como uso comum da terra. Para Luis Tavares (2008), esse sistema se origina a partir de indígenas e escravizados negros fugidos das *plantations*. Cicilian Sahr (2008) relaciona ainda o sistema à ocupação cabocla, expondo que

[...] o Sistema Faxinal tem origem à margem das grandes propriedades de criação de gado, restando aos caboclos, negros, escravos e camaradas a inserção na mata, onde desenvolviam agricultura de sustento e criavam porcos, durante períodos de crise dos ciclos econômicos. (CORREIA, 2020, p. 52).

O sistema faxinal é marcado pela existência de criadouros comunitários, no qual são criados animais soltos, circulando livremente, mantidos através dos vínculos de solidariedade e compadrio. Há também as terras de plantar, comumente chamadas de terra de cultura, as quais costumam ser mais distantes da unidade de produção familiar (CORREIA, 2020).

Roberto Martins De Souza (2010) ressalta que a existência dos faxinais hoje é um contraponto à visão hegemônica da “ideologia do desenvolvimento” e seus princípios, que apontam para o desaparecimento das formas tradicionais de uso comum dos territórios. O autor destaca, no entanto, que [...] os faxinais adquiriram variadas expressões territoriais decorrentes de diferentes processos de territorialização como resultado da interação e conflito social entre a modalidade de apropriação comum da terra e a modalidade privada de controle dos recursos naturais” (SOUZA, 2010, p. 27).

Indo além da definição antiga de um espaço físico com “criador comum”, os faxinais podem então ser definidos “[...] por critérios de pertencimento e exclusão contidos na definição da fronteira social estabelecida pelo grupo em questão (SOUZA, 2010, p. 27).

O território faxinalense, para Reginaldo Correia (2020, p. 21), doutor em geografia e faxinalense de Pinhão, “[...] é entendido como espaço de identidade e se revela nas crenças e atitudes, onde cada indivíduo manifesta-se condicionando, organizando e dinamizando de forma espacial cada território”. O criadouro comum deixa então de ser característica definidora, embora ainda seja para o Estado e muitos pesquisadores, tendo muitas das suas práticas antigas impossibilitadas com a chegada das madeiras e, posteriormente, de imigrantes de outros estados. Os faxinalenses tiveram que redimensionar suas práticas, criando novos padrões territoriais. Faxinal é, portanto, entendido como um “[...] sistema que se recriou ao longo das últimas décadas e, ao invés de se desintegrar totalmente, criou novas territorialidades, ou se (re) territorializou” (CORREIA, 2020, p. 23).

A chegada das madeiras em Pinhão é vista como um marco de dissolução e reestruturação de modos de vida. Na década de 1940, iniciou-se o que Passos (1992) intitula de “massacre dos pinheiros”, “[...] em nome do desenvolvimento econômico da Nação, *como dizem os entendidos*” (p. 16-17). Nessa hierarquia, entre o saber local – associado aos modos de existência dos povos indígenas e dos faxinalenses – e o saber científico, “*os entendidos*” – que aborda a floresta como caos a ser administrado – é possível notar o que Edgardo Lander (2005) refere como colonialidade do saber.

O imigrante libanês João José Zattar chegou ao Pinhão como dono da madeira que ali se instalou na década de 1940, tornando o município palco do conflito de terras. A influência dele no município foi muito além das relações de trabalho ou ambientais, visto que havia uma estreita relação política entre a madeira e os deputados da região (CAMARGO; ALMEIDA, 2019). Com isso, quando ocorreu a emancipação municipal, em 18 de fevereiro de 1964, o gerente da Indústria Zattar se tornou o único candidato a prefeito (PASSOS, 1992).

A intervenção de João José Zattar no território de Pinhão foi intensa, chegando a obter um terço da área total do município. Na década de 1950, adquiriu cada vez mais terras. Na data de sua morte, em 1957, contava com dezesseis mil hectares (MONTERO, 2008). A eficácia da dominação da empresa no município está diretamente conectada aos laços que estabeleceu com os trabalhadores, que vão além do pagamento de salários e fornecimento de moradias, abrangendo doações de roupas, presentes e assistência médica (AYOUB, 2010).

A grande questão por trás da compra dos pinheiros e que explica a quantidade de terras obtidas pela empresa, é que por muitas vezes os contratos de venda de pinheiros eram, na

verdade, contratos de venda das terras. Quando os agricultores, não raro, analfabetos, assinavam os contratos que supostamente referiam-se à venda das árvores, acabavam abrindo mão de suas terras. Muitos desses contratos não possuem nem assinatura, contam apenas com a digital do agricultor que teve suas terras “adquiridas” pela madeireira. Ayoub (2010) aponta que o processo de grilagem de terras em Pinhão se utilizou da assinatura de contratos falsos e persistiu desde a década de 1950 até finais da década de 1980.

Algumas famílias optaram por vender suas terras para a empresa Zattar e foram trabalhar como empregados na Zattarlândia, em troca de salário e moradia. Outras, foram enganadas pela empresa. Tinham aquelas que, por sua vez, deixaram suas terras, mediante às queimas de suas casas e ameaças dos guardas armados da empresa. Também haviam aquelas que assinavam contratos de arrendo e ficavam confinadas a um regime repleto de interdições: não podiam plantar, nem tirar qualquer material vegetal de suas terras, pois a madeireira passava a ser dona do que existia sobre as áreas. Por fim, muitas famílias assinaram os contratos, mas permaneceram em suas terras, adaptaram-se às regras da madeireira e resistiram como puderam, muitas, resistem até hoje (AYOUB, 2010).

A década de 1970 marcou a intensificação dos conflitos relacionados à intimidação dos jagunços da madeireira para controle do território (CORREIA, 2020). Essa é a época de decadência financeira da empresa (MONTEIRO, 2008), que passa a obrigar a assinatura de contratos de arrendamento por camponeses, aqueles que não possuíam a documentação de suas terras (AYOUB, 2010). Passaram também a vender terras para colonos de fora que, em geral, tinham um modo de produção diferente e conflitante com o dos faxinalenses. “Esses novos sujeitos, além de disputarem território com os faxinalenses, também se tornaram posseiros, pois processos anteriores de hipoteca de terras pela madeireira impediram a regularização de sua venda” (CORREIA, 2020, p. 72).

Foi nesse período que a população começou a reocupar massivamente as terras perdidas. Foram organizados movimentos sociais de luta pela terra. O agravamento dos conflitos levou à criação da Associação das Famílias de Trabalhadores Rurais de Pinhão (AFATRUP), em 1987. Em 1992, criou-se o Movimento dos Posseiros de Pinhão, contando com o apoio da Comissão Pastoral da Terra (CPT), através da ação dos padres da Paróquia do Divino Espírito Santo de Pinhão (CORREIA, 2020; AYOUB, 2010).

O Movimento de Posseiros tornou-se o principal porta-voz da luta pela terra em Pinhão, chegando a contar com cerca de 800 famílias, que viviam em diferentes situações de violência com a madeireira, o que levou à instalação de uma Comissão

Parlamentar de Inquérito – CPI , concluída em 1991, para apurar os abusos cometidos no município, sendo que, no ano seguinte, organizados pela AFATRUP, posseiros realizaram um grande movimento de reocupação de áreas expropriadas e dada a visibilidade desse processo, em 1994, a Comissão Pastoral da Terra realizou a 9ª Romaria da Terra, em Pinhão. (CORREIA, 2020, p. 73).

É nesse cenário diverso que se encontram nossas interlocutoras de Pinhão: caboclas, colonas e faxinalenses, herdeiras da memória desses conflitos – alguns ainda em andamento –, criando movimentos, resistindo e lutando de forma a reproduzir seus modos de vida para as próximas gerações.

2.3 ESTENDENDO O CAMPO DE PESQUISA À IRLANDA

A pesquisa na Irlanda não ocorreu em um lugar específico, assim sendo, ocorreram entrevistas com agricultoras de diversas regiões. Com efeito, trago neste tópico uma apresentação do *locus* da agricultura familiar na Irlanda, assim como o papel das mulheres nos estabelecimentos familiares.

Figura 5 – Mapa destacando as cidades das mulheres interlocutoras de pesquisa na Irlanda



Fonte: Adaptado de Ireland-ie (2022)¹⁵

Na Irlanda, em 2016, conforme os dados mais recentes disponíveis, 99,7 % de todas as unidades de produção são consideradas unidades familiares e possuem menos de 5 hectares (ha) (EUROSTAT, 2018).

É um país europeu localizado na região norte do continente e tem como capital a cidade de Dublin. Divide a ilha da Irlanda com a Irlanda do Norte, único território com que faz fronteira. É banhada pelo Atlântico Norte e separa-se da Grã-Bretanha pelo mar da Irlanda. O clima predominante no país é o temperado oceânico, e seu relevo é formado principalmente por planícies. Vivem no país 5,123,536 habitantes, segundo dados preliminares do censo de 2022¹⁶. Sua extensão territorial é de 69.797 km², com alto PIB, de 107 862 US\$¹⁷ per capita.

¹⁵ Disponível em: <https://pt.maps-ireland-ie.com/irlanda-mapa-de-terreno>. Acesso em: 12 maio 2022.

¹⁶ Disponível em: <https://www.census.ie/>. Acesso em: 02 out. 2022.

¹⁷ Disponível em: <https://data.oecd.org/gdp/gross-domestic-product-gdp.htm>. Acesso em: 03 out. 2022.

A economia irlandesa gira em torno do setor terciário e de uma indústria moderna e diversificada. O país possui um Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) considerado muito alto, atingindo 0,955 em 2019¹⁸.

Tem cerca de 6,9 milhões de hectares de terra, dos quais cerca de 64%, ou 4,44 milhões de hectares, é adequado para a agricultura. Segundo o relatório de Uso da Terra e Estrutura Agrícola do Teagasc (2022), existem aproximadamente 137.500 fazendas familiares na Irlanda, com um tamanho médio de 32,4 hectares por exploração, de acordo com o Farm Structure Survey de 2016. Aproximadamente 84% (4,09 milhões de ha) da área agrícola é dedicada à grama (silagem, feno e pastagem); cerca de 9% (0,35 milhões de ha) é destinado a cereais e outras culturas; o restante, cerca de 9% (0,44 milhões de ha), são áreas comum (regime de *commonage*) e *pastagem áspera (rough grazing)*.

O *commonage* é uma característica interessante dos modos tradicionais de agricultura irlandesa, em que duas ou mais pessoas têm direitos de pastagem em terras governamentais. Existem cerca de 4.500 comunas na Irlanda e são importantes para a agricultura irlandesa, para a conservação das terras, na gestão do meio ambiente e na manutenção dos meios de subsistência rurais (RENSBURG; MURPHY E ROCKS, 2009)¹⁹. Essas são áreas que não podem ser compradas ou vendidas, elas vêm junto das escrituras das *farms*. Costumam ser em *commonage* também as terras pantanosas (bogs), onde se cortam os *turfs*, uma matéria orgânica que é removida do solo e seca para posteriormente ser queimada para combustível. Hoje, destacam-se as discussões a respeito do impacto ambiental desse combustível paralelo à relutância em abandonar essa atividade tradicional. A tradição e a história irlandesa influenciam fortemente na agricultura atualmente.

Para compreender este cenário de pesquisa, trazemos aqui alguns aspectos da história irlandesa e como ela afetou as mulheres agricultoras. Um momento histórico que mais se destaca e é essencial para compreender a agricultura irlandesa ainda hoje é a *Great Famine* (1845-1849). A *Great Famine*, ou Grande Fome, ocorre quando um pseudo fungo (*Phytophthora infestans*) destrói a cultura de batatas por vários anos consecutivos. No início do século XVII, a batata se tornou uma cultura básica na Irlanda, sendo considerada resistente, nutritiva e relativamente fácil de cultivar no solo irlandês, em um contexto em que os camponeses irlandeses lutavam para sobreviver com poucas terras, comumente como

¹⁸ Human Development Index (HDI) by Country 2022. **Word Population Review**. Disponível em: <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/hdi-by-country>. Acesso em: 05 set. 2022.

¹⁹ RENSBURG, Tom M. Van; MURPHY, Eithne; ROCKS, Paul. Commonage land e farmertake do esquema de proteção do meio ambiente rural na Irlanda, **Política de Uso da Terra**, v. 26, ed. 2, 2009, p. 345-355.

inquilinos²⁰, mal tendo o suficiente para seu sustento e ainda tendo que abastecer o mercado dos colonizadores britânicos. Essa nova cultura trazida das Américas tornou-se o principal alimento irlandês no início de 1840, quando quase metade da população irlandesa dependia quase exclusivamente da batata para sua dieta, em especial, os pobres rurais. A forte dependência nacional em relação a apenas uma cultura – com no máximo duas variedades – reduziu consideravelmente a variedade genética, deixando as plantações vulneráveis a doenças e a população suscetível à fome (BRITANNICA, 2022).

Os colonizadores britânicos foram ineficientes em seus supostos esforços de ajuda, jogando o fardo financeiro resultante da fome nos proprietários de terras irlandesas, o que não durou muito tempo, dado que esses necessitavam dos aluguéis dos camponeses para gerar renda. Em pouco tempo, centenas de milhares de camponeses irlandeses foram despejados, não é coincidência que a grande fome coincidiu com um período de expressões renovadas de nacionalismo irlandês, o primeiro passo da luta pela independência do país.

Os efeitos desse período foram devastadores, consequência direta da fome. A população irlandesa de quase 8,4 milhões, em 1844, havia caído para 6,6 milhões em 1851. Cerca de um milhão de pessoas morreram de fome ou de doenças relacionadas. Estima-se que aproximadamente duas milhões de pessoas imigraram no período. Mesmo após a fome, com a imigração e as baixas taxas de natalidade, a população irlandesa continuou a declinar. Em 1921, quando o país se tornou independente em relação aos colonizadores britânicos, a população era metade do que havia sido no início da década de 1840 (BRITANNICA, 2022).

Na agricultura, mudanças massivas no modo de produção resultam dessa época. A saída dos camponeses do campo e um processo crescente de concentração de terras teve início, assim como a mudança de culturas para ovelhas e gado – para exportação para a Grã-Bretanha –, as culturas mais populares hoje (BRITANNICA, 2022).

Após a Grande Fome, a vida de jovens agricultoras(es) se tornou um novo desafio. Uma das estratégias de preservação das *farms*²¹ adotadas após esse período envolvia heranças indivisíveis, o que significa que apenas um filho herdaria a terra, geralmente o filho mais velho, tornando o casamento o único meio para uma mulher se tornar agricultora. O casamento, nessa época, tornara-se uma “instituição econômica”, os casais passaram a casar mais tarde na vida,

²⁰ Agricultura de inquilinos: sistema agrícola no qual os proprietários contribuem com suas terras e uma medida de capital operacional e gestão, enquanto os inquilinos contribuem com seu trabalho com várias quantidades de capital e gestão, sendo os retornos compartilhados de várias maneiras. O pagamento ao proprietário pode ser na forma de uma parte no produto, ou em dinheiro, ou em uma combinação de ambos (BRITANNICA, 2022).

²¹ Uso a palavra “*farms*” para me referir às unidades de produção europeias, pois a tradução literal “fazendas” teria uma conotação diferente no português.

geralmente quando a *farm* precisava de uma “nova mulher” para o trabalho, com casamentos arranjados pelos pais e, às vezes, até mesmo por profissionais – todos homens –. Assim, as mulheres foram completamente excluídas desse processo (CONNELL, 1956), sendo privadas da decisão que poderia ter dado-lhes uma medida de poder e controle sobre suas vidas (TEBRAKE, 1992).

O período pós Grande Fome é visto como um momento de evolução e prosperidade para os camponeses, geralmente considerado pelas “melhorias em seu padrão de vida”, como o aumento do tamanho das unidades de produção e a diversificação de sua dieta, por exemplo. A busca por esse maior padrão de vida fez com que os “[...] irlandeses modificassem suas práticas matrimoniais e as trouxessem de acordo com seus objetivos econômicos” (TEBRAKE, 1992, p. 65). Os casamentos arranjados, a partir de então, caracterizavam-se por uma união entre “dote” e “terra” e não de marido e mulher (CONNELL, 1956), de forma como já não era mais feita no país até então.

Esse processo não apresentava muitas vantagens para as mulheres, necessitando do dote para o casamento, elas precisavam de uma “pequena fortuna”, a qual muitas delas não podiam pagar. Não surpreende que uma alta taxa de emigração feminina tenha começado nesse período e continuado até a década de 1980, e parcialmente até hoje (WATSON, 2018). Excluída da herança, sem boas perspectivas de casamento, a migração se tornou a principal estratégia para as mulheres na Irlanda (DALY, 1981, p. 80).

O aumento do tamanho das explorações por si só tem efeitos diretos sobre as mulheres agricultoras. Evidências mostram que quanto maior a unidade de produção, menos envolvidas nas tarefas agrícolas elas são. Historicamente, isso corrobora com as mudanças na história irlandesa, na qual as unidades de produção se tornam cada vez maiores e as mulheres cada vez mais perderam seus papéis e seu *status* como agricultoras, similarmente ao que ocorre no Brasil. O tamanho da *farm* também relaciona a divisão sexual do trabalho. Nas unidades maiores, as mulheres estão restritas a uma divisão mais rígida do trabalho e, na mais próspera, uma trabalhadora de campo feminina foi substituída por ajuda remunerada (HEENAN; BIRREL, 1997). Esse processo ainda está em curso, o número de *farms* parece ter diminuído continuamente (CONNELL, 1956) e ficando continuamente maior (CENSO, 2010).

Esse aumento do tamanho das unidades de produção foi acompanhado por uma mudança na própria agricultura, conforme citado anteriormente, passando da lavoura intensiva em mão-de-obra para a criação da pecuária, e, com essa mudança, “a economia não exigia mais o trabalho das mulheres”. As mudanças nos padrões de trabalho estão diretamente associadas ao processo de modernização na agricultura, a mudança da produção de subsistência para a

produção de *commodities* e, posteriormente, à produção mais especializada e mecanizada, são as bases para o extermínio do trabalho agrícola feminino (BRANDTH, 2002).

A industrialização da avicultura, que era uma das principais fontes de renda para as mulheres, é um dos exemplos dessa tomada das atividades das mulheres. A divisão sexual do trabalho é acentuada e as agricultoras são confinadas à casa mais do que nunca. Suas responsabilidades, assim, eram oficialmente as domésticas, transformando os homens nos únicos provedores da família, aumentando o domínio e o controle masculino, enquanto as mulheres perdiam sua independência econômica (TEBRAKE, 1992, p. 64). Tornaram-se, então, menos responsáveis pelas próprias atividades e mais “assistentes dos maridos”. Com o tempo, menos agricultoras e mais donas de casa (BRANDTH, 2002).

Dentre os diversos fatores que transcorreram no decorrer da história da Irlanda, que podem explicar a perda de autonomia e valorização do trabalho da agricultora, o mais notável foi o processo de modernização na agricultura. Esse processo reduziu o valor do trabalho das mulheres nas fazendas, “[...] o que é em grande parte considerado auxiliar, ou não considerado como contribuinte direto para a produção produtiva” (WATSON, 2018, p. 1).

A representação da sociedade irlandesa sobre o que é um agricultor perpetua não apenas uma visão estática da família (LUNN *et al.*, 2009), mas também a ideia de que a agricultura é a ocupação de um homem. Isso pode ser observado na forma como as estratégias publicitárias relacionadas à agricultura são geralmente voltadas para a representação masculina e limitam o papel das mulheres ao da cuidadora familiar (BALAINE, 2019). Apesar de admitir o surgimento de locais de contestação, a literatura ressalta que a agricultura familiar na Irlanda permanece a mesma ao decorrer dos anos, uma agricultura fortemente patriarcal e com relações de gênero desiguais (CUSH *et al.*, 2018).

Normalmente as mulheres são retratadas na mídia e na literatura com pouca capacidade de desafiar esse controle patriarcal e sem capacidade de se definir através da produção agrícola. Retratadas como “cuidadoras”, elas estão confinadas a um papel subordinado que desempenha tarefas domésticas que são invisíveis e pouco abastecidas em termos de *status* ou prestígio (CUSH *et al.*, 2018). Embora nossa pesquisa, e várias das pesquisas aqui citadas, comprovem que esses estereótipos não se confirmam, pelo menos não em sua totalidade, essa visão impregnada no imaginário popular ainda afeta as mulheres agricultoras, assim como seu desejo de permanecer na agricultura.

Em todo esse cenário a questão da propriedade de terra talvez seja a que mais dificulta a permanência das mulheres na agricultura. Hoje, a transferência de propriedade de terras agrícolas é a forma mais provável de se adquirir propriedades na Irlanda. Ainda dentro do

modelo tradicional de agricultura familiar, a transferência de propriedade não é distribuída igualmente entre homens e mulheres, com famílias ainda selecionando um herdeiro masculino, limitando o acesso das mulheres à propriedade da terra (WATSON, 2018). Excluídas da herança, o caminho mais comum para a agricultora é o casamento. A expressão “casar com/na agricultura” é comumente vista. O problema desse sistema é que a relação entre a mulher e a agricultura será mediada por uma estrutura de gênero pré-estabelecida e não por uma escolha profissional (O'HARA, 1997; BALAINE, 2019; WATSON, 2018, p. 1).

Como resultado desse sistema, as mulheres podem ser consideradas em desvantagem em comparação com os homens no acesso à propriedade da terra. “Pouco mais de doze por cento das terras agrícolas pertence a mulheres na Irlanda. Das mulheres na força de trabalho agrícola, menos de um quarto delas são donas das fazendas em que trabalham” (CSO, 2012 *apud* WATSON, 2018, p. 2).

Vale destacar que esse padrão ocorre de forma similar em terras brasileiras, com números ainda mais alarmantes. Segundo o relatório da Terras da Desigualdade da Oxfam (2016, p. 10), “São os homens que controlam a maior parte dos estabelecimentos rurais e estão à frente dos imóveis com maior área: eles possuem 87,32% de todos os estabelecimentos, que representam 94,5% de todas as áreas rurais brasileiras”.

Paralelamente, as mulheres são 8,1% de produtoras(es) rurais sem posse da terra, quase o dobro em comparação aos homens, com 4,5%. Da mesma forma, as mulheres são mais frequentes do que os homens nas pequenas propriedades – menores de 5 hectares –.

Como afirmado no CSO (2012 *apud* WATSON, 2018), “O acesso à terra é necessário para a agricultura”, a terra é, portanto, um aspecto fundamental quando se trata de entender o trabalho e a identidade como agricultoras. A exclusão das mulheres da maioria dos caminhos para adquiri-las resulta na exclusão da própria agricultura.

O trabalho agrícola das mulheres, em geral, ainda é majoritariamente invisível no cenário irlandês. Watson (2018, p. 1) indica que “[...] embora as mulheres sempre tenham desempenhado um papel integral na agricultura, a importância de sua participação na agricultura tem sido muitas vezes negligenciada”, na mesma lógica vista no Brasil, “[...] as mulheres estão envolvidas no trabalho dos homens, mas os homens não participam do que é considerado trabalho feminino” (p. 21).

Desde a década de 1920, um número significativo de mulheres deixou a Irlanda rural para emigrar para outros países ou para cidades. Para uma mulher

[...] trabalhar de forma independente como profissional com renda independente, seja em centros urbanos, ou se deslocar para cidades próximas, significava que essas mulheres não dependiam mais de futuros que necessitavam de casamento com um agricultor. (WATSON, 2018, p. 26)

Esses novos empregos remunerados, no entanto, não resultaram em uma mudança de *status* para as mulheres dentro de suas unidades de produção familiares, resultando geralmente na perda de *status* como agricultora por completo.

Entretanto, vale destacar que a necessidade do trabalho fora da agricultura para poder manter a propriedade é resultado das mudanças que aconteceram no desenvolvimento econômico irlandês de 1958 até o final da década de 1960 (WATSON, 2018). O que é não raro visto como uma rejeição da vida rural devido à alta emigração, pode ser visto como um reflexo do sistema de agricultura vigente.

Os homens também foram afetados pelas mudanças na agricultura. A modernidade foi dura com os pequenos agricultores em geral. Com as oscilações do mercado, a pressão sobre os ombros do agricultor, o herdeiro, o detentor das terras de suas famílias, acometido pela possibilidade de perder suas terras, surge a necessidade de um trabalho fora da unidade de produção. O herdeiro, no entanto, não costuma ser socializado para ser outra coisa senão agricultor, enquanto a esposa, oriunda ou não de uma família de agricultores, muitas vezes estudou ou trabalhou em outras coisas antes do casamento, sendo assim, a pessoa mais apta a obter o fora da unidade de produção. Os problemas econômicos da unidade de produção são então resolvidos pelas mulheres, que, com seus trabalhos distantes, fornecem mão-de-obra fora da agricultura, que muitas vezes se torna a principal fonte de renda das *farms*, afastando-se do papel tradicional dos homens como provedores familiares, resultando na mudança de uma longa e bem estabelecida identidade de agricultor (SHORTALL, 2014).

Não é possível combinar o ideal para a identidade tradicional do agricultor masculino com a realidade atual na agricultura (SHORTALL, 2014; BALAINE, 2019). Somando isso às rápidas mudanças na sociedade e nos mercados de *commodities*, as mudanças que estão fora do controle dos agricultores criam um cenário asfixiante para os agricultores, não só gerando uma crise na identidade dos agricultores como provedores, mas também contribuindo para o crescente isolamento rural dos agricultores homens, chegando a um extremo onde os homens

irlandeses de meia idade correm maior risco de suicídio²² que os demais, sendo os agricultores considerados atualmente um grupo particularmente vulnerável²³ (BALAINE, 2019).

Nesse sentido, os estudos apontam que a necessidade de redefinir papéis de gênero na Irlanda vai além de empoderar as mulheres, tendo ainda foco nos estudos de masculinidades, com o intuito de apoiar os homens em suas estratégias para lidar com as dificuldades de ser um agricultor familiar nos dias atuais (BALAINE, 2019). Em parte dessa literatura, os homens são agora vistos como “menos afortunados” do que as mulheres, com uma noção de ser deixado para trás pelos que não herdaram terras e imigraram para as cidades para estudar, perdendo ainda o papel de provedor principal e sofrendo pelo fato da sobrevivência da *farms* nas mãos da esposa (CUSH *et al.*, 2018, p. 57). Nota-se, então, que a transição nas identidades ocupacionais agrícolas – as mesmas mudanças que afastaram as mulheres de seu papel na agricultura – também marcou intensamente os agricultores homens. A imagem do agricultor que costumava ser caracterizada pelo trabalho manual ao ar livre, pela força física, pela propriedade da terra, pelo controle da propriedade e autoridade, características vistas como um exemplo de identidade hegemônica masculina, agora fazem parte do passado e dão espaço ao surgimento de novas masculinidades (DEMING *et al.*, 2019).

Na adaptação a esta nova forma de agricultura, no entanto, as mulheres parecem ser mais versáteis do que os homens e veem nesta mudança recente uma oportunidade de recuperar o espaço que vêm perdendo ao longo da história. A reestruturação agrícola resultou na redução do número de famílias rurais, mas também resultou em diversas alternativas de subsistência encontradas nas unidades familiares que lutam para manter a agricultura familiar. Nessas estratégias alternativas que envolvem pluriatividade estão as atividades não agrícolas e a combinação da agricultura de meio período com as mulheres trabalhando fora da unidade de produção, onde elas têm desempenhado um papel central. Como afirma Watson (2018, p. 2), “O emprego fora da *farm* surgiu como uma forma de aumentar a renda familiar e sustentar a viabilidade da agricultura familiar. Como resultado, as mulheres tornaram-se mais visíveis em sua contribuição para a renda familiar”. Ainda que paralelamente isso as afaste da agricultura em si.

²² Ver: LAOIRE, Cáitríona. A matter of life and death? Men, masculinities and staying ‘behind in rural Ireland. *Sociologia Ruralis*, v. 42, n. 2. april 2001. p. 220-236;
E O’DONNELL, S., & RICHARDSON, N. (2018). Middle-aged men and suicide in Ireland.

²³ A relação cultural com a honra, a pressão financeira e a visão social de agricultura e suas relações com os suicídios de homens agricultores apresenta similaridades com os dados encontrados por Laila Drebes (2019) em pesquisa sobre suicídio de fumicultores familiares teuto-brasileiros.

Ao contrário da crença comum no imaginário irlandês, de que as mulheres que optaram por permanecer na agricultura e não participaram da força de trabalho remunerada viveram uma vida de trabalho severo e grave subordinação, o estudo de Cairtriona Clear (2000 *apud* WATSON, 2018, p. 27) indica que essas mulheres demonstraram agência em suas vidas como agricultoras. A pesquisa também aponta que, mesmo que a entrada na profissão não fosse por escolha, “[...] em alguns casos, as mulheres que permaneceram na *farm* tinham a oportunidade de tomar decisões compartilhadas com seus maridos”, esse é um aspecto especialmente importante para entender as habilidades das mulheres para encontrar espaço de manobra dentro das estruturas que as restringem (WATSON, 2018, p. 27). Vale notar que, embora a presente pesquisa tenha foco em mulheres abertamente envolvidas na agricultura, relatos de quando eram apenas ‘esposas do agricultor’ não são incomuns.

É diante desse contexto que se encontra nossa pesquisa no local, no qual dialogamos com as mulheres que resistem na profissão. Não apenas resistem como agricultoras, como ainda praticam formas de agricultura consideradas não convencionais, como a produção orgânica e/ou de vegetais, procurando entender suas formas de trabalho, suas dificuldades e as motivações que levam cada uma a permanecer na profissão.

Este tópico procurou apresentar para a(o) leitora(or) o nosso contexto de pesquisa e as metodologias e caminhos utilizados nesse percurso. Para concluir as apresentações, trazemos agora um pouco da história das mulheres entrevistadas nesta pesquisa.

1.4 CONHECENDO AS MULHERES QUE COMPÕEM ESTA PESQUISA

O objetivo da presente seção é apresentar as(os) interlocutoras(es) de nossa pesquisa. Como se trata de uma pesquisa que tem por propósito dar luz ao trabalho e ao conhecimento das mulheres camponesas e quilombolas, optou-se por, no decorrer do texto, utilizar os nomes reais das mulheres entrevistadas, com a devida permissão de cada uma. Em momentos que se julgou tratar-se de assuntos delicados ou que envolvem terceiras pessoas, nomes fictícios foram utilizados, o mesmo foi feito para pessoas que não participaram diretamente da pesquisa, mas alguma interação foi registrada em diário de campo.

A escolha das interlocutoras de pesquisa em Pinhão parte dos universos familiares e, especialmente, da feira da agricultura familiar. Em ambos esses cenários, já tinha familiaridade com grande parte das mulheres, marcando entrevistas, e, em alguns casos, entrevistando-as logo no primeiro encontro, sendo as entrevistas e o diário de campo igualmente importantes. A pesquisa realizada no Quilombo RGTS foi diferente daquela do Pinhão. No Quilombo, as

principais ferramentas utilizadas foram o diário de campo, dadas as diversas visitas para me apresentar e conhecer as pessoas. As fotografias, para registrar as vivências e trabalhos com as quais eu não tinha familiaridade. Já na Irlanda, dado o contexto da pandemia e a dificuldade em visitar as agricultoras em suas casas, as entrevistas foram feitas *online*.

É difícil precisar a totalidade de pessoas que foram parte da observação participante em Pinhão, no Quilombo e na Irlanda. Inúmeros sujeitos foram parte das observações que constroem esta pesquisa como é o caso dos filhos, netos e membros da família presentes nas residências e nas comunidades pesquisadas. Para melhor compreensão da(o) leitora(or), interlocutoras(es) com mais destaque na pesquisa são listadas(os) no quadro de identificação abaixo e, posteriormente, são apresentadas aquelas com as quais foram feitas entrevistas completas.

Tabela 2 – Apresentação das(os) interlocutoras(es) de pesquisa

NOME	LOCAL	IDADE	VÍNCULOS ENTRE AS(OS) INTERLOCUTORAS(ES) DA PESQUISA	OCUPAÇÃO CITADA NA TESE
Maria Aparecida	Quilombo	61	Irmã de seu Pedro	Agrofloresteira; Perobas; Farinha de biju
Pedro	Quilombo	75	Irmão de M. Aparecida	Guardião de sementes; produção de derivados de cana.
Nilce	Quilombo	42	Filha de Izaira/sobrinha de Pedro e Maria	Liderança comunitária e de movimentos sociais
Francisca	Quilombo	57	Tia de Nilce	Farinha de biju
Zeneida	Quilombo	-	Filha de Pedro; Prima de Nilce	Farinha de biju; criação de porcos.
Vanilde	Quilombo	45	Filha de Maria Aparecida	Agrofloresteira; parte da cooperafloresta; produção de banana chips.
Cleide	Quilombo	38	Filha de Pedro; Prima de Nilce	-
Claresdina	Quilombo	70	Casada com quilombola	Pastel de farinha de biju; agrofloresta.
Dolíria	Quilombo	-	-	Cuscuz de mandioca
Izaira	Quilombo	-	Mãe de Nilce	-
Nadir	Quilombo	-	Esposa de Joaquim (Jacaré)	Farinha de Biju

Almerina	Pinhão	71	Mãe de Dirce e Dirla	Erva-mate; queijo, plantação de feijão.
Dirce [ou Dirce]	Pinhão	49	Feirante; Filha de Almerina	Horta; Panificações; Feira.
Nilceu	Pinhão	55	Feirante; Marido de Dirce	Vendas na feira
Dirlene	Pinhão	41	Filha de Almerina	Plantio de erva-mate
Dete	Pinhão	56	Cunhada de Dirce	Faxinais
Paula	Pinhão	-	Feirante	Produção para feira; sementes; orgânicos.
Irica	Pinhão	64	Esposa de Leumar	Produção de queijo
Leumar	Pinhão	69	Feirante	vendas na feira; produção de queijo.
Janete	Pinhão	54	Ex feirante; cunhada de Dirce	Leite
Maria da Luz	Pinhão	66	Feirante	Feira; Quilombo.
Mara	Pinhão	54	Feirante	Feira; Melado; Turismo;
Ivanira	Pinhão	50	Feirante	Feira; Movimentos sociais.
Evani	Pinhão	-	Feirante	Feira
Jeannette	Irlanda	64	Feirante	Feirante e produtora de vegetais orgânicos
Amy	Irlanda	40	Contato por Teagasch	Produtora de ovelhas (carne orgânica)
Maria	Irlanda	40	Contato por Restaurante	Produtora de batatas coloridas para chefs
Cait	Irlanda	66	Feirante	Feirante e agricultora orgânica e biodinâmica
Rian	Irlanda	24	Feirante	Feirante e produtora de tomates e pimentas
Kay	Irlanda	55	Contato por Teagasch	Produtora de ovelhas (carne orgânica)
Orla	Irlanda	50	Contato por Teagasch	Produz carne e é dona de lanchonete orgânica
Siobhan	Irlanda	54	Contato por Teagasch	Produtora de queijo de cabra

Fonte: A autora (2022)

Essa seção se constrói, assim como o resto do texto, de forma a intercalar as histórias dessas mulheres, apresentando-as aqui na medida em que suas histórias se assemelham ou se relacionam, não por ordem de local onde habitam.

Início esta apresentação em casa, apresentando-lhes minha avó, Almerina, uma das interlocutoras mais citadas ao falar sobre o Pinhão. Ela é moradora da comunidade Santa Terezinha, casada, mãe de 7 filhos – duas delas citadas nesse trabalho, acompanhamos Dirla no plantio de erva mate e Dircele em seu dia a dia na Feira –, tem 71 anos. Aprendeu o ofício da agricultura especialmente do pai. Após o casamento, viveu com o marido por 10 anos na terra de terceiros, plantando milho, feijão, arroz e criando galinha e porco, no entanto, traz sempre em destaque a erva mate como uma das principais fontes de renda, em especial, em tempos de crise, em que fosse necessária uma renda maior. Após a morte do pai, recebeu dois alqueires e meio de herança, onde mora até hoje e onde a maioria dos filhos construiu suas casas. Ela trabalhou também como merendeira da escola da comunidade. Hoje é aposentada e se dedica à roça de milho e feijão. Na falta de espaço para roça em sua propriedade, costuma fazer pequenas roças de feijão na propriedade das filhas, em regime de parceria com elas. Encarrega-se ainda das atividades da horta e do quintal, em que flores, verduras, frutas, diversas galinhas, dois patos, um carneiro e três vacas compartilham do espaço da propriedade. Além da agricultura e do cuidado com os animais, dedica-se à costura, aos bordados e à confecção de acolchoados do modo tradicional, o qual aprendeu com o pai e nunca deixou de fazer. Na família e entre os vizinhos, ela é referência quando se é necessário tirar dúvidas sobre agricultura e sementes, para nomear uma planta desconhecida, identificar uma semente que se misturou às demais e saber o dia correto de plantar cada coisa, nesses casos todos ela é sempre procurada. Detém ainda conhecimentos de ofícios tradicionais de cura. Embora não se considere benzedeira, faz defumações, chás e rituais de cura para os familiares sempre que necessário.

Seu Pedro Pinincha é também referência para a família e vizinhança no Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca. Ele tem 75 anos, é viúvo e tem três filhas, Zeneide e Cleide, também citadas nesse trabalho – e é de Cleide o relato de como fazer balaio –. Seu Pedro criou as filhas sozinho, foi com ele que aprenderam a fazer roça, a criar porco, a fazer comida, fazer balaio, ele as ensinou como rezar, como fazer chá, como criar seus filhos, como viver. Seu Pedro luta pelo resgate das sementes tradicionais e hoje batalha pela reprodução e distribuição do arroz governinho, arroz que há muito queria resgatar e recebeu em seu barranco como um presente de Deus. A distribuição do arroz entre a comunidade representa não apenas o compartilhamento do presente divino como também uma estratégia muito bem pensada para não perder a roça para os passarinhos, fazendo com que haja arroz para todo mundo, humanos

e animais. Seu Pedro é um homem de muito conhecimento, muita fé e muito afeto. Enquanto me ensinava a fazer cocada, relatava sobre como, através desse doce, ensinou a irmã *a viver*.

Dona Maria Aparecida é a irmã mais nova de seu Pedro, com ele, ela aprendeu a fazer cocada, rapadura, taiada e os derivados de cana em geral. Com esse conhecimento superou um período de dificuldades e foi capaz de criar todos os filhos, hoje todos já adultos. Em sua agrofloresta, produz frutas, doces, café, verduras, cria porcos e galinhas. Conheci dona Maria em uma das primeiras idas ao Quilombo, posteriormente, descobri que já havia ouvido histórias sobre suas habilidades de cozinheira e seu hábito de alimentar a família e os visitantes em abundância. Na pesquisa, são dela as primeiras fotos e relatos a respeito da produção de farinha de biju, pois foi torrando farinha aos pés da cachoeira da comunidade que nos encontramos pela primeira vez. Dona Maria Aparecida é casada, tem 61 anos, 9 filhos, é agricultora agrofloresteira associada à cooperafloresta, faz parte do grupo de produção “as Perobas”, e faz o melhor virado de feijão já experimentado pela pesquisadora.

A produção de melado e derivados da cana são também uma das maiores fontes de renda de Mara, de Pinhão. Ela é feirante, casada, tem 54 anos e é moradora da comunidade de São João. Mara trabalhou como técnica em odontologia por anos até que, após seu casamento, recebeu um pedaço de terra do pai em uma área longínqua de Pinhão. A dificuldade de acesso ao local foi uma das principais dificuldades no seu início de vida como agricultora. Hoje, depois de quase 30 anos morando no local, o casal transformou a propriedade em espaço turístico, preparada para receber dezenas de hóspedes à beira do alagado *da foz do areia*²⁴. Além do turismo, a propriedade possui produção de frutas e verduras para venda na feira e produção de alimento para os hóspedes, assim como uma agroindústria de beneficiamento de cana, em que são produzidos melado, açúcar mascavo e cachaça, vendidos semanalmente em Pinhão.

Dentre as mulheres participantes da feira, uma das entrevistadas foi Ivanira. Casada, com uma filha, 51 anos, nascida no Rio Grande do Sul, hoje é moradora da comunidade Vila Rural em Pinhão. Ivanira é formada em contabilidade, é militante e ex-coordenadora do MPA. Também faz parte do grupo de agroecologia da Rede Ecovida em Pinhão. Em sua propriedade, em meio alqueire, ela produz uma extensa variedade de frutas e verduras agroecológicas, possui galinhas para ovos e frangos, coelhos para corte, assim como uma agroindústria de panificação e uma de abate de animais.

²⁴ Como é conhecida em Pinhão a área alagada para a construção da U. H. Governador Bento Munhoz da Rocha Netto.

Na Irlanda, trabalhando com carne, temos Amy, de 40 anos de idade. Casada, tem dois filhos e mora em Lacka, Carrig, Co Tipperary. Trabalha no *Gurteen College*, além de possuir uma parceria legal com o marido na unidade de produção desde 2015. Ela é nascida na Inglaterra, onde teve seu primeiro contato com a profissão, e fala que sua família possuía “[...] conhecimento e experiência, mas não terra”¹. Desse contato familiar vem seu interesse na agricultura, em especial, nas ovelhas. É pelas ovelhas que ela se insere no trabalho na propriedade, e essas só passaram a fazer parte da produção familiar porque o casal decidiu converter a propriedade para orgânicos, necessitando então de uma rotação das culturas plantadas, daí vem a ideia de diversificar a produção, que até então era apenas lavoura. Hoje, ela e o marido trabalham em 50 hectares de uma propriedade dividida entre pastagens variadas para as ovelhas e lavoura, sendo a lavoura responsabilidade do marido e as ovelhas, dela.

Também irlandesa, Kay trabalha no mesmo ramo que Amy. Ela tem 55 anos, é solteira e não tem filhos. Trabalha em uma terra de 45 hectares em Garrynagearagh, Co Cork, na Irlanda. As terras foram herdadas de seu pai em 2007 e outra parte de seu tio, em 2004. A agricultora conta que tinha um irmão mais velho que herdaria a terra, mas não tinha interesse na agricultura. O empreendimento agrícola é composto por vacas em aleitamento, bezerros, ovelhas, cordeiros e lavoura de cereais para uso próprio. Em 2010, ela começou o processo de conversão da produção para orgânicos, tornando-se certificada em 2012. Também é membro de seus grupos de discussão locais sobre carne e ovelhas, em que, em geral, é a única mulher presente.

Orla tem 50 anos, é casada, tem dois filhos e mora em Cloghan, Co Offaly, na Irlanda. Ela, assim como as mulheres citadas anteriormente, trabalha com produção e venda de carne orgânica. Antes de ser agricultora, Orla foi professora e também fez alguns trabalhos de informática, até trocar de profissão e formar-se em agricultura. As terras que a família possui foram herdadas pelo marido. A produção familiar é orgânica desde 2005 e é especializada na produção de carne. A família possui um café e um restaurante especializado em alimentação orgânica, envolvendo carne bovina orgânica, hambúrgueres produzidos pela família, assim como alguns produtos orgânicos de fornecedores locais, como pão, queijo, leite e café.

Cait também possui uma loja própria para vender seus produtos. No caso dela, são vegetais orgânicos e algumas panificações. Ela tem 66 anos e vive em uma propriedade de dois hectares que comprou em Loughwell. Ela é horticultrice com *status* orgânico e biodinâmico. Produz uma vasta gama de vegetais, tanto ao ar livre como também em politúneis, algo similar à produção em estufas no Brasil. Seus pais eram agricultores na década de 1960, e a agricultura que ela presenciou quando criança descreve como *autosuficiente*, inspirada nisso é que produz

hoje. Assim como grande parte das filhas de agricultores na Irlanda, Cait também migrou para a cidade. Trabalhou por 12 anos como servidora pública até decidir largar a carreira para trabalhar em um “restaurante cooperativo vegetariano de comida integral”. Essa experiência marcou seu retorno definitivo para a agricultura, complementando o conhecimento que tinha na sua infância com cursos de horticultura, dessa forma, passou a ser agricultora em tempo integral. Hoje, ela possui um funcionário de meio período e vende na feira de Galway e em sua loja na propriedade, a *Siol Farm Shop*. No dia em que nos conhecemos, ao notar minha dificuldade ao tentar reproduzir a forma como ela pronunciava o nome da loja, a agricultora explicou que Siol não é uma palavra inglesa, é, na verdade, *Gaeilge* (gaélico) o irlandês para “semente”.

Delaide é casada e tem 3 filhos já adultos que não moram na propriedade. Vende as frutas e verduras do quintal, possui galinhas para ovos e vacas para leite. Do leite, produz queijo, manteiga e nata. Enquanto o marido se dedica à produção de *commodities* agrícolas, ela é responsável pela horta, pelos animais e pela agroindústria de derivados de leite. O leite é de responsabilidade dos dois. Nascida no norte do estado, após anos tentando a vida em outros lugares, arrendando terras ou trabalhando em fazendas dos outros, incluindo uma tentativa de fazer a vida no estado do Pará, no início da década de 1980 encontraram um cantinho em Pinhão, lugar que conseguiam pagar. Desde então, são moradores da comunidade de Faxinal dos Carvalhos. O casal, descendente de italianos, ainda mantém com orgulho os traços da cultura familiar, em especial no que se refere à culinária. Em sua casa nunca faltam as massas, os queijos, até mesmo o vinho é feito em casa.

Assim como a vizinha, Irica também tentou a vida em outro estado antes de encontrar as terras pinhãoenses. Ela, o marido e vários membros da família tentaram a vida em Rondônia, antes disso moravam no norte do Paraná e, assim como a história da vizinha, as terras dos pais não eram suficientes para todos os filhos. No tempo que passaram em Rondônia, ela e o marido venderam comida no garimpo e, não se adaptando à vida local, decidiram voltar para o Paraná, onde trabalharam em uma fazenda até decidirem mudar para as terras que o sogro comprou em Pinhão. Irica é casada, tem dois filhos já adultos que não moram na propriedade e, hoje, produz queijo para feira junto com o marido Leumar. O casal é citado nesta tese, em especial, no que diz respeito à produção de melado. Meu primeiro contato com eles foi auxiliando na produção em um dia de inverno de 2020. Eles também são citados quando falamos da feira da agricultura familiar, pois lá Leumar vende semanalmente os queijos produzidos pelo casal. É comum que os clientes pensem que esses são fabricados unicamente pela esposa, no entanto, entre o casal,

a divisão de tarefas segue regras próprias e não aquelas ditadas pela comum divisão sexual de trabalho do meio rural.

Na Irlanda, também produzindo queijo, temos Siobhan. Ela tem 54 anos, é casada, tem dois filhos – um menino de 15 anos e uma menina de 11 –, é filha de professores e embora ela e os pais tenham nascido no meio rural, mantiveram suas terras arrendadas e nunca trabalharam na agricultura, até que ela decidiu abandonar sua profissão – professora, assim como os pais – e retornar para as terras da família. Seus avós eram agricultores, mas ela, seus pais ou seus cinco irmãos nunca aprenderam a profissão. O conhecimento de Siobhan sobre agricultura veio através dos vizinhos criadores de cabra. Desde criança tinha contato com os vizinhos – Meg e Derek Gordon, proprietários originais da *St Tola Goat Cheese* –, pois compravam leite de cabra deles para as irmãs que tinham asma. Quando decidiu voltar para a propriedade familiar e procurava algo para fazer com as terras, notou que os vizinhos tinham decidido se aposentar, então foi trabalhar com eles para apreender a profissão. Com isso, comprou o rebanho dos vizinhos e “herdou” as receitas e a marca *St Tola Goat Cheese*. Agora, produzindo há mais de 22 anos, sua propriedade de 60 acres em Ennistimon, no oeste de Clair, possui 6 funcionários e é uma das mais premiadas da Irlanda nesse tipo de produção.

Similarmente à irlandesa, Janete tem no leite sua atividade principal. Tem 54 anos, é casada, tem dois filhos e mora em Faxinal dos Carvalhos, município de Pinhão, desde 1987, quando se juntou à família do marido. Filha de agricultores, trabalha na agricultura desde criança, aprendendo com os pais o ofício que executa desde então. Ela e o marido foram feirantes por muitos anos, mas hoje a principal renda familiar é com o leite, o qual é entregue exclusivamente para a cooperativa local. Com o dinheiro do leite, compraram uma propriedade de dois alqueires próxima aos 3 alqueires herdados pelo marido, terras que caracterizam como “sua liberdade”. Desde que o marido se aposentou, o casal diminuiu a produção para venda, focando apenas no leite. Janete, que está próxima de sua aposentadoria, pretende parar com o leite assim que se aposentar. Atualmente, a propriedade possui uma produção orgânica e diversificada, misturando frutas, vegetais, hortaliças e ervas medicinais, todos para o consumo pessoal.

Leite é também a principal produção da família de Dete. Nascida em Cruz Machado, a cidade vizinha, quando as terras de sua família foram alagadas para a construção da barragem Bento Munhoz da Rocha, sua mãe teve dificuldades em receber a totalidade da indenização por ser viúva. Após a morte do pai, o dinheiro teria sido dividido em três partes, entre a mãe e as duas filhas, por fim, a família só conseguiu ter acesso a um terço da indenização pertencente à mãe. Nessa situação, a família passou a morar nas terras do avô, sendo a casa onde hoje é a

divisa de Faxinal dos Carvalhos, em Pinhão, com o bairro urbano Prezendo e as terras de cultura, onde hoje é a comunidade de Guarapuavinha. A família vivia então em modo de faxinal, sobre essa época, relata sobre os modos de vida e agricultura. Hoje, mora em Faxinal dos Carvalhos, tem 4 filhos e a principal atividade que desenvolve é o leite, embora desenvolva uma vasta gama de atividades para consumo familiar.

As terras que o sogro de Dete, Bruno, conseguiu comprar em Pinhão, foram divididas entre os 8 filhos, resultando em 3 alqueires de herança para cada um. É esse o tamanho da propriedade de Paula, também moradora de Faxinal dos Carvalhos e cunhada do casal.

Paula é casada, nascida em Santa Catarina, e tem 4 filhos. Um dos filhos morando e gerindo a propriedade, uma filha sendo contratada para auxiliar a mãe nos serviços domésticos e nas panificações para a feira, mas morando na cidade, as outras duas filhas morando e trabalhando na cidade. Ela e a família participam do grupo de agroecologia e certificação orgânica da rede ecovida, em Pinhão, e em sua unidade de produção produzem frutas e verduras para venda na feira e nos supermercados da cidade e da região. Através da parceria com a cooperativa Coafapi e a participação no grupo da Ecovida, hoje seus produtos são enviados para outras cidades, suas alfaces *já conhecem* o Rio de Janeiro, “Até as alfaces viajam e a gente não”, diz ela. A família produz ainda leite e derivados, assim como panificações que são enviadas para a merenda escolar. Ao lado dos pães e verduras que envia para merenda através do programa PAA, Paula gentilmente relatou sobre um dos maiores traumas de sua vida, a agressividade institucional sofrida durante a operação agrofantasma. Mesmo com todo o trauma vivido, a agricultora ainda entrega para o programa e lamenta a diminuição nas compras, as quais já vinham diminuindo no decorrer dos anos e com a pandemia sofreram uma queda significativa.

No Quilombo, a dependência em relação a essa política pública foi intensa, havendo um forte processo de criação de novos mercados nos últimos anos, quando as vendas para o PAA começaram a diminuir. Vanilde é uma das pessoas chave nesse processo, ela é membro fundadora do grupo As Perobas da Rede Agroecológica de Mulheres Agricultoras da Barra do Turvo (RAMA), o qual, em parceria com a SOF, comercializam seus produtos no estado de São Paulo. Vanilde é filha de dona Maria Aparecida, é casada, tem 45 anos e três filhos. Possui também participação ativa dentro da associação, assim como da Cooperafloresta, da qual ela e a família fazem parte. Ela é produtora agrofloresteira, parte do grupo das Perobas, e é dela o passo a passo sobre como fazer *chips* de banana.

Os *chips* que aprendi com Vanilda ela aprendeu com dona Claresdina, nascida em outra comunidade. Essa última, veio para o Quilombo 62 anos atrás, entrou para ele através do

casamento e, com o tempo, tornou-se parte vital da comunidade. Nos últimos anos, tem estado doente e não pode participar dos eventos comunitários como costumava fazer. No entanto, seu nome, nessas ocasiões, nunca deixa de ser citado. Fonte de tanta sabedoria e afeto, os passeios em sua casa são sempre um presente para os visitantes, que não são poucos. Sua casa é parada obrigatória de pesquisadores e estudantes que passam pelo Quilombo. Com ela aprendi o passo a passo de como torrar café, conversa que ocorreu ao lado de um pé de café, com grãos de café secando ao chão enquanto tomávamos um café plantado, colhido, pilado, torrado e moído por ela. Ensinou-me também a fazer pastel de farinha de biju, sendo difícil, no entanto, reproduzir a receita em casa, quando não se tem farinha recém-torrada ou o recheio de palmito preparado durante nossa conversa. Dona Claresdina tem 71 anos, é casada e tem 8 filhos. É aposentada, mas ainda assim participa do grupo de produção das Perobas, enviando produtos para venda para São Paulo sempre que possível, mantendo seu quintal vivo e diversificado, seja para venda ou para consumo familiar.

Uma produção diversificada encontramos também na casa de Jeannette, na Irlanda. Ela tem 64 anos, é casada, tem três filhos – de 40, 36 e 30 anos –. O mais novo acaba de retornar para a casa dos pais e atua ativamente na propriedade. A agricultora é nascida na Alemanha e foi lá que aprendeu os caminhos da profissão. Seu aprendizado se deu em sua totalidade na faculdade de agricultura e nos estágios que fez em *farms* posteriormente, um caminho que não é incomum no cenário em que se encontra. O que se destaca, no entanto, é que nem ela e nem o marido tinham qualquer vivência na agricultura antes disso. As demais mulheres da Irlanda, que fazem parte dessa pesquisa, todas tinham alguma aproximação com a agricultura na infância e/ou casaram com agricultores, no caso de Jeannette, essa profissão foi uma escolha pessoal. Ela conta que sempre foi “Meio atraída pela vida no campo ao invés da vida na cidade”, e relata um aprendizado intenso por parte dela e do marido, “Nós tivemos que aprender muito porque nós dois não somos agricultores”. Ela e o marido foram para a Irlanda em 1984, para trabalhar em uma *farm* e permanecer no país desde então. Hoje, possui uma propriedade de 25 acres de “Não muito boa”, pois é “Muito úmida”. Havendo pouco espaço de terra agricultável na propriedade, as terras da *Sloe Hill Farm*, em Ballinasloe no Condado de Galway, divide-se em produção em Polituneis e estufas de vidro, grama – com pôneis de Conemara para controlar – e área de floresta plantada –. Atualmente, o casal produz primordialmente vegetais orgânicos para venda na feira de Galway e em restaurantes.

Fornecedora de restaurantes, assim como Jeannete, Maria tem foco na produção de batatas. Ela tem 52 anos, é casada e tem um filho de 14 anos de idade. Sua propriedade fica em Drogheda County Louth e possui cerca de 120 acres de terra herdadas pelo marido. Sua

trajetória na agricultura é um pouco diferente das demais, ela nunca estudou ou teve interesse na agricultura, costumava trabalhar em finanças e sua única justificativa para ter entrado na agricultura foi o casamento com um agricultor. Seu marido produzia batatas da variedade *rooster*, muito tradicional na Irlanda, seguindo o modo comum de cultivo no país, envolvendo plantações extensas de uma mesma variedade. As extensas plantações do marido envolviam arrendamento massivo de terras e utilização de subsídios governamentais, os quais, segundo a agricultora, não valiam a pena, “*But you literally have to sell your soul to the devil to get these grants and it's not worth it*”, diz a agricultora. Para receber um subsídio de 75 mil euros no ano, eles teriam que arrendar um excesso de 600 acres de terra, ao fim, o subsídio cobriria apenas os custos de arrendamento. Quando os grandes supermercados – o principal canal de comercialização para esse tipo de batata – começaram a usar as batatas como *loss leaders*, um tipo de produto vendido abaixo do preço de custo que tem como único objetivo atrair clientes –, foi a gota d'água para a família com a *farm* à beira da falência. Foi nesse momento que ela se envolveu no trabalho da propriedade, pois não conseguia pagar funcionários, mas com esse envolvimento, aplicou sua ideia de investir em um produto diferente. Ela criou ainda diversas redes sociais e passou a contatar possíveis compradores, criando não só um produto que não existia naquele mercado até então, como encontrando ainda novos mercados. Desde então, a proposta da *Ballykenny Farm* tem sido produzir batatas *Heritage e Specialty*, também chamadas de batatas coloridas, especialmente para a venda em restaurantes especializados e, posteriormente, para o público geral. Hoje, não possuem terras arrendadas e a produção de Maria é o carro chefe da produção familiar.

Em um caminho similar, a produção da família de Rian já foi muito maior do que é hoje, mas optaram por diminuir sua escala para que não tivessem que lidar com as grandes cadeias de supermercados. Rian tem 24 anos, é filha de agricultores e trabalha com seu pai no empreendimento familiar. Ela aprende a profissão com o pai, mas pretende entrar para a faculdade de agricultura no ano que vem, 2023. A família possui seis hectares de terra “*Debaixo vidro*”, forma de se referir às estufas de vidro que a família possui desde 1930, sendo a primeira unidade de produção no condado de Galway a produzir dessa forma. Hoje, produzem em especial tomates e pimentas. Rian e sua família representam algo de muito tradicional na agricultura irlandesa, a produção familiar em seu formato original do país, onde uma propriedade familiar passa de pai para filho por tantos anos que a unidade de produção fica reconhecida pelo nome familiar, você pode não saber qual Heneghan está produzindo, mas o nome em si torna-se um atestado de qualidade, paralelamente, ela representa algo de muito novo nessa tradição irlandesa, “*Até agora tem sido apenas os homens que se mantiveram na*

*tradição da família*²⁵”. Ela é a primeira mulher que vai assumir o negócio familiar. Atualmente, mora na cidade de Galway e vai diariamente para a *farm*, em Castlelambert, Athenry, Co. Galway, onde é funcionária contratada pela família. Receber um salário fixo, para ela, é uma forma de ter mais segurança financeira, diferente do que seria se recebesse uma parcela dos lucros, por exemplo. Semanalmente ela vende com o pai na feira de sábado de Galway e tem empolgantes planos para os próximos anos na *Heneghan's farm* ou *tribal foods*, como também são conhecidos, uma homenagem às antigas tribos de Galway.

As antigas tradições na Irlanda diluem-se nas noções de agricultura moderna, enquanto no Quilombo, quando falamos de tradições, fazemos referência a uma cultura sistematicamente perseguida nesse contexto de sociedade racista colonial. Nesse cenário, os esforços de Nilce na manutenção e resgate da cultura quilombola são essenciais. Nilce Pontes é, possivelmente, o nome mais citado no texto em que se refere ao Quilombo. Ela é a liderança na comunidade, assim como em movimentos sociais e papéis políticos fora dela, e é quem abriu as portas do Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca para o nosso grupo de pesquisa. Embora o aceite da pesquisa tenha sido um processo coletivo, discutido em reunião da associação, quando encontrados por desconhecidos andando pelas estradas da comunidade, a primeira pergunta que nos faziam, sempre, era em relação à aprovação de Nilce. Ela é agricultora, feminista, mãe, liderança, e é também uma das amigadas que me foram apresentadas com a pesquisa. Nas atividades de campo, acompanhei seu trabalho: fizemos viagens para resolver coisas da associação e fazer reuniões na prefeitura, fizemos reuniões com representantes da RDS, eventos *online* e até entrevistas com outras pesquisadoras. Em dias mais calmos, levantávamos cedo para caminhar até o sertão. A caminhada longa e o dia de trabalho puxado eram, sem dúvidas, muito mais *leves* e agradáveis de acompanhar do que as burocracias de sua rotina puxada de agricultora, agrofloresteira, mulher e quilombola. Em uma dessas caminhadas pela roça, ela nota que as pesquisadoras que nos acompanhavam, sendo a primeira ida ao quilombo para elas, estavam escorregando demais pelas terras íngremes da plantação de feijão, ela, então, pacientemente, mostrou como posicionar os pés de forma a não escorregar nessa caminhada. De longe observo a cena enquanto reflito que, metafórica ou literalmente, quando se entra no Quilombo, Nilce te ensina a caminhar.

Maria da Luz tem 66 anos, é viúva e nascida no Quilombo Paiol de Telha. Quando era criança, sua família foi expulsa de suas terras pelos fazendeiros alemães, seus pais, então, procuraram abrigo em Pinhão, encontrando emprego em uma fazenda na comunidade de

²⁵ “*Up until now it's been all men whose kept up the family tradition*” (Rian, Irlanda)

Faxinal dos Carvalhos, onde trabalhou e morou a vida toda. Passou muitos anos trabalhando em fazendas, até que ela e o marido receberam seis alqueires de terra como indenização de um antigo patrão e se estabeleceram no local. Dona Maria da Luz é aposentada, tem 4 filhos, é feirante e atualmente retoma sua identidade como quilombola trilhando os caminhos para, com a ajuda da filha, recuperar seu lote dentro do Quilombo Paiol de Telha.

Dirceli tem dois filhos, é casada, moradora de Faxinal dos Carvalhos, em Pinhão, e é filha de Almerina. Também é feirante, camponesa – e minha mãe –. Ela, como a maior parte das camponesas e quilombolas dessa pesquisa, nasceu na agricultura. Nascida e criada em Pinhão, ela aprendeu a profissão com a mãe desde criança e, quando casada, aprendeu modos diferentes de agricultura com a família do marido, esse, parte do grupo de descendentes de alemães chegados em Pinhão na década de 1980. Aprendeu ainda outras formas de agricultura em cursos e, posteriormente, outras com colegas de feira e outras pela *internet*.

É com essa inspiração que esta pesquisa tem como finalidade aprender com as diversas agriculturas transdadas aqui. Espero que esta tese, construída entre relatos de diferentes ruralidades, possa servir como instrumento não apenas de conhecimento científico, mas também de autoconhecimento e de trocas de experiências entre os mundos aqui citados. Que este texto, construído por e para essas mulheres, possa ser ferramenta na luta camponesa e quilombola, contribuindo no processo de transmissão e valorização de conhecimentos e do trabalho dessas mulheres, que, nos mais diferentes contextos, produzem diariamente alimentos, natureza e vida em seus quintais.

Terminada essa apresentação das interlocutoras, o capítulo a seguir trata do aporte teórico utilizado na pesquisa, apresentando a teoria decolonial e interseccional que permeiam toda a análise, assim como as considerações da literatura sobre as resistências de mulheres camponesas e quilombolas.

2 RESISTÊNCIA DAS MULHERES CAMPONESAS E QUILOMBOLAS EM RELAÇÃO À COLONIZAÇÃO DO CAMPESINATO

A violência que se instaurou a partir dos processos de colonização sobre os povos ameríndios e africanos marca a colonialidade como uma forma intensa de relações de poder que utilizam a classificação racial dos povos para instituir a dominação colonial. Anibal Quijano (2005) afirma que a dominação colonial reconfigura as relações sociais dos lugares que foram transformados em colônias criando relações de dominação, muitas delas vivenciadas até hoje. Para o autor, mesmo após os processos de independência dos países, mantém-se a colonialidade do saber, do poder e do ser, estruturada por meio de classificações étnicas, raciais de classe e gênero, que hierarquizam os povos e os sujeitos. As formas como essa colonialidade é vivenciada são diferentes de acordo com raça, classe e gênero. O objetivo deste capítulo é apresentar as bases teóricas para compreender a violência colonial e as resistências decoloniais estabelecidas pelas mulheres.

Vale destacar que as referências à violência colonial trazidas na teoria decolonial aqui se referem ao contexto brasileiro. Embora a Irlanda tenha passado por um processo colonial e que este tenha conexão direta com o contexto vivido pelas mulheres agricultoras hoje, o texto não constrói paralelos entre esses processos, mas, sim, entre a violência patriarcal e capitalista experienciada em ambos os contextos, brasileiro e irlandês, em que as mulheres rurais sofreram violências, mas também criam estratégias de resistência e (r)existência.

As relações de poder instituídas pela dominação colonial produzem classificações (evolucionistas) raciais e de gênero sobre esses povos. São identidades associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, salientando o padrão de dominação do homem branco europeu. As relações intersubjetivas e culturais entre a Europa e o restante do mundo “[...] foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo- civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno” (QUIJANO, 2005, p. 111).

O mito fundacional da versão eurocêntrica da modernidade é a ideia do “estado de natureza”, caracterizando um ponto de partida do curso civilizatório que culmina na civilização europeia ou ocidental. É dele que vem a visão eurocêntrica evolucionista unilinear e unidirecional da história humana, na qual a natureza é vista como atrasada e não desenvolvida e tudo o que se encontra perto dela acompanha esse *status* (QUIJANO, 2005 p. 116), como é o caso das mulheres racializadas e camponesas.

O lugar ocupado pelas mulheres – especialmente as que foram classificadas como de raças “inferiores” – ficou “estereotipado junto com o resto dos corpos” e, quanto mais inferiorizadas “fossem suas raças”, mais perto da natureza eram classificadas, no caso das mulheres negras escravizadas “dentro da natureza” (QUIJANO, 2005, p. 118), sendo a natureza um estágio primitivo dentro dessa visão de evolução colonial. O estado de natureza como ponto de partida do curso civilizatório que culmina na civilização europeia ou ocidental é o mito fundacional da versão eurocêntrica da modernidade.

Os homens não são da natureza, os homens são da cultura, do espaço público, enquanto as mulheres são da natureza e do espaço privado. Essa é a lógica, segundo Maria Betânia Ávila (2010), que sustenta que a reprodução das relações de gênero se encontra na base e origem da construção desse sistema capitalista patriarcal, partindo de um sentido hierárquico que coloca os humanos em um plano superior de dominador e a natureza em um plano inferior de dominada. Essa desconexão entre humano-natureza permitiu a hierarquização, em que o sujeito ativo é a cultura e o objeto passivo é a natureza, classificando as mulheres como parte da própria natureza, sendo ambas – mulheres-natureza – passíveis de objetificação e dominação (FUNARI, 2016). Essa relação de cultura-público *versus* natureza-privado tem especial destaque em nossa análise.

A dominação colonial distribui-se, assim, na hierarquia de raça, gênero e classe, na colonialidade do poder/saber/ser, na racionalidade classificada como moderna ou atrasada e na colonialidade da natureza e da vida. Lugones (2014, p. 936) compreende a “[...] hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano como a dicotomia central da modernidade colonial”. Essa veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres, os povos indígenas das Américas e os povos africanos escravizados eram classificados como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens –. O homem europeu, burguês, colonial moderno, tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, apto para a vida pública e para o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco, europeu, burguês (LUGONES, 2014, p. 936). Daí surgem movimentos de luta pelos direitos das mulheres europeias burguesas, tratado aqui como feminismo hegemônico. É a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça que gera uma suposta estrutura biológica, que situa uns na inferioridade em relação a outros. Surge, assim, uma

naturalização das relações coloniais de dominação. Essa noção de raça, no sentido que conhecemos hoje, é criada nesse processo de dominação colonial e ela não tem história conhecida antes da América. Ainda conforme o autor, os elementos de raça e divisão do trabalho estão associados estruturalmente e, dessa forma, reforçam-se mutuamente. É assim que se impõe a divisão racial do trabalho, com essas novas identidades históricas que foram produzidas sobre a ideia de raça sendo associadas a papéis e lugares nessa nova estrutura global de controle do trabalho implantada pelo projeto colonizador (QUIJANO, 2005).

Angela Davis (2016) explicita a impossibilidade de falar sobre opressão racial e de gênero sem falar sobre o capitalismo. O desenvolvimento da ideia mais rigorosa de inferioridade feminina é, segundo a autora, uma consequência ideológica do capitalismo industrial. Ao passo que o avanço capitalista reduz as tarefas domésticas das mulheres, a afirmação de que “o lugar da mulher é em casa” tornava-se ainda mais inflexível. Para Silvia Federici (2019), o trabalho doméstico não remunerado é o fator crucial na definição da exploração das mulheres no capitalismo. Destaco um ponto interessante trazido por Davis (2016) sobre a restrição das mulheres – notadamente as mulheres brancas – em relação ao trabalho doméstico, assim como a desvalorização desse trabalho, em se tratando do meio rural.

A importante colocação da autora destaca que mais do que unicamente uma alteração no tipo ou local de trabalho, houve uma mudança de *status* e desvalorização do trabalho efetuado pelas mulheres. O ambiente doméstico nem sempre foi sinônimo de trabalho improdutivo e, como notamos com facilidade em nossa análise sobre mulheres camponesas e quilombolas, no contexto da agricultura esse ainda é um ambiente de produção.

A relação entre a dominação racial e o trabalho possui notoriedade nesse processo de avanço capitalista, no qual ocorre a associação entre o trabalho não pago ou não-assalariado com as raças dominadas, porque eram consideradas inferiores. Nessa lógica, o vasto genocídio indígena, ocorrido nas primeiras décadas de colonização, está diretamente relacionado à exploração de mão de obra descartável (QUIJANO, 2005).

A classificação racial dos povos, somada à associação dessas identidades raciais com o trabalho não pago, desenvolveu a ideia de que o trabalho pago é um privilégio do homem branco. Justifica-se essa necessidade de pensar a colonização quando se nota que ainda hoje a relação patriarcal e eurocêntrica do trabalho é reproduzida na diferença salarial entre diferentes raças, recorrendo à classificação social racista da população (QUIJANO, 2005). A relação feita por José Carlos dos Anjos (2003) entre pobreza rural e o campesinato negro é útil para ilustrar os efeitos dessa diferença salarial no meio rural.

A divisão do trabalho no interior do capitalismo colonial/moderno se manteve ao longo de todo o período colonial e persiste até hoje. A história da modernidade pode ser vista como uma crônica de dominação, na qual apenas o moderno é bom, apenas o conhecimento científico é válido e apenas o trabalho masculino tem valor. Esse processo de dominação e controle é um sistema complexo, interligado e codependente, em que no controle do trabalho está a empresa capitalista; no controle do sexo, a família burguesa; no controle da autoridade, o Estado-nação; e da intersubjetividade, o eurocentrismo (QUIJANO, 2005). Em se tratando da agricultura, o controle do “trabalho” e do “sexo” encontra-se nas mãos do homem, tido como chefe da família, subjulgando duplamente a mulher, ou triplamente no caso das mulheres não brancas.

A divisão racial do trabalho, seguida por sua hierarquização, naturaliza a exploração de certos indivíduos (QUIJANO, 2005). A divisão sexual do trabalho é justificada por esse mesmo sistema divisório hierárquico, o qual condiciona as mulheres ao espaço doméstico e privado, enquanto aos homens atribui-se o espaço público das relações políticas e econômicas institucionalizadas. No âmbito do campesinato, ocorre a divisão sexual do trabalho, no qual se considera, por exemplo, a comercialização como uma atividade masculina. Isso ocorre porque o espaço público é considerado masculino e o homem é normalmente considerado o chefe da família, sendo responsável pela realização das atividades externas à unidade de produção, como nos bancos, nas cooperativas, nos sindicatos, na relação com os técnicos e com os órgãos de extensão. Os estudos de Anita Brumer (2004) e Carmen Deere e Magdalena León (2003) indicam que, mesmo quando parte do processo de produção do estabelecimento, ou até quando elas são consideradas as principais responsáveis pela produção das mercadorias, as mulheres não são responsáveis pela venda e pela administração dos recursos originados da produção, sendo pertencente aos homens o contato com o exterior do domicílio.

O sistema mundo moderno, como intitula Immanuel Wallerstein (2001), cria uma divisão entre trabalho produtivo e reprodutivo, sendo o primeiro aquele que recebe remuneração, comumente realizado fora da unidade domiciliar e efetuado pelo pai/adulto, e o trabalho improdutivo, ou reprodutivo, que constitui a atividade de “subsistência”, a qual ocorre dentro da unidade domiciliar e é realizado pela mãe/mulher. A divisão sexual do trabalho estabelece a classificação entre trabalho produtivo e não produtivo (reprodutivo) e a hierarquização decorrente desta classificação afeta em especial as mulheres agricultoras. Essa divisão produziu uma desvalorização do trabalho das mulheres, produzindo um sexismo institucionalizado.

Conforme visto anteriormente, não apenas o trabalho é controlado por esse novo padrão de poder mundial, mas o domínio de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura e,

em especial, do conhecimento, da produção do conhecimento que a Europa manteve sob sua hegemonia (QUIJANO, 2005, p. 110).

Durante a colonização, os saberes e fazeres dos povos ameríndios e africanos foram veementemente reprimidos. Como podemos ver, “foram as mulheres que defenderam de forma mais ferrenha” os seus modos de existência, “[...] e que se opuseram com mais veemência à nova estrutura de poder – provavelmente devido ao fato de serem também as mais afetadas” (FEDERICI, 2017, p. 400-401). As mulheres, com seus saberes de cura, de realização dos partos, do manejo das plantas etc., eram vistas pelos colonizadores como bruxas. Nesse sentido, a continuidade dessas “[...] tradições ancestrais e a resistência política consciente passaram a estar cada vez mais entrelaçadas” entre os colonizados (FEDERICI, 2017, p. 404). No contexto brasileiro, a existência das parteiras, benzedadeiras e curandeiras é um indicativo de um processo similar de resistência contra a colonialidade do saber.

Uma das bases desse processo colonizador é a visão cristã da primazia da “alma” sobre o “corpo”, da mesma forma, Descartes parte de uma mutação da antiga abordagem dualista sobre o “corpo” e o “não-corpo”. É deste modo que “[...] na racionalidade eurocêntrica o ‘corpo’ foi fixado como ‘objeto’ de conhecimento, fora do entorno do ‘sujeito/razão’” (QUIJANO, 2005, p. 118). Esse dualismo, em específico, tem especial efeito não só nas relações raciais de dominação como também nas relações sexuais.

Os diversos dualismos que constituíram o modo de classificação do mundo a partir da colonialidade (natureza e cultura, brancos e não-brancos, homens e mulheres etc.) afetam as relações sexuais de dominação. María Lugones (2014) traz o viés de gênero ao centro desta discussão, a fim de compreender o modo como as mulheres foram vítimas da colonialidade do poder e da colonialidade do gênero, principalmente as não-brancas. Silvia Federici (2017, p. 401) refere-se à América espanhola quando afirma que os colonizadores “[...] trouxeram sua bagagem de crenças misóginas e reestruturaram a economia e o poder político em favor dos homens”, o que também é válido para as colônias portuguesas.

As categorias “gênero”, “raça” e “classe” são consideradas indissociáveis, em especial, para as teóricas do feminismo negro, interseccional e decolonial. A interseccionalidade é caracterizada como uma sobreposição de vulnerabilidades. Esse conceito pode ser considerado uma sensibilidade analítica, segundo Carla Akotirene (2020, p. 18), “[...] pensada por feministas negras cujas experiências e reivindicações intelectuais eram inobservadas tanto pelo feminismo branco quando pelo movimento antirracista, a rigor, focado nos homens negros”.

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Além disso, o que a estudiosa estadunidense Kimberlé Crenshaw destaca é que a necessidade de análises que levem em conta a interseccionalidade não se dá apenas para se obter descrições mais precisas sobre essas experiências, mas também e especialmente, porque “[...] intervenções baseadas em compreensões parciais e por vezes distorcidas das condições das mulheres são, muito provavelmente, ineficientes e talvez até contraproducentes” (CRENSHAW, 2002, p. 177).

A incapacidade do feminismo hegemônico, ou como se refere bell hooks²⁶ das “feministas privilegiadas” de falar “a, com e pelos diversos grupos de mulheres” se dá por não compreenderem plenamente as inter-relações “[...] entre opressão e sexo, raça e classe ou se recusa a levar a sério essa inter-relação” (HOOKS, 2015, p. 207).

Essa noção de feministas privilegiadas ou feminismo hegemônico é uma crítica que remonta à gênese do movimento feminista estadunidense. bell hooks traz essa visão através da figura de Betty Friedan, autora de *Mística feminina*, na qual a autora transforma “[...] suas dificuldades de mulheres brancas como ela em sinônimo de uma condição que afetaria todas as mulheres dos Estados Unidos”, pois quando Friedan falava sobre inserção da mulher no mercado de trabalho, mais de um terço de todas as mulheres estadunidenses estavam na força de trabalho (HOOKS, 2015, p. 194).

As obras de Sueli Carneiro (2003) e Lélia Gonzales (2018) demonstram que no cenário brasileiro a construção do movimento feminista não foi diferente. Gonzales (2018) destaca a importância de se compreender os efeitos do mito da democracia racial na formação de um racismo “à brasileira”, no qual a discriminação é mascarada sob lentes de igualdade. Carneiro (2003) alerta para a necessidade de enegrecer o feminismo, como estratégia de enfrentamento às especificidades do racismo brasileiro.

A Interseccionalidade impede aforismos matemáticos hierarquizantes ou comparativos. Em vez de somar identidades, analisa-se quais condições estruturais atravessam corpos, quais posicionalidades reorientam significados subjetivos desses corpos, por serem experiências modeladas por e durante a interação das estruturas, repetidas vezes colonialistas, estabilizadas pela matriz de opressão, sob a forma de identidade. Por sua vez, a identidade não pode se abster de nenhuma das suas

²⁶ A autora opta por escrever seu nome em letras minúsculas por acreditar mais importante em seus livros é o seu conteúdo e não a pessoa quem os escreve. Na escrita desta tese respeitamos a opção da autora.

marcações, mesmo que nem todas, contextualmente estejam explicitadas. (AKOTIRENE, 2020, p. 43-44).

A invisibilidade da mulher camponesa, dado ao enfoque familiar dos estudos de ruralidades, assim como o risco de uma visão de mulher rural como uma categoria homogênea dos estudos de gênero no meio rural, tornam a interseccionalidade uma ferramenta analítica imprescindível para estudos que procurem compreender as mulheres camponesas como categoria. Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge (2021, p. 73) apontam que “Não é possível chegar a soluções imaginando as mulheres como uma massa homogênea”, sendo o uso da interseccionalidade como ferramenta analítica muito mais do que apenas a utilização de lentes de raça ou classe, mas a compreensão da desigualdade social através das interações das diversas categorias de poder.

Lugones (2014, p. 940) chama-nos a atenção para não pensarmos nesse sistema como vitorioso. O giro feito pela autora, que nos interessa especialmente nesse trabalho, é perceber esses sujeitos colonizados como atores de resistência, em suas palavras, “[...] em nossas existências colonizadas, racialmente engendradas e oprimidas, somos também diferentes daquilo que o hegemônico nos torna. Esta é uma vitória infrapolítica”. Destacando “[...] o potencial que as comunidades dos/as oprimidos/as têm entre si, de constituir significados que recusam os significados e a organização social, estruturados pelo poder”.

Silvia Federici (2017) remonta à história do capitalismo e da exploração das mulheres trazendo a discussão a respeito da caça às bruxas na Europa e no “Novo Mundo” como formas de controle do corpo feminino. No contexto da América, a autora aponta que o vínculo dos povos com a terra, com as religiões locais e com a natureza sobreviveu a essa perseguição e isso se deve, principalmente, à luta das mulheres, que proporcionam uma fonte de resistência anticolonial e anticapitalista durante mais de quinhentos anos.

Sobre essas resistências, Lugones (2014) articula o conceito de subjetividade ativa, que pode ser útil para compreendermos as estratégias das mulheres camponesas. A subjetividade ativa consiste no processo de resistência, que não tem necessariamente a intenção de enfrentar diretamente o sistema de dominação, mas, ao mesmo tempo, encontra alternativas à dominação imposta pelo sistema. A falta de um enfrentamento mais explícito faz com que esses processos, muitas vezes, passem despercebidos ou sejam invisibilizados. Essa resistência está ainda no modo de olhar para o sistema, pois a autora atenta para não pensar o sistema global capitalista colonial como exitoso em todos os sentidos na destruição dos povos, relações, saberes e economias, mas pensar em um processo sendo continuamente resistido e resistindo até hoje.

Na existência e resistências das mulheres camponesas e quilombolas, possuem destaque os anos de luta dos movimentos sociais, através dos quais numerosos problemas enfrentados pelas mulheres agricultoras no passado já foram superados ou caminham para esse processo, como o direito a sindicalização e a aposentadoria, por exemplo.

Neusa Schnorrenberger e colaboradores (2022) descrevem esse processo de conquista de direitos das mulheres camponesas destacando, em especial, a constituição Federal de 1988, um marco nesse processo. É através dela que as mulheres conquistam o reconhecimento como trabalhadoras rurais, passando a ter então a garantia de direitos trabalhistas e previdenciários. Possuem destaque ainda a conquista dos direitos à licença das gestantes, de forma remunerada, e a aposentadoria, instituída pela Lei 8.213 de 1991.

A partir de suas lutas constantes, as mulheres agricultoras recebem o reconhecimento frente aos órgãos governamentais, como nota-se no texto do MDA (p. 1, s.a *apud* SCHNORRENBGER, 2022, p. 41-42): “O Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) reconhece a importante contribuição das mulheres do campo, das florestas e das águas para a produção de alimentos, para a segurança e soberania alimentar e para o desenvolvimento rural”, outras contribuições do MDA foram:

[...] através da Diretoria de Políticas para Mulheres Rurais (DPMR), articulada com a Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM/PR), concretizou e acresceu políticas públicas voltadas às mulheres do âmbito ‘da agricultura familiar, assentadas da reforma agrária, crédito fundiário, mulheres extrativistas, mulheres das águas, pescadoras artesanais, indígenas, mulheres quilombolas, quebradeiras de coco [...] em suas diferentes condições etárias.’ (BRASIL, MDA, p. 01, s.a). Essas políticas públicas contribuem para a emancipação das mulheres, seja ela no setor econômico ou no reconhecimento identitário, como obter documentação pessoal, acesso à terra, crédito financeiro, produção agroecológica, assistência técnica e de extensão rural, a logística de venda de produtos, principalmente “à participação na gestão, ao desenvolvimento territorial e à manutenção da memória coletiva e dos conhecimentos tradicionais”. (BRASIL, p. 1, *apud* SCHNORRENBGER, 2022, p. 41-42).

A importância desse reconhecimento por parte do MDA é digno de nota em um contexto em que o importante ministério foi extinto em maio de 2016, durante o governo do ex-presidente Michel Temer. Um lembrete de que a luta é constante e que os direitos adquiridos estão sempre em disputa.

O surgimento de diversos movimentos sociais, grupos produtivos, associações etc. é um demonstrativo desses processos de resistência aqui referidos como feminismo camponês. Dentre esses movimentos sociais, aqui dou destaque ao Movimento de Mulheres Camponesas (MMC), por ser um movimento de grande expressividade e, também, pela utilização por parte

desse do termo “feminismo camponês”, conforme assinala Valdete Boni (2014). No sentido usado pelo movimento (e nesse texto), o termo “camponesa” caracteriza não apenas uma profissão (agricultora) ou uma posição geográfica (rural), mas um modo de vida com cultura própria, diferente do urbano e diferente da produção agrícola em larga escala.

A Marcha das Margaridas, evento que existe desde 2000 e é organizado pela Secretaria de Mulheres da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (Contag), reúne pautas e mulheres das várias organizações de movimentos de mulheres no campo. Em seus 22 anos de existência, o título da marcha tornou-se sinônimo da luta das mulheres camponesas brasileiras, o nome do movimento foi uma homenagem à líder sindical Margarida Maria Alves, que foi

[...] brutalmente assassinada, em 12 de agosto de 1983, por ordem de usineiros [...]. Ela exercia uma liderança grande no meio rural e à época de sua morte havia movido 73 ações trabalhistas de trabalhadores rurais das usinas por direitos trabalhistas. Esse foi o motivo do crime. (SCHNORRENBARGER *et al.*, 2021, p. 40-41).

Sonia Schwendler (2017) aponta que através desses movimentos sociais as mulheres camponesas começam a sair da invisibilidade. Suas primeiras lutas organizadas, nos anos de 1980, reivindicavam a participação política, sindical e o reconhecimento da profissão como agricultoras, pois sem esse reconhecimento elas ficavam excluídas dos benefícios sociais, como aposentadoria e direito ao auxílio-maternidade. Destaca ainda que, embora a utilização do termo feminismo camponês e a aproximação com as teorias feministas sejam recentes dentro dos movimentos de mulheres rurais, sua participação política, no entanto, não é nova, muitas mulheres do campo participavam dos movimentos sociais, sindicatos e pastorais sociais, porém, não tinham visibilidade como agentes políticas autônomas.

Essas organizações de mulheres camponesas em seus movimentos autônomos ou mistos foram influenciadas desde o início de sua formação pelo pensamento feminista (SCHWENDLER, 2017). No entanto, segundo Valdete Boni (2013), essas posturas não aparecem em seus discursos e em seus materiais de formação. A autora aponta que desde o início faziam os debates de classe, o tema do feminismo veio tardiamente.

Da mesma forma, quando se olha para as mulheres quilombolas, nota-se que esse protagonismo é evidente. Elas aliam os afazeres do lar e do território, com as ações enquanto lideranças e trabalham pela proteção da comunidade, agindo pela defesa e promoção de outras mulheres – ações que as caracterizariam como feministas –. Conforme Souza *et al.* (2020, p. 90- 91), em texto sobre mulheres quilombolas universitárias no Tocantins, “[...] quando se fala

em Quilombo, pouco é dito sobre as mulheres quilombolas, apesar de a maior parte dos quilombos ser liderado por elas”.

Ainda há, na história feminista, muitas lacunas a respeito da luta política e de gênero das mulheres camponesas e quilombolas, Schwendler (2017, p. 144) aponta que, dentro dos movimentos de luta camponeses, essa ausência pode ser explicada por três fatores principais: o primeiro seria uma negação do feminismo por parte das mulheres camponesas, que o consideravam pequeno-burguês; o segundo, vem da visão majoritária da esquerda, presente nos movimentos sociais de campo, de que as mudanças nas relações de gênero seriam uma consequência da transformação do modo de produção, uma pauta secundária alcançada através de um projeto socialista; por fim, o terceiro motivo apontado pela autora para justificar esse vácuo é a visão eurocêntrica presente na teorização do feminismo, visão “[...] urbano- industrial, em que as questões étnico-raciais e, principalmente, a forma de organização e luta das mulheres quilombolas, campesinas, indígenas, ocupam um espaço marginal”.

No caso dos movimentos de luta quilombola, a justificativa para a negação do feminismo assemelha-se ao segundo motivo, no qual as mulheres vão priorizar a luta coletiva, sendo o caso do feminismo considerado luta secundária. Somando-se a isso, existe uma pauta histórica de negação do feminismo por parte das mulheres negras, por identificarem que este possui um atraso político evidente. Lélia Gonzalez destaca que “[...] é impressionante o silêncio com relação à discriminação racial. Aqui também se percebe a necessidade de tirar de cena a questão crucial: a libertação da mulher branca se tem feito às custas da exploração da mulher negra” (2018, p. 74).

A recusa do movimento feminista em reconhecer a existência da discriminação racial – usando como argumento a comparação com a sociedade estadunidense – fez deste um propagador do mito da democracia racial presente no projeto desenvolvimentista brasileiro.

É nesse sentido que merece ser destacado que, nesse processo de criação conceitual de um feminismo camponês, a lógica interseccional precisa necessariamente ter centralidade. Considerando, em especial, como essas mulheres vêm se organizando em momentos coletivos e se aproximando de uma autodefinição como feministas.

Dealdina (2020, p. 18) considera que foram dados os primeiros passos para que se enxergassem como feministas negras, o feminismo dessas “mulheres negras do campo”. É um feminismo da vida, ele se insere na realidade dessas mulheres, “[...] não exatamente por meio dos conhecimentos abstratos das práticas feministas, mas sim de ações concretas, perante problemas do nosso cotidiano” (DEALDINA, 2020, p. 17). Também o feminismo camponês,

para Paulilo (2016), em análise das atividades do MMC de Santa Catarina, não é um feminismo conceitual, mas, sim, um movimento que pode ser percebido na vivência e fala dessas mulheres.

A luta das agricultoras tem sido uma luta muito colada às suas práticas cotidianas, está inserida em um “mundo da vida” e, talvez por isso, nem sempre os conceitos que foram cunhados ao longo de muitas décadas de hegemonia dos feminismos urbanos conseguem dar conta de explicar o alcance e o sentido de suas metas e conquistas. (PAULILO, 2016, p. 312).

Paulilo (2016, p. 297) reconhece a utilização do termo pelo MMC, apresentando algumas propostas teórico-metodológicas para dar início à investigação a respeito desse feminismo. A autora propõe-se a “[...] explicar as origens e os fundamentos do feminismo que passou a fazer parte dos ideais do Movimento de Mulheres Camponesas” e, para tal, sugere a utilização de conceitos como o de “transmodernidade” de Rodríguez Magda. Segundo a autora, o conceito contribui “[...] para não cairmos na armadilha de hierarquizar as diferentes tendências, considerando algumas ingênuas ou ultrapassadas”. Sendo o feminismo camponês o feminismo que vem da prática cotidiana, a autora considera que “[...] usar o conceito de ‘experiência’ de Joan Scott seria uma boa maneira de evitarmos considerar que é preciso haver um ‘ponto de chegada’ para a ação das mulheres rurais serem consideradas ‘corretas’ em termos de feminismo” (PAULILO, 2016, p. 297)

Procurando novamente evitar o evolucionismo sendo um conceito que “[...] enfatiza mais os caminhos percorridos e as estratégias usadas por elas, que padrões desenvolvidos e aceitos em outros tipos de contextos”. A autora analisa ainda as contribuições e limitações teóricas das principais correntes feministas, visando encontrar conceitos que contribuam para a compreensão do feminismo camponês proposto pelo MMC, destacando que tem importante influência dos preceitos do feminismo socialista, especialmente ao que se refere ao destaque à categoria classe.

Esses movimentos de feministas camponesas trazem à tona novamente, “[...] questões de classe, do caráter oligopolista dos mercados, questões de pobreza, de miséria mesmo, da fome no mundo que ficaram um pouco perdidas entre algumas correntes mais abstratas do feminismo” (PAULILO, 2016, p. 310).

A autora considera de “[...] grande importância a contribuição das agricultoras brasileiras para desurbanizar as pautas” feministas, que contribuem para que se passe a discutir a “[...] soberania alimentar, a se preocupar com a distribuição masculina e concentrada da terra e outras questões mais” (PAULILO, 2016, p. 310). Dado essas características de algumas das formas de resistência dessas mulheres que caracterizam esse feminismo camponês, destacamos

então algumas de suas definições. O MMC afirma que um Feminismo Camponês e Popular “[...] se fundamenta na construção de novas relações igualitárias de poder entre homens e mulheres, destes com a natureza e com toda a humanidade” (MMC, 2017). Boni (2013, p. 231) o define como:

[...] um modelo de feminismo que se adequa às necessidades que são sentidas pelas camponesas, de luta por espaço dentro da propriedade, nas relações sociais, mas também um feminismo que busca mais do que direitos para as mulheres, busca transformações de relações que vão além das diferenças de gênero, são transformações políticas.

Segundo Paulilo (2016, p. 310), a luta dessas mulheres tem ocorrido em conjunto às suas práticas cotidianas, ela estaria inserida em um “mundo da vida”. A autora conclui que talvez seja esse o motivo pelo qual “[...] nem sempre os conceitos que foram cunhados ao longo de muitas décadas de hegemonia dos feminismos urbanos conseguem dar conta de explicar o alcance e o sentido de suas metas e conquistas”, corroborando com falas de militantes que apontam para a existência de um feminismo “na prática”.

Esse capítulo trouxe uma contextualização quanto aos principais conceitos que guiam esta análise. Na seção seguinte apresentamos algumas das formas de opressão enfrentadas pelas mulheres rurais e seus caminhos para resistência.

3.1 AS MULHERES E A LUTA PELA TERRA E PELO TERRITÓRIO

Nessa seção apresentamos as relações territoriais de nossas interlocutoras, compreendendo seus contextos de vida e como são interpeladas pela colonialidade do poder em seus espaços de vida e suas lutas territoriais. Terra é um elemento central na agricultura, mais do que um meio de produção, representa a possibilidade de reprodução da vida. Quando na Irlanda as mulheres são excluídas da herança de sucessão, elas são conseqüentemente excluídas da profissão de agricultoras, sendo a entrada na agricultura uma resistência contra esse sistema capitalista-patriarcal de agricultura no país. As dificuldades das mulheres na agricultura em relação à propriedade de terra ficam evidentes entre nossas entrevistadas, pois dentre elas, apenas uma herdou a terra da família, duas compraram suas propriedades em conjunto com os maridos, uma é filha de agricultor/a e possivelmente herdará a terra no futuro enquanto as demais casaram-se com homens que herdaram terras. A fala de Maria (40 anos, Irlanda) sobre o momento em que percebeu que a solução para os problemas da *farm* era parar de arrendar

terra e trabalhar apenas em terra própria, mesmo assim não lhe davam ouvidos, como ilustra essa situação.

Porque eu não tinha controle, eu não era dona da *farm*, então eu não tinha absolutamente nenhum controle [...] e a outra coisa que eu acho muito frustrante e muito irritante, eu estava implorando ao meu marido para diminuir os hectares [plantados], você sabe, largar algumas dessas terras alugadas. E ele não queria [...]. (Maria 40 anos, Irlanda – Entrevista 2022).

Embora no Brasil o sistema da herança ainda não priorize as mulheres, dentre as entrevistadas o que mais se destaca é a luta pelo território comum, no caso do Quilombo, ou o histórico dessa luta, como é o caso das mulheres de Pinhão.

O tema manutenção do território foi assunto recorrente e de grande destaque desde a primeira atividade no Quilombo, ele foi indicado como prioritário pelas interlocutoras em diversas das conversas, em especial, naquelas mediadas pelas lideranças da comunidade. Com a pesquisa, fica claro que as perdas constantes de espaço, seja pela diminuição de autonomia devido à RDS ou pelas cercas de divisa com os fazendeiros, os quais se movem sempre em direção ao mais frágil, são o maior risco para a manutenção de seu modo de vida. Tornando a frase “regularização fundiária” umas das mais ouvidas em nosso tempo em campo. O Quilombo necessita do reconhecimento legal como quilombo, apenas através da titulação das terras é possível assegurar seu território. Especialmente em tempos da crescente alteração de políticas públicas que tendem a dificultar a relação com a RDS e o acesso às políticas públicas.

O significado do território para essa comunidade, no entanto, vai muito além do que se pode pontuar falando apenas sobre perda de terra ou o controle dessas, território é história, é família, é comunidade, é vida.

Da relação com o território podemos começar a compreender o modo de vida quilombola. Além da terra dos seus pais, além do seu local de vida e de trabalho, o território aqui configura identidade, é parte daquelas(es) que o habitam, sendo, depois de anos de conflitos e opressões, a luta pela manutenção desse território parte desse modo de vida. O estado de luta é constante, hoje a relação com a RDS é descrita como boa, mas conflituosa ao mesmo tempo, a relação com os vizinhos – leia-se fazendeiros que compraram terras dentro do Quilombo – é boa, mas os conflitos e temores advindos de sua presença são lembrados a cada conversa. A provável relação entre diminuição do volume de um rio que tem nascente num pasto em área de fazendeiros, assim como certa dificuldade em controlar formigas em áreas próximas a este mesmo pasto são símbolos dessa tensão.

Da teia de relações entre as estratégias de resistência do modo de vida quilombola fica clara essa luta. A organização da associação, a luta pela regularização fundiária, o reconhecimento como quilombo e o processo de resgate de práticas tradicionais são exemplos dessa luta. Não é raro ouvir sobre as mudanças positivas que aconteceram no território quando o “quilombo chegou”, maneira de se referir ao processo de reconhecimento como território quilombola. Desse processo de organização e luta, outros processos têm origem, seja a presença de ONGs e Cooperativas que prestam assistência na produção e venda de produtos, nos pesquisadores de diversas universidades que sistematizam essa luta e trazem visibilidade para a causa, mas, principalmente, no modo como essas relações com os agentes externos se constroem centralizadas na figura da associação.

Em nossa primeira visita ao Quilombo, quando apresentávamos a proposta do campo coletivo, a fala de um jovem, enquanto observávamos dona Maria Aparecida torrar biju, tirou nossa atenção das mãos ágeis de Maria sobre a chapa de ferro quente. O rapaz, emocionado, falava que não achava que tinha o *direito de se chamar de quilombola*, pois há meses que não pagava a sua contribuição financeira com a associação. O peso da frase dita, assim como a nossa dificuldade em compreender seu significado naquele momento a fez ser lembrada em campo diversas vezes. O significado político da associação dentro da comunidade é, sem dúvidas, um ponto de destaque no Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca, e a fala do jovem aponta para a complexidade das relações entre o processo de titulação do território e a construção de uma identidade quilombola. A associação, uma exigência para a certificação das comunidades como quilombolas, muitas vezes pode representar um processo de construção identitária “de fora para dentro”, a fala do jovem e as diversas vezes que interlocutoras(es) mencionaram os benefícios da “chegada do quilombo na comunidade” são um indicativo de que esse foi o caso no Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca.

Outro aspecto a destacar é que a contribuição financeira na associação é de um valor irrisório, a dificuldade do jovem em conseguir esse dinheiro nos fez perceber a vulnerabilidade financeira da comunidade, o que contrasta claramente com a absoluta riqueza encontrada na região. “Fome a gente não passa” é uma frase que costumo ouvir desde criança entre os agricultores de Pinhão, e na Barra do Turvo não foi diferente. Muito embora a quantidade de alimentos que se vê em uma caminhada despreziosa nas agroflorestas do Quilombo RGTS tenha me trazido diferentes significados para a palavra abundância. Realmente, onde se tem floresta, não se tem fome.

Podemos tirar algumas reflexões sobre o conceito de pobreza ao refletirmos sobre o contraste entre essa abundância alimentar e a insegurança financeira da região. O PIB do

município é um dos menores e, paralelamente, o nível de preservação ambiental é inversamente proporcional. Nas palavras de Federici (2019, p. 65), falando sobre os novos cercamentos e citando como exemplo comunidades da Indonésia, populações são “[...] violentamente cercadas em reservas governamentais”, sob o pretexto de preservação ambiental.

O texto de José Carlos Gomes dos Anjos disserta sobre essa noção de pobreza nos “[...] territórios de grupos corporados de parentesco, os não-brancos definidos estatisticamente. Redefinidos racialmente como negros e juridicamente como remanescentes de quilombos” (ANJOS, 2003, p. 22). Essa definição estigmatizante dessas comunidades faz com que elas se tornem alvos de políticas neoliberais de desenvolvimento sustentável e “[...] passam a ser simultaneamente alvos de política de proteção visando à preservação cultural e de inserção no mercado econômico e político visando à *self-responsability*” (ANJOS, 2003, p. 23).

A situação na qual as lideranças da comunidade rejeitaram um projeto de auxílio em que a comunidade receberia cestas básicas é um exemplo dos problemas dessas políticas neoliberais. Nilce (42 anos, Quilombo) explica que se aceitassem a comida de fora os jovens não aprenderiam a plantar, a longo prazo tornar-se-iam dependentes desse auxílio externo. Essa situação ilustra como essas políticas que não são pensadas para a realidade local podem prejudicar mais do que ajudar.

O texto de Anjos (2003) destaca a importância de reconhecer as inflexões de raça e gênero na pobreza rural, apontado como as situações de pobreza afetam substantivamente as minorias étnicas e as famílias encabeçadas por mulheres. O autor problematiza tanto as políticas neoliberais que defendem que a inserção no mercado econômico é a solução para todos os problemas quanto essa própria noção do que é pobreza e os porquês dessa situação. Um importante destaque feito pelo autor é que, por mais que se deva problematizar as políticas que veem renda e mercado como solução para todos os problemas, isso não significa dizer que as comunidades devam ser excluídas das redes de trocas de mercadoria, pelo contrário, com esse processo de globalização que forçadamente são inseridas, as comunidades necessitam da renda da venda dos excedentes para a manutenção de sua cultura e território (ANJOS, 2003).

Nesse processo de etnização da pobreza rural,

[...] é preciso que se considere que grupos sociais preservam diferenças étnicas, não apenas porque estão isolados do ponto de vista geográfico ou econômico, mas também porque recusam modelos de integração dependente, impostos de fora, segundo modelos culturais exógenos. (ANJOS, 2003, p. 17).

Excluídos do pacote da modernização da agricultura e com uma agricultura tradicionalmente contrária a essa forma de produção, a “[...] identidade social desse tipo de grupos sociais – atualmente identificados como remanescentes de quilombos – fica associada a esses territórios rurais mais ‘empobrecidos’”, na impossibilidade dessa produção em larga escala, no entanto, se produz de forma a “[...] fortalecer as redes internas de solidariedade e se considera eticamente problemática a comercialização dos produtos da horta” (ANJOS, 2003, p. 16).

Nessa inversão, é a arte de viver sob regras altamente sublimadas de reciprocidade que se impõe sob os efeitos da necessidade, a necessidade transformada em arte de viver, portanto, em virtude. Doar (aos parentes e vizinhos) em lugar de vender é uma estratégia que assegura uma espécie de crédito de longo prazo pela obrigação implícita da reciprocidade. (ANJOS, 2003, p. 17).

É relevante, no entanto, pensar nas raízes dessa noção de pobreza e desse processo de empobrecimento. A comunidade de São Miguel, estudada por José Carlos dos Anjos, tem no processo de implantação das colônias de imigrantes europeus seu marco para esse momento de empobrecimento.

Constata-se que uma comunidade rural negra só é “pobre” porque inserida em relações de dependência, desapropriação material (nomeadamente fundiária) e avaliação de sua situação pelos “outros” como sendo de privação. A auto-suficiência que os relatos da memória coletiva ostentam para marcar os tempos de origem da comunidade, esse tempo de antes da chegada dos “italianos” e “alemães”, não é apenas uma ficção fundadora que permite ao grupo construir um texto de legitimação do processo de construção de um território. No fim do século XIX, quando esses grupos de escravos e descendentes de escravos se isolaram relativamente à sociedade colonial, de fato não eram pobres, mesmo se objetivamente estivessem com muito menos recursos do que possuem hoje. O grau de fechamento enquanto totalidade social desses grupos corporados de parentesco era muito maior, o que podia configurar no máximo uma situação de pobreza integrada típica de sociedades tradicionais. A situação atual é de uma pobreza radicalizada, não apenas pela necessidade da venda da força de trabalho, mas também devido às intervenções classificatórias de fora, inclusive as do próprio sociólogo. (ANJOS, 2003, p. 18).

A situação lembra o processo de luta histórica enfrentada pelo Quilombo Paiol de Telha, localizado hoje em Reserva do Iguçu, município que foi distrito de Pinhão.

A vida no Fundão era muito boa, tinha festa, reza, trabalho, tinha liberdade. Quando fomos expulsos do Fundão eu já era grande. Depois disso, só tivemos tristeza, é parada em pedacinho de terra, onde não dá pra plantar (...). Fizemos casinha de costaneira e de compensado pra morar. E até hoje, estamos assim, esperando nossa terra.” As lembranças da Neli Terezinha dos Santos, 47 anos, retratam a história do quilombo Invernada Paiol de Telha Fundão. (TERRA DE DIREITOS, 2022).

A comunidade quilombola Paiol de Telha iniciou sua história em 1860, quando um grupo de trabalhadores escravizados foram libertos e receberam o território como herança da proprietária Balbina Francisca de Siqueira. Quase um século depois, no entanto, com a chegada dos imigrantes alemães, começou um processo de disputa do território – Atualmente grande parte da área está sob posse de colonos europeus ou descendentes cooperados da Cooperativa Agrária Agroindustrial Entre Rios, que produz *commodities* para exportação –, a qual só foi parcialmente titulada em 2019. A história do Quilombo, hoje vizinho do município de Pinhão, é relevante em nossa análise não apenas por ser um paralelo com o Quilombo Ribeirão Grande/Terra Seca, também parte desta pesquisa, mas também por ser diretamente relacionado à história de vida de uma de nossas entrevistadas. Dona Maria da Luz, de 66 anos, recorda claramente do dia que sua família, expulsa de seu território, tiveram que construir uma nova vida em Pinhão.

Nossa, me lembro sim, meu pai com cargueirinho²⁷, a gente na garupa e os cargueiros, olha era uma tristeza. [...] Eu vim pequenininha, é mesmo... Nós paramos ali pequenininha. [...] Quando saíram de lá que os alemães fizeram tudo, precisamente eles tomaram a terra lá, sabe? Daí não tinha uma pessoa que soubesse *falar*, eram tudo analfabeto, daí eles entregaram assim. Queimaram casas, envenenaram água. Olha, foi uma tristeza. Eu tinha mais ou menos acho que uns cinco anos quando eu vim. (Maria da Luz, 66 anos, Pinhão).

Estabeleceram-se, então, como “*agregados*” em uma fazenda de Pinhão e, após seu casamento, ela e o marido foram “*capatazes*” de outro fazendeiro da região. Os herdeiros dessa fazenda acabaram vendendo a propriedade e as terras que possui hoje foram uma indenização que recebeu dos filhos do último patrão, a feirante, no entanto, deixa claro que as terras não foram ganhadas.

Mesma coisa que comprado porque daí a gente teve que trabalhar adoidado pra conseguir. Ele ficou que, por causa de vender lá, ele indenizou nós de lá, né? Mas olha, só nós, já digo tô [...] com a coluna gastada de trabalhar, de tirar madeira, pra poder conseguir este terreno aqui, né? (Maria da Luz, 66 anos, Pinhão).

Nesse local construíram suas vidas e criaram seus filhos, até que, há alguns anos, uma de suas filhas ouviu sobre a luta do Quilombo Paiol de Telha pela titulação do território e se interessou em tentar recuperar as terras dos avós. Hoje, ela e os filhos estão em processo de reconstrução o sítio dentro da comunidade Paiol de Telha. Quando questiono como foi esse processo de retorno para comunidade – a qual já estava estabelecida há muitos anos – ela

²⁷ Animal que transporta carga.

responde que a adaptação foi muito boa “Mas é [que] é quase tudo parente, sabe? Precisa de ver o quanto que eles também recebem bem a gente, gostam da gente, esse que é [bom] sabe? A gente ser acolhido assim”, colocação que diz muito sobre a socialização nas comunidades quilombolas, pois a maioria das pessoas da comunidade ela nunca mais tinha visto ou chegado a conhecer.

A importância dos movimentos de resistência e luta pela terra em Pinhão destaca-se também em outra situação recente. O município, no decorrer dos anos, possuiu diversas frentes de luta pela terra. Há ainda o esforço da Associação local em negociar áreas de assentamento junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Também, a busca de regularização do território que compreende os povos faxinalenses pelo estabelecimento de uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável, e, por fim, o Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST) e o Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA), os quais apresentam propostas distintas de ocupação e de aproveitamento da terra. Muitos posseiros encontram-se em território de faxinal, da mesma forma, muitos filhos de posseiros que não possuem terras regularizadas estão nos acampamentos do MST e do MPA, essas frentes de luta, então, sobrepõem-se e complementam-se entre si (AYOUB, 2010).

Os funcionários da empresa consideram que hoje não há tantos problemas com o conflito fundiário na região e que há mais diálogo entre os movimentos sociais e a empresa (MONTERO, 2008). Não houve diálogo, no entanto, quando os moradores da comunidade rural Alecrim, no interior de Pinhão, foram acordados de madrugada pela polícia com tratores em suas portas, cujas casas foram derrubadas ainda antes do sol nascer. O território imenso, que um dia a empresa supostamente possuiu, hoje está em grande parte com disputa tramitando no INCRA²⁸. A estratégia dos herdeiros tem sido pressionar o INCRA para comprar suas terras, a empresa, no entanto, não concorda com o valor ofertado pelo instituto. Em meio a esses processos, em suas parcerias com deputados estaduais – aparentemente uma velha estratégia da família – ganharam “permissão” para despejar as 20 famílias na comunidade de Alecrim em dezembro de 2017. O despejo ocorreu em meio a diversas ilegalidades, as famílias não foram notificadas, a guarda pessoal da empresa Zattar estava trabalhando junto com oficiais que

²⁸ O INCRA tenta negociar um vasto território com a madeireira, mas encontra entraves de difícil solução. O Governo do Estado do Paraná, por meio do ITCG – Instituto de Terras, Cartografia e Geologia do Paraná, não tem demonstrado interesse em resolver tal situação emblemática. Por outro lado, a mobilização política local conta com a presença de outros grupos políticos de luta pela terra: o MST, o MPA e a Articulação Puxirão dos Povos Faxinalenses. No entanto, os vários movimentos têm propostas políticas distintas com relação ao uso e aos processos de regularização do território, o que causa diversos conflitos (CORREIA, 2020, p. 74).

chegaram à casa das pessoas pela madrugada, dando poucos minutos para que saíssem e depois demoliram seus lares, galinheiros, chiqueiros, tanques de peixe e até mesmo a igreja da comunidade. O caso teve repercussão nacional.

Figura 6 – Casas e igreja destruídas pelo Zattar na comunidade Alecrim



Fonte: Juliana Ferreira (2017)²⁹

Os posseiros³⁰ de Pinhão, com a ajuda dos militantes do Movimento dos Sem-terra, “munidos” de seus instrumentos de trabalho, retomaram suas propriedades. A guarda pessoal da empresa que se posicionava ilegalmente à entrada da comunidade, entregou-se sem resistência, retirando-se do local. As famílias então acamparam onde antes residiam e, com o tempo, voltaram a reconstruir seus lares, enquanto lutam na justiça para reaver suas posses. De forma a lembrar essa luta coletiva, no barracão da comunidade foram organizadas imagens do antes e depois da destruição, assim como do processo de reconstrução dos lares e das vidas das famílias afetadas.

²⁹ Imagens e fornecidas para essa pesquisa e publicadas no perfil de facebook pessoal da moradora da comunidade Alecrim, Juliana Ferreira. Disponível em: <https://www.facebook.com/juju.ferreiradasilva2011/>. Acesso em: 05 dez. 2022.

³⁰ Posseiros são camponeses que possuem *a posse* das terras, em 1992 foi criado o Movimento dos Posseiros de Pinhão para organizar as famílias na luta pela regularização fundiária da região.

Figura 7 – Imagens de antes, durante e depois da destruição das casas da comunidade



Fonte: Juliana Ferreira (2017)

Esse capítulo apresentou o contexto territorial das interlocutoras em seus conflitos e resistências. Apontando para como as diferenças de raça, classe e gênero interferem nessas diferentes territorialidades nos espaços analisados nessa pesquisa. O texto segue apresentando a luta diária dessas mulheres frente à colonialidade da natureza, do saber, do poder e do ser, iniciando pelos processos de construção de conhecimento e resistência à colonialidade do saber.

3 “CADA UM TEM UMA CIÊNCIA”: SABERES E FAZERES CAMPONESES

[...] Fui eu que ensinei tudo, Ele não sabia. Ali a Aparecida não sabia e eu ensinei, ela não sabia. Taiada, doce de amendoim, eu ensinei a fazer, açúcar ensinei fazer, **eu trabalho aqui, mas ensino os outro a viver**. Na época passada a criançada dela tudo passava apertado, o negócio de comida, não sabia fazer isso aqui, aí eu fui e ensinei a fazer açúcar, ensinei a fazer doce, digo "olha vocês querem comprar alguma coisa para comer e não tem [dinheiro] façam uma taxada de taiada, outra de amendoim, você manda essa criançada vender" [...] ensinei a fazer tudo aqueles ali, ai aprenderam [e] fazia pra vida, ai ela nunca mais apertou mais. (Pedro, 75 anos, Quilombo).

Na escola aprendemos a ler, a escrever, a fazer contas, a memorizar a numerosa lista de tópicos dispostos hoje pela BNCC – Base Nacional Comum Curricular – como essenciais para o aprendizado das crianças e adolescentes. Quando mais velhos e indo para uma faculdade, curso técnico ou estágio, aprendemos a trabalhar, alguns até escolhem aprender a ensinar. Muitas coisas são aprendidas e ensinadas no nosso dia a dia, viver é o ato de aprender e, sempre que possível, ensinar. A fala de Seu Pedro, no entanto, transcende toda essa lógica de aprendizado. Ao ensinar a fazer os doces, ele não ensina à irmã mais nova somente o trabalho; ele a ensina a viver. O conhecimento que ele transmite para ela gera mais do que renda: gera vida.

A cana-de-açúcar para Seu Pedro é sagrada, para ele, esse é um alimento ligado diretamente a deus, que em tempos apocalípticos é o único capaz de nos salvar. Ele poderia ter ensinado a irmã a fazer qualquer outro alimento, poderia ter ensinado a conseguir qualquer outra fonte de renda, sua escolha, no entanto, foi repassar um conhecimento que vê como divino. A cana alimenta, mata a sede e gera renda. Esse ensinamento trouxe para a família segurança alimentar e uma fonte de renda para os momentos de crise. Ao lado da casa de Seu Pedro, de suas filhas e de sua irmã, sempre vai ser encontrado um fogão de barro com o taxo para fazer doce em cima, nenhum deles vai *passar aperto* de fome, pois a todos ele ensinou a viver.

É sobre esse tipo de aprender e ensinar, sobre a resistência à colonialidade do saber dentro do campesinato que trata este capítulo.

O processo do colonialismo³¹ europeu caracteriza-se pela concentração de todas as formas de controle “[...] da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da

³¹ Quando se fala em colonialismo, faz-se referência ao sistema político, econômico e social, o qual instituiu o domínio político e econômico de um território ou país e é mantido, na forma de colônia, por outra nação.

produção do conhecimento” (QUIJANO, 2005, p. 121), conforme apresentado no Capítulo 3. Os colonizadores tentaram ao máximo reprimir as formas de produção de conhecimento daquelas(es) que foram colonizados (QUIJANO, 2005).

Boaventura de Souza Santos (2007) argumenta que o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal, que linhas visíveis ou não, dividem a realidade social em dois universos e tudo que se encontra do “outro lado” da linha torna-se inexistente. A ciência moderna está “do lado de cá” da linha, logo, é a forma considerada correta de se construir conhecimento. Já as formas de conhecimento tradicionais, de nativos americanos ou africanos, por exemplo, estão do “outro lado” da linha, estas, então, não são apenas vistas como uma forma errada de se construir conhecimento, elas são “inexistentes”, ou seja, não são vistas como conhecimento.

O processo ao qual o autor se refere como uma “negação radical da co-presença” situa do outro lado da linha uma vasta gama de experiências desperdiçadas, as quais, assim como seus autores, são tornadas invisíveis e sem uma localização territorial fixa (SANTOS, 2007).

Esse processo de dizimação do saber local ocorre de diversas formas, por meio de diversos processos, o mais comum sendo a simples negação “[...] fazem o saber local desaparecer simplesmente não o vendo, negando sua existência” (SHIVA, 2003, p. 21). “Quando o saber local aparece de fato no campo da visão globalizadora, fazem com que desapareça negando-lhe *status* de um saber sistemático e atribuindo-lhe os adjetivos de ‘primitivo’ e ‘anticientífico’” (SHIVA, 2003, p. 23). “Tudo o que o cânone não legitima ou reconhece é declarado inexistente. A não-existência assume aqui a forma de ignorância ou de incultura” (SANTOS, 2002, p. 247). A Ciência moderna, então, torna-se uma ferramenta de legitimação desse processo, o qual procura por todos os meios reafirmar que apenas o saber ocidental é válido. Os prefixos “científico” para os sistemas modernos e “anticientífico” para os sistemas tradicionais são mais relacionados a questões de poder do que de saber (SHIVA, 2003). Paralelamente, esse mesmo mecanismo exclui todos os que não são parte do grupo dominante dos espaços de saber, “[...] o sistema educacional é usado como aparelhamento de controle nesta estrutura de discriminação cultural”, aponta Abdias do Nascimento (1978), e completa: “Tampouco na universalidade da Universidade brasileira o mundo negro-africano tem acesso”. À essa exclusão secular tem sido criadas medidas de remediação como a lei de cotas (Lei nº 12.711/2012) ou a recente adição do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na BNCC, mas até essas medidas estão em constante disputa.

A ligação entre saber e poder é inerente ao sistema dominante porque, tendo sido este associado a uma série de valores baseados no poder que surgiu com a ascensão capitalista, esses sistemas ocidentais de saber, assim como de viver, são considerados universais, eles são o

padrão, enquanto os demais são os “outros”, sempre tratados em relação ao primeiro. O que Vandana Shiva (2003) nos lembra é que esse sistema dominante é também um sistema local, que tem sua base social em uma determinada cultura, classe e gênero. Ele não passa de uma versão globalizada de uma tradição local. E é nesse contexto que, olhando para os sistemas ocidentais modernos de saber, nascidos nessa cultura colonizadora, percebemos que são eles próprios colonizadores.

Indo além, nota-se que a crise do sistema dominante de saber possui diferentes facetas:

[...] como o saber dominante tem relações muito íntimas com o economicismo, não tem vínculo nenhum com as necessidades humanas [...] as implicações políticas do sistema de saber dominante são incompatíveis com a igualdade e a injustiça [...] sendo inerentemente fragmentador e tendo uma obsolescência inata, o saber dominante cria uma alienação entre saber e conhecimento, dispensando o primeiro. [...] inerentemente colonizador, inerentemente mistificador, promovendo a colonização com a mistificação. [...] afasta-se dos contextos concretos, desqualificando o saber local e prático como inadequado. [...] impede o acesso e a participação de uma pluralidade de sujeitos. [...] descarta uma pluralidade de caminhos que levam ao conhecimento da natureza e do universo. É uma monocultura mental. (SHIVA, 2003, p.80).

A globalização é um processo fundamentalmente homogeneizador, é um fator que ameaça cada vez mais toda a expressão de diversidade, heterogeneidade e variedade, especialmente a biocultural. A maior parte da história humana pode ser considerada uma história de produção de diversidade, mediada pela ação criativa e imaginativa.

Na produção e reprodução da diversidade está também incluída a produção da experiência. Como consequência, a perda de diversidade significa a extinção da experiência biológica e cultural, implica a erosão do ato de descobrir e a redução da criatividade”. (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015. p. 236).

O que ocorre nesse sistema dominante de saber é, além de uma colonização dos corpos e lugares, uma “colonização intelectual” (SHIVA, 2003, p. 22). No entanto, o mundo encontra-se no fundo de uma severa crise de diversidade natural e cultural, as quais estão ameaçadas pelas “[...] tendências de *progresso* e *modernização* sob o modelo de desenvolvimento fundamentado em princípios como os da competição, da especialização, da hegemonia e da uniformidade” (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 237).

A colonização impôs aos povos o hábito de pensar em termos de monoculturas e desse hábito deriva a principal ameaça à vida em meio à diversidade. Shiva (2003) intitula esse modo de pensar de “monoculturas da mente”. A colonização gera o desaparecimento da diversidade, que corresponde ao desaparecimento das alternativas, as quais foram sistematicamente excluídas nesse processo. De acordo com Santos (2002, p. 238), a “[...] experiência social em

todo o mundo é muito mais ampla e variada do que o que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante” e “[...] esta riqueza social está a ser desperdiçada” e “[...] é deste desperdício que se nutrem as ideias que proclamam que não há alternativa”. A ciência, como a conhecemos, não é capaz de trazer soluções para estes problemas, sendo ela responsável por esconder ou desacreditar das alternativas. A busca por alternativas necessita então de um modelo diferente de racionalidade.

Essa sensação de falta de alternativas, no entanto, é ilusória, pois quando olhamos para diversos povos e grupos subalternizados, notamos que em suas formas de resistência se encontram a preservação de sua cultura, de seu conhecimento, que são sementes para alternativas sistêmicas (SHIVA, 2003). Dado a existência dessas diversidades que resistem, é útil pensar na lógica do pensamento pós-abissal, desenvolvido por Santos (2007), o qual argumenta que a diversidade do mundo é inesgotável, de modo que uma diversidade epistemológica necessita ser construída. O pensamento pós-abissal confronta a monocultura da ciência moderna e propõe uma ecologia de saberes, ele procura aprender com as epistemologias do Sul e se funda no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos, incluindo nestes a Ciência moderna.

Temos então o contexto em que se encontra o campesinato, classificado como atrasado pela lógica moderna urbano-industrial. Com suas formas de criação e transmissão de conhecimento tradicionais invisibilizadas, dizimadas e sistematicamente substituídas pela lógica dominante, mas ainda assim resistindo e tendo, em especial, as mulheres o papel de guardiãs desses saberes e tradições.

Dentre as formas de vida camponesas, há hierarquias ligadas à classificação de quanto mais próximo de uma agricultura europeia, mais valorizado é o conhecimento e o trabalho. Formas de trabalho e conhecimento vistos como heranças indígenas ou africanas, características da agricultura cabocla do Paraná, são consideradas menos avançadas que aquelas dos descendentes de colonos europeus, por exemplo. Falas que remetem à essa noção são encontradas em Pinhão, onde os moradores da comunidade de Santa Terezinha são em sua maioria caboclos, os de Faxinal dos Carvalhos descendentes de alemães³². As diferenças e semelhanças entre essas comunidades podem trazer reflexões sobre essas formas de agricultura e suas hierarquias. Essas hierarquias, no julgamento de valor sobre as formas de saber, são demonstrativos da necessidade de um olhar interseccional para a agricultura, notando que,

³² Essa afirmação não reflete necessariamente a totalidade das comunidades e sim das(os) agricultoras(es) que colaboraram com esta pesquisa.

mesmo dentro dessa categoria, as relações de poder, acesso a recursos e agenciamento não são as mesmas.

Apesar da colonização e do neocolonialismo advindos da revolução verde, a agricultura tradicional resiste. Os conhecimentos “*dos antigos*” ainda são valorizados por muitas(os) dessas(os) agricultoras(es) e são passados para suas(os) filhas(os) como herança familiar. Grande prova disso é encontrar conhecimentos e práticas identificados como indígenas em todas as famílias participantes dessa pesquisa.

4.1 OS SABERES (RE)EXISTENTES NO CAMPESINATO BRASILEIRO

A resistência desses saberes, associados aos modos de vida, está diretamente relacionada com as atividades das mulheres. Elas são consideradas responsáveis pela criação e educação das(os) filhas(os), dessa forma, é a primeira e principal responsável pela transmissão de conhecimento para a nova geração. É importante notar que essas mulheres não apenas transmitem conhecimento, elas criam novos saberes, trocam entre si em busca constante de novas formas de aprender.

Diferente do que se nota na Irlanda, onde a profissão agricultora pode ser aprendida em cursos e na faculdade, o conhecimento do campesinato é repassado de geração em geração, não se costuma aprender o ofício da agricultura na escola, mas observando e ajudando as pessoas mais velhas da família, é esse o formato encontrado entre as mulheres de Pinhão e do Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca. O processo de assistir e repetir se destaca e é observado em diversas situações. O relato de Almerina (71 anos, Pinhão) sobre a construção de seu forno de pedra pode ser útil para observar os percalços desses processos. Ela conta que logo que se casou construiu um forno em casa, similar a um que existia na casa de seus pais, mas que acabou desabando. Tentou mais duas vezes até desistir. Ao receber uma visita de seu pai, ela explica o problema por ele observado. João, o pai, ensina como ela deve fazer o círculo com as pedras e ir subindo, encaixando perfeitamente cada uma e, quando atingir a altura desejada, começar a colocar as pedras com um ângulo maior, afunilando a estrutura até que ela feche por completo, só daí deve passar o barro em volta do forno para selar. Ela nota então que seu erro foi ter colocado barro entre as pedras, pois com o fogo o barro secava e o forno caía, isso é algo que não tinha como ela saber vendo o forno pronto, só poderia ter aprendido vendo e fazendo. O forno de pedras feito por ela ainda está no quintal, usado hoje como suporte de flores e uma lembrança dos ensinamentos de seu pai.

A história contada pela agricultora é interessante quando notamos a sutileza de seu erro, como um pequeno detalhe desse saber-fazer faz toda a diferença, sem o ensinamento do pai, ela possivelmente não teria conseguido finalizar seu projeto. Quando observar e repetir na infância não se mostram suficientes, os adultos recorrem aos mais velhos para conseguir as respostas que precisam, esses conhecimentos são tidos como preciosos e são guardados com carinho pelas(os) jovens, como notamos na fala da agricultora, quando relata essa história mais de 50 anos depois. A capacidade de memorizar, ou seja, de lembrar e mobilizar eventos do passado para tomar as decisões no presente é um elemento fundamental na construção e preservação dos saberes, sendo base

[...] não apenas na acumulação de experiências de um único ator produtivo, e que converte o que pareciam ser ciclos tediosamente repetitivos em movimentos espirais e ascendentes, mas também na socialização com outros indivíduos da mesma geração (memória coletiva ou compartilhada) e, o que é ainda mais importante, com indivíduos de outras gerações. (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 146).

O ofício da agricultura é aprendido e ensinado através da observação e repetição, no entanto, como visto, por vezes a observação não é o suficiente. Pergunto à Dirceli (49 anos, Pinhão), filha de Almerina (71 anos, Pinhão), se ela sabe *fazer erva*³³ (Quadro 3) e ela responde: “*Fazer eu não sei, só sei ver a mãe fazer*”. A resposta gerou alguns momentos de risos e acabou sendo estopim para os eventos da semana seguinte. Novamente, o medo pelo conhecimento perdido, guardado unicamente pela mãe, que já está em idade avançada, gerou conversas entre a família e um certo sentimento nostálgico em relação à atividade que não executavam há muitos anos, motivando então Almerina a fazer uma demonstração da produção da erva e atraindo a família toda para participar da atividade. A participação de mais membros da família foi motiva para produzir ainda mais, pois seguindo a lógica de produção comunitária, todos que ajudam a produzir devem levar um pouco para casa.

A Erva-Mate (*Ilex paraguariensis*), bebida de origem indígena³⁴ – *Caá* em Guarani e *Kògũnh* em Kaingang – foi amplamente adotada pelos colonos. A produção artesanal nos *barbaquás* e *carijos* se tornou desde então tradição e meio de vida para o campesinato da região e, hoje, é uma atividade recorrente no cotidiano paranaense, sendo amplamente consumida e

³³ *Fazer erva* diz respeito ao processo completo, deixando-a pronta para o consumo, como faziam antigamente. Enquanto *tirar erva* faz referência à colheita e venda para ervateiras, atividade ainda comum na família hoje em dia.

³⁴ Ver: Oliveira; Esselin (2015) e Sperotto (2018).

produzida na região. Em Pinhão, essa é uma importante atividade econômica para as famílias camponesas, além de ser uma prática de socialização cotidiana.

Costuma-se podar as ervaíras e vender para ervateiras – empresas que compram erva mate em folha – a cada dois anos, sendo uma renda com um longo intervalo, mas fixa e confiável, mostrando-se importante para a economia familiar. A retirada da erva ou *tirar a erva*, como se referem, pode ser terceirizada, havendo equipes de *tiradores de erva*, como também pode ser feito pela própria família estendida, executada em formato de trocas de dia de serviço, ajuda ou pagamento em dinheiro. Dos três processos (ver quadro 2) da *quebra da erva* – outro termo comumente utilizado –, apenas o primeiro, a poda, tem uma divisão rígida do trabalho em termos de gênero. A poda é uma atividade masculina e nela há ainda uma divisão geracional em que, mais do que uma hierarquia de idade, contém uma hierarquia de saberes, pois nem todo homem é considerado um bom podador, é uma atividade que exige conhecimentos, habilidades e gostos específicos. Em geral, não se usam escadas, a árvore deve ser escalada, o corte deve ser feito de baixo para cima, para que o galho não lasque, e o movimento contra a gravidade dificulta a poda; a poda deve ainda ser pensada de modo a deixar a árvore em um formato ou altura específica. Um bom podador é alguém que consegue executar bem essas três atividades.

Quadro 1 – Colher a Erva Mate ou “Quebrar a Erva” para a ervateira

<p><i>Podar a ervaíra</i>: o podador sobe na árvore e corta os galhos. O corte deve ocorrer de baixo para cima, para que não lasque os galhos. Deve-se ainda cuidar para que o formato da árvore fique de acordo com o desejado.</p> <p><i>Buscar a erva</i>: é a tarefa de juntar os galhos podados e levar até o local onde ocorrerá a quebra.</p> <p><i>Quebrar a erva</i>: cortar as folhas e pequenos galhos com um facão ou arrancá-los com as mãos. Deve-se tirar todos os pequenos galhos, separando-os dos maiores, que são descartados ou usados para lenha. Fala-se que galhos menores, que têm a espessura de uma caneta, podem ser vendidos, se maiores que isso, devem ser descartados.</p> <p><i>Ensacar</i>: a erva costumava ser vendida amarrada em grandes feixes de 180kg em média, amarrados com bambu, conhecidos como as “bolas de erva”. No passado, as estacas de madeira eram enterradas no chão formando um círculo, a taquara era partida ao meio e dividida em finas tiras, as quais são estendidas no meio do círculo de madeiras; a erva seria então quebrada dentro desse círculo, o qual era amarrado com as taquaras no final. Hoje, esse processo é raramente encontrado, no lugar das bolas de erva, usam-se grandes sacos de ráfia cedidos pelas ervateiras, conhecidos como bags ou big bags, geralmente reutilizados das colheitas de batatas.</p> <p>Após estes processos, a erva é coletada pela ervateira que fez a compra.</p>

Fonte: Elaborado pela autora (2019)

O segundo momento, a busca da erva, não tem uma divisão rígida de gênero, sendo comum ver tanto homens quanto mulheres executando a atividade. Essa é a única das três atividades que não envolve o uso de ferramentas cortantes, podendo ser esse o motivo pelo qual é a atividade que mais envolve as crianças. Outro momento em que as crianças costumam se envolver na atividade é quando chega o momento de “socar” a erva, pois para que caiba mais erva no *bag*, ou na bola, deve-se pisar na erva para que se compacte (Imagem 8), sendo um momento esperado por todas as crianças.

Figura 8 – Processo de tirar ou quebrar erva



Fonte Autora (2020)

A *quebra* da erva pode ser feita com as mãos, quebrando os galhos maiores em pedaços menores ou com o facão, picando os galhos e folhas em pequenos pedaços. Grandes galhos são descartados, mas galhos finos são colocados junto com as folhas. Quando alguém descarta galhos finos que poderiam ser colocados juntos com a erva, ouvem-se piadas perguntando se a pessoa tem parceria com o ervateiro. Já um galho grosso demais, pode gerar problemas na hora da entrega para a empresa, pois quanto mais peso maior vai ser o pagamento no final. O equilíbrio entre os galhos que devem ser descartados e os que devem ser enviados é bem conhecido pelos mais velhos. Os mais jovens, no entanto, comumente repetem a pergunta “*Esse tamanho vai?*” para o adulto mais próximo. Essa é uma atividade necessariamente coletiva, costuma envolver o auxílio de crianças e de pessoas mais velhas.

Em se tratando da produção de erva para o consumo, a sua motivação principal é a manutenção da tradição. Mesmo que por vezes acarrete ganhos financeiros, esse não costuma ser o objetivo principal dada a quantidade de serviço envolvido no processo e a facilidade da venda da erva em folha para as ervateiras, em comparação. Essa atividade pode envolver a coordenação de homens ou mulheres que, em geral, são pessoas mais velhas que tiveram contato com essa tradição no passado.

Quadro 2 – Fazer erva

Processo que envolve a poda e a busca da erva já descritas no quadro anterior.

Sapecar: é feito um fogo, é feito no chão, troncos maiores ou pedras são usados para fazer uma barreira para que o fogo não atinja o sapecador. Os galhos são colocados diretamente sobre o fogo até que se ouça pequenos estouros, ele deve ser então virado rapidamente para que o fogo atinja todas as folhas. Para sapecar as folhas soltas ou galhos menores, é utilizada uma forquilha de madeira com a qual se coloca e retira as folhas do fogo.

Quebrar: depois de sapecada, os galhos são picados, descartando os maiores e mantendo apenas as folhas e galhos finos.

Secar: os métodos mais comuns são o do carijo e o do barbaquá e em algumas ocasiões se utiliza o forno. O fogo é feito em um forno de barro ou tijolos, depois de apagado, o forno é varrido e a erva é colocada nele, deve se manter um local aberto para que o vapor da erva saia e ela seque apropriadamente.

Canchar: depois de algumas horas dentro do forno (o tempo vai variar dependendo da intensidade do fogo), a erva é retirada, estendida sobre uma lona e batida com um pedaço de madeira para que separe as folhas dos pequenos galhos. Os galhos que se quebram e as folhas de erva estão prontos para pilar, os demais retornam ao forno para secar mais uma vez.

Pilar: a erva pode ser pilada no pilão, em um soque ou em um monjolo, o processo consiste em socar as folhas de erva até que se transformem em pó.

Fonte: Elaborado pela autora (2019)

Figura 9 – Processo de fazer erva



Fonte: Autora (2020)

Para a família de Almerina (71 anos, Pinhão), a erva foi por muitos anos um dos principais meios de vida, a atividade que ela aprendeu com a mãe e que trouxe o sustento para ela e para as(os) filhas(os) por muito tempo. Quando a segunda filha nasceu, “*Eu tava cortando erva ali, daí eu fiquei doente eu fui ali na mãe e ganhei ela ali na mãe sozinha também, sem*

parteira sem nada, depois que a mãe chegou”. A erva também foi o sustento no momento de doenças e crise familiar:

Daí a vez que ele [marido] ficou doente, eu tinha os dois pequenos e daí [...] nós viemos para cá ficar na casa da comadre Laura, daí ele se internou e ficou três meses internado, quase morto. E as crianças moravam ali e eu caminhando e cuidando também. Daí lá onde nós morávamos eles roubaram tudo que nós tínhamos. Tudo, tudo, ficamos sem nada. [...] E daí eu emprestei um dinheiro [...] para nós não passarmos fome. Emprestei seiscentos contos aquele tempo, de certo era uns 6 mil, não sei o que que é agora. Daí ele me emprestou, daí eu fui fazendo erva e vendendo, para nós se manter assim, sabe? Até ele sarar, se recuperar. Fui pagando as contas e fazia erva. Eu fazia às vezes oito, nove arrobas que nós dizíamos, né? Que era de quinze em quinze quilos, e trazia no Pinhão, já tinha as partes certas para eu entregar. Eu entregava, daí fazia compras e eu voltava de novo. (Almerina, 71 anos, Pinhão).

O conhecimento que recebeu dos pais na infância, que não consegue recordar de quando aprendeu, assume em sua família uma dimensão de vida, tal qual as lições de Pedro (75 anos, Quilombo), que abrem esse capítulo, que ensinaram a irmã a viver. Aqui, o saber-fazer erva-mate mantém e reproduz vida.

Por muitos anos, ela, com o auxílio das filhas(os) ainda crianças, executava todas as etapas do processo de preparação da erva, sapecando, quebrando, secando e pilando para então levar até à cidade e vender para poder voltar para casa com comida. Conta ainda com certa mágoa sobre as vezes em que os compradores só faziam o pagamento depois de tomar um chimarrão, ato que para ela é sinônimo de desconfiança da qualidade do produto. Após décadas sem fazer o processo, o que era para ser uma pequena demonstração da atividade para satisfazer a curiosidade da pesquisadora, virou um evento familiar, juntando as(os) filhas(os) trocando histórias de infância, assim como as(os) netas(os) que nunca tinham visto o processo. Ao fim do dia havia muitos braços para se revezar no pilão.

Figura 10 – Trabalho coletivo no pilão



Fonte: Autora (2020)

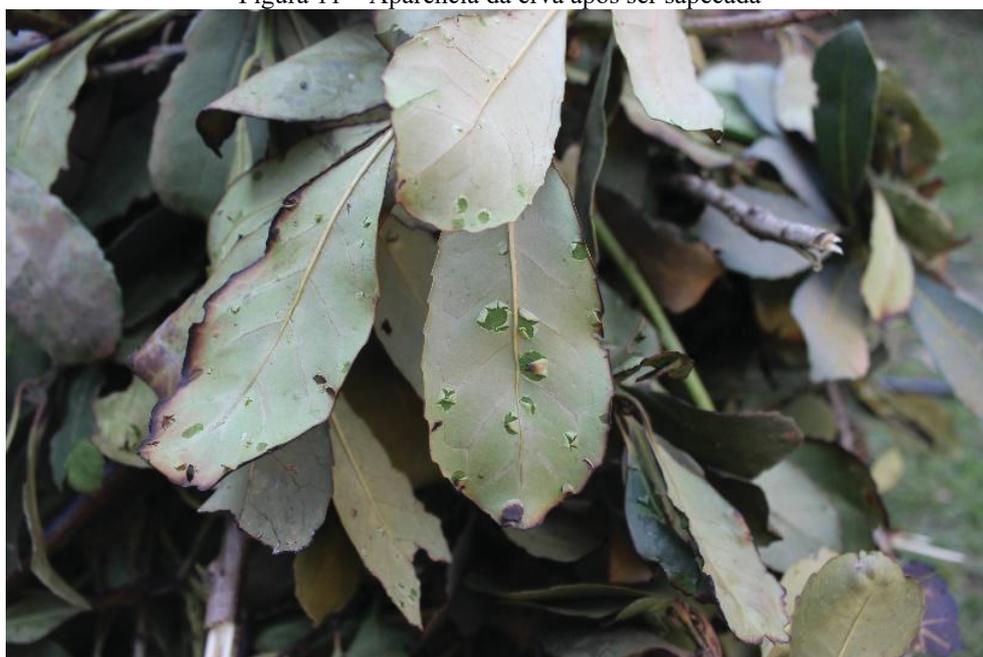
Tornando-se, assim, uma oportunidade única de aprendizado para as crianças da família que observavam atentamente esperando por sua vez de poder pilar também. Finalizando a atividade, a erva foi testada pelo grupo e, dessa vez, o chimarrão, símbolo do compartilhamento e da coletividade, foi tomado individualmente, cada integrante do grupo trouxe sua própria cuia, hábito adotado pela família como medida de proteção contra à COVID-19.

Existem diferenças entre a atividade de *fazer* erva e a de *tirar* erva para a venda, mesmo nas etapas que são descritas da mesma maneira. Na hora de carregar os galhos, por exemplo, Almerina (71 anos, Pinhão) pede que os galhos sejam mantidos em tamanho grande e que não sejam cortados como é o de costume para esta etapa, os galhos não podem ser muito pequenos pois dificulta na hora de *sapecar* a erva. São detalhes como esse que fazem toda a diferença no processo e impossibilitam a execução da atividade caso nunca tenham sido parte deste processo. Um exemplo disso é o café que dona Claesdina (70 anos, Quilombo) me ensinou a fazer em pelo menos três ocasiões e ainda não me sinto capaz de construir um quadro de descrição acurado sobre o processo por não ter familiaridade com o método³⁵.

³⁵ Todas as atividades com quadros de descrição foram acompanhadas presencialmente pelo menos uma vez.

A parte que talvez seja mais importante no processo de fazer a erva-mate é a *sapecada*, essa é a etapa que os filhos de Almerina não aprenderam a fazer. Maria da Luz (66 anos, Pinhão) é reconhecida no município como uma das poucas pessoas que ainda faz erva-mate e, assim como Almerina, não se recorda de quando aprendeu a fazer essa etapa. “*Faço desde sempre*” é uma frase que ouvi de ambas. Para quem não faz *desde sempre*, não é uma etapa muito fácil de aprender.

Figura 11 – Aparência da erva após ser sapecada



Fonte: Autora (2020)

Embora pareça uma atividade simples, ela é de suma importância para o processo, pois uma erva sapecada demais ou de menos vai ficar amarga e estragar o chimarrão, a importância dessa etapa pode ser o motivo pelo qual as crianças de Almerina (71 anos, Pinhão) não aprenderam a fazer, pois a erva era feita para a venda, erros não podiam ser admitidos. Logo, apenas quem sabia fazer bem era responsável pela tarefa. Neste dia, no entanto, como a erva era para consumo, jovens e crianças arriscaram-se na atividade. As instruções eram simples: colocar os galhos no fogo até ouvir os estalos das folhas, na prática, houve alguns cabelos queimados e galhos de erva em chamas.

As táticas e macetes eram demonstrados por Almerina (71 anos, Pinhão) no decorrer do dia. O fogo era posicionado de forma a haver uma barreira de madeira ou pedras entre as chamas e a pessoa que executava a tarefa, galhos pequenos demais eram colocados sobre uma forquilha de madeira para manter uma distância segura. Ao fim, apesar do dia de aprendizado, a conclusão

foi de que apenas com anos de prática na atividade é possível executar a tarefa com perfeição e sem acidentes.

Figura 12 – Almerina ensinando o neto a sapecar erva



Fonte: Autora (2020)

A complexidade da atividade, com suas diversas nuances, seja em relação ao tempo, o ponto de cada preparo, os gestos e movimentos corretos na execução, assim como o fato de que muitos desses detalhes não são ensinados verbalmente, fizeram-me notar a importância do processo de observação-repetição no ensino-aprendizado destas atividades quando boa parte do conhecimento que possibilita o sucesso da atividade encontram-se nos detalhes, nas coisas supostamente óbvias e nos gestos.

Figura 13 – Gesto de sapecar a erva-mate



Fonte: Autora (2020)

A complexidade contida em pequenos gestos é vista também na produção de peneiras, pás e balaios de Cleide (38 anos, Quilombo). O trabalho envolve cinco etapas, dessas, em metade consegue contar com o trabalho da família, como buscar a taquara, por exemplo, momento em que conta com o auxílio do marido. Juntos, vão para a mata procurar uma das três espécies de taquara que utiliza no artesanato, escolher as melhores taquaras (grandes, verdes e sem furos), cortá-las e trazer para a casa. Partes do trançado, o qual possui inúmeras variações a depender da peça, ensinou as filhas a fazer também. Esse ensinamento, segundo ela, vem de um duplo objetivo: trazer segurança para que as filhas tenham uma fonte de renda quando necessitarem e obter ajuda quando se está sobrecarregada no serviço.

Quadro 3 – Artesanato com taquaras

Cortar taquara: Ir ao mato selecionar e cortar as taquaras certas, elas têm que estar verdes e sem furos;

Lascar: Tirar pequenas lascas dos “gomos” das taquaras;

Trançar: Intercalar as lascas construindo o formato desejado, as formas de trançar são diversas;

Amarrar: O arremate final, encaixando as pontas das lascas e amarrando com barbante;

Secar: A peça recém-produzida deve ser passada sobre o fogo para secar.

Fonte: Elaborado pela autora (2019)

Figura 14 – Artesanato com taquara



Fonte: Autora (2020)

Algumas das etapas, no entanto, exigem um nível de habilidade difícil de ser ensinado. Essas, apenas Cleide (38 anos, Quilombo) e seu pai (Pedro), quem a ensinou, são capazes de fazer. Como é o caso de *lascar*, o processo em que corta finas tiras da taquara para que posteriormente sejam trançadas. Diferente da etapa de trançamento, quando aprendendo o passo a passo e seguindo o padrão de outras peças, com tempo e prática é possível reproduzir a atividade. Essa etapa exige um *conhecimento gestual*, a posição que suas mãos se colocam e o gesto feito no momento de separar a fina tira de taquara, fina o suficiente para que seja maleável, mas não demais para não rasgar. É fundamental que a tira seja retirada por completo e de maneira uniforme. O gesto correto, no entanto, não se aprende com a mesma facilidade que as demais etapas, pois reproduzir um movimento é diferente de aprender uma técnica. Executar um gesto específico necessita treinamento muscular.

Figura 15 – Gesto para lascar as taquaras



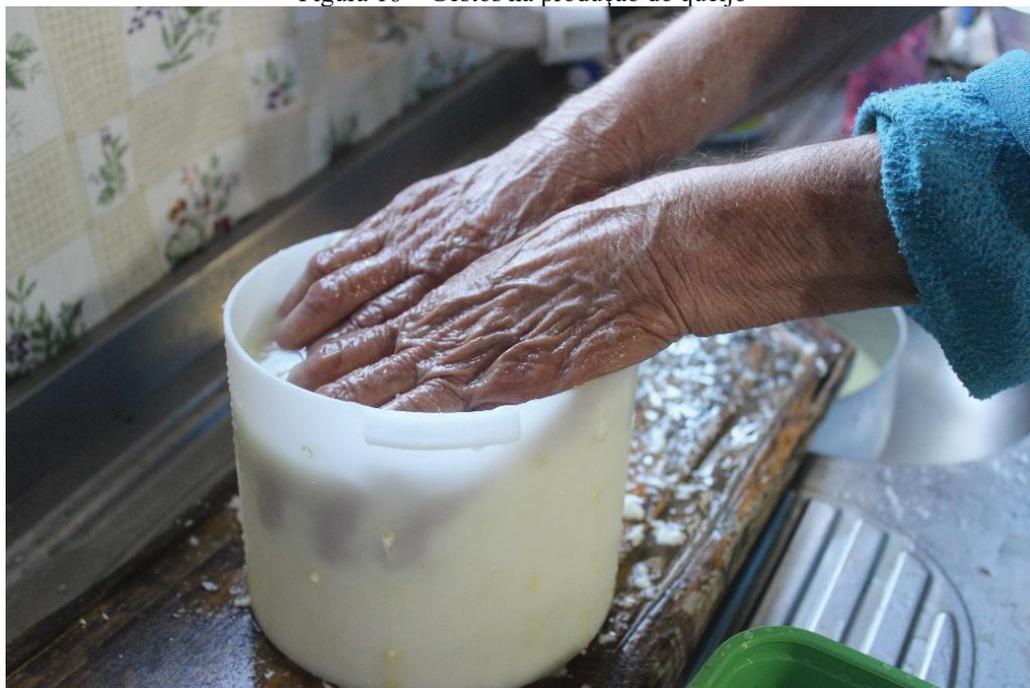
Fonte: Autora (2021)

A cozinha é um espaço em que as técnicas gestuais têm especial destaque, muitas vezes é o que diferencia os alimentos preparados por pessoas diferentes mesmo quando seguindo a mesma receita. A forma como Almerina (71 anos, Pinhão) posiciona sua mão sobre o chincho para apertar o queijo impede que ele se despedace e se esfarele entre os dedos, caso isso ocorra, o queijo não vai necessariamente estragar, mas o produto final não vai ficar o mesmo, conforme evidencia minha tentativa falha de imitar seus gestos e o produto final aceitável, mas definitivamente diferente daquele que ela fez ao meu lado.

Todas as atividades, até aquelas consideradas mais simples por quem as executa, carregam uma série de detalhes que por vezes não costumam ser verbalizados, as mesmas mãos que se movimentam ao redor do fogo para produzir a erva são molhadas no preparo do queijo. Colocar o coalho no leite na proporção indicada e depois passar o leite coalhado para o *chincho*³⁶ enquanto espreme com as mãos para a retirada do soro. O ato de espremer, no entanto, se feito da forma errada, acaba machucando as mãos após os primeiros minutos de atividade, os buracos do *chincho* entopem caso seja apertado de forma errada e se os pedaços espremidos forem pequenos demais. O soro deve ser guardado para a lavagem do queijo posteriormente, pois segundo a agricultora isso faz com que o queijo seque melhor e fique amarelo ou maduro mais rápido.

³⁶ Molde no qual se aperta o queijo, pode ser cilíndrico ou quadrado, de madeira ou plástico. Contém pequenos furos por onde escorre o soro.

Figura 16 – Gestos na produção do queijo



Fonte: Autora (2021)

Notando minha dificuldade em uma etapa do processo, a agricultora me auxilia jogando um pouco de água morna sobre o queijo a ser espremido e explica que minhas mãos frias estavam impedindo a coagulação apropriada do leite. Conta ainda que tem uma vizinha que “*Não tem mão pra fazer queijo*”, pois tem as mãos frias demais, o que acaba atrapalhando. Relato similar ao de outra agricultora sobre uma colega que não conseguia acertar a massa do pão em um curso de panificações, o professor então explica que o problema estava na temperatura das mãos dela, indo ao encontro da explicação de Almerina (71 anos, Pinhão) sobre a produção do queijo, mesmo sendo conhecimentos advindos de fontes diferentes.

A produção do queijo pode ser feita tanto para a venda quanto para autoconsumo, ou ambos. Essa é uma das atividades antigas retomadas hoje por ela, a qual começou produzindo uma ou outra peça para consumo quando o resfriador de leite estragou, agora produz o queijo diariamente, para consumo da casa, familiares e vizinhos.

Para fazer o queijo ela utiliza o método “*dos antigos*”, coloca o coalho no leite ainda morno, assim que sai da estrebaria, quando o soro se separa por completo, a mistura é colocada no *chincho*, que costumava ser um quadrado de madeira ou um pedaço de cano de PVC com furinhos. O que ela usa agora é de plástico e é comprado. A longa madeira com vincos entalhados é a “*queijeira*”, essa é a antiga, mas ela está à procura de uma madeira boa para o marido lhe fazer uma nova. Dentro do *chincho* o queijo começa a tomar forma, espremendo a mistura para tirar o máximo possível do soro. Finalizado esse processo, o queijo é salgado e fica escorrendo na *queijeira* até o dia seguinte, quando ele é retirado do *chincho*, salgado

novamente e colocado para secar. Embora esteja produzindo em grandes quantidades, hoje seu queijo não pode ser vendido na Feira da Agricultura Familiar do município, pois é produzido na cozinha de casa.

Figura 17 – “queijeira” e “chincho”



Fonte: Autora (2021)

A vigilância sanitária da cidade tem intensificado sua fiscalização especialmente devido a um trabalho de incentivo à agroindustrialização feito pela prefeitura. Esse é o caso das famílias de Paula (Pinhão) e Irica (64 anos, Pinhão) – Imagem 17 – que tiveram que investir em infraestrutura, construindo pequenas agroindústrias anexadas à casa para poder continuar vendendo queijo na feira.

Figura 18 – Agroindústrias de Irica e Paula (Pinhão)



Fonte: Autora (2021)

A produção de queijo não é expressiva entre nossas interlocutoras na comunidade Ribeirão Grande-Terra Seca na Barra do Turvo, havendo, no entanto, algumas famílias na comunidade atuando na produção leiteira com rebanho de búfalos, nesses casos podendo haver a produção de queijo.

Tanto na construção do forno, apresentada no início do capítulo, quanto na produção do queijo, destacam-se os conhecimentos sobre os detalhes de cada tarefa e de como sem esses detalhes não seria possível executá-las. Dentro de atividades que podem ser vistas como comuns, como a plantação, por exemplo, cada espécie plantada traz consigo uma série de especificidades: as sementes de milho são plantadas com máquina manual, para as batatas, são feitos “*muchões*”, o arroz é em lera e as sementes são jogas sem espaço entre si, a mandioca e a cana são plantadas em “*rama*”, sendo reservado um pedaço do tronco para o replantio no ano seguinte. Esses saberes, essenciais para o sucesso da plantação, são adquiridos de diversas formas.

O plantio de *purungo* (*Lagenaria siceraria*) de uma agricultora de Pinhão ilustra essa diversidade. A abóbora e melancia são plantadas em leras, com sementes individuais. Dentro das leras as sementes são enterradas com os pés. O purungo, como tem uma semente muito similar à abóbora e à melancia, começou sendo plantado da mesma forma que elas, a saber, em leras, com sementes individuais, dentro destas, as sementes são enterradas com os pés. No entanto, a agricultora lembrou que sua mãe havia explicado que purungo tem que “*Jogar e não plantar*”, nesse momento, ela se depara com uma escolha, confiar na instrução da mãe, desenterrando as sementes já plantadas para plantar novamente, continuar plantando da mesma forma que estava seguindo a lógica de que as sementes são similares e, portanto, o plantio seria similar, ou, encontrar um meio termo, que foi o que ela fez. Separou metade das sementes para

plantar segundo as instruções da mãe, mas optou por deixar metade plantada da forma como achou que seria correto, segundo ela, “*Para testar*”. O processo de construção desse conhecimento junta a informação que foi repassada por alguém mais velho como teste das sementes, demonstrando a complexidade e habilidade dessas relações.

Embora os saberes passados de geração em geração tenham destaque, muitas são as formas de se adquirir conhecimento, como a procura por cursos na cidade. As famílias camponesas não são estagnadas no tempo e fechadas ao conhecimento externo, como muitas vezes a visão hegemônica faz parecer, muito pelo contrário, inserem-se cada vez mais em diferentes meios e buscam formas de adquirir conhecimento, sejam em escolas, universidades, cursos ou trocas com colegas de profissão, sem que, no entanto, abandonem suas formas tradicionais de aprender e de saber. Nessas formas de adquirir conhecimento sobre sua profissão, a divisão sexual do trabalho se faz presente, demonstrando que a divisão não é apenas entre quem executa o trabalho, mas muitas vezes também na oportunidade de aprender.

Figura 19 – Dirceli (Pinhão) cortando grama com a roçadeira



Fonte: Autora (2021)

As mulheres buscam, frequentemente, o acesso ao espaço público, que tem relação direta com suas formas de ensino/aprendizagem e com suas formas de trabalho. Uma situação em Pinhão, que exemplifica muito bem esta situação, é o relato de Dirceli (49 anos, Pinhão) sobre o curso que fez para operar roçadeiras. O roçado não é visto como um trabalho tipicamente feminino, o trabalho, especialmente quando envolve equipamentos elétricos ou motorizados, é considerado uma atividade “pesada” e pela divisão sexual de trabalho, comum na região, não seria visto como um trabalho de mulher.

Essa visão é notada logo no início do relato quando conta que fez o curso de roçadeira a pedido da irmã, que queria fazer, mas não queria ir sozinha. Embora fazer coisas em conjunto seja um hábito da família, o desconforto em estar em uma sala de aula majoritariamente

masculina é possivelmente a origem do pedido da irmã. A vergonha e o senso de não pertencimento a essa sala de aula, algo que não sentem em cursos de costura ou cozinha, por exemplo, demonstra como a divisão sexual do trabalho funciona de forma estrutural, não tendo necessariamente relação com gosto ou aptidão pessoal. Nesse caso em específico, embora essas mulheres tivessem gosto e/ou aptidão para esta atividade, diversas dificuldades tiveram que ser superadas para que conseguissem adquirir o conhecimento necessário para exercê-la.

Na superação dessas dificuldades dois fatores mostraram-se essenciais, a capacidade de agência das irmãs que decidiram aprender e foram até o meio urbano em busca de um conhecimento que não lhes era acessível; e a importância da ajuda mútua e da coletividade quando possivelmente a agricultora não tivesse feito o curso, caso não houvesse o apoio das irmãs.

O que mais marcou sua memória do curso foi a “*Vergonha que passaram*” na aula prática, sendo as únicas mulheres da turma e tendo que demonstrar os conhecimentos adquiridos ao lado dos colegas homens. As irmãs não souberam explicar o porquê da vergonha em trabalhar ao lado dos homens, sentimento que não tiveram durante as aulas teóricas, por exemplo. Em geral, consideram que a experiência valeu a pena, pois se divertiram e aprenderam muito. A agricultora se diz feliz especialmente por ter aprendido esse manejo e hoje é a pessoa que mais usa a roçadeira em casa, tendo uma relação de afeto e posse com a ferramenta. Sente-se feliz, em especial, por agora “*Não depender de ajuda*” em seus serviços. A utilização da palavra “ajuda” para se referir ao trabalho do marido em uma atividade considerada pesada merece destaque dado que contraria a visão comum de que o marido é responsável pela atividade e a mulher tem seu trabalho caracterizado como ajuda (BRUMER, 2004; PAULILO, 1987).

A presença delas no curso pode ainda ter gerado repercussões além do esperado, o instrutor notou que as alças da roçadeira eram feitas para um corpo masculino, sendo desconfortáveis e não se adaptando ao corpo de mulheres. Deparado com essa situação, o educador, após não encontrar nenhuma solução para viabilizar o conforto das alunas, comprometeu-se a entrar em contato com as empresas fabricantes para informar do problema.

O conhecimento adquirido no meio urbano não substitui, no entanto, o tradicional, ao contrário, eles se complementam, como vemos no caso da agricultora que junta em sua agroindústria de panificações os conhecimentos adquiridos nos cursos, livros e na *internet* com os conhecimentos tradicionais de sua família. Seu principal produto de venda, o pão de mel, é um bom exemplo de receitas “modernas”. Não é alimento comum nesta região e nunca foi produzido por nenhum membro da família. A ideia de começar a produzir veio de um programa

de TV, após o qual, com auxílio da filha, encontraram uma receita na *internet*. A receita foi testada e através da “tentativa e erro” aperfeiçoada com o tempo e com os comentários das(os) clientes e seus conhecimentos antigos, a receita atual conta ainda com dicas do professor de um curso de doces que fez em 2019.

Figura 20 – Preparo do pão de mel



Fonte: Autora (2021)

A lógica da modernidade ocidental cria uma visão de “não-contemporaneidade do contemporâneo” onde certos indivíduos, coisas ou ideias, as quais sobrevivem ao epistemicídio colonial, seriam antigos ou atrasados, fazendo com que as(os) camponesas(es) não sejam vistas(os) como contemporâneas(os) do grande produtor capitalizado e tecnificado, por exemplo (SANTOS, 2002). Essas mulheres camponesas, no entanto, vivem no mundo contemporâneo, tendo acesso aos conhecimentos associados a este e, muitas vezes, optam por acessá-los. A utilização dos conhecimentos modernos não conflitam, no entanto, com a preservação dos conhecimentos tradicionais, pelo contrário, o processo histórico de acumulação e transmissão de conhecimentos forma espirais em várias escalas espaço-temporais, estas sendo gradualmente enriquecidas “[...] com o que foi aprendido durante o ciclo imediatamente anterior, até a escala da cultura (grupo étnico), uma vez que o conhecimento vai se aperfeiçoando (e adaptando), de geração para geração, à realidade local de cada presente”. Com

isso, compreendemos que o saber-fazer se acumula coletivamente (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 95).

Na cozinha de Dirceli (49 anos, Pinhão) as receitas de pão possuem características da forma antiga de fazer, a qual aprendeu com a mãe, assim como outras, mais modernas, as quais aprendeu nos cursos que costuma frequentar. A receita que usa atualmente é a aprendida nos cursos de panificação, o pão *branco* ou *normal* é feito com farinha de trigo comum e é amassado no cilindro, quando feito para venda, e “na mão” quando para consumo. O pão integral é feito com trigo integral e fermento feito em casa, a receita seguida foi aprendida nos cursos. A receita de *cuca*, uma espécie de pão doce enrolado com recheio – comumente compota de frutas, nata ou chocolate – e farofa doce por cima, foi aprendida com a família do marido, descendente de colonos alemães. A *cuca* é um alimento típico de colonos, sendo incomum entre os caboclos de Pinhão. No entanto, após esse casamento, tornou-se um alimento comum nas festas do lado pinhãoense da família, da mesma forma, tornou-se referência na produção da *cuca* entre os familiares do marido.

O casamento pode ser visto como uma das formas de ampliar conhecimentos ao adentrar uma nova família e acessar novos costumes, fazendo transitarem saberes entre as famílias. A relação de Dirceli (49 anos, Pinhão) com a apicultura também é um desses casos, sua família não tinha o costume de consumir ou cultivar mel, toda a atividade que desenvolve hoje dentro da apicultura aprendeu com o marido e sua família. Ele, por sua vez, teve seu primeiro contato com a apicultura em um curso promovido pela AFATRUP e RURECO. As instituições, cooperativas e ONGs possuem grande destaque nessas formas de adquirir conhecimento, no Quilombo, destacam-se as formações promovidas pela ONG SOF, pela Cooperativa Agroflorestal e pela associação local.

Essas trocas culturais notadas na família de Dirceli (49 anos, Pinhão) também são presentes na de Dete (56 anos, Pinhão). Antes do casamento, Dete e sua família viviam em modo de Faxinal, as adaptações para a agricultura que exerce hoje em dia vieram tanto do casamento como das próprias mudanças na agricultura da região, traços do antigo modo de vida, no entanto, veem-se presentes, amalgamados com a cultura colona do marido. Em seu quintal, os animais são soltos e a pequena horta é cercada, a horta familiar não possui os canteiros longos e retos e pode mudar de local dependendo das necessidades dos animais. Uma produção similar em muitas formas àquela que se vê no Quilombo.

As trocas de conhecimento ocorrem o tempo todo, seja entre as famílias, vizinhos ou na comunidade. Ao receber ajuda do irmão na produção de melado, Irica (64 anos, Pinhão) e Leumar (69 anos, Pinhão) aprenderam como acertar o ponto do melado de garrafa, algo que

não costumavam produzir e a partir de agora querem vender na feira. O mesmo acontece no dia que Irica (64 anos, Pinhão) recebe uma visita da cunhada para lhe ensinar a fazer uma receita diferente de geleia de laranja para vender na feira, pois a cunhada notou que as frutas do casal estavam se perdendo devido à grande produção deste ano.

O mercado pode ser um grande motivador para se buscar novos conhecimentos e, quando nos referimos às famílias que participam da feira, a convivência com as(os) colegas feirantes pode ainda ser um meio de aprendizagem. O melado que Leumar (69 anos, Pinhão) e Irica (64 anos, Pinhão) produzem tradicionalmente era preto, hoje ele é batido para ficar mais clarinho. Segundo o casal, essa etapa extra no processo produtivo não altera em nada o sabor, mas aumenta em muito as vendas, eles tiveram então que alterar o seu modo tradicional de produzir para que se adaptassem a uma exigência do mercado.

A procura pela manutenção da tradição pode ainda ser vista como um grande motivador para executar tarefas antigas, repetindo o modo de fazer para não o “perder” – que pode ser entendido como esquecer o modo de fazer ou ainda não repassar para ninguém esses conhecimentos –. Quando Almerina (71 anos, Pinhão) faz acolchoados, muito de sua motivação e do estímulo de quem os encomenda está na lógica de manter a tradição. As filhas, quando se reúnem para lavar ou abrir a lã (imagem 20), fazem para ajudar a mãe, mas ainda para reviver um sentimento nostálgico de uma atividade que muito efetuaram na infância.

Figura 21 – Lavagem de lã para confecção de acolchoado



Fonte: Autora (2019)

A preservação da tradição foi também a motivação dada por Leumar (69 anos, Pinhão) para ainda produzir melado que, segundo o agricultor, produzia naquele dia para “*Não perder o jeito antigo*”. O jeito dos antigos é citado ainda por Dirceli (49 anos, Pinhão) quando ela nota que não era capaz de produzir a receita de bolacha da mãe sem suas dicas sobre o modo de fazer, segundo a agricultora, “*A gente não tem o jeito dos antigos*”. O resgate da tradição é visto especialmente quando se fala de alimentação, a produção de canjica feita do *jeito antigo* tornou-se uma reunião familiar, o mesmo pode ser visto na produção de erva-mate, de linguiça e café, por exemplo.

Figura 22 – Produção de canjica do jeito antigo



Fonte: Autora (2021)

A comida só vai ter o gosto tradicional se seu modo de fazer for o mesmo de antigamente. Esses momentos envolvem conhecimentos e habilidades manuais excepcionais. No caso da produção de linguiça, o método de lavagem da tripa chama atenção. A agricultora explica a utilização de um graveto para virar a tripa do avesso para lavar, ela coloca o graveto dentro da tripa, prendendo a ponta na extremidade e facilmente vira ela ao avesso. Essa técnica, relata a agricultora, foi inventada por ela quando jovem, pois achava muito difícil virar a tripa utilizando apenas as mãos.

Figura 23 – Tripa sendo virada para lavar



Fonte: Autora (2020)

A utilização do jeito antigo pode ainda estar relacionada com a familiaridade com esse modo de fazer, o que se nota na produção de queijo ou de café, os quais a agricultora faz do jeito antigo por considerar “mais fácil”. No Centro-sul do Paraná não é comum o plantio do café. Um pacote de grãos ganhados de uma das filhas foi então oportunidade para revisitar uma atividade antiga. Almerina trouxe as panelas de ferro, explicando que a torra só poderia ser feita nelas, coloca-as no fogão à lenha e adiciona algumas colheres de açúcar. Questiono se esse é o modo “normal” de torrar café e ela conta que não, mas que é assim que os “*Antigos faziam*” e é “*Mais fácil de fazer*”, dando mais sabor ao café.

As filhas posteriormente discordam da afirmação da mãe, explicando que existem formas mais fáceis de fazer, mas que ela opta pela antiga, possivelmente pela sensação de que esta seja mais fácil venha dos muitos anos produzindo dessa forma, sendo então mais fácil fazer da forma antiga do que aprender uma forma de fazer nova, mesmo que possa ser mais rápida.

A produção farinha de biju utilizando sementes crioulas é um dos casos de valorização da tradição e do conhecimento antigo no Quilombo RGTS. As imagens de dona Maria Aparecida (61 anos, Quilombo), dona Francisca (57 anos, Quilombo) e dona Nadir (Quilombo) fazendo biju *do jeito antigo* foram recebidas com nostalgia e admiração por agricultoras de minha família em Pinhão, posteriormente, toda conversa sobre meus retornos à Barra do Turvo finalizavam com encomendas de farinha de biju e biju doce, a falta de um monjolo e de um forno para torra são apontados como empecilhos para voltar a produzir.

O saber fazer que envolve a produção da farinha de biju é o mesmo em Pinhão e no Quilombo RGTS, havendo pequenas diferenças no tempo de cada etapa e em escolhas pessoais sobre o processo. Nas palavras de Almerina (71 anos, Pinhão), a diferença entre o modo que ela fazia e o modo de fazer no Quilombo é que a chapa do forno de torrar farinha era redonda enquanto a do Quilombo é quadrada. O modo de fazer aqui relatado junta a descrição das atividades executadas pelas três quilombolas em ocasiões diferentes, assim como relatos sobre seu modo de fazer da pinhãoense.

Quadro 4 – Preparo da farinha de biju

Pindocar o milho: o milho é batido no pião com um pouco de água (proporção de 20/1) para quebrar e soltar o pozinho;
Aventar o milho: o milho pindocado é abanado em uma peneira grossa para tirar o pó e a pele que foram soltos;
Ir para a água: o milho já limpo e o pindocado deve ser colocado em saco e ficar em água corrente por 8 dias;
Larvar: após o oitavo dia na água ele vai ser lavado;
Socar: depois de limpo o milho deve ser colocado no monjolo onde vai ficar por, pelo menos, três horas;
Peneirar: tirada do monjolo a farinha é peneirada;
Torrar: Em uma chapa de metal sobre o fogo (formatos desse fogão podem variar) a farinha é passada rapidamente com as mãos ou com o auxílio de um pano, fazendo finas camadas para a farinha de biju e camadas mais grossas para o biju doce;
Tirar: em poucos segundos a farinha seca e começa a desgrudar da chapa, com as mãos ou com o auxílio de um prato a farinha deve ser retirada da chapa.
Peneirar: por fim, a farinha pode ser passada em uma peneira grande para que os flocos de milho fiquem no tamanho desejado.

Fonte: Elaborado pela autora (2022)

Figura 24 – Preparo da Farinha de Biju no Quilombo RGTS



Fonte: Autora (2019; 2021)

Situações como esta podem ser momentos de aprendizado para as(os) mais jovens, as(os) quais mesmo inseridas(os) no que pode se chamar de cultura urbana ainda mantém muito da cultura e dos conhecimentos de suas famílias. A produção de Francisca foi auxiliada pela filha de 30 anos, que após passar alguns anos na cidade retornara recentemente ao Quilombo. Francisca assistiu a tentativa de produção da filha com orgulho, elogiou o fato dela torrar farinha em comparação a uma conhecida mais velha que nunca aprendera a torrar. É digno de nota que apesar dos elogios da mãe ao fato dela estar efetuando a atividade e das imagens feitas enquanto ela trabalhava, a filha afirma que *não sabe torrar*. Embora domine o saber necessário para efetuar a atividade, a habilidade e a prática no fazer só virão com o tempo, esse *não saber* faz com que queime as mãos e sofra com a fumaça nos olhos em poucos minutos de atividade.

Apesar das diversas formas de adquirir conhecimento, as maiores fontes para adquiri-los nessas comunidades, no entanto, ainda são as(os) mulheres mais velhas(os). O conhecimento delas(es) é respeitado e procurado não só pelas crianças e pelas(os) jovens, mas pelas(os) adultas(os) também. Para os que não tiveram o privilégio de conviver com a família na vida adulta, como é o caso de Leumar (Pinhão), recorre-se à ajuda de outros membros da comunidade ou da família, como no dia em que o agricultor de 57 anos vai até à roça onde a mãe de sua cunhada plantava o arroz para perguntar sobre a época certa de plantar batata-doce. Mesmo sem ter nenhum parentesco ou relação direta com a senhora de 74 anos, a procura por ela demonstra o respeito pela sabedoria das mais velhas, as quais costumam ser vistas como uma fonte confiável de informação sobre a profissão que exercem.

Os conhecimentos são construídos, então, com a junção dessas diferentes formas de sociabilidade. A hibridez das formas de vivência e aprendizado traz consigo alguns ruídos, por vezes, podem ser hierarquizadas, seja pela visão social ou pelas próprias pessoas envolvidas. O relato de Dirce sobre uma antiga receita de bolachas pode ser útil para visualizar a complexidade dessas relações. Ao notar que sua mãe explicava para a outra filha o modo de fazer de uma receita de bolacha, Dirce (49 anos, Pinhão) prestou atenção nas instruções em silêncio, depois refletindo sobre a receita e ao descobrir que estava errando quando tentava fazer, reflete que *“A gente não tem os jeitos dos antigos”*. Ter *“jeito”* e ter *“mão”* são frases muito ouvidas quando se trata de saber fazer. Refere-se ao jeito de fazer as coisas, fazendo referência a um conhecimento *“dos antigos”*, quase perdido, que até então ela não tinha acesso. Pondera ainda sobre o porquê de sua mãe não lhe ensinar o modo correto de fazer a bolacha, concluindo que a mãe ficaria constrangida em dizer que a filha fazia do modo errado e explicar o modo correto de fazer a receita, pois ela trabalha com panificações e já fez muitos cursos na

área, possivelmente colocando esse conhecimento dos cursos em um patamar superior ao conhecimento tradicional.

É notável a preocupação entre as jovens e adultas com o conhecimento das mais velhas que correm o risco de “se perder”. As facilidades do mundo moderno fazem com que diversos desses conhecimentos não sejam mais usados e nem sejam tão necessários no dia a dia, mas o apego e o respeito pelo que se sabia pode ser notado em diversos momentos. O medo do conhecimento perdido pode ser equiparado ao medo de perder mães/pais/avós/avôs, guardiãs e guardiões desses conhecimentos. A procura por esse conhecimento caracteriza não apenas uma busca por informações úteis para suas possibilidades de trabalho como ainda uma busca afetiva, fortalecendo laços familiares e comunitários.

O momento que Almerina (71 anos, Pinhão) pede ao filho mais novo e ao neto que busquem a carga de milho comprada por ela iniciou uma conversa que rendeu vários dias. Os jovens perceberam que não sabiam o significado da unidade de medida usada para comprar o milho. Nessa semana, em diversos momentos foi possível ouvir conversas sobre os valores da “taia”, da “mão” e do “atilha”. A matriarca e seu genro, que nasceu em outra cidade, então tinha unidades de medida diferentes para adicionar na conversa, explicam que uma taia é equivalente a 50 mãos, enquanto uma mão equivale a 54 espigas e um atilha são 4 espigas, 16 atilhos equivalem a uma mão enquanto um balaio ou cesto (depende da região) são duas mãos. Embora as medidas não sejam amplamente utilizadas hoje, todas(os) as(os) jovens se empenharam em aprender os valores e seus significados.

O conhecimento acumulado e transmitido pelas(os) mais velhas(os) podem apresentar diversas dimensões. Raramente as coisas são ensinadas abertamente, em geral, os gestos e modos de fazer são observados e repetidos. Coisas novas são notadas e o trabalho torna-se um ambiente de aprendizado. No dia da, na colheita do feijão na propriedade de Dirlene (41 anos, Pinhão), a família se reuniu para ajudar em peso, sua mãe chegou para ajudar e carregava consigo um feixe com longas folhas. Quando questionada, ela explica que se chama embira e que é usada para amarrar os pés de feijão, é novamente questionada sobre o porquê de não usar as tiras de plástico que os demais estavam usando até então, ela explica que a embira é muito mais resistente que “*Até carroça ela puxa*”. Tão logo começa o trabalho e a afirmação é confirmada, os mais jovens passam a disputar as tiras de embira depois de perceber que é muito mais fácil de usar e mais resistente que o barbante de plástico industrializado.

Figura 25 – Jovem de Pinhão conhecendo a folha de embira



Fonte: Autora (2020)

Ainda nesta atividade, dois outros momentos chamaram a atenção das(os) jovens: os gestos de Almerina (71 anos, Pinhão), a mais experiente do grupo, quando a embira terminou, ela passou a amarrar os pés de feijão com a própria raiz. A destreza do movimento é notada com admiração, mas ninguém arrisca a reproduzir a proeza. Em um terceiro momento, nota-se que ela amarra alguns pés de feijão no pé de milho, novamente questionamos o porquê da atitude e ela explica que era um feijão que perdeu a raiz ao ser arrancado, então, amarra-se com as folhas do milho e deixa secar na roça como fazia antigamente. Quando não haviam cercas de arame para pendurar o feijão, os pés que perdiam as raízes no arrancar, e eram amarrados normalmente, acabavam caindo, sendo o *jeito de antigamente*, a solução perfeita para um problema que até então as(os) jovens não tinham sido capazes de resolver.

O trabalho executado na colheita é conhecido como *arrancar feijão* e consiste basicamente em arrancar da terra os pés inteiros de feijão. Nas etapas dessa atividade – Ver quadro 5 –, não existe uma divisão de gênero, sendo comum encontrar homens e mulheres executando todas as etapas, as quais costumam ser executadas de forma coletiva.

Quadro 5 – Colheita do feijão

Arrancar: Deve-se arrancar os pés de feijão inteiros do chão, chacoalhar a terra das raízes e amontoar em pequenos grupos com as raízes para cima.

Amarrar: Os pés de feijão devem ser amarrados pelas raízes, para isso pode ser usado tiras de plástico, cipó embirra ou a própria raiz.

Pendurar: Um arame é estendido, montando uma espécie de varal na roça, os pés de feijão amarrados devem ser pendurados nele onde ficarão secando ao sol por alguns dias.

Malhar: Depois de secos os pés de feijão são colocados sobre uma lona e malhados – batidos com uma madeira, por vezes com um ferro amarrado na ponta – para que o feijão se solte de bainha.
Secar: Depois de malhado o feijão é peneirado para separar os grãos das folhas e ganhos e então deixado ao sol para secar.

Fonte: Elaborado pela autora (2021)

Figura 26 – Colheita de feijão – Família de Almerina (Pinhão)



Fonte: Autora (2021)

As etapas descritas no Quadro 5 podem variar de acordo com a região e com a família, não apresentando, no entanto, padrões em tais diferenças. O quadro descreve a atividade como ocorre na roça de Almerina (71 anos, Pinhão), as atividades são executadas de forma muito similar as da família de Nilce (42 anos, Quilombo). Na família de Paula (Pinhão), algumas diferenças são notadas, o feijão não foi pendurado para secar, é apenas espalhado pelo chão e, na hora de malhar, a família acatou uma sugestão do filho, que indicou que se passasse por cima do feijão com o trator para acelerar o processo. A família considerou que a iniciativa foi de sucesso, mostrando poucas perdas de grãos esmagados pelo veículo, destacando o processo de criação e agregação aos conhecimentos tradicionais.

Após a colheita, os pés de feijão ficam por dias secando no sol quando então são retirados, colocados sobre uma lona e “malhados”, o feijão é então peneirado e deixado no sol, como podemos ver na próxima figura e conforme relatado no Quadro 5.

Figura 27 – Feijão secando



Fonte: Autora (2019)

Quanto à quantidade de tempo que deve ficar no sol, diferentes temporalidades são utilizadas. Almerina (71 anos, Pinhão) costuma deixar por três dias no sol, já Nilceu (55 anos, Pinhão), vai deixando no sol até perceber que o grão está mais seco, para testar, ele morde o grão, caso ele se parta ao meio é porque está pronto para ser recolhido. Dircele, esposa de Nilceu e filha de Almerina achou interessante a diferença nos métodos e explicou para mãe a forma que o marido utiliza, após o relato de Dircele, a mãe, admirada, responde: “*Que tal, cada um tem uma ciência né?!*”. A escolha dessa expressão pela agricultora merece destaque, o uso da palavra “ciência” como sinônimo de “conhecimento” ou “forma de fazer” traz uma interessante dimensão para uma palavra que costuma ser vista como sinônimo de algo distante, de fora e institucionalizado.

Ciência sendo colocada em uma posição de plural dialoga diretamente com a proposta de Boa Ventura de Sousa Santos (2002), de Ecologia de Saberes. Assim como o autor, Almerina fala sobre ciências e saberes no plural, saberes que podem dialogar, que podem coexistir sem que se alienem e se excluam.

Isabelle Stengers (2017, p. 4) diferencia uma Ciência no singular e com “C” maiúsculo, “[...] descrita como uma conquista generalizada propensa a traduzir tudo o que existe em conhecimento racional, objetivo” de ciências plurais (e com “c” minúsculo), as quais atuam em termos de uma “aventura das ciências”, e destaca: “[...] para se pensar a ciência como aventura é crucial enfatizar a diferença radical entre uma visão científica voltada à conquista do mundo e o caráter muito especial e exigente daquilo que eu chamaria de ‘realizações’ científicas”.

Pensar em uma ecologia dos saberes (SANTOS, 2002) é pensar na premissa da inesgotável diversidade epistemológica do mundo e da pluralidade de formas de conhecimento. O “[...] epistemicídio” em massa, perpetrado nos últimos cinco séculos, desperdiçou-se uma imensa riqueza de experiências cognitivas” e estas precisam urgentemente ser recuperadas, pois

muitas questões têm sido ignoradas pelas epistemologias do Norte. Nesse sentido, o autor apresenta a ideia de desaprendizagem, em que tão importante quanto aprender novos conhecimentos seria desaprender alguns antigos, pois na ecologia dos saberes a ignorância não é vista como um estado original ou ponto de partida, ela pode, inclusive, ser um ponto de chegada, dado que esta pode ser resultante do esquecimento ou da desaprendizagem necessária em um processo de aprendizagem recíproca (SANTOS, 2007, p. 91).

A ideia central da sociologia das ausências é a de que não existe uma ignorância em geral nem saber em geral. Sendo que toda “[...] ignorância é ignorante de um certo saber e todo o saber é a superação de uma ignorância particular” (SANTOS, 1995, p. 25 *apud* SANTOS, 2002, p. 250). O confronto e o diálogo entre os saberes é, assim, “[...] um confronto e diálogo entre diferentes processos através das quais práticas diferentemente ignorantes se transformam em práticas diferentemente sábias”. Procurando, dessa forma, substituir a “[...] monocultura do saber científico por uma ecologia de saberes”. Esta ecologia de saberes permite não apenas superar a monocultura entre os saberes científicos como ainda parte da ideia de que os saberes não científicos são alternativos ao saber científico (SANTOS, 2002, p. 250).

A ideologia do progresso, do desenvolvimento e da modernização, que qualifica as formas de vida não-modernas como arcaicas e obsoletas, suprime a capacidade de se reconhecer o passado, ignorando uma característica essencial na história evolutiva³⁷ do planeta, a diversidade (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015). Dado que esse saber dominante exclui qualquer relação entre humano e natureza, as relações que os povos subalternizados mantêm com o meio ambiente podem ser vistas como uma resistência à essa dominação. Os riscos dessa *amnésia biocultural* vão além da dimensão humana, dado que “[...] diversidade cultural e a diversidade biológica andam de mãos dadas” (SHIVA, 2003, p. 85).

O objetivo desse capítulo foi apontar para a imensidão e a diversidade dos saberes das mulheres camponesas e quilombolas. No detalhamento das práticas, notamos a complexidade desses conhecimentos e em suas falas é possível perceber a complexidade dos significados desse processo de construção e transmissão de saber. Compreender a importância, o tamanho e o significado desses saberes são relevantes em um contexto em que o campesinato tem seus saberes subjugados pela modernidade colonial. Mesmo dentro do campesinato, notamos as hierarquias da colonialidade do saber, no qual os conhecimentos pertencentes aos colonos são vistos como superiores aos demais. Nesse cenário de dupla opressão à existência dos (múltiplos)

³⁷ Evolução aqui pensada no sentido biológico e não dentro da lógica colonial de uma linha evolutiva entre o estado de natureza e a civilização europeia.

saberes tradicionais faxinalenses, indígenas e quilombolas são uma forma de resistência. Após convivência e o aprendizado contínuo com as mulheres camponesas e quilombolas, interlocutoras dessa pesquisa, não restam dúvidas de que as mulheres são, em geral, as principais responsáveis no processo resgate e transmissão dos saberes tradicionais. O tópico a seguir trata dos diferentes significados por trás da execução desses saberes, analisando os variados formatos objetivos e sentidos por trás do trabalho camponês e quilombola.

5 OS DIVERSOS SIGNIFICADOS DO TRABALHO DAS MULHERES CAMPONESAS E QUILOMBOLAS

Na primeira visita ao Quilombo, com o intuito de apresentar para Nilce (Quilombo) a ideia de realizar a pesquisa coletiva no local, fizemos um pequeno desvio no caminho de casa para ver a cachoeira. Chegando ao local, notamos um pequeno grupo de pessoas se movimentando ao redor de um fogo sob uma chapa de metal, um barulho ao fundo que parecia familiar, o som abafado de um monjolo batendo é fácil de reconhecer.

Embora não reconhecesse os movimentos da atividade que executavam, o produto era bem familiar, pois a farinha de biju tem sido a base alimentar da minha família desde que me recordo. Virado de feijão em dias de trabalho pesado, farofa de ovo como refeição leve antes de dormir e farinha com leite para quem prefere um doce. Foi esse o alimento que levei na mala para o intercâmbio fora do país, pois como uma pinhãoense, como passaria um ano sem farinha de biju? Apesar de todo o significado que tem na minha vida e em minha memória afetiva, jamais tinha refletido sobre o processo de fazer essa farinha, não tinha também a noção do nível de dificuldade e de conhecimentos e habilidades necessários para o fazer.

Nesse primeiro dia, dona Maria Aparecida explicou o passo a passo. Posteriormente, senti que não me recordava apropriadamente quando descrevi a sequência das atividades no meu diário de campo. Perguntei então para minha avó se ela costumava fazer biju *antigamente*, para corrigir minha descrição.

De todas as fotos de viagens que fiz, cidades que morei, locais que visitei, nenhuma gerou tanta empolgação quando a foto do forno de dona Maria Aparecida, “*A senhora tinha um igual vó?*”, pergunto. “*Não, o meu era redondo*”, responde ela enquanto observa emocionada cada detalhe da imagem procurando por semelhanças e diferenças. Explica então o processo de fazer biju, com gestos no ar, mostra-me a maneira correta de posicionar as mãos na hora da torra, fala sobre a lenha para a temperatura da chapa, sobre a água para hidratar as sementes, sobre o sabor do biju doce que faziam enquanto torravam – encomenda que recebi dela e de absolutamente todas as pessoas que faziam biju e hoje em dia não fazem mais –. Jamais tinha conhecido uma atividade que gerasse tanto afeto quanto esta.

Contei da empolgação de minha avó para dona Maria Aparecida, que respondeu com um convite para uma viagem ao Quilombo para torrar farinha mais uma vez. Ela pareceu entender a tristeza de minha avó em não poder mais torrar, não existe mais monjolo na comunidade onde ela mora ou em qualquer lugar próximo, o que impossibilita uma das etapas mais importantes do processo.

Naquela primeira visita, tirei muitas fotos da atividade achando que não voltaria a presenciar uma. A empolgação das pessoas da comunidade que paravam para comer biju e conversar com os parentes em volta do fogo parecia indicar que era uma atividade rara, feita apenas para não perder a tradição. Talvez realmente seja feita com objetivo de manutenção da tradição, no entanto, rara não é. Jamais voltei do Quilombo sem um pacote de biju desde esse dia.

Acompanhei o processo diversas vezes, vi jovens aprendendo a torrar pela primeira vez, outros treinando para ver se ainda conseguiam, crianças correndo pela cachoeira com biju doce na mão. O biju geralmente é feito por uma ou duas pessoas, no entanto, no decorrer do dia, a atividade acaba tornando-se coletiva, social e comunitária.

“É mais fácil comprar do que fazer”, diz dona Francisca um dia. É uma atividade absurdamente difícil, cansativa e demorada, geralmente iniciam no meio da madrugada e passam o dia todo fazendo, poucos são os jovens que sabem fazer para poder ajudar, em geral, o trabalho recai sobre uma pessoa, geralmente uma mulher e a mais velha. Tudo isso para preparar um alimento que não é considerado caro – o pacote costuma ser vendido no mercado entre R\$ 5,00 e R\$ 10,00 –. Para a venda do biju feito artesanalmente, consegue-se vender por um preço um pouco melhor, no entanto, muitas das pessoas que encontrei fazendo biju não fazem para venda.

É uma produção cuja parte cultural e afetiva é mais motivadora do que a financeira. Notamos ainda um afeto não apenas pelo alimento, mas também pelo processo de produção.

Para a economia capitalista, o único esforço que pode ser considerado trabalho é aquele que gera renda, então, perguntamo-nos: Quando essas mulheres acordam às 3h da manhã e passam o dia em uma atividade exaustiva de produção de alimento para consumo isso não seria trabalho? A partir da visão marxista, o trabalho é sinônimo de exploração, é vender sua mão de obra em troca de dinheiro para sobrevivência, nessa lógica de trabalho-sacrifício, seriam essas atividades das quais tanto falam com tanto carinho e afeto considerada trabalho?

É trabalho se é executado por prazer? É trabalho se não gera renda? Cuidar do jardim, então, é trabalho? E do quintal, é? E se os produtos do quintal são para venda, então é trabalho? E se ela transforma os produtos do quintal para venda? Mas se a transformação ocorre na cozinha? E se a cozinha vira uma agroindústria? Essas são questões que permeiam a vida das mulheres camponesas e, portanto, são o tema desse capítulo.

5.1 A ORGANIZAÇÃO FAMILIAR, TERRAS E TRABALHO

Em geral, os estudos sobre o campesinato brasileiro fazem referência às mulheres brancas. Quando pesquisas citam as dificuldades no processo de transmissão de herança ou os formatos de divisão sexual de trabalho, que confinam a mulher ao espaço doméstico, são realidades não verificadas em comunidades quilombolas, por exemplo. Remetendo à crítica de bell hooks sobre a chamada de Friedan para “as mulheres” adentrarem o mercado de trabalho, da mesma forma, quando se fala sobre a saída do espaço doméstico, as mulheres quilombolas nunca estiveram restritas a este. Nesse sentido, o presente tópico objetiva trazer a realidade das mulheres camponesas brasileiras de acordo com a literatura existente, em suas convergências e divergências, em relação as diferenças de raça e classe dentro da opressão de gênero nos três contextos estudados.

Nos estudos sobre o campesinato, em geral, a instituição familiar é a sua característica básica de definição (CHAYANOV, 1974; WANDERLEY, 1996). Esse caráter familiar é muito mais do que apenas um detalhe superficial e descritivo, pois o fato de que esta estrutura produtiva associa família-produção-trabalho gera consequências fundamentais para a forma como ela se comporta econômica e socialmente (WANDERLEY, 1996). As relações familiares são pontos de destaque nos três cenários analisados nessa pesquisa, na visão sobre a agricultura familiar na Irlanda, a definição de família ainda foca no modelo *visto como tradicional* de família nuclear, hoje questionado por teóricas que apontam para as mudanças nesses modelos de família. Kay (55 anos, Irlanda) é um exemplo de ruptura desse modelo de família nuclear, assumindo a propriedade dos pais sem a necessidade de um casamento; da mesma forma, Cait (66 anos, Irlanda) coordena sua propriedade sozinha (e com muito sucesso) após o divórcio; ou ainda, Rian (24 anos, Irlanda), que planeja assumir a propriedade familiar enquanto seu companheiro não tem nenhum interesse pela agricultura. As mulheres quilombolas da Barra do Turvo tem a base familiar descrita pelas teorias do campesinato em suas relações comunitárias e de trabalho, diferenciam-se, no entanto, nas definições de família, seguindo uma definição mais ampla, incluindo nesses laços de proximidade a família estendida. Entre as camponesas de Pinhão, essa associação família-produção-trabalho está no cerne de suas vivências. Algumas famílias, entretanto, demonstram semelhanças tanto com essa definição familiar do Quilombo, onde a família estendida assume um papel relevante nas relações de produção e trabalho, não se limitando apenas à definição de família nuclear comumente adotada ao se falar sobre o campesinato.

Essa relação entre trabalho e família tem especial destaque quando falamos do trabalho

das mulheres camponesas. Ao discorrer sobre igualdade de gênero no meio rural, três temas costumam se destacar “herança, casamento e acesso à terra”, os quais estão sempre ligados a um elemento fundador: o trabalho (PAULILO, 2005, p. 2), e este, por sua vez, relacionado a gênero, leva-nos à divisão sexual do trabalho, discussão mais aprofundada adiante.

Esses três pontos que possuem destaque nos estudos do campesinato mostram-se relevantes entre as mulheres de Pinhão e da Irlanda, tendo boa parte de suas atividades atuais de trabalho e vida conectadas a aspectos relacionados ao casamento e à herança. Dentre as entrevistadas de Pinhão, a grande maioria mora em terras que foram herança do marido ou adquiridas pelo casal (com exceção de Mara, cuja propriedade familiar foi herança dela), elas, no entanto, receberam ou receberão sua parte na herança familiar (quando possuem), a qual costuma ser usada para investir na propriedade familiar, como ocorreu com Dete (56 anos, Pinhão), por exemplo, cujo dinheiro da sua herança foi usado para anexar mais terras à propriedade familiar. Na Irlanda essas regras não são tão flexíveis e o cenário descrito nas teorias é vivido intensamente pela maioria das nossas entrevistadas, havendo, porém, exceções. Paralelamente, no Quilombo, o cenário vivido assemelha-se muito pouco àquele encontrado nas teorias sobre o campesinato brasileiro e as relações familiares e territoriais são construídas de formas muito diferentes. A luta pelo território é o elemento principal e este é usado para trabalho e vida em outros formatos, sem que sejam desmembrados e divididos entre os filhos. Vale destacar que o tamanho dos territórios, ameaçados pela grilagem de terras e muitas vezes titulados apenas parcialmente, dificultam muito a reprodução social e cultural das famílias quilombolas, por vezes não havendo espaço para que todos os filhos permaneçam no território, forçando migrações urbanas e dificultando a reprodução de modos de vida e agricultura, como é o caso da coivara, agricultura de corte e queima, explicada adiante, que com territórios cada vez menores acaba sendo impossibilitada.

Dentro do campesinato branco, que em grande medida acessou políticas públicas de propriedade da terra, é comum que as mulheres não sejam consideradas como possíveis sucessoras na propriedade familiar, excluídas ou “poupadas” do processo da socialização com a profissão de agricultora, sendo-lhes reservadas atividades consideradas domésticas, o seu *status* de “agricultoras” vem apenas através do casamento e não da sucessão no estabelecimento (BRUMER; ANJOS, 2008). Maria José Carneiro (2001, p. 33), ao analisar famílias agricultoras familiares em duas regiões distintas, aponta que: no município de Nova Pádua, no estado do Rio Grande do Sul, e no município de Nova Friburgo, na região serrana do estado do Rio de Janeiro, observou que no caso das filhas, elas, via de regra, são excluídas ou “poupadas” do processo da socialização com a profissão de agricultoras, o que acaba por excluí-las do processo

de sucessão familiar, pois “o direito à herança da terra era dado àquele que nela trabalhasse”, sendo, dessa forma, “conquistada” através do trabalho. Nessa lógica, a mulher, socializada a executar trabalhos domésticos/reprodutivos e tendo seu trabalho produtivo invisibilizado ou considerado ajuda, acaba perdendo nessa “disputa”. Dessa forma, seu *status* de “agricultoras” vem apenas através do casamento e não da sucessão no estabelecimento. Muitas recebem sua parte da herança através do dinheiro gasto com seus estudos, ou, no caso das que decidem seguir a profissão de agricultoras, através do dote ou enxoval (DEERE; LÉON, 2003; BRUMER; ANJOS, 2008; CARNEIRO, 2001).

O acesso às terras por parte das mulheres é menor do que dos homens no mundo todo e a conquista de direitos, como com relação à herança, por exemplo, acabou não significando uma possibilidade concreta de igualdade na sua distribuição. Paulilo (2004, p. 234) afirma que embora existam exceções, “[...] podemos dizer com segurança que são principalmente os filhos homens que herdam a terra”. A autora percebe ainda que a herança nesse contexto está diretamente relacionada à quantidade de trabalho que as(os) filhas(os) depositam na propriedade dos pais, sendo assim, interpretada como uma remuneração pelo trabalho investido. As(os) filhas(os) não herdam terras quando vão trabalhar ou estudar na cidade, por exemplo. No entanto, no caso das mulheres, independentemente da quantidade de trabalho dedicada à propriedade, raramente herdam as terras da família (PAULILO, 2004). Carmen Diana Deere e Magdalena León (2003), em texto sobre mulheres agricultoras e propriedade fundiária na América Latina, apontam que a agricultura como profissão é socialmente interpretada como uma ocupação masculina, dessa forma, independentemente da quantidade de trabalho que elas dediquem a essas atividades, são invisibilizadas ou vistas como secundárias. No que se refere à herança, trabalho e socialização com a profissão, dimensões de classe aparentam ter relevância em Pinhão, evidenciando que muitas vezes, em especial em famílias mais pobres, essas regras não se aplicam.

Embora não seja o caso da maioria das nossas entrevistadas de Pinhão (e não se aplique à organização fundiária quilombola), é comum que nesses contextos se evite a partilha igualitária, pois se procura favorecer a integridade do patrimônio familiar e, muitas vezes, a divisão da propriedade faz com que ela perca o tamanho mínimo que lhe permite viabilidade econômica (CARNEIRO, 2001; ABRAMOVAY, 1998), processo similar ao que ocorre na Irlanda.

Embora nossas interlocutoras de pesquisa sejam a prova de que existem exceções, é fato que, via de regra, as mulheres não herdam terras na Irlanda, sendo a migração para as cidades muitas vezes sua única alternativa, especialmente no contexto irlandês, em que a transferência

de propriedade de terras agrícolas é a forma mais provável de adquirir propriedades. A exclusão das mulheres da maioria dos caminhos para adquirir terras resulta na exclusão da própria agricultura (WATSON, 2018). Isso não significa, no entanto, que não exista uma tendência de retorno, seja após o casamento, optando por casar-se com um agricultor, ou até mesmo um retorno após certa idade, depois de trabalhar no meio urbano por anos e não se sentir satisfeita com a profissão, como é o caso de Cait (66 anos, Irlanda), Orla (50 anos, Irlanda), e Siobhann (54 anos, Irlanda), por exemplo, todas filhas de agricultores que trabalharam em empregos urbanos por muito tempo até retornar para a agricultura.

Em se tratando das mulheres quilombolas, o acesso à terra perpassa dimensões diferentes, no processo de sucessão familiar não se notam padrões ou tendências de gênero entre nossas entrevistadas, com exceção de Claresdina (70 anos, Quilombo), que se casou com um quilombola e agora mora no território com ele. Todas as outras são nascidas e foram criadas no Quilombo, aprenderam a agricultura com suas mães e pais, produziram e viveram nessas terras sua vida toda e agora passam aos seus filhos e filhas esses ensinamentos e espaços de produção e de vida. O conceito de herança não é aplicado nesse contexto, sendo o território de propriedade coletiva e a luta pela titulação uma das principais características identitárias das comunidades quilombolas. Na luta pelo território quilombola, a certidão emitida pela Fundação Cultura Palmares é um reconhecimento da existência dessas comunidades por parte do Estado.

Conforme Selma dos Santo Dealdina (2020, p. 37), no processo de manutenção e regularização dos territórios, as mulheres têm um importante papel, são vistas como as guardiãs das “[...] tradições da cultura afro-brasileira, do sagrado, do cuidado, das filhas e filhos, das e dos griôs, da roça, das sementes, da preservação de recursos naturais fundamentais para a garantia dos direitos”. Essa luta, travada historicamente, está longe de acabar. Um estudo realizado pela Base de Informações Geográficas e Estatísticas sobre os Indígenas e Quilombolas no IBGE estima que em 2019 existiam 5.972 localidades quilombolas no Brasil, das 5.972 localidades, 404 são territórios oficialmente reconhecidos. Esse processo nos últimos anos tem sido ainda mais difícil, a quantidade de territórios quilombolas reconhecidos pelo governo federal chegou ao menor número desde 2004, quando as regras atuais de certificação foram criadas³⁸, de 2019 até 2022, período do governo de Jair Bolsonaro, apenas 4 territórios foram titulados.

³⁸ DALLABRIDA (2021). Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/04/19/sob-bolsonaro-titulacao-de-territorios-quilombolas-atinge-menor-nivel-da-historia>. Acesso em: 2 nov. 2022.

Essas diferentes relações territoriais e sociais vivenciadas pelas mulheres rurais influenciam diretamente nas formas de trabalho e seus significados, essas interpretações sociais do trabalho são destacadas no texto de Paulilo (1987) que, analisando comparativamente mulheres do Brejo da Paraíba com o Sul de Santa Catarina, identifica situações em que as mulheres ganham menos que a metade da diária do homem, ainda que trabalhando o mesmo número de horas. A justificativa usada para isso é a de que o trabalho delas é um trabalho “leve” e por isso elas receberiam menos. Contudo, as atividades em que a força física não traz maior rendimento, evita-se a presença masculina para melhor caracterizá-las como trabalho “leve” e poder, assim, pagar menos.

Segundo Helena Hirata e Daniele Kergoat (2007, p. 599), a definição de divisão sexual do trabalho é a “[...] forma de divisão do trabalho social decorrente das relações sociais entre os sexos; mais do que isso, é um fator prioritário para a sobrevivência da relação social entre os sexos”. Sendo uma forma modulada histórica e socialmente pelo modelo moderno e colonial, tendo como características a “[...] designação prioritária dos homens à esfera produtiva e das mulheres à esfera reprodutiva e, simultaneamente, a apropriação pelos homens das funções com maior valor social adicionado (políticos, religiosos, militares etc.)”.

A evidência do trabalho doméstico feminino como uma forma de opressão específica dá início ao movimento das mulheres. Momento no qual torna-se “coletivamente ‘evidente’ que uma enorme massa de trabalho é efetuada gratuitamente pelas mulheres” e que esse trabalho, mais do que desvalorizado, pode ser considerado invisível e sendo um trabalho realizado para outros e não para elas mesmas, “[...] sempre em nome da natureza, do amor e do dever materno” (HIRATA; KERGOAT, 2007, p. 597).

Os estudos que seguiram a percepção dessa opressão criaram uma visão de família na qual deixa de ser uma entidade “natural” e “biológica” e ressurge como “lugar de exercício de um trabalho” (HIRATA e KERGOAT, 2007, p. 598), muito embora a pesquisa das autoras seja em um contexto urbano internacional, essa percepção é particularmente útil quando se pensa a dinâmica das famílias camponesas.

Na agricultura, essa visão de família como lugar de exercício de um trabalho pode ser muito expressiva. No contexto rural, ela não se refere apenas às atividades consideradas domésticas, mas às classificadas como produtivas também. Nesse sentido, a visão de “entidade natural, biológica” nunca foi capaz de explicar o trabalho familiar agrícola, conforme demonstra Chayanov (1974) e seu supracitado estudo que relaciona demografia familiar e a capacidade produtiva da família.

É necessário, no entanto, compreender os dois princípios organizadores que definem a divisão sexual do trabalho: o princípio de separação e o hierárquico. Nesse sentido, temos os trabalhos definidos como “de homem” e “de mulher” e a noção de que o trabalho “de homem” tem mais valor do que o “de mulher” (HIRATA; KERGOAT, 2007). A compreensão desses dois princípios permite perceber a real problemática desse tema, que vai muito além de apenas dividir as funções dentro da família ou da sociedade.

Esses princípios, para Hirata e Kergoat (2007, p. 599) “[...] podem ser aplicados mediante um processo específico de legitimação, a ideologia naturalista”. Essa ideologia é facilmente deslegitimada quando se olha para as antigas famílias matriarcais como em Friedrich Engels (2009 p. 85 e 95), que relaciona o início da propriedade privada com a dominação de gênero, afirmando que a mulher foi a primeira propriedade privada do homem, fato que ocorre quando as relações matriarcais passam a ser patriarcais. Para o autor, a primeira oposição de classes “[...] coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre o homem e a mulher, na monogamia e que a primeira opressão de classe coincide com a opressão do sexo feminino pelo masculino”. Nessa mesma linha de pensamento, afirma que “[...] na família, o homem é o burguês e a mulher representa o proletário”. Conforme aponta Silvia Federici (2017, p. 23),

[...] o movimento anticolonialista nos ensinou a ampliar a análise marxiana do trabalho não remunerado para além dos limites da fábrica e, assim, compreender que a casa e o trabalho doméstico não são estranhos ao sistema fabril, mas sim a sua base. A partir daí, também aprendemos a buscar os protagonistas da luta de classes não apenas entre o proletariado industrial masculino, mas sobretudo entre os escravizados, os colonizados e a massa de trabalhadores não remunerados marginalizada pelos anais da tradição comunista, à qual agora podemos acrescentar a figura da dona de casa proletária, reconceitualizada como sujeito da (re)produção da força de trabalho.

Sobre o trabalho familiar na agricultura, Paulilo (2005) afirma que “[...] o grupo doméstico organiza uma divisão social do trabalho que atribui ao marido-pai e aos homens, em geral, o papel de provedor de renda e à esposa-mãe o da prestação de serviços”. No entanto, a autora observa que essa visão de que as atividades femininas não são econômicas é ilusória, dado que “[...] as esposas usam certos ‘meios de produção’ (panelas, frigideiras, fogão, etc.) e certas ‘matérias-primas’ (o alimento cru) e, com esses recursos disponíveis, produzem bens e serviços a serem consumidos pelos membros da unidade doméstica”. Essas tarefas consideradas não produtivas e, portanto, não remuneradas, geram renda, mesmo que de forma indireta. Dessa forma, é possível afirmar que o papel das mulheres é tão econômico quanto o dos homens, pois a família não poderia se reproduzir sem tal atividade (PAULILO, 2005, p. 2). É por esse motivo que Federici (2017) expande seu conceito de reprodução do trabalho doméstico, notando que

nesse contexto o conceito de “trabalho doméstico” deveria obrigatoriamente assumir um significado mais amplo, fazendo então um movimento de *abrir a porta* da casa para o quintal.

Falar que a atividade doméstica é econômica constitui uma crítica ao que se entende por atividade econômica no capitalismo moderno e colonial. Dessa forma, o que é produtivo ou reprodutivo não se relaciona à produção e, sim, à caracterização capitalista de mercadoria. Essa estrutura hierárquica patriarcal está diretamente relacionada ao sistema capitalista. O capitalismo, além de separar os meios de produção do trabalho e o espaço doméstico do espaço de produção, cria um padrão cujo único esforço que merece ser chamado de trabalho é o trabalho produtivo, de onde se origina o grande problema da mulher camponesa, que tem seu trabalho desvalorizado e invisibilizado, pois na unidade de produção familiar há uma grande dificuldade em separar o trabalho doméstico do produtivo, conforme se analisa mais adiante, quando se fala sobre o trabalho no quintal, por exemplo. O conceito de trabalho produtivo é utilizado quando há extração da mais-valia pelo capitalista, no meio rural, porém, as agricultoras detêm os meios de produção e não há uma separação entre a unidade de produção e a familiar (PAULILO, 2004).

Também Chayanov (1974) estabeleceu essa discussão, apresentando o campesinato como um modelo diferenciado do sistema econômico capitalista (centrado no burguês e no proletário), constituindo-se como unidade familiar não assalariada, que relaciona penosidade do trabalho e satisfação das demandas de alimentação, habitação, vestimenta etc.

O fato de o trabalho doméstico das mulheres não ter uma retribuição em dinheiro é destacado por Pierre Bourdieu (2004, p. 137) como algo que contribui para desvalorizá-lo, inclusive aos olhos da mulher, “[...] como se este tempo, não tendo valor de mercado, fosse sem importância e pudesse ser dado sem contrapartida, e sem limites, primeiro aos membros da família e, sobretudo às crianças”.

As mulheres que passam a se inserir nas atividades econômicas sofrem com as dificuldades de uma dupla jornada de trabalho, pois não deixam de ser as únicas responsáveis pelas atividades domésticas, atividades que não são consideradas trabalho pela lógica hegemônica. Existe, na atividade rural, uma clara divisão hierárquica na qual os homens são os responsáveis pelas atividades consideradas produtivas e as mulheres pelas atividades domésticas, consideradas reprodutivas. O trabalho das mulheres na atividade principal comumente é considerado “ajuda”, as mulheres podem “ajudar” nas atividades produtivas, mas essa ajuda raramente é recíproca nas atividades domésticas, fazendo com que elas, quando se inserem nas atividades produtivas, tenham que somar estas às domésticas (BRUMER, 2004; DEERE; LÉON, 2003; SILVA; SCHNEIDER, 2010).

Em uma sociedade capitalista, na qual apenas o trabalho produtivo é valorizado, considerar como trabalho as inúmeras atividades desenvolvidas pelas mulheres é uma forma de torná-las visíveis e mais valorizadas (PAULILO, 2003), essa é a pauta da economia feminista dentro do contexto camponês e pode ter seu resultado verificado em atividades práticas como as cadernetas agroecológicas, que tem por objetivo mensurar financeiramente a contribuição financeira do trabalho das mulheres. O resultado da aplicação das cadernetas agroecológicas no contexto do Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca pode ser verificado no artigo das pesquisadoras Liliam Telles, Camila Alvarenga e Nayara Castro (2020).

É importante esclarecer que, conforme Federici (2017, p. 71), ao destacar que as atividades desenvolvidas pelas mulheres camponesas são atividades de trabalho e que este trabalho é “produtivo”, “[...] não estamos expressando um desejo de nos legitimarmos como parte das “forças produtivas”, em outras palavras, não é um recurso ao moralismo. Somente do ponto de vista capitalista é que ser produtiva é uma virtude moral, quando não um imperativo moral”, enquanto “[...] do ponto de vista da classe trabalhadora, ser produtiva simplesmente significa ser explorada”. Quando a autora destaca a visão de trabalho como exploração é em oposição à visão feminista liberal de trabalho como libertação. Em nosso contexto, no entanto, o trabalho pode assumir tanto essas formas quanto diversas outras.

Não se pode ignorar a importância do trabalho remunerado feminino,

[...] pois em uma sociedade onde quase tudo se compra o acesso da mulher a alguma forma de renda própria deveria torná-la mais independente do marido e mais participante nas decisões que envolvem tanto o grupo doméstico como a sociedade mais ampla. (PAULILO, 2003, p. 2).

A remuneração financeira para o trabalho da mulher camponesa, no entanto, é um tema complexo. Da separação capitalista entre o espaço doméstico e o espaço de produção surge um padrão classificatório, cujo único esforço que merece ser chamado de trabalho é aquele transformado em salário ou dinheiro. Daí se origina um dos grandes problemas enfrentados pelas mulheres camponesas, a desvalorização de seu trabalho. Angélica Almeida (2017, p. 7), em pesquisa na Zona da Mata Mineira, destaca que “[...] ainda que exerçam uma multiplicidade de atividades, mulheres rurais representam 64% do total das trabalhadoras brasileiras não remuneradas”, essa “não remuneração” é um tema complexo quando se fala em famílias camponesas, pois a renda é considerada uma “renda familiar”. Ao mesmo tempo em que ela tem seu trabalho considerado apenas como doméstico e, portanto, desvalorizado³⁹, existe uma

³⁹ Sobre a desvalorização do trabalho doméstico, ver Silvia Federici: **O ponto zero da revolução**, trabalho

grande dificuldade em mensurar a participação das mulheres no trabalho considerado produtivo devido à indivisibilidade das rendas familiares, sendo essa uma das principais características da família camponesa (CHAYANOV, 1974).

Para as famílias camponesas, segundo Chayanov (1974), a renda familiar é um todo indivisível, pois a família compreende um organismo econômico único. Este, acaba sendo coordenado pelo homem, considerado o “chefe” da família. Isso é um fator comum na agricultura familiar e que se caracteriza pela indivisibilidade das rendas da família (CHAYANOV, 1974). A renda tem significativa importância social na sociedade moderna, o importante é o mais rentável ou o mais rentável se torna importante. Este fator influencia diretamente na questão de gênero no mundo rural, pois a indivisibilidade da renda rural dificulta a tarefa de mensurar a participação feminina atual dentro do trabalho produtivo. Dessa forma, a valorização do trabalho feminino no contexto rural remete a dois problemas, à desvalorização do trabalho reprodutivo e à dificuldade de mensuração do trabalho feminino produtivo.

Quando se trata de renda, podemos vê-la através da fonte de onde ela provém, do responsável por ela ou de quem a controla. A grande dificuldade das mulheres agricultoras é que mesmo quando elas participam da fonte de renda, elas não são consideradas responsáveis por ela, e, conseqüentemente, não tem o controle da mesma.

A agricultura no contexto moderno colonial foi socialmente interpretada como uma ocupação masculina, dessa forma, independentemente da quantidade de trabalho que as mulheres rurais dediquem à agricultura, o trabalho delas é, em grande parte, invisível, quando chega a ser considerado, é usualmente visto como secundário (DEERE; LÉON, 2003; BRUMER, 2004). Diante disso, o trabalho doméstico é desvalorizado e quando a mulher exerce alguma função produtiva na família ela é considerada apenas “ajuda”.

A importância das chamadas “forças marginais” (mulheres, crianças e idosos) na persistência da agricultura camponesa é analisada por diferentes autores (TEPICHT, 1973; PAULILO, 2005). Na prática, essas forças se mostram marginalizadas, o que pode ser observado na desvalorização do trabalho das mulheres, que é mais barato e lá acaba sendo de extrema valia para os contratantes por apresentar diversas vantagens.

É comum que, mesmo quando elas são parte do processo de produção do estabelecimento ou até quando elas são consideradas as principais responsáveis pela produção das mercadorias, as mulheres não sejam responsáveis pela venda e pela administração dos recursos originados da produção, sendo pertencente aos homens o contato com o exterior do

domicílio (DEERE; LÉON, 2003; BRUMER, 2004), tendo seu acesso ao dinheiro intermediado pelo marido até em contextos nos quais elas são produtoras diretas dessa renda.

Até fora da unidade de produção familiar a mão de obra feminina é desvalorizada, recebendo menor remuneração. Conforme Paulilo (1987, p. 3), em contexto de análise da região de Araçatuba (SP), “[...] trabalhando bastante, não fazendo questão de registro, não dando queixa na Justiça, concordam em receber menos por jornada”, sendo o sustento da casa obrigação do marido, a mulher “[...] emprega-se apenas para ‘ajudar em casa’, ganha só ‘um dinheirinho a mais’”.

Embora a hierarquia dos papéis de gênero ainda seja presente no meio rural e a naturalidade com a qual se trata a submissão feminina, inclusive entre as próprias mulheres, torna difícil mensurar a magnitude dessa resignação (SILVA; SCHNEIDER, 2010), esse processo não ocorre da mesma forma em todos os cenários e, principalmente, não ocorre sem resistência.

Entre mulheres que tem seu trabalho desvalorizado e procuram inserção em atividades remuneradas, a pluriatividade é uma estratégia que se destaca. A pluriatividade é uma estratégia de reprodução familiar utilizada por famílias camponesas com o objetivo de assegurar maior estabilidade financeira, na qual elas “[...] passam a se dedicar ao exercício de um conjunto variado de atividades econômicas e produtivas, não necessariamente ligadas a agricultura e ao cultivo da terra” (SCHNEIDER, 2003, p. 100), a produção diversa é uma característica base da agricultura quilombola e em muitas famílias camponesas é uma forma de agricultura que nunca se perdeu. No caso de unidades de produção influenciadas pela modernização agrícola, essa diversidade é perdida e adota-se um modelo focado em poucas culturas, a diversidade na produção dessas unidades encontra-se, em especial, no que é produzido pelas mulheres. Essa prática, por gerar uma renda de caráter individual, diferente da renda agrícola que é familiar, é capaz de produzir significativos efeitos na dinâmica familiar, afastando a mulher das atividades exclusivamente domésticas e gerando um distanciamento em relação à unidade de produção familiar. Esse caráter individual da renda das mulheres camponesas pode alterar as posições sociais na família ao questionar o papel de provedor do homem, enquanto chefe de família (WANDERLEY, 2003).

Uma tendência notável é de que a renda familiar adicional tem efeitos diferentes no bem-estar do homem e da mulher, dependendo de quem é o responsável por essa renda. Os homens teriam uma tendência maior a usar o dinheiro para gastos pessoais enquanto as mulheres usariam o dinheiro para melhorar o bem-estar e a saúde da família, existindo evidências de que famílias chefiadas por mulheres têm uma influência positiva no nível de

caloria consumida pela família. Outro fato observado por Frank Ellis (2000) é de que as famílias chefiadas por mulheres são geralmente mais pobres do que as chefiadas por homens.

Um dos efeitos das estratégias de diversificação dos meios de vida das mulheres é a dupla jornada de trabalho. No meio rural pode se observar um processo de externalização⁴⁰ do trabalho doméstico, em que ocorre a transferência dessas atividades para outras mulheres da família, em especial, para as filhas. Apesar desse processo de externalização, existem nas estratégias de diversificação uma tendência a produzir uma reorganização do trabalho doméstico, ainda que isto ocorra de maneira lenta e sutil.

O contato com o exterior do domicílio – contato com extensionistas, bancos, sindicato, cooperativa, firmas vendedoras de insumos e compradores – é geralmente pertencente ao homem, mantendo as mulheres privadas desse contato (BRUMER, 2004), sendo comum encontrar casos em que os maridos são responsáveis pela comercialização de produtos produzidos pelas mulheres. Hannah Arendt (1999, p. 68) relaciona a esfera pública ao campo da liberdade, o viver estritamente na esfera privada significa a privação de ser visto e ouvido pela comunidade política. Nesse sentido, “[...] é em relação a esta múltipla importância da esfera pública que o termo ‘privado’, em sua acepção original de ‘privação’, tem significado”. Com efeito, as mulheres que passam a participar dos processos de construção de mercados, gerando contato com compradores e fornecedores, assim como aquelas que adentram movimentos sociais ou comunitários podem, através disso, colocar em movimento a geração de um processo de emancipação pessoal.

Dentre essas atividades de diversificação adotadas pelas mulheres na busca por renda individual, muitas vezes, opta-se por atividades no meio urbano que podem ou não significar migração. Ao se verem obrigadas a procurar alternativas além da atividade rural, muitas optam pela migração para a cidade. A busca por autonomia e liberdade, assim como a existência de relações desiguais e excludentes na agricultura, são fatores determinantes na decisão de abandonar o campo (BRUMER; ANJOS, 2008). Nesse sentido, migrar para o meio urbano pode ser visto como um demonstrativo da insatisfação com o meio no qual se encontram, contrariando a suposta passividade em relação à opressão com a qual comumente são caracterizadas. Essas migrações, no entanto, não são necessariamente definitivas, assim, destaca-se a discussão levantada do capítulo sobre os processos de aprendizado no campesinato, nos quais, ainda muito jovens, as crianças são socializadas com um portfólio de atividades que

⁴⁰ O conceito de externalização do trabalho foi proposto por Helena Hirata e Danièle Kergoat (2007, p. 601-602), apontando para uma tendência entre as mulheres francesas em “externalizar” seu trabalho doméstico para uma “reserva de mulheres em situação precária” que vinham do terceiro mundo.

podem ser acessadas no futuro caso seja necessário. Tanto no Quilombo quanto em Pinhão, quando questionei se os filhos que moravam na cidade sabiam exercer a profissão de agricultores a resposta foi sempre sim. Na história de vida das mulheres entrevistadas, assim como de suas filhas e filhos, é comum ouvir relatos sobre anos trabalhando na cidade, seguidos por um retorno para o rural, seja por preferir o trabalho na roça ou por alguma necessidade familiar.

O trabalho urbano, quando ocorre por parte dos maridos, possui diferentes significados e efeitos nas famílias camponesas. No Pinhão, em especial, esse é o formato mais comum. Quando os maridos migram para outras cidades em busca de emprego, as mulheres camponesas tornam-se ainda mais sobrecarregadas, “[...] as esposas se veem obrigadas a gerenciar todos os aspectos da propriedade e da família. Além das atribuições familiares, dos serviços domésticos, o fardo da gestão da propriedade as insere no duplo espaço das atividades produtivas e reprodutivas” (KLANOVICZ; TAVARES, 2020, p. 15).

Esse formato de migração mostra-se comum no município de Pinhão e gera o fenômeno que Luciana Klanovicz e Luzyanna Tavares (2020) fazem referência como “viúvas de maridos vivos”. Amária Campos de Souza e colaboradoras (2020, p. 91) apontam para o mesmo fenômeno dentro da realidade quilombola, afirmando que “[...] enquanto para os homens é mais fácil migrar para as cidades mais próximas em busca de trabalho, geralmente nós permanecemos no Quilombo, assumindo a responsabilidade pela família e pela coletividade”.

Apesar da sobrecarga de trabalho, o fenômeno pode gerar um processo emancipatório para essas mulheres, fragmentando as normas sociais que colocam o marido no papel de provedor e a esposa como dona de casa e mãe, passando à mulher as atividades consideradas produtivas e públicas e transitando ainda pelas atividades de gerenciamento da unidade de produção. Esse processo é visto por Klanovicz e Tavares (2020) como um empoderamento forçado, por ocorrer muitas vezes contra a vontade das famílias envolvidas e como um empoderamento flutuante ou flexível, pois, por vezes, as entrevistadas sentiam-se empoderadas e outras vezes não. Apesar da temporariedade dessa situação, alguns efeitos são sentidos a longo prazo, como é visto no caso das agricultoras que usaram esse momento de gerência da propriedade para iniciar uma produção orgânica com entregas no PAA e/ou PNAE, antes do processo de desmonte desses programas, apontando ainda para a importância da agroecologia como estratégia comumente acessada por mulheres camponesas.

No caso das Irlandesas, as atividades urbanas tornaram-se uma das características definidoras da identidade das mulheres agricultoras. Essas atividades são muitas vezes

confundidas como parte de um processo migratório, o que não é necessariamente o caso, sendo mais relacionadas à uma necessidade familiar que pode ser definitiva ou não.

A reestruturação agrícola irlandesa resultou na redução do número de famílias rurais, mas também resultou em diversas alternativas de subsistência encontradas nas fazendas familiares que lutam para manter a agricultura familiar. Ao contrário da crença comum no imaginário irlandês de que as mulheres que optaram por permanecer na agricultura e não participaram da força de trabalho remunerada viveram uma vida de trabalho severo e grave subordinação, o estudo da Clear (2000 *apud* WATSON, 2018, p. 27) indica que essas mulheres demonstraram agência em suas vidas como agricultoras. A pesquisa também aponta que, mesmo que a entrada na profissão não fosse por escolha, “[...] em alguns casos, as mulheres que permaneceram na *farm* tinham a oportunidade de tomar decisões compartilhadas com seus maridos”, e esse é um aspecto especialmente importante para entender as habilidades das mulheres para encontrar espaço de manobra dentro das estruturas que as restringem (WATSON, 2018, p. 27).

Explicando as raízes da invisibilidade do trabalho das mulheres em estáticas, também nas mentes das sociedades, as(os) pesquisadoras(es) observaram que, devido às definições tradicionais de trabalho agrícola, o trabalho das mulheres não foi contabilizado apropriadamente nas estatísticas, tendência também notada em outros países. Seu trabalho era classificado como “engajado em tarefas domésticas” e a ele foi atribuído um *status* de “não-trabalho” nas estatísticas, assim, elas só conseguiram uma categoria separada no Censo Agrícola a partir de 1991 (WATSON, 2018).

Apesar da invisibilidade do trabalho e da falta de socialização com a profissão, as mulheres agricultoras irlandesas estão ativamente buscando ganhar reconhecimento por seu trabalho (BALAINE, 2019). Dentre suas estratégias de manutenção da propriedade familiar, a pluriatividade, caracterizada por atividades não agrícolas ou a combinação da agricultura de meio período com as mulheres trabalhando fora da unidade de produção, possui destaque e, nesta, as mulheres têm desempenhado um papel central. Como afirma Watson, (2018, p. 2), “O emprego fora da *farm* surgiu como uma forma de aumentar a renda familiar e sustentar a viabilidade da agricultura familiar. Como resultado, as mulheres tornaram-se mais visíveis em sua contribuição para a renda familiar”.

O trabalho das mulheres fora da propriedade marca suas vidas e identidades, sua capacidade de ganhar sua própria renda e a importância dessa renda para a sobrevivência da fazenda familiar, o que tem efeito direto no senso de agência das mulheres (O'HARA, 1998).

Um formato de organização produtiva que vem se tornando popular na Irlanda e tem

potencial para trazer visibilidade e reconhecimento para o trabalho das mulheres na agricultura são os Joint Farming Ventures (JFVs), que são um modelo que pode ser identificado como “disruptivo à propriedade e controle patriarcal”. Neste modelo, “[...] dois ou mais agricultores operam um negócio agrícola em conjunto sem necessariamente co-possuir a terra em que o negócio é operado” (MACKEN-WALSH; ROCHE, 2012 *apud* CUSH *et al.*, 2018, p. 56). Os JFVs diferenciam-se especialmente da agricultura familiar tradicional e de seus significados para as mulheres, permitindo uma função de tomada de decisão igual entre as partes envolvidas. Seu potencial não é apenas permitir a tomada de decisões para as mulheres agricultoras, mas também nos efeitos sobre a resiliência econômica da unidade de produção, o isolamento social e a sucessão na propriedade. Em 2018, havia pelo menos 411 JFVs formalmente registrados na Irlanda envolvendo mulheres (CUSH *et al.*, 2018, p. 56), um desses é o de Amy (40 anos, Irlanda), uma de nossas interlocutoras.

Diferindo dos estudos tradicionais sobre mulheres rurais irlandesas, algumas autoras têm se concentrado na capacidade de agência dessas mulheres, focando nos efeitos do trabalho fora da fazenda, propriedade, *Joint Farming Ventures* e as identidades alternativas de gênero que surgiram a partir desses processos (SHORTALL, 2014, CUSH *et al.*, 2018, WATSON, 2018).

Nota-se, dessa forma, que o trabalho em sociedades camponesas assume diferentes significados, o rural como espaço de vida e trabalho, *lócus* de produção, consumo e reprodução, possibilita a emergência de práticas que assumem diferentes significados, sendo paralelamente produção e reprodução ou trabalho e lazer, por exemplo. Algumas práticas são *serviço*, mas não são *trabalho*; algumas são *ajuda*, mas a carga de trabalho é a mesma que a dos demais; outras são *ajuda*, por serem um trabalho em propriedade de outra pessoa, que porventura *ajudou* em algum dia em se precisou de ajuda; existe também o trabalho chamado de *pesado* e seu oposto, o *liviano* (leve).

Os coletores de cogumelos no livro de Anna Tsing (2019, p. 31) fazem afirmações nesse sentido, afirmando que coletar cogumelos não é trabalho pois “[...] o trabalho, disse ele, envolve seguir ordens. é preciso aturar o ônus constante da hierarquia. Diferentemente, a colheita de cogumelos é a ‘procura’. Procurar envolve iniciativa e conscientização”.

Em uma lógica similar, as mulheres de Pinhão criam suas definições de trabalho, apontando que o trabalho que traz prazer pode não ser chamado de trabalho, “*Isso não é trabalho, trabalho é no serviço pesado*”, diz Delaide (Pinhão) sobre uma atividade que ela gosta de fazer. O trabalho pode ser libertação e prisão ao mesmo tempo, “*O leite foi nossa libertação*”, diz Janete (de Pinhão) sobre a renda obtida com o leite, e em seguida afirma: “*O leite é nossa*

prisão”, sobre a carga extensiva de trabalho que não lhes possibilita momentos de lazer.

Nessa diversidade de significados presentes, tanto no modo como as sociedades camponesas olham para o trabalho como nos significados dados pela literatura consultada, ambos enraizados em meu olhar enquanto pesquisadora, procuro apresentar as práticas executadas pelas interlocutoras dialogando com as mesmas com seus significados, autodeterminados e presentes na literatura, procurando compreender o modo de vida dessas mulheres em toda sua diversidade.

5.2 DIVERSIDADE DO TRABALHO AGRICULTURA: SOBRE PLANTAR E COLHER E CRIAR

O plantar e colher no campesinato ocorre de diversas formas e em diversos locais, e esses não são isentos de significados. Quando se planta no quintal para o consumo familiar, por exemplo, esse trabalho pode ser visto como doméstico, enquanto na roça, longe da casa e em geral para venda (ou venda de excedentes), é considerado produtivo. Na prática, no entanto, as divisões entre produção para consumo e produção para venda, entre roça e quintal e entre doméstico e produtivo não são tão claras. No caso das feirantes de Pinhão, por exemplo, não há distinção entre o que se consome e o que se vende, ou como no caso das roças do Quilombo, onde os vegetais costumam ser plantados no meio da roça e está fica dentro da agrofloresta. É sobre essa diversidade nos modos de agricultura que foca essa seção.

As mulheres de Pinhão e Barra do Turvo, em geral, produzem para venda e para o consumo. Dentre as entrevistadas na Irlanda, no entanto, o foco é estritamente a venda, em especial, porque com exceção das produtoras de frutas e vegetais para a feira, as demais são focadas apenas em uma produção. As dinâmicas de roça e quintal, todos os locais perpassados pela pesquisa apresentam peculiaridades culturais tendo grandes variações entre eles. No Quilombo, por exemplo, é comum que a roça seja feita no “sertão”, um local longe da casa que em pode possuir uma segunda casa ou acampamento para pernoitar. A distância entre a casa principal e a roça ocorre especialmente devido à cultura de criar os animais soltos e de não possuir cercas, dinâmica muito similar ao sistema de faxinais existente em Pinhão. Embora nenhuma de nossas entrevistadas se autodenomine faxinalense atualmente – sobretudo devido aos casamentos com descendentes de imigrantes –, os faxinais são uma memória viva em seus relatos de vida. Dete (Pinhão) aponta para o lado onde ficava a roça de seu pai e conta que por horas caminhavam seguindo o cavalo dele para chegar até a roça de milho, depois aponta para o outro lado, onde era a antiga casa da família, lugar que criavam as vacas e os porcos, lembra

que não via os porcos durante o dia todo e, quando chegava a noite, eles eram chamados e vinham correndo para comer.

As roças de coivara em Barra do Turvo e as roças de toco *dos antigos*⁴¹ no Pinhão são sistemas de corte e queima, onde são cortadas as árvores abrindo uma clareira e se faz uma queimada meticulosamente planejada, limpando a terra e trazendo nutrientes para a futura plantação. Ela não é utilizada para todas as espécies de plantas e precisa que seja respeitado o seu tempo de descanso para que funcione, isso destaca a necessidade da luta pela titulação completa e não parcial do território. Esse sistema, em Pinhão, já é praticamente inexistente e em Barra do Turvo luta-se para que não se perca por completo.

As roças vistas em Pinhão hoje costumam seguir um modelo monocultural, no qual cada cultura é plantada separadamente. Existem, no entanto, exceções em que pessoas ainda fazem as coisas seguindo o modo dos antigos, como é o caso da roça de feijão de Almerina (Pinhão), onde crescem em parceria com o milho. Milho e feijão são as culturas mais comuns tanto em Pinhão quando no Quilombo.

Figura 28 – Feijão secando amarrado no milho



Fonte: Acervo da autora (2021)

As plantações das agricultoras da Irlanda apresentam uma separação mais rígida, tanto entre espécies quanto em atividades, em geral, produtoras de leite não possuem vegetais nem para autoconsumo, por exemplo. Nas produtoras de vegetais, no entanto, as divisões são mais flexíveis, algumas apresentam uma grande variedade de vegetais e, por vezes, até alguns animais, como é o caso de Jeannette (Irlanda), que possui, além de suas estufas de vegetais e roça de batata, galinhas para ovos e Pôneis de Conemara para controlar a grama da propriedade.

⁴¹ Maneira como fazem referência às atividades de seus antepassados.

Essa maneira diferente de produzir, na qual a diversidade é uma exceção e não a regra, deve-se a fatores tanto climáticos quanto culturais. Culturalmente, o país é muito afetado pela ideologia da modernização, similar à vista em território brasileiro desde a década de 1970. Propriedades pequenas, diversas ou agroecológicas são malvistas, consideradas improdutivas, crença que afeta especialmente as mulheres, as quais costumam priorizar esse tipo de produção. O relato de Jeannette (Irlanda) sobre a maneira como os vizinhos se referem à pequena propriedade que produz com seu marido ilustra esse discurso:

[...] você vai ouvir aqueles comentários “oh, é um belo passatempo que você tem”. Porque não estamos tendo grandes boladas de dinheiro e grandes maquinários e tudo isso, mas por outro lado, eles podem ver também que podemos viver em um pedaço de terra muito pequeno e eles têm centenas de hectares e dizem “oh, é tão difícil ganhar a vida”. Então, é claro, eles não viram isso desde o início, mas eles veem agora [...] então tem muito respeito nesse sentido agora. (Jeannette, Irlanda)⁴²

A parte climática costuma ser usada para justificar a baixa diversidade na agricultura hegemônica na Irlanda, essa, no entanto, não é considerada um problema para nenhuma das entrevistadas. Os vegetais podem ser produzidos boa parte do ano quando plantados em *polytunnels* ou *glasshouses* (Imagem 28), essas são estruturas similares as estufas utilizadas em Pinhão (Imagem 29). Como explicam as agricultoras, apenas no inverno param de crescer. Nessa época, algumas alternativas são utilizadas, Rian (Irlanda) e Cait (Irlanda) revendem produtos de fora para não deixar de ir à feira nessas épocas, já Jeannette (Irlanda) costumava assar pães e fazer compotas para ter renda nesses períodos. Hoje não precisa mais fazer isso, pois se organizam financeiramente durante o ano para poder não produzir no inverno. Já as criadoras de animais, não são tão intensamente afetadas pelo clima, um dos motivos pelos quais a carne e o leite são os principais produtos de exportação do país. No entanto, essa área, vista como de agricultura tradicional de grande porte, apresenta desafios peculiares para as mulheres que fazem parte, sendo comumente *a única* nas reuniões da associação ou nas saídas de campo, caracterizadas nessa posição de exceção.

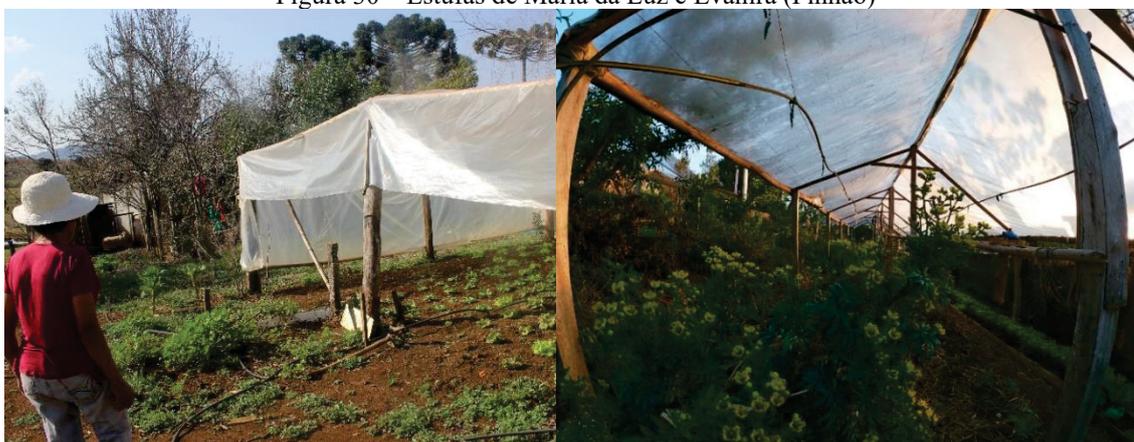
⁴² [...] you know, *you'll hear those comments or it's a lovely pastime you have*. Because we are not having big bollocks and big machinery and all this, but on the other hand, they can see as well that we can live from a very small piece of land and they have hundreds of acres and they say, oh, it's so hard to make a living. So of course, they didn't see this from the beginning, but they see it now kind of, you know, so there is, there is a lot of respect in that sense now.

Figura 29 – polytunnels e glasshouses de Jeannette (Irlanda)



Fonte: Autora (2022)

Figura 30 – Estufas de Maria da Luz e Evanira (Pinhão)



Fonte: Autora (2021)

As relações de gênero aparentam estar diretamente relacionadas à escala, a grande agricultura e a pequena. Enquanto no Brasil a “pequena” agricultura – ou agricultura familiar, camponato, agricultura de pequeno porte etc. – é a mais expressiva em número de pessoas e alimentos produzidos (não em área ocupada) e a “grande” agricultura é representada pelo

agronegócio com seus latifúndios⁴³, na Irlanda, a diferença de tamanho entre as *farms* não é tão relevante, a diferença cultural, no entanto, faz-se notar. *Farms* maiores não são necessariamente frutos de uma grande herança, mas de um sistema de arrendamento com subsídios governamentais, o que nem sempre é vantajoso. O exemplo de Maria (Irlanda) ilustra essa situação, em sua luta para fazer o marido desistir das terras arrendadas e trabalhar apenas nas terras próprias.

Eu estava implorando ao meu marido para diminuir as terras. Você sabe, abrir mão de algumas dessas terras arrendadas. E ele não queria, e a razão pela qual ele não queria, e seu pai não queria que ele fizesse, é porque seu pai, a geração anterior tinha, muito inteligentemente [...] para ser justa com ele, tinha construído todos esses [...] *Entitlements* e esses *Entitlements* levam você a um subsídio todos os anos, um subsídio da União Europeia, o que parece maravilhoso. Mas você literalmente tem que vender sua alma ao diabo para conseguir esses subsídios e não vale a pena. Então, na época em que meu marido herdou a fazenda, estávamos com um subsídio [...] de cerca de 75.000 por ano, o que parece muito dinheiro. Então, para conseguir esses 75.000, tivemos que trabalhar com 600 acres a mais. E eu posso te dizer, esses 75.000 nem cobriam o arredo da terra. Então, mesmo com esses 75.000, não conseguimos ganhar dinheiro. [...] Que todo [o lucro da] indústria estava no custo dos insumos, no custo do diesel, no custo da mão de obra, no custo do maquinário, no custo de tudo. E mesmo com, vamos chamá-lo de 'terra grátis', porque nós conseguimos o subsídio que podemos dizer que cobria nossa área ou quase toda nossa área arrendada. Nós ainda não podíamos ganhar dinheiro. Mas os agricultores porque eles acham que isso é dinheiro grátis, esse dinheiro de subsídio, meu marido não conseguia ver o quadro maior de que era exatamente isso que estava nos levando à falência. (Maria, Irlanda).⁴⁴

Somando-se a essas características, é notável a relação entre pequena escala e agriculturas alternativas e ecológicas, especialmente quando Siobhan (Irlanda) fala que só conseguiria manter-se dentro das regras da produção orgânica caso diminuísse a escala, mas,

⁴³ Propriedades rurais com até 50 hectares (equivalentes a 500 mil m², ou 70 campos de futebol cada) representam 81,3% do total de estabelecimentos agropecuários, ou seja, mais de 4,1 milhões de propriedades rurais. Juntas, elas somam 44,8 milhões hectares, ou 448 mil km², o que equivale a 12,8% do total da área rural produtiva do país. Por outro lado, 2,4 mil fazendas com mais de 10 mil hectares (100 km², ou 14 mil campos de futebol cada), que correspondem a apenas 0,04% das propriedades rurais do país, ocupam 51,8 milhões de hectares (518 mil km²), ou 14,8% da área produtiva do campo brasileiro. *In*: PINA, Rute. No Brasil, 2 mil latifundiários ocupam área maior que 4 milhões de propriedades rurais, Brasil de fato, 2018.

⁴⁴ I was begging my husband to peel back the acres, you know, to let go some of this rented land and he wouldn't and the reason he wouldn't, and his father didn't want him to was because his father, the generation before had quite cleverly [...] in fairness to him had built up all of these [...] entitlements, and these entitlements lead you to a grant every year, an EU grant, which all sounds wonderful. But you literally have to sell your soul to the devil to get these grants and it's not worth it. So by the time my husband inherited the farm, we were on a grant aid of [...] about 75,000 a year, which sounds like a lot of money. So in order to get that 75,000, we had to work in excess of 600 acres. And I can tell you. That 75,000 did not even cover our land rent. So even with that 75,000, we couldn't make money. [...] That the [profit] whole industry was in the cost of inputs, the cost of diesel, the cost of labor, the cost of machinery, the cost of everything. And even with, let's call it 'free land', because we got the grant aid and let's say that just about covered our area, our area or just about covered our land rent. We still couldn't make money. But farmers, because they think this is free money, this grant money, my husband couldn't see the bigger picture that that's the very thing that was driving us, out of business (Maria, Irlanda). (tradução da autora)

para isso, ela teria que demitir seus funcionários. A agricultora critica a utilização de grandes maquinários e robôs, para ela isso é *indústria* e não agricultura, em sua propriedade não existem planos de expansão.

Essa agricultura de pequena escala, mas intensa em mão de obra, com tendências a possuir um maior cuidado ambiental e relações de mercados de cadeias curtas é precisamente onde as mulheres irlandesas possuem destaque e mais valorização em seu trabalho, essa agricultura é também a que mais se assemelha às formas de produção do campesinato brasileiro.

Essa relação de escala, cuidado ambiental e diversidade é notada, por exemplo, no caso de Jeannette (Irlanda), que produz vegetais para a feira e, como forma de possuir mais um produto para venda e paralelamente ter uma fonte orgânica de adubo para seus vegetais, passou a criar galinhas. Essa relação a “uma coisa que leva à outra”, é notada igualmente na fala de Irica (Pinhão), que conta que após a aposentadoria tinham decidido parar de vender leite, pois era um trabalho muito exaustivo para o casal, passando a produzir apenas vegetais na horta, no entanto, seu marido (Leumar) acabou voltando a criar vacas para ter adubo para as plantas, em pouco tempo tinham voltado a atuar na venda de leite e produção de queijos para venda na feira.

Uma coisa que chama atenção entre as interlocutoras europeias é que nesse contexto não se nota aquilo que mais caracteriza as camponesas e quilombolas brasileiras, o quintal diversificado. O quintal diversificado, também conhecido como quintal agroecológico ou quintal produtivo, é historicamente espaço de domínio feminino, é nele que se encontram os pequenos animais, as frutas e verduras para autoconsumo, os temperos para comida, os chás para os momentos de doença e as flores, indicando uma relação humana-natureza sem exploração. Do quintal também podem sair alimentos para a venda, chás de cura, plantas com uso e aquelas de afeto. É nele que se toma chimarrão no verão ou se come mexerica no inverno, é nele que as visitas *de casa*⁴⁵ são levadas para passear, caso você tenha doado alguma muda ou semente será levado até onde ela foi plantada para acompanhar seu crescimento.

O trabalho no quintal pode ser visto, por vezes, como trabalho doméstico, quando não destinado à venda e, como tal, não tem *status* de trabalho na lógica do capital. O quintal é o ponto de ligação entre o trabalho visto como doméstico e o produtivo, ele consome boa parte das horas de trabalho do dia das mulheres. A proximidade com a cozinha e a casa facilitam as atividades de cuidado e os preparos de refeições, socialmente definidas como trabalhos das mulheres, o que torna ainda mais difícil mensurar a carga de trabalho efetuada no local. Enquanto na roça a jornada de trabalho é mais facilmente mensurável, tendo horário de ida e

⁴⁵ Referência a pessoas da família ou com as quais se tem intimidade.

horário de retorno, no quintal pode-se ir e voltar dele o dia todo, seja regando uma planta que tinha uma aparência seca ao olhar pela janela da cozinha ou alimentando os animais que tratam de deixar claro quando estão com fome.

Figura 31 – Agricultora fazendo uma pausa no serviço no quintal para alimentar a família que ajuda a carnear



Fonte: Autora (2021)

Dete (Pinhão) brinca sobre essa noção de diálogo com os animais, contando que só consegue criar bicho que avisa que está com fome, porque se eles não gritam ela esquece de dar comida. Os *gritos* dos animais só se ouvem por estarem perto de casa. Esses *gritos* são necessários para a manutenção desses animais, sejam eles gritos por socorro, que fazem a família levantar de madrugada porque uma raposa – forma como o “gambá brasileiro” *Didelphis marsupialis* é conhecido em Pinhão – ataca as galinhas no galinheiro, sejam os gritos de galinha que botou ovo no mato, que levam a camponesa para a mata a procura do ninho antes que as gralhas comam os ovos. Seja qual for o objetivo do animal, a conversa entre humana-natureza ocorre diariamente.

No Quilombo, os animais que mais se vê pelos quintais são os porcos e galinhas. Os porcos estão presentes na cultura local há muito tempo, sendo parte das histórias sobre os mais velhos. Seu Pedro (Quilombo) relata sobre épocas de crise e fome, quando os porcos ainda estavam muito magros para os alimentar. Maria Aparecida (Quilombo) conta como os mais velhos levam porcos de canoa para vender na cidade e poder comprar sal e querosene.

E para vender porco aqui, que ia vender em Iporanga, muita gente embarcava na canoa com os porcos de uma altura pra baixo aí. Iam tocando até uma altura para baixo, ponhavam na canoa os porcos [...] E iam remando [...]. A maioria era todo desse jeito. Até uma altura iam tocando o porco. Depois em diante ia na canoa, uma altura pra baixo aí. E ia descendo até um ponto e daí pousava na beira da estrada num lugar com os porcos e no outro dia tocar a viagem de novo. É. Assim que foi aqui. (Maria Aparecida, Quilombo).

A criação de porcos ainda é muito importante para o modo de agricultura quilombola, havendo no modo de criação atual muitas similaridades com os modos dos mais velhos, sendo comum haver porcos soltos pelo quintal ou encontrar com estes sendo tocados pela estrada.

Figura 32 – Criação de porcos no quilombo RGTS



Fonte: Autora (2021)

Em Pinhão, nota-se que muitas das famílias adotaram práticas “modernas” na criação dos animais, como a criação dos porcos brancos, também conhecidos como porcos para carne e não para banha. Esse estilo de criação intensiva de suínos foi introduzido no Brasil a partir da década de 1970, dentro da ideologia da modernização agrícola, em estudo no centro-oeste do Paraná, Vanessa de Fatima Maciel e Jorge Luiz Favaro (2020, p. 103) explicam essa tendência apontando que durante 400 anos os suínos foram criados, no Brasil, de forma extensiva, até então predominavam as raças “locais”, tipo banha, criadas nos tradicionais sistemas extensivo ou semi-intensivo. A introdução do mito de que a banha fazia mal para a saúde e sua substituição pelos óleos vegetais têm muita influência nessa alteração no modo de produção. Os autores destacam, no entanto, que “[...] a criação de porcos soltos é uma prática que ainda permanece em algumas propriedades rurais do Paraná, principalmente, naquelas onde predomina o chamado Sistema de Faxinal” (MACIEL; FAVARO, p. 109).

A criação de porcos no sistema ou com raças antigas em Pinhão comumente ocorre para manter a tradição ou por alguma nostalgia em relação ao sabor do alimento antigo. É notável a importância dessas práticas que protegem a tradição e repassam conhecimento para os mais jovens, pois em momentos de crise esses conhecimentos são acessados. Nos quatro anos de

desenvolvimento desta tese, o país passou por um processo inflacionário intenso e com a pandemia da Covid-19 muitos mercados que essas famílias acessavam se extinguíram ou foram dificultados, como é o caso do PAA, por exemplo. Para muitas das famílias parte dessa pesquisa, os últimos anos foram de crise financeira e nestes foi intenso o processo de retorno às práticas antigas, em especial a carneada, sendo a carne um alimento de alto valor.

Outro animal que possui destaque nos quintais são as galinhas, costumeiramente soltas pelo terreiro⁴⁶, embora os frangos para engorda tenham se tornado populares na região de Pinhão (tal qual os porcos brancos), as galinhas caipiras não deixaram de ser populares, a facilidade no cuidado, assim com o *gosto melhor* são alguns dos apelos para a continuidade dessas raças.

Figura 33 – Galinhas nos quintais



Fonte: Autora (2019)

Destaca-se na criação dos animais que possuem proximidade com a casa, a criação de laços de afeto [ou desafetos]. Almerina (Pinhão), por exemplo, escolhe para o almoço as galinhas que gosta menos e não as mais gordas, que poderiam ter um sabor melhor, escolhe aquelas que entraram na horta e comeram alguma planta especial, aquelas que foram agressivas em algum momento, ou galos que são agressivos com as galinhas, por exemplo. Da mesma

⁴⁶ Espaço de terra próximo a casa.

forma, afetos são construídos devido a essa proximidade. Quando entrevisto Paula (Pinhão), ela cuida de um porquinho que foi rejeitado pela mãe, ele passa então a seguir ela pela propriedade enquanto conversávamos.

Figura 34 – Foto com o porquinho de Paula



Fonte: Autora (2021)

Ela relata que o mesmo ocorreu com um bozinho que nasceu com um problema na perna e ela teve que cuidar *dentro de casa*. Questiono então sobre o destino de tais animais, considerando que porcos e bois normalmente são criados para engorda e abate. Ela conta que quando chegou a época do abate fez o marido trocar o animal com um vizinho, ela sabia que ele morreria, mas não conseguia ser responsável pelo abate. De forma similar, Cleide (Quilombo) e as filhas mostram-me os truques do porco que criaram ao lado de casa. Com nome próprio, obedecendo a comandos e pedindo comida na porta de casa quando tem fome, o porquinho se assemelha muito a um animal doméstico e não para alimentação, repito à Cleide (Quilombo) a pergunta que fiz a Paula (Pinhão) e a resposta é similar: que, provavelmente quando o momento chegasse, ela não conseguiria presenciar. Essa é uma característica fundamental do modo de vida camponês e quilombola e que as diferencia completamente do que se vê nas produções agrícolas *capitalistas*.

Outro animal com o qual se constroem relações de proximidade são as vacas, diferente dos animais criados para corte ou aves soltas pelo quintal, com as vacas se tem contato diário.

Esse contato rotineiro faz com que animais e humanos passem a se conhecer, assim, as vacas pastam o dia inteiro nos *piquetes*⁴⁷, quando é quase 17h, elas sobem até o portão para esperar que sejam buscadas. Vacas e humanos nunca atrasam nesse horário, na imagem 35 Dirce (Pinhão) voltava da roça quando viu que era quase o horário do cunhado buscar as vacas, as quais já o esperavam no portão. Com a certeza de que encontraria com ele no meio do caminho, abriu o portão e levou-as morro acima, facilitando o trabalho do cunhado que realmente já estava a caminho de buscá-las.

Figura 35 – Dirce levando as vacas do cunhado



Fonte: Autora (2021)

Da mesma forma que humanos sempre cumprem a mesma rotina na produção leiteira, tanto vacas quanto vizinhas já se conhecem. As vacas também têm um padrão de comportamento, os quais essas(es) agricultoras(es) conhecem tão bem que são capazes de identificar problemas com facilidade, conforme Janete (Pinhão) explica,

Se for analisar que nem a gente já mexe tanto tempo com leite, a gente já conhece tudo, né?! Que nem eu se chegar lá na *estrevária* de manhã e eu olhar para as vacas, eu já percebo se uma não está bem, se ela está com o olhinho caído, ou não está remoendo ou está estufada. Você já nota a diferença, sabe o porquê, você já conhece o animal, né?! (Janete, Pinhão).

⁴⁷ Espaços pré-definidos e limitados na área de pastagem.

Diferentemente do que se veria em grandes produções, nas quais os animais são identificados por números, nessas famílias as vacas têm nomes próprios, tem personalidades reconhecidas pelos humanos e com elas constroem relações, seja de afeto ou desafeto. Quando Almerina (Pinhão) vende uma vaca, por exemplo, a agressividade ou *mau comportamento* do animal são tão ou mais relevantes quanto a quantidade de leite que fornece na hora de escolher quem será vendida.

Figura 36 – Tabela de controle de remédios com os nomes das vacas

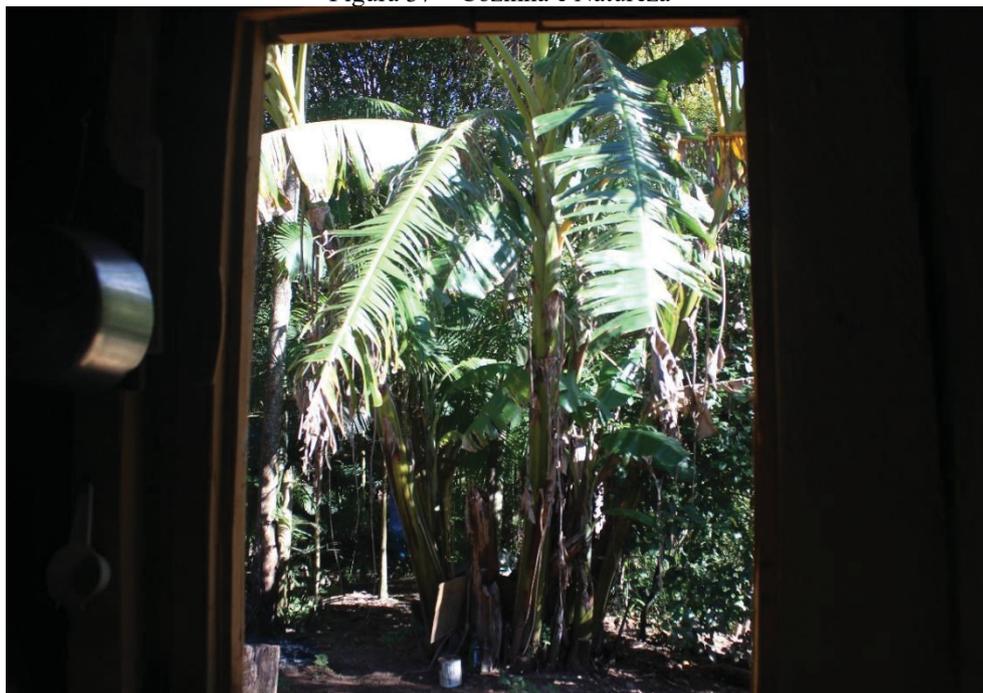
ID do animal	Medicamento	Data do tratamento	Carência		Data do término da carência (+ 8 ord.)	Data de retorno à ordenha	Carência de carne
			Dias	Pós-parto			
Inochinha	metigon	07/11/19	40 dias		10/12/19		
Tusa	Gentatec	27/02/20	40 dias		06/04/20	Calçada	3 dias
Melinha	Gentatec	06/05/20	35 dias		11/06/20	25/07/20	14 dias
Esquinha	Gentatec	06/05/20	35 dias		11/06/20	25/07/20	14 dias
Sarayinha	Gentatec	06/05/20	35 dias		11/06/20	25/07/20	14 dias
Fumaça	Mamizim	29/06/20	35 dias		03/08/20	02/08/20	14 dias
Masomã	Mamizim	29/06/20	35 dias		03/08/20	02/08/20	14 dias
Tracanjá	Rilexine	27/07/20	35 dias		01/09/20	12/08/20	9 dias
Morela	Rilexine	14/09/20	35 dias		19/10/20	29/12/20	11 dias
Vermeia	Rilexine	14/09/20	35 dias		19/10/20	24/11/20	11 dias
Bolinha	Rilexine	14/09/20	35 dias		19/10/20		11 dias
Rolinha	Rilexine	14/09/20	35 dias		19/10/20	19/11/20	11 dias
Tusa	Mamizim	27/10/20	35 dias		04/03/21	05/04/21	8 dias
Mansinha	Mamizim	27/10/21	35 dias		04/03/21	24/04/21	8 dias
Fumaça	Gentatec	07/05/21	35 dias		12/06/21		14 dias
Curuya	Gentatec	07/05/21	35 dias		12/06/21		14 dias

Todas as vacas com tratamento de vaca seca devem ser registradas individualmente ou em lotes (no mesmo dia) e claramente marcadas.

Fonte: Autora (2021)

Essas relações não são diferentes com as plantas e com o local em que se vive. Nessas relações entre humanos e plantas/animais, o quintal é um espaço de destaque, sendo o ponto de encontro entre cozinha e natureza. No Quilombo, onde a natureza é palavra de ordem, por vezes, é difícil diferenciar um do outro, o pé de chuchu sobe nas paredes da cozinha, os animais sorrateiros entram pela porta sem notar os limites entre casa e mata. O quintal quilombola é agroflorestal, as verduras, a roça e a floresta coexistem, muitas vezes sem cerca. Os vegetais são plantados na roça para ficarem longe dos animais, pequenos cercadinhos de verduras, temperos e remédios podem ser encontrados ao redor das casas, os animais, no entanto, não costumam ficar cercados como nos quintais de Pinhão.

Figura 37 – Cozinha e Natureza



Fonte: Autora (2019)

Nesses espaços, o trabalho não se resume à agricultura e criação de animais, boa parte das atividades, em especial das atividades das mulheres, são atividades de transformação, e os significados dessas atividades variam de acordo com o local e as pessoas que estão produzindo.

5.3 TRANSFORMAÇÃO E PROCESSAMENTO: ENTRE AS AGROINDÚSTRIAS E O MONJOLO

As atividades de transformação ocorrem em diferentes espaços, conforme distinguem-se os locais, alteram-se também quem produz (ou pode produzir) e os significados dessa produção. Inicialmente, apresentamos aqui os trabalhos realizados na cozinha, seja ela doméstica ou para venda, no quintal e na comunidade. Procurando trazer junto dessas apresentações os significados imbuídos nesses trabalhos e quem os executam.

O processamento de alimentos é uma das atividades que mais se destaca dentro das comunidades camponesas. Essa atividade mostra-se centrada no trabalho feminino, sendo as mulheres responsáveis pelas transformações de alimentos dentro da cozinha. As paredes da cozinha, no estado, não as restringem, pois as atividades de transformação e processamento ocorrem também fora de casa, no quintal, em agroindústrias e no coletivo também conforme notamos nas exposições a seguir.

Os processos de transformação e processamentos de produtos entre as camponesas, participantes da Feira da Agricultura Familiar de Pinhão tem passado, nos últimos anos, por uma fase de formalização. Um movimento de incentivo às agroindústrias por parte da prefeitura, focado, em especial, nas famílias que participavam da feira, foi motivador de tal processo. Em paralelo, uma equipe da secretaria de indústria e comércio fez um trabalho de formação e acompanhamento com as famílias interessadas em criar essas agroindústrias, ao mesmo tempo, a fiscalização da vigilância sanitária na feira passou a ser mais rígida, caracterizando esse incentivo como simbolicamente compulsório.

A grande maioria das agroindústrias criadas em Pinhão está sob a responsabilidade das mulheres. O trabalho na agroindústria é muito similar, por vezes, é o mesmo executado na cozinha de casa, podendo ser esse um dos motivos que justificam a presença massiva das mulheres na criação desses empreendimentos. Outra explicação seria olhar para a agroindústria como uma forma de diversificação dos meios de vida acessada pelas mulheres, quando excluídas das atividades consideradas principais em termos produtivos na unidade de produção. É uma maneira de gerar renda do trabalho e utilizar o conhecimento que já possuem, transformando um trabalho que era doméstico e desvalorizado em produtivo e com valor. Para Mior (2008, p. 2), a participação em uma agroindústria familiar mostra-se empoderadora para as mulheres, pois se caracteriza como um espaço novo e um “novo empreendimento social e econômico”, no qual as mulheres saem do espaço da cozinha de casa, onde exercem atividades não remuneradas de processamento e a transformação de alimentos, passando a exercer atividades similares, no entanto, dentro de um novo contexto social e econômico.

Ao migrar para a agroindústria, que muitas vezes é apenas uma cozinha ao lado da cozinha doméstica, mas com produção específica para venda, esses mesmos conhecimentos são agregados e, com o tempo, ampliados. Dircele (Pinhão) passou da produção semanal de pão para produzir 5 tipos diferentes de pães semanalmente, pois as(os) clientes têm necessidades variadas. Da receita tradicional de bolacha da família, pôde se passar a produzir 4 novas variedades aprendidas em cursos e conversas com colegas, somam-se a essas a receita do pão de mel, aprendida da *internet* e aperfeiçoada nos cursos de panificação. Após comprar o cilindro elétrico para fazer pão, aprender a fazer macarrão é quase uma necessidade e, depois disso, mais duas receitas de massa passam a ser parte da rotina. A agroindústria pode partir dos conhecimentos tradicionais, mas a adaptação e a dinâmica no aprendizado são características primordiais. Esse processo constitui o elemento empoderador, como notado em pesquisas anteriores (KEMPF; WEDIG, 2019 e KEMPF; WEDIG; PERONDI, 2021). É no enfrentamento com a vigilância sanitária, nas trocas com as colegas de profissão, nas dinâmicas dos cursos de

capacitação que as mulheres passam a realmente sair do espaço doméstico e encontram na cozinha da agroindústria a emancipação financeira.

A agricultura camponesa é extremamente associada à natureza e aos recursos não mercantilizados, tanto no sentido de insumos quanto de produtos, pois os têm disponíveis em seu estoque de capital ecológico. Sendo assim, contrariando a lógica capitalista, é menos dependente dos mercados, podendo até ser considerada “autossuficiente (ou auto-abastecida)” (PLOEG, 2009, p. 20).

Para as comunidades camponesas, as relações de parentesco e vizinhança são fundamentais. As relações de troca, reciprocidade, confiança e ajuda mútua permeiam essas relações (MAUSS, 2012). Na agroindústria familiar rural não é diferente. O seguinte diálogo entre uma feirante de Pinhão e seu marido trazem importantes reflexões sobre as escolhas de compras nas famílias e agroindústrias familiares:

Feirante: “*Carla⁴⁸ está vendendo pepino no grupo*” [grupo do whatsapp].

Marido: “*Quer comprar para fazer conserva?*”

Feirante: “*Ah, mas se for pegar, vamos pegar de alguém mais conhecido, mais pobre.*”

Marido: “*Mas eles sempre compram da gente.*”

Feirante: “*É verdade..., mas nem peça, o deles é envenenado.*”

O início da conversa indica que necessitam do produto, matéria prima para agroindústria da feirante. A sugestão do marido de comprar o pepino é recusada pela esposa que pede para dar preferência para alguém “*mais conhecido*” ou “*mais pobre*”, indicando a relevância de relações de classe a partir de uma sensação de pertencimento a um grupo do qual a vendedora não faz parte. Sendo considerada “*mais rica*”, alguém que possivelmente definiriam como fazendeira e não camponesa ou agricultora familiar. O marido então traz um contra-argumento relevante, indicando que a vendedora é cliente do casal. O mercado pode ser considerado, em alguns casos, um prolongamento das relações sociais (GRANOVETTER, 1985), vínculos de parentesco e vizinhança são essenciais para superarem os limites encontrados devido à produção em pequena escala, possibilitando a ampliação da “[...] capacidade de produção, de conhecimentos e, conseqüentemente, de comercialização” (AGNE; WAQUIL, 2011, p. 179). É essa a lógica que permeia as relações de troca com os vizinhos, parentes e demais feirantes que, ora são clientes da AGF, ora fornecedoras(es). Sendo então a atitude indicada por essas regras sociais comprar de uma fornecedora que compra seu produto. O último argumento vem da esposa, a família participa de grupos de agroecologia e possui certificação para venda de

⁴⁸ Nomes fictícios são colocados nesse texto em itálico.

produtos orgânicos, a utilização de agrotóxicos por parte da fornecedora torna-se justificativa suficiente para finalizar a discussão.

A divisão sexual do trabalho dentro de AGFs costuma seguir as mesmas regras da família camponesa, conforme notado por Gnoatto *et al.* (2004) em análises de agroindústrias familiares de cana-de-açúcar no Rio Grande do Sul. O estranhamento dos clientes em relação ao fato de Leumar (Pinhão) produzir queijos em conjunto com a esposa Ica (Pinhão) é um indicativo de como essas relações são comumente construídas. Dircele (Pinhão), que tem a barraca da feira ao lado de Leumar (Pinhão), relata sobre um diálogo entre ele e uma cliente, no qual a cliente pergunta o número de telefone da esposa dele, quando ele questiona o motivo do pedido, ela explica que gostaria de tirar dúvidas sobre a produção do queijo. A conclusão da cliente de que a esposa produzia em casa e o marido levava para vender, embora errada nessa situação, é uma verdade para a totalidade das demais agroindústrias que vendem na feira. Embora a produção de leite nessa região (em outras regiões podendo ser diferente) seja uma atividade que possa ser tanto feminina quanto masculina, dependendo geralmente da escala de produção e tecnologia utilizada, a produção de queijo é vista como uma atividade estritamente feminina.

A situação encontrada na família de Irica (Pinhão) e Leumar (Pinhão) pode ser considerada uma exceção. Leumar é presidente da associação dos feirantes e possui a barraca com maior venda de queijos da feira da agricultura familiar de Pinhão. Quando Leumar começou a participar da feira, Irica mantinha um emprego urbano e supostamente não se envolvia na produção. Auxiliando o preparo de um *banner* de divulgação da barraca, Irica pede que seja desenhado um agricultor junto com a ilustração dos produtos, para representar quem os produzia, mas logo alerta que não seja desenhado uma mulher junto, pois ela “*não faz nada*” da feira, passando o dia em seu emprego urbano. Ao conhecer a cozinha da agroindústria familiar, no entanto, Leumar mostra orgulhoso os equipamentos recém-adquiridos, enquanto explica quais são dele e quais são da esposa; a produção ocorre paralelamente, o leite é esquentado em quatro grandes panelas, sendo duas de responsabilidade dele e duas dela. O queijo é preparado à noite, quando ela retorna do trabalho e durante as manhãs, antes de ela ir para a cidade. Aos sábados, quando ele vai para feira, é responsabilidade dela a limpeza da agroindústria e dos equipamentos (nos demais dias da semana a limpeza é feita em conjunto). O fato de a produção iniciar por iniciativa do marido pode ser uma justificativa para essa *autoinvisibilização* do trabalho da esposa, a qual não se sente parte da produção mesmo tendo participação ativa na fabricação. Soma-se a isso o fato de ela não se envolver mais com o leite, depois de anos de atividade leiteira e da decisão de vender o gado, a volta à atividade foi decisão

do marido e ela opta por não fazer parte. De qualquer forma, fica evidente a complexidade das relações de trabalho e de divisão sexual do trabalho no campesinato.

Com exceção do caso de Irica (Pinhão) e Leumar (Pinhão), as demais agroindústrias ligadas às famílias feirantes de Pinhão estão sob responsabilidade exclusiva das mulheres, em alguns casos, contando com contratação de mão de obra externa, geralmente mulheres da família.

Evani (Pinhão) produz pães, bolachas e biscoitos, tendo como carro chefe o pão *branco*⁴⁹ e o *palitinho*, um biscoitinho frito e vendido em pacotes. Ivanira (Pinhão) e Dircele (Pinhão) também aprenderam a receita em um curso frequentado pelas três, Evani, no entanto, é a única que faz para venda. Seja por diferença na *mão* ou pelos equipamentos, ao comer os palitinhos feitos pela mãe, a filha de Ivanira (Pinhão) elogia, mas aponta que seria melhor continuarem comprando os da Evani (Pinhão), relata a feirante rindo da forma utilizada pela criança para indicar que produto da colega era melhor.

A agroindústria de Ivanira (Pinhão) possui certificação para massas, panificados e abate de animais, sendo a única feirante certificada para a venda de carne, vendendo frangos e coelhos. A carne de coelho não teve saída por não ser um hábito alimentar desta região, então passaram a ser vendidos vivos. Quanto às massas, ela tem se especializado na fabricação de macarrão, embora procure variar seus principais produtos de acordo com a saída e os pedidos dos clientes. Macarrão também é produzido por Dircele (Pinhão) e, assim como Evani (Pinhão), também faz pães, mas com receitas diferentes e focando em produtos saudáveis e integrais. Os alimentos integrais, as geleias e o pão de mel são o foco desta produtora. A agroindústria de Paula tem foco na produção de pães, bolachas e queijo, já a de Delaide (Pinhão), é focada apenas na produção de queijo e derivados de leite.

⁴⁹ Utilizando a diferenciação de outra feirante entre pães feitos com farinha “branca” ou integral.

Figura 38 – Produtos ofertados pelas feirantes de Pinhão



Fonte: Autora (2021)

Embora haja produção similar em muitas das agroindústrias, os produtos são diferentes, havendo clientela fixa para cada um. Suas formas de comercialização também se diferenciam e estas influenciam diretamente nas decisões de produção. O que se nota é que a produção nas agroindústrias é circundada por uma diversidade de fatores, demandando uma infinidade de diferentes processos de saber-fazer, conhecimentos que são trocados e aperfeiçoados nos processos de coletividade, seja na vida comunitária em cada comunidade, nos cursos ofertados por órgãos públicos ou no ambiente de comercialização da feira.

A complexidade das relações e atividades desenvolvidas dentro da AGF assemelham-se àquelas notadas na própria cozinha de casa, a produção de alimentos vai além de uma atividade qualquer, ela carrega consigo a segurança alimentar de todo o núcleo familiar, e, no caso das agroindústrias, o processamento para venda leva essa responsabilidade para fora de casa. Não existe nesses processos uma diferenciação entre *alimento* e *produto para venda*, o que não é vendido é consumido pela família, enviado para parentes na cidade ou doado para os vizinhos. A venda de excedentes de produção e o consumo das *sobras* da feira podem ser vistos como o grande diferencial de qualidade nesse processo de produção e trocas, sendo ofertado aos clientes produtos feitos com o mesmo nível de cuidado e afeto que aquele feito para a própria família.

Dessa forma, o trabalho na cozinha – da agroindústria ou doméstica – pode ser tanto para o autoconsumo da família, quanto para a venda. Esse trabalho pode ser individual, nesse caso envolvendo apenas a mulher/mãe, mas pode ainda ser coletivo, contando com as filhas, filhos e maridos em ocasiões e atividades específicas. É um trabalho privado quando efetuado no âmbito familiar, mas pode ser comunitário, quando feito nas festas da comunidade, por exemplo, muito embora até mesmo nessas festas o trabalho das mulheres seja efetuado em ambiente fechado, na cozinha, e o dos homens é exposto/público, na churrasqueira. As dinâmicas aqui relatadas não esperam de forma alguma representar a totalidade do que constitui a relação das mulheres com o trabalho na cozinha, procura, no entanto, demonstrar um pouco da pluralidade e heterogeneidade encontrada nesse espaço normalmente definido como *feminino*.

Seja para venda ou para consumo, o preparo de alimentos é embutido de significados. A alimentação e o alimento assumem importância na vida em sociedade, é através dela que muitas vezes os grupos se integram (CÂNDIDO, 2010). A alimentação em seu aspecto cultural tem caráter regional, sendo “[...] constituída em determinado local, região, grupo, de acordo com sua história, a partir dos elementos disponíveis e de fácil acesso econômico e físico, no contexto da produção agrícola da região, ligado às características específicas do ambiente”, paralelamente é alterada pelas trocas culturais, influência midiática e poder dos monopólios alimentares (FONINI, 2012, p. 77). Na alimentação, ainda se incorporam elementos simbólicos presentes nos códigos sociais que mediam relações dos humanos entre si e com a natureza, ademais, é mediadora de trocas que visam o “[...] atendimento de necessidades imperativas ou para reforçar os laços de solidariedade entre uma determinada comunidade” (FONINI, 2012, p. 78). Ela é parte de um sistema complexo, que vive, que compreende e conecta as dimensões da vida (FONINI, 2012).

No Quilombo RGTS, a questão alimentar não se separa em nenhum momento do seu aspecto cultural e tradicional. Desde o preparo dos alimentos até em relação à sua origem e ao consumo, tudo permeia aquilo que se compreende como cultura. O alimento é utilizado com inúmeras funções além de apenas nutricional, como, por exemplo, uma forma de apresentar sua cultura para aquelas(es) que chegam à comunidade, o que pode ser notado se olharmos para nossas primeiras visitas, as quais foram sempre iniciadas por uma grande diversidade de alimentos à mesa. Com o passar do tempo e após a criação de um pouco de intimidade, a diversidade passa a diminuir e o que nos é servido assemelha-se mais ao alimento consumido pela comunidade diariamente. O alimento é ainda uma demonstração de afeto, cuidado e acolhimento. Nenhuma das casas que visitamos nos deixou sair sem que tomássemos uma

xícara de café. Pode ainda ser relacionado com a saúde, pois muitos de nossos interlocutores relacionam as doenças, mais frequentes hoje, com os alimentos que agora são consumidos. Essa relação com a saúde pode ser notada ainda entre mulheres no seu período pós-parto e os alimentos que consomem, conforme explicitado nas entrevistas feitas por Fonini (2012) sobre a cultura alimentar dentro do Quilombo RGTS.

Alimento e trabalho são aspectos que se conectam, os alimentos que são consumidos no Quilombo de manhã, por exemplo (batata-doce, mandioca, virado de feijão, cuscuz de mandioca etc.), são alimentos que podem ser considerados “pesados”, possuindo uma direta realização com o trabalho pesado da lida na roça. A realização corpo-alimento-espço é evidenciada ao notar que o cardápio se altera devido ao clima, a forma da pessoa, estabelecem-se regras para com seu corpo. O quentão que nos é servido com o objetivo de esquentar o corpo é ingerido com a proibição de “tomar sereno”, por exemplo.

Figura 39: Alimentos servidos nas casas visitadas no quilombo



Fonte: Autora (2018-2022)

As tendências e ciclos econômicos regionais mostram-se relacionados à grande parte das escolhas alimentares notadas hoje, tanto na Irlanda quanto nos campos de pesquisa no Brasil. Rian (Irlanda) aponta que muitos dos produtos que vendem na feira são influenciados por novas migrações ou por influência da mídia. A agricultora cita o abacate como exemplo de alimento “*da moda*” que entrou para o cardápio de seus clientes passando a ser um produto consumido localmente. Ela e sua família, especializados na produção de tomates e pimentas, escolhem quais tomates plantar com base nos imigrantes residindo na região “*Escolhemos alguns [tomates] com base em quem passa a viver por aqui*”⁵⁰, diz ela, explicando que passam a plantar *tomatillos* a pedido de imigrantes sul-americanos e tomates *raspberry* devido à imigração polonesa. A diversidade de povos habitando a região influencia diretamente na diversidade das espécies plantadas pela família.

No Quilombo, a cultura alimentar é moldada pelos processos históricos vividos pela região. Os ciclos econômicos do Vale Do Ribeira envolvem “[...] ciclo do arroz como o grande produto de exportação do vale. Com a decadência de mais um ciclo econômico, logo incorporaram o plantio de banana e a extração de palmito Juçara”, os quais influenciaram diretamente na dieta local (FONINI, 2012, p. 104). Paralelamente a esses, as comunidades cultivavam arroz, milho, feijão e mandioca e criavam porcos para a subsistência. (FONINI, 2012). Todos esses cultivos ainda são prioritários hoje. Somam-se a esses alguns cultivos secundários, mas que apresentam certa relevância, como é o caso do amendoim, que pode ser utilizado tanto em formato dos doces populares como também em outras formas a depender das necessidades locais, como o chá de amendoim, consumido na casa de dona Maria Aparecida ou sua utilização como fonte de gordura para fritar o feijão em tempos em que os porcos estavam magros demais, conforme relatado por Seu Pedro Pinincha.

Os ciclos econômicos de pinhão – Ciclo da madeira, Erva-mate e tropeadas – influenciam fortemente a cultura local, eles também moldam as ondas migratórias, as quais geram a cultura alimentar atual. A alimentação cabocla, de forte influência indígena, era centrada no feijão, no milho e na mandioca. Após a chegada dos alemães e italianos, torna-se completamente dependente do trigo. O pão se torna necessário no café da manhã, assim como o macarrão no almoço. A carne de porco, expressiva na região desde as tropeadas de porco⁵¹, é

⁵⁰ “*We choose [tomatoes] some based on who happens to be living around*”.

⁵¹ PORCADEIRO. In: Dicionário Histórico dos Campos Gerais. Ponta Grossa: UEPG, 2022. Disponível em: <https://www2.uepg.br/dicion/porcadores-tropeirismo-de-porcoss/>. Acesso em: 05 out. 2022.

complementada (ou substituída) pela de gado, a produção leiteira na região torna-se também expressiva, aumentando a presença de leite e derivados.

As galinhas caipiras são também presentes em ambas as regiões, tanto para a produção de ovos quanto de carne. Embora o estado do Paraná tenha forte adesão aos aviários integrados, no município de Pinhão, ainda se avista, primordialmente, a avicultura tradicional camponesa.

A cultura alimentar, tanto no Quilombo quanto em Pinhão, é moldada pela relação entre tradição e modernidade, sendo essa modernidade desde a influência que os mais jovens têm na cidade ou na televisão até as novas formas de produção e novos produtos trazidos pelos técnicos para a região. Especialmente no Quilombo RGTS, o cultural, no entanto, permanece fortemente presente, no qual mesmo estudando na cidade e com acesso a redes de comunicação as crianças disputam o torrão de açúcar entre si, correm para nos oferecer torresmo e frutas coletadas no quintal e têm como doce favorito o “espera marido” feito pela mãe com açúcar mascavo e ovo. Dentre os diversos meios pelos quais procuraram “recuperar”, a tradição (tendência notada também em Pinhão), a alimentação aparenta ser um elemento que consegue manter aspectos tradicionais mesmo incorporando os elementos externos da realidade cultural local.

A cultura local vivenciada nas cozinhas pode ser vista até mesmo em sua arquitetura. Descrevendo as casas da comunidade Ribeirão Grande-Terra Seca, Volochko (2011) aponta que embora haja casas de alvenaria, grande parte delas preservam partes (em geral a cozinha) ou são inteiras de pau a pique. As casas, muitas sendo recém-construídas e de alvenaria mantêm, em sua maioria, a cozinha na área externa. Muitas vezes a casa tem uma cozinha de alvenaria e ao lado desta a cozinha de pau a pique. Segundo falas das entrevistadas, as cozinhas são separadas da casa devido à fumaça do fogão a lenha, presente em todas essas cozinhas de barro.

Figura 40: Cozinhas de pau a pique



Fonte: Autora (2019)

O espaço ao redor do fogão não é usado apenas para o preparo alimentar, pode ainda ser utilizado para secar roupas ou defumar produtos, sempre acompanhados de uma espécie de “varal” na parte de cima ou nas laterais. Em algumas casas, o fogão, assim como a parte interna da cozinha próxima a ele, é regularmente lavado e “pintado” de argila clara sempre que manchados demais pela fumaça. Conforme Fonini (2012, p. 128) “[...] as paredes e o telhado próximos aos fogões indicam o uso frequente para cozinha”. O fogão a lenha tem como função, além de apenas o preparo do alimento, a defumação de alimentos, a secagem em tempos de pouco sol, o aquecimento da casa e até a secagem de roupas.

Figura 41 – Variações do fogão de barro



Fonte: Autora (2019; 2021)

Esse reboque das paredes que precisa ser trocado com frequência para que não fique sujo de fumaça é responsabilidade das mulheres e, muitas vezes, a cozinha e o fogão de barro – Taipa – são construídos pelas próprias mulheres, tornando esse espaço propriedade delas mesmas em um sentido literal.

Figura 42 – Nilce reformando a taipa



Fonte: Autora (2021)

A relação com a cozinha e com o que seria considerado “doméstico” se altera significativamente se comparada ao contexto das mulheres camponesas colonas paranaenses, incluindo mais intensamente o ambiente que pode ser considerado quintal.

No município de Pinhão, as cozinhas do meio rural majoritariamente possuem o fogão a lenha, em um formato diferente do encontrado na Barra do Turvo. No entanto, o fogão a gás é visto em ambos os cenários, mas tem seu uso atrelado a praticidade e rapidez, enquanto o fogão a lenha é usado para quando se quer fazer uma boa comida, a comida do dia a dia ou um preparo tradicional. Dirce, de Pinhão, afirma que o feijão só fica bom se for no fogão a lenha, o *chico balanceado* de Janete só fica certo no forno do fogão a lenha e o pudim de Almerina não fica no ponto se for no fogão a gás. Da mesma forma, Nilce, de Barra do Turvo, afirma que a comida da taipa é “*Muito melhor!*”, chegando a relatar que *não sabe* cozinhar direito em fogão a gás.

Figura 43 – Fogão em Pinhão



Fonte: Autora (2019)

Em Pinhão, o fogão a lenha tem relação direta com o clima da região, o município é caracterizado por suas baixas temperaturas e as casas do meio rural, na grande maioria, são feitas de madeira. Nesse contexto, o fogão a lenha é essencial para o aquecimento da casa, não podendo, dessa forma, estar no exterior da casa como ocorre no Quilombo. Enquanto a noite comum de uma família rural ou urbana se passa no sofá ao redor da TV, as noites de inverno no interior de Pinhão reúnem a família ao redor do fogão a lenha.

Independentemente da arquitetura, é fato que as mulheres são associadas com o trabalho na cozinha. Por ser um trabalho considerado doméstico e feminino, o trabalho na cozinha chega a ser tratado como pejorativo, no qual os homens costumam evitar qualquer participação, seja na produção do alimento ou na limpeza do local (SILVA, 2010; KEMPF; WEDIG, 2019). Esse é um espaço considerado de domínio feminino, conforme se verifica em Woortmann (1985).

Em todos os grupos sociais sobre os quais existem estudos de práticas alimentares, as refeições são preparadas pela mãe de família. Na divisão do trabalho familiar o domínio culinário é feminino. É no âmbito da refeição que a mãe exerce sua autoridade e controle, determinando, dentro das possibilidades geradas pelo trabalho do pai, o que irá compor a refeição e como esta será distribuída entre os membros da família. (WOORTMANN, 1985, p. 12).

A divisão sexual do trabalho está ancorada na naturalização dessas relações, gerando aceitação pelas agricultoras (SCHWENDLER, 2020). No convívio diário com as interlocutoras,

no entanto, nota-se a insatisfação a respeito de certas atividades.

A limpeza da chapa do fogão em Pinhão é um assunto que demonstra essa insatisfação. Dentre todos os casos citados aqui, em apenas uma das famílias o homem é responsável pela limpeza do fogão, a beleza da chapa desse fogão é admirada por todos que a veem e é usada como referência para incitar os maridos a ajudarem na limpeza da chapa, “*Homem que tinha que limpar essas coisas, pensam que viram mulher se limpar*”, reclama Dirla (Pinhão) em conversa sobre o assunto. A irmã concorda, embora não reclame muito, pois o marido limpa sempre que ela pede. O *ter que pedir*, no entanto, é um indicativo de que as atividades domésticas, mesmo quando executadas em parceria, ainda são vistas como de domínio feminino dentro desta família.

Sendo os trabalhos domésticos comumente de responsabilidade das mulheres, os homens que os executam chegam a ser elogiados pelas mulheres da comunidade. A inserção das atividades domésticas pode ocorrer por diferentes motivos, como, por exemplo, nesses três casos de Pinhão em que, *Jorge*, filho de uma de nossas interlocutoras, passou a lavar a própria roupa quando teve que sair da casa da família ainda solteiro para trabalhar na construção de barragens. Após o casamento, no entanto, a tarefa que antes era da mãe passa a ser da esposa. Já na família de uma outra interlocutora, o marido costuma auxiliar em tarefas domésticas sem resistência, esse auxílio, no entanto, precisa ser solicitado. Já *Pedro*, filho de outra interlocutora, executa tarefas de limpeza com a mesma naturalidade que o pai, que também executa as tarefas domésticas em casa. A tarefa doméstica que mais costuma ser executada pelos homens é o preparo de alimentos, sendo uma atividade inadiável, caso as esposas estejam indisponíveis, os maridos assumem a atividade esporadicamente.

As atividades de produção na cozinha, embora havendo exceções e atividades esporádicas dos homens, são primordialmente de responsabilidade das mulheres (SILVA, 2008; WEDIG, 2009). Estas atividades envolvem diversas práticas e conhecimentos, variando de acordo com a região e as famílias.

A produção do pão é um caso em que a produção para consumo é regra, mas em algumas famílias essa é uma fonte de renda. O pão caseiro é um item obrigatório nas mesas das famílias agricultoras do centro-sul paranaense (diferente das famílias da Barra do Turvo, nas quais o item não é parte de sua base alimentar). Suas receitas variam, as formas de assar se alteram, assim como sua forma de consumo.

Figura 44 – O preparo do pão



Fonte: Autora (2020)

A mesma cozinha é utilizada pela agricultora para produção de conserva, um método de preservação de alimentos antigo e muito utilizado no Paraná. Na família de Dirceli (Pinhão), “*Não era costume*” fazer conserva. Ela aprendeu depois de adulta/casada – a divisão entre jovens e adultos na fala das agriculturas costuma ser entre antes e depois do casamento –, sendo este um costume da família do marido. As conservas, hoje feitas para a venda, vem sendo utilizadas há muito tempo como forma de preservar os alimentos por mais tempo, conservas de pepino e de pêsego são comuns nas prateleiras das mulheres de Pinhão.

Figura 45 – Produção de conserva



Fonte: Autora (2019)

Outro produto que transita entre venda, autoconsumo e preservação de alimentos é o queijo. A produção do queijo é uma das atividades antigas retomadas hoje por Almerina (Pinhão), que começou produzindo uma ou outra peça para consumo quando o resfriador de leite estragou e agora produz o queijo diariamente, para o consumo da casa, filhas(os) e venda para vizinhas(os), embora não possa vender formalmente, por não possuir certificação para venda.

Figura 46 – Queijos secando ao ar livre



Fonte: Autora (2019)

Sendo uma prática tão diversa e recaindo exclusivamente sobre as mulheres o trabalho “em casa”, podendo ser tanto produtivo quanto reprodutivo, conforme o exposto até aqui, caracteriza uma sobrecarga de trabalho para essas mulheres. Irica (Pinhão), em uma semana afastada do trabalho urbano, devido à pandemia do Coronavírus, reclama: “*Eu não aguento mais trabalhar, quero voltar para o salão*”. A fala de essência cômica, apontando para a contradição de querer voltar para o *trabalho* na cidade, pois não aguenta mais *trabalhar* em casa, demonstra a intensidade da jornada de trabalho *em casa* das agricultoras. Ela explica que em casa “*O dia todo tem trabalho*”. Esse trabalho “em casa” ou “doméstico”, por definição, neste contexto, pode incluir atividades tanto produtivas quanto reprodutivas – incluindo produção para venda, como visto com as agroindústrias –, assim como atividades dentro de casa e fora de casa, podendo o quintal ser visto como uma extensão do ambiente doméstico em alguns casos. Trabalho de dentro e trabalho de fora de casa é uma diferenciação que se nota no discurso das camponesas, “*Hoje fiquei só dentro de casa, não consegui ir para fora*” é dito para relatar sobre uma carga grande de trabalho no interior do domicílio, impossibilitando a execução das atividades de roça ou quintal.

Além dos conceitos de trabalho leve ou pesado e trabalho difícil ou fácil serem altamente subjetivos (PAULILO, 1987), pode-se concluir que existe subjetividade no conceito de trabalho

em si. Por vezes, surgem relatos e críticas sobre familiares que “*não trabalham*”. Quando relacionados a homens, pode remeter àqueles com problema de alcoolismo, que realmente não fazem nada durante o seu dia a dia. Ao referir-se às mulheres, no entanto, fala-se das expectativas em relação ao trabalho feminino na região, podendo fazer referência à capacidade em executar atividades consideradas pesadas em parceria com o marido ou, em especial, ao conhecimento e habilidade em executar tarefas sozinha. Uma dessas mulheres que, segundo os familiares, “*não trabalha*”, não aprendeu a executar algumas atividades quando criança, pois se negava a ajudar em certas atividades para “*costiar*”⁵² os pais, uma reação ao autoritarismo e violência paterna. Essa resistência fez com que tivesse uma imagem marcada dentro da família como uma pessoa que não trabalha como as outras. Da mesma forma ocorre em um segundo caso com uma mulher que supostamente “*Não bate reto igual as outras*”, possivelmente porque desenvolve atividades unicamente em conjunto com o marido e nunca é vista trabalhando sozinha. Em ambos os casos essas mulheres são responsáveis pela totalidade do trabalho doméstico familiar e estão diretamente envolvidas com o trabalho agrícola e/ou pecuário.

Olhando para o espaço doméstico camponês, é possível perceber que os papéis de gênero se relacionam às concepções de dentro e fora de casa, dessa forma, o trabalho executado dentro de casa é feminino e esse espaço é atribuído, fundamentalmente, à mulher, enquanto o de fora de casa (e fora da propriedade) é de domínio masculino. Mais do que em relação à atividade, a questão espacial mostra-se relevante quando notamos que a produção do alimento cozido (na cozinha) é algo considerado feminino, enquanto o alimento feito fora de casa, como o abate do animal e a preparação das carnes, por exemplo, é masculino (WEDIG, 2009; SILVA, 2010). Essa relação é percebida em diversos momentos das atividades descritas aqui, como a produção de linguiça, por exemplo. Quando homens participam das atividades, as atividades têm uma tendência a serem levadas para fora de casa, o que pode ocorrer quando se aumenta a escala de produção ou nos casos em que não ocorre uma identificação com o espaço da cozinha.

5.3.1 Transformação de alimentos no quintal e na comunidade – alimentação e coletividade

As práticas de transformação de alimentos não se restringem à cozinha, muitas delas ocorrem do lado de fora da casa, em especial, no quintal. Esse é o formato de destaque nos espaços de processamentos de alimentos na Barra do Turvo, embora estes também possam

⁵² Termo local que faz referência a uma forma sutil de vingança.

ocorrer na cozinha. Tradicionalmente os derivados de cana possuem destaque, nos quintais do Quilombo RGTS se produzem melado, açúcar, rapadura e diversas outras variantes.

A cana-de-açúcar é um grupo de espécies de gramíneas perenes altas do gênero *Saccharum*, nativas das regiões tropicais. Ela é comumente utilizada para a produção de açúcar, cachaça, etanol e melado. Para a produção em Pinhão, a cana é cortada logo no início do inverno, antes que comece o frio, e as produções principais são o melado (família de Irica e Leumar) e a cachaça (Família de Mara).

A produção do melado de cana pode ser considerada uma atividade sazonal para a família de Irica (Pinhão) e Leumar (Pinhão), moradores do município de Pinhão. A atividade não vista como comum nesse município, sendo uma tradição trazida pela família da época em que moravam no Norte do Paraná. A manutenção da tradição é indicada pela família como motivadora para produção, da mesma forma, a renda e consumo próprio, dado que vendem melado na Feira da Agricultura Familiar e reservam parte para o consumo do casal e dos filhos.

Para a família de Seu Pedro (Quilombo) e suas filhas Zeneide e Cleide, da Barra do Turvo, essa é uma atividade frequente e comum, em geral, todas as famílias da comunidade produzem o próprio melado. O consumo familiar é o principal motivador, embora a venda também ocorra. Na família de Seu Pedro é consumido e vendido, em especial, o açúcar, sendo o mesmo processo de produção, mas *apurado* em um momento diferente.

Sendo o melado produzido tanto em Barra do Turvo quanto em Pinhão, é importante destacar que pode haver pequenas alterações no modo de fazer nas duas localidades, dessa forma, o relato a seguir refere-se à forma como o processo ocorre em Pinhão. Este, foi presenciado em duas ocasiões diferentes, uma onde foi feito de forma coletiva, no qual Leumar (Pinhão) e Irica (Pinhão) contaram com a ajuda do irmão de Leumar (Pinhão) e sua esposa, e outra onde apenas o casal trabalhava. Na ocasião em que o casal trabalhava sem ajuda externa, todas as atividades foram feitas em conjunto, enquanto quando executada de forma coletiva algumas tarefas se organizaram de acordo com gênero, sendo assim, a busca da cana foi feita pelas mulheres, enquanto os homens faziam a moagem e a filtragem do caldo de cana. As demais atividades foram executadas por todos os presentes e, até mesmo as tarefas feitas pelos homens nesse dia (corte da cana e envasamento do melado), aparentaram ter sido escolhas arbitrárias com base em gostos pessoais e tempo disponível e não propriamente uma divisão sexual nessa atividade.

Quadro 6 – Elaboração do melado

<p><i>Cortar a cana:</i> Para a produção de melado, a cana-de-açúcar é cortada rente ao chão, no entanto, 20cm de suas duas extremidades são cortados para obter um produto mais saboroso. As pontas cortadas são usadas para o replantio;</p> <p><i>Buscar a cana:</i> Quando cortada, a cana é amontoada em pequenos montes distribuídos pela roça, tendo que ser levada até o moedor;</p> <p><i>Moer:</i> A moagem tem duas etapas, a cana é passada por dentro do moedor e alguém retira o bagaço (nome dado à cana depois de moída), que é colocado ao lado do moedor. Quando um pequeno monte é formado, estas são passadas novamente por dentro do moedor, sendo este o momento que o caldo é mais intensamente extraído;</p> <p><i>Filtrar:</i> Quando o balde que abriga o caldo de cana se enche, ele é levado até o taxo, no qual o líquido é despejado em um saco feito de algodão. Este é amarrado em cima do taxo onde o caldo é lentamente filtrado;</p> <p><i>Ferver:</i> O caldo deve ser fervido por muitas horas, o tempo varia de acordo com a quantidade de caldo e com o ponto desejado;</p> <p>Cuidados durante a fervura: Enquanto o caldo ferve, além de alimentar o fogo as(os) agricultoras(es) mexem o líquido com uma grade colher de pau, limpam as extremidades do taxo com um bagaço de cana e retiram a espuma com uma grande peneira;</p> <p><i>Ponto:</i> Para saber quando é o momento de parar de ferver o melado, coloca-se um pouco do líquido em um prato e bate-se rapidamente com uma colher, depois de batido, deve-se despejar o líquido da colher para o prato e notar se continua líquido ou se se tornou mais espesso, o teste pode ser feito várias vezes até que se alcance a textura desejada;</p> <p><i>Bater o melado:</i> Consiste em mexer o melado até que fique na consistência desejada, também conhecido como “apurar”. O taxo foi colocado em uma posição inclinada para que a gravidade fizesse com que o líquido se mantivesse na parte mais baixa, enquanto este era empurrado para a parte mais alta com grandes colheres de madeira, o momento em que o melado ganha uma cor mais clara e mais consistência, passando a demorar para escorrer até a parte mais baixa, significa que está pronto;</p> <p><i>Envasar:</i> Terminado o processo, o produto final é envasado para a venda;</p> <p><i>Limpar:</i> O taxo e todos os utensílios utilizados devem ser lavados logo após o fim do processo, pois depois de frio o melado gruda, tornando mais difícil a limpeza</p>

Fonte: Elaborado pela autora (2022)

Figura 47 – Passo a passo da produção coletiva de melado



Fonte: Autora (2021)

Esta atividade em muitos momentos pode ser considerada uma atividade exaustiva devido às muitas horas de contato com o fogo, a movimentação de equipamentos pesados e a

etapa na qual o melado deve ser “apurado”. Vale destacar que devido à quantidade produzida se torna uma atividade coletiva, sendo necessário no mínimo duas pessoas para executá-la.

Não é, no entanto, uma regra fazer melado nessa quantidade, como notamos quando olhamos para a produção na Barra do Turvo, em que essa produção possui diferentes características. Enquanto em Pinhão o consumo é pequeno e a venda na feira não ocorre em grandes quantidades, no Quilombo, o melado, assim como outros derivados da cana-de-açúcar, são amplamente consumidos e comercializados. As placas na beira da estrada (Figura 48), assim como as pequenas unidades de processamento próximas às casas, indicam que existe uma constância na produção. Os tachos menores possibilitam a produção por apenas uma pessoa e a existência dessas unidades em casas onde moram apenas homens ou apenas mulheres indica que, assim como em Pinhão, esta é uma atividade sem uma divisão rígida de gênero.

Figura 48 – Processamento em famílias do Quilombo RGTS



Fonte: Autora (2021)

A produção de melado no Quilombo não costuma se restringir a esse produto, tirando em um ponto diferente fazem rapadura, em outro ponto fazem açúcar mascavo, misturando outros ingredientes fazem cocada e *taiada*. Esses produtos são importantes para o consumo e para a renda dessas famílias. É sobre essas receitas que seu Pedro Pinincha (Quilombo) falava na história relatada na abertura do capítulo 5, quando conta como ensinou a irmã a *viver*. Essa vivência ainda é forte, presente e atual entre nossas(os) interlocutoras(es) no Quilombo. No Pinhão, ao contrário, essa produção não é parte da cultura alimentar local, Leumar e Irica, pelo menos uma vez ao ano, nas primeiras horas do dia, saem de casa para cortar cana, passar pelo moedor, filtrar o caldo, ferver por muitas horas e bater até dar o ponto. O objetivo de todo esse esforço, mais do que o consumo ou o dinheiro das vendas é, segundo o casal, “*Não deixar se perder*”. A importância com o cuidado em não deixar se perderem práticas e conhecimentos pode ser notada quando voltamos aos relatos da carneada, que por anos foi feita esporadicamente por nostalgia e para manter a tradição, mas em um momento de crise voltou a ser importante em diversas famílias de Pinhão.

Conforme notamos nas situações relatadas, as produções que procuram manter a tradição são muito mais do que uma representação nostálgica do passado, são uma forma de manter e reproduzir o saber fazer dos antigos/mais velhos, lembrando e repassando o conhecimento para os mais jovens que, enquanto brincam de ajudar, aprendem a produzir e a *viver*. O fato de essas atividades serem executadas no quintal possibilita a coletivização de muitas funções e deixam menos rígidas a divisão sexual do trabalho, que na cozinha é mais acentuada.

A carneada é uma atividade que envolve diferentes processos e organizações, dependendo do animal e, em especial, do seu tamanho. A carneada de grandes animais é, necessariamente, uma atividade coletiva. O dia de carneada costuma reunir toda a família e por vezes até os vizinhos. Existe divisão de gênero na realização das etapas: o abate é uma atividade masculina, embora nem todos os homens da família gostem ou saibam executar tal atividade, é comum que a mesma pessoa seja sempre responsável pelo abate (normalmente alguém mais velho); o despelar o animal recebe mão de obra de todas(os) as(os) participantes, sendo que as(os) mais experientes, comumente as mulheres, são designadas as partes consideradas mais complicadas, como a limpeza das orelhas; a retirada das vísceras é executada pelos homens, enquanto a limpeza das patas é feita pelas mulheres, mas só as mais experientes, pois o trabalho contém detalhes que fazem com que poucas pessoas saibam executar apropriadamente. Pode-se observar o passo a passo no Quadro 7.

Quadro 7 – Carneada de porco

Abate: Inicialmente é dado um golpe na cabeça do animal para que fique imóvel, em seguida, é deferida uma facada no coração. O abate deve ser feito para que ele “sangre”, do contrário, o sangue vai coalhar dentro do animal;

Despelar: É jogada água quente e o couro é raspado com uma faca para retirar toda a pelagem;

Abrir: É feito um corte na barriga do animal para a retirada das vísceras;

Divisão da carne: A carne é cortada e dividida entre o que é comestível e o que é descartado. Apenas as vísceras são descartadas (às vezes as tripas são aproveitadas para fazer linguiça), os pés, orelhas e demais partes “não nobres” são devidamente limpas para consumo.

Limpeza das partes “não nobres”: Patas são limpas com a faca e as tripas são lavadas em água corrente.

Fonte: Elaborado pela autora (2022)

Os jovens participam de todas as etapas, por vezes ajudando e outras assumindo a liderança quando lhes é permitido. Ficam por perto, perguntam e observam. Como não é uma atividade diária, não é sempre que há a oportunidade de aprender. É uma atividade que pode ser tanto para consumo quanto para a venda, para a venda, no entanto, envolve as burocracias de conseguir a aprovação da vigilância sanitária, portanto, são poucas as agricultoras(es) que possuem carne para a venda, nos casos aqui relatados, são feitas para consumo da família e vizinhos.

Figura 49 – Carneada de porco



Fonte: Autora (2020)

Os vizinhos costumam receber pedaços de carne sempre que há uma carneada na comunidade, comumente como forma de retribuição a uma *ajuda* na carneada ou um *presente* recebido anteriormente. As carneadas de outros animais envolvem processos distintos, em comum, no entanto, é o fato de que quanto maior o animal, mais coletiva é a atividade, como é

o caso da carneada de gado, na qual comumente necessita-se de muita *ajuda* para executar a atividade (Imagem 49).

Figura 50 – Carneada de vaca



Fonte: Autora (2021)

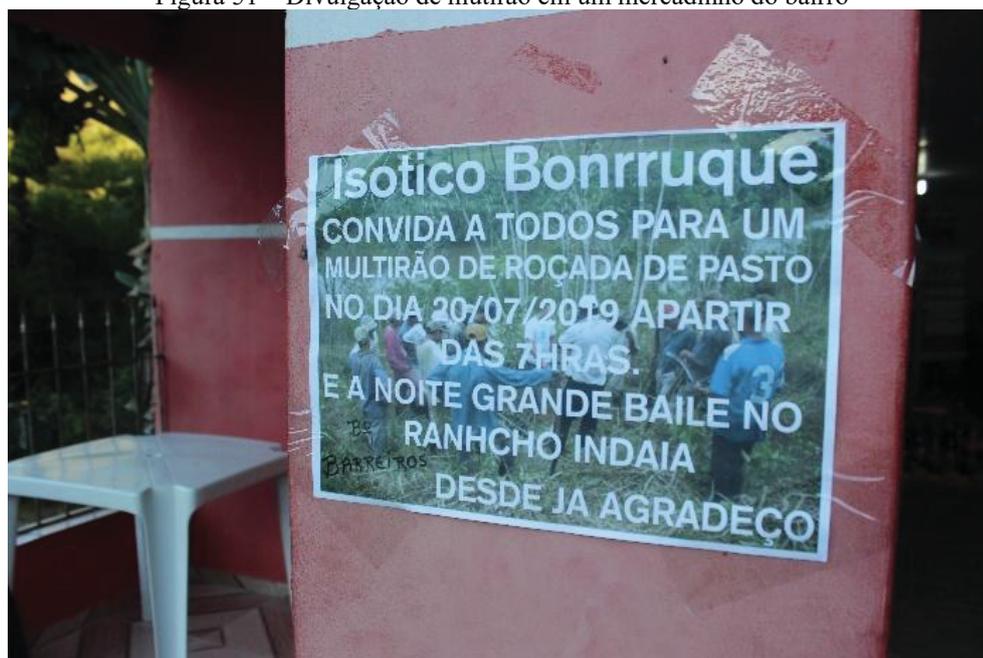
São diversos os fatores que definem se uma atividade será coletiva ou não, pode ser a necessidade de força física, como no caso da carneada de gado, em que se necessita de muitas pessoas para levantar o animal, ou a diversidade de tarefas, nas quais cada pessoa teria mais facilidade com uma etapa em específico, como na carneada de porco. Pode ocorrer também, em atividades com prazo de execução determinado, como uma colheita, em que é mais vantajoso reunir a comunidade e colher as roças com mais rapidez do que correr o risco de perder a plantação. Algumas atividades, quando executadas individualmente, são cansativas demais, como o trabalho no pilão, que no quintal de Almerina (Pinhão) sempre reúne a família toda para revezar a pilagem.

São muitas as motivações para a execução de um trabalho de forma coletiva. Algumas atividades não podem ser executadas em poucas pessoas, outras podem, mas opta-se pela coletividade. O caso do melado, mencionado anteriormente, é um desses. Entre apostas de quem batia mais rápido ou quem conseguia manter o melado na parte de cima do taxo, o serviço pesado se torna divertido e passa mais rápido, sendo essa diversão um elemento motivador para

se trabalhar em conjunto. Em pesquisa realizada anteriormente (KEMPF, 2017), uma interlocutora relacionou a melhora de um quadro depressivo com o trabalho coletivo enquanto as colegas apontavam a convivência com o grupo como um dos principais elementos motivadores para a execução da atividade que desenvolvem.

A tradição da coletividade ainda se mantém muito forte no campesinato em geral, possuem destaque no Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca os mutirões de mulheres (BRAGA, 2012; FONINI, 2012; SILVA, 2013), muitos deles associados à Cooperafloresta ou ao grupo das Perobas – grupo de produção das mulheres do Quilombo RGTS. O trabalho coletivo é uma prática que ainda possui grande importância dentro da comunidade, podendo ocorrer em grupos de mulheres, grupos mistos ou pequenos agrupamentos familiares. Chegam a ser divulgados nas festas comunitárias e até em panfletos colados pelos comércios da região, indicando que ainda hoje é um hábito presente e significativo na comunidade (Imagem 51).

Figura 51 – Divulgação de mutirão em um mercadinho do bairro



Fonte: Autora (2019)

Coletividade é palavra-chave no modo de vida no Quilombo RGTS, onde muitas atividades ainda são feitas em formato de mutirão ou reunida. O ápice a expressão desse modo de viver e produzir se encontra no trabalho no monjolo comunitário, localizado no centro da comunidade. É nele que é feita, entre outras coisas, a farinha de biju.

Figura 52 – Dona Maria Aparecida Torrando Biju



Fonte: Autora (2019)

O monjolo é um objeto que carrega muito significado, é ele quem possibilita a produção de diversos alimentos. O fato de não o ter é destacado por Almerina como motivo de ter abandonado a maioria das práticas que executava *antigamente*. Não apenas o trabalho de conseguir a madeira e esculpir o monjolo em si, o acesso a uma fonte de água corrente com força suficiente para *tocar* o monjolo é visto como a maior dificuldade nessa família. No Quilombo RGTS existe água em abundância, o rio Turvo percorre o Vale passando pelas casas de grande parte da comunidade, logo no centro, entre os bairros Ribeirão Grande e Terra Seca, foi o lugar escolhido para instalar o monjolo, facilitando o acesso para todos.

Figura 53 – Monjolo no centro da comunidade



Fonte: Autora (2020)

O fogão de barro ao ar livre da Imagem 49, feita em 2019, foi substituído por uma casinha fechada, a estrutura foi paga por todos que usam o monjolo em conjunto.

A produção no monjolo não apenas pode ser feita por todos da comunidade como também costuma ser feita em conjunto. Dona Francisca (Quilombo), ao me contar sobre o horário que colocou o milho para bater no monjolo, explica que Dolíria (Quilombo) estava torrando de manhã. Questiono então se Dolíria estava fazendo farinha paralelamente a ela e a resposta é negativa, pergunto se a produção era em conjunto e a resposta também foi não. Dolíria apenas ajudava a vizinha, pois quando fosse o dia de ela fazer farinha talvez precisasse de ajuda também.

Não apenas de relações entre as pessoas, esse é um local onde humanos e natureza interagem. As águas do rio Turvo são usadas para hidratar o milho, o qual fica dentro do rio por uma semana antes de passar para o monjolo. A força da cachoeira toca o monjolo, pilando o milho até que se torne farinha que, sob a sombra das árvores que rodeiam o rio, é torrada no forno de barro, virando farinha, quirera ou biju doce. Esse tipo de relação humano-natureza é o tema tratado no capítulo 8.

Como feminino, mostra-se real, corroborando com a literatura existente sobre mulheres rurais, é visível, no entanto, que na diversidade das vivências camponesas e quilombolas a relação com esse espaço é complexa e imbuída de significados. As camponesas de Pinhão se mostraram críticas em relação à divisão sexual do trabalho quando não a consideraram justa, as quilombolas de Ribeirão Grande-Terra Seca eliminam as barreiras entre cozinha e quintal, eliminando com estas as barreiras entre doméstico e produtivo, seu domínio sobre esse espaço, portanto, é tanto que os constroem com as próprias mãos. Nos dois locais, notam-se mulheres transformando as cozinhas domésticas em espaços de produção para venda, gerando emancipação financeira quando consideraram necessário. Saindo da cozinha para os quintais, os significados das atividades se alteram e elementos de coletividade são agregados. Nas atividades nos quintais e, ainda mais intensamente, naquelas em meio à floresta. No Quilombo as relações entre família, comunidade e natureza são intensificadas e nessas teias de relações essas comunidades vivem, produzem e resistem. Em um contexto de sociedade capitalista baseada na exploração e no lucro, as ruralidades aqui apresentadas estão pautadas em ajuda mútua e trocas não financeiras, e são exatamente essas relações que as permitem existir e resistir, transitando dentro desse sistema no qual suas práticas não se encaixam. As relações de nossas interlocutoras com o sistema capitalista e mercantil, assim como os mercados alternativos criados por elas e suas trocas não monetárias, são o tema do capítulo a seguir.

6 “EU NÃO VOU VENDER NADA, VÁ ALI E PEGUE”: RELAÇÕES DE TROCA, AFETOS E CONSTRUÇÃO DE MERCADOS

Sábado de manhã é dia de feira. As agricultoras de Pinhão se levantam de madrugada para tirar leite, colher alfaces e carregar os produtos já arrumados no dia anterior. Antes mesmo do sol nascer, elas já estão na cidade organizando suas barracas. Na cidade de Galway, na Irlanda, ocorre exatamente a mesma coisa.

A feira gera renda para as famílias e/ou autonomia financeira para as mulheres, ela é ainda “*Algo diferente*” que se faz durante a semana, um motivo para ir para a cidade (geralmente o único dia que elas vão para a cidade na semana), e, ainda, espaço de afetos. As(os) clientes são referidas(os) como amigas(os) e essas amizades influenciam diretamente nos produtos à venda e na decisão por permanecerem feirantes.

As relações entre colegas feirantes são tão relevantes quanto as com as(os) compradoras(es). Na Irlanda, a troca de produtos entre feirantes constitui um processo de criação de comunidade em um contexto em que o meio rural tem baixa densidade demográfica e as *farms* são muito afastadas entre si. O senso de comunidade costuma vir através de interesses comuns, dessa forma, ao questionar sobre comunidade, irá ouvir sobre a expansão da “comunidade de produtores orgânicos” ou sobre como é pequena a “comunidade de produtores de frutas e vegetais”. A feira, no entanto, apresenta relações comunitárias a moldes mais similares aos que nos referimos quando falamos do Brasil, a rotina semanal, os interesses e problemas comuns e, em especial, as trocas de produtos, que auxiliam na criação desses laços.

Essas trocas que não envolvem transações monetárias têm um significado relevante, remetem a relações de doação que há muito fortalecem as comunidades rurais. Em momentos de abundância, a doação de produtos entre os vizinhos é um hábito milenar ainda muito presente nas comunidades rurais que fizeram parte dessa pesquisa. Essa doação garante que quando outras(os) membras(os) da comunidade tenham momentos de abundância você receba também uma doação. A confiança no retorno do presente e o afeto criado no momento dessa troca/presente são de extrema importância na criação de um senso de comunidade.

Essas práticas são comuns tanto na feira irlandesa quanto na brasileira. Se por cima das mesas vemos a fatura de produtos expostos aos clientes, por baixo das toalhas estampadas que cobrem a mesa revelam-se o interior dos significados da feira. É lá que ficam guardados os produtos trocados ou comprados entre as(os) feirantes, é lá também que escondem produtos para colegas de feira ou clientes com os quais tenham uma conexão maior e sabem que vão

chegar ou já pediram para que guardassem algo, também guardam lá produtos que não foram levados à venda, mas que as(os) amigas(os) e familiares costumam encomendar.

As regras de fiscalização, cada vez mais rígidas e arbitrárias, impedem as(os) feirantes de vender uma diversidade de produtos, geram ainda um sistema que incentiva indiretamente o conflito entre o grupo, aguçando queixas e estimulando denúncias. Alguns dos alimentos, como o leite, por exemplo, foram vendidos por tantos anos que não deixam de ter procura pelos clientes, mesmo com a proibição da vigilância sanitária. Seguem assim, central nesse comércio paralelo conflituoso.

Em Pinhão, o fiscal da vigilância sanitária nota litros de leite no carro de um produtor, prontamente as clientes vêm em sua defesa. Ele tenta acalmar as clientes e explica que não pode mais trazer suas encomendas, as clientes, no entanto, não aceitam pacificamente. Acusam o fiscal de impedir trabalho honesto, defendem a qualidade do produto e imploram que o produtor continue a vender. O fiscal pede desculpas e explica estar apenas cumprindo ordens, atestando que não tem opção. A tensão entre os vendedores é constante, não apenas pelos produtos que clientes pedem e que não podem ser vendidos, mas também por regras novas que surgem diariamente, como a obrigatoriedade de um *banner* explicativo, de rótulos nas embalagens, de uma agroindústria fora de casa, são essas algumas das regras que surgiram nos últimos anos e que as(os) feirantes têm sido obrigadas(os) a se adaptar.

Em meio a esse cenário, os combinados e segredos compartilhados entre produtoras(es), colegas e compradoras(es) carrega em si o significado do espírito da feira. Os laços que o sistema mercantil tenta destruir, criando competição entre vendedoras(es), são ainda mantidos por baixo de suas mesas. Por cima das toalhas, as trocas são financeiras, por baixo delas, são trocas de afetos.

Essa feira de afetos passa despercebida nas análises econômicas em um contexto de mercados globais, nos quais as pessoas e a natureza são vistas como recursos e o capital é o centro de todas as decisões. Como a ciência econômica seria capaz de compreender sistemas que vão de encontro à lógica do desenvolvimentista/capitalista/mercantil global? Essa é a reflexão do presente capítulo.

6.1 GLOBALIZAÇÃO E AVANÇO DO CAPITALISMO SOBRE OS ESPAÇOS COMUNS

Na análise de Silvia Federici (2019), a globalização é vista como um processo de acumulação primitiva em escala global. O que a autora aponta é que “[...] nunca houve a intenção de generalizar a prosperidade limitada, alcançada por trabalhadores assalariados em

países industrializado no pós-segunda guerra mundial” (FEDERICI, 2022, p. 53). A pobreza, dessa forma, não é um estágio pré-desenvolvimento, mas um fruto deste.

Essa “ordem global”, na visão de Shiva e Mies (1977, p. 55) significa

[...] dominação global sobre interesses locais e particulares, subsumindo as múltiplas diversidades das economias, culturas e natureza sob o controle de um punhado de grandes empresas multinacionais e das superpotências que as apoiam em seus esforços de dominação global por meio da “liberalização” do comércio, programas de ajuste estrutural e, cada vez mais, também conflitos, militares e de outros tipos. (SHIVA & MIES, 1997, p 55).⁵³

É assim que se desenvolve o mito do desenvolvimento econômico. A concepção linear e evolutiva da história na qual o homem branco europeu (urbano, hétero, industrial, cristão etc.) é visto como o auge evolutivo e os “outros” (os povos do sul, mulheres, negros, camponeses etc.) teriam que seguir as etapas dessa evolução (SHIVA; MIES, 1997). A lógica que se adota é a de que o desenvolvimento dos povos do norte traria bem-estar e desenvolvimento para os do Sul, quando, na realidade, a causa do que chamam de subdesenvolvimento é precisamente a exploração do norte sobre o sul. “O desenvolvimento tornou-se assim uma continuação do projeto de criação de riqueza da perspectiva econômica do patriarcado ocidental moderno” (SHIVA; MIES, 1997, p. 143)⁵⁴.

Existem ainda hoje, mobilizações especificamente contra a ideologia do desenvolvimento, como é o caso dos defensores da necessidade do decrescimento, um conceito que questiona a noção de progresso imposta de forma global, pregando pela desglobalização e redistribuição de riquezas (AZAM, 2019). Muito relevantes ainda são as lutas dos povos mais afetados por esse sistema, que mesmo sem se apropriar da linguagem do *decrescimento* ou *anti desenvolvimento*, são os que mais ativamente atuam na criação de novos mundos que se baseiam em racionalidades diferentes das pregadas pelo capitalismo mundial, como é o caso

⁵³ “El dominio global por encima de los intereses locales y particulares, a través de subsumir las múltiples diversidades de las economías, las culturas y la naturaleza bajo el control de un puñado de grandes empresas multinacionales y de las superpotencias que las apoyan en su empeño de dominación global por medio de la “liberalización” del comercio, los programas de ajuste estructural y, cada vez más, también los conflictos, militares y de otro tipo” (SHIVA & MIES, 1997, p. 55).

⁵⁴ “El desarrolló se convirtió así en una continuación del proyecto de creación de riqueza desde la perspectiva económica del patriarcado occidental moderno (SHIVA & MIES, 1997, p. 143).

das feministas comunitárias da Colômbia (PAREDES, 2014) ou da filosofia do *bien vivir* (ACOSTA, 2016)⁵⁵.

A região do Vale do Ribeira é um exemplo da luta dos povos tradicionais em defesa da manutenção de seus modos de vida, contra esses projetos de ‘desenvolvimento’ implantados na região, sejam eles a construção de estradas, de barragens, pagamentos por serviços ambientais ou a ameaça crescente (se ampliando recentemente) dos empreendimentos da mineração (TELLES; IYUSUKA; FRANCO, 2020, p. 72). É nessa luta que, a partir da década de 1980, iniciou a organização da Comunidade Negra, que posteriormente possibilitou seu reconhecimento como Quilombo, marco importante no processo de defesa do território e regularização fundiária.

A lógica econômica neoclássica que orienta as políticas neoliberais gira em torno da exploração, seja ela do trabalho ou da natureza. Nela, terra, trabalho e natureza são mercadorias. “Segundo mito do fundamentalismo econômico: terra e trabalho são substituíveis por capital” (HERRERO, 2020, p. 22). O que se nota é que

[...] a globalização econômica acelerou a mercantilização dos recursos naturais e da vida. Portanto, a economia capitalista só pode crescer de maneira infinita se afetar de forma irreversível os meios socioambientais e concentrar em minorias a riqueza produzida. (AZAM, 2019, p. 73).

A sociedade capitalista ignora a existência dos limites físicos do planeta e oculta e subestima os tempos necessários para a reprodução social cotidiana (HERRERO, 2020, p. 16). “Para o capital, a natureza não existe como uma realidade em si mesma” (NOBRE; MORENO, 2020, p. 39), e, sim, como recurso a ser explorado. Até mesmo na interpretação marxista a natureza só adquire valor quando transformada em mercadoria pelo trabalho, enquanto o trabalho é aquele executado em troca de salário.

A agenda internacional de desenvolvimento sustentável define a floresta como “capital natural”, enquanto as mulheres rurais são consideradas “capital humano”. Desde que a economia patriarcal capitalista converteu o mundo físico em uma abstração que visa o lucro e o engrandecimento masculino, as florestas e as mulheres são diminuídas como maneiras de ser. O duplo cercamento da floresta e do trabalho das mulheres se tornou outra guerra contra a autonomia e capacidade de subsistência de povos do Sul global. (ISLA, 2020, p. 55).

⁵⁵ Mais sobre desenvolvimento e feminismo comunitário no artigo: Colonialidade e desenvolvimento: uma crítica a partir do feminismo comunitário, de Renata Kempf, Liz Góes, Josiane Wedig e Carolina de Borba – aceito para publicação em 2022, a ser publicado em 2023, na revista **Desenvolvimento em Questão** –.

Nessa lógica, as terras comuns são cercadas, essa privatização inicial é o marco do significado da lógica capitalista. A natureza é vista como um recurso, “[...] em geral um recurso inesgotável ou passível de ser destacado do resto e precificado [...] assim, um bem renovável se torna escasso” (NOBRE; MORENO, 2020, p. 34-35) e o trabalho só é real se vendido para o capitalismo. “A teoria econômica postula a existência de uma espécie de sujeito abstrato, o ‘*homo oeconomicus*’, esse ser que participa do mercado todos os dias e compete ferozmente com os outros para satisfazer seu próprio egoísmo” (HERRERO, 2020, p. 25).

Tal linha de pensamento ignora completamente outras relações (de não exploração) com a natureza, assim como as atividades de produção não mercantis, como as de (re)produção de vida, seja pela agricultura de autoconsumo ou atividades de cuidado. A invisibilidade da teoria econômica desses modos de vida alternativos ao capitalismo são indicativos de que essa ciência, sua linguagem e em especial, suas crenças, não deram conta de compreender esses outros mundos possíveis. No vocabulário capitalista, torna-se impossível compreender mundos onde as terras são comuns, a natureza não é unicamente explorada e o trabalho é baseado em ajuda mútua e não em exploração. Economias alternativas, como a economia feminista e a economia ecológica, que criticam o modelo clássico, são úteis para compreendermos essas falhas da teoria econômica do capitalismo moderno. Herrero aponta para o diálogo entre essas duas economias alternativas como uma necessidade atual.

A economia feminista aponta que existe uma profunda contradição entre a reprodução natural e social das pessoas e o processo de acumulação capitalista (PICCHIO, 1992). A economia ecológica aponta a inviabilidade de um metabolismo econômico que desconsidera os limites biogeofísicos e os ritmos necessários para a regeneração da natureza. O diálogo entre ambas as abordagens é, a nosso ver, imprescindível. Poderia existir uma sociedade que se ajustasse aos limites do planeta, que reduzisse seu consumo e sua geração de resíduos e que, no entanto, continuasse baseada em relações de subordinação patriarcal. (HERRERO, 2020, p. 19).

Os vocábulos econômicos hegemônicos auxiliam na compreensão desse sistema falho.

As ecofeministas (Warring, 1998; Mellor, 1997 e Pietila, 1997) assinalam que, na contabilidade macroeconômica das economias industrializadas de mercado, a destruição dos recursos naturais é contada como produção, enquanto a reprodução ambiental e social não é contabilizada. Isso se explica pela história social e não pela biologia. A economia monetária constitui uma pequena ilha rodeada por um oceano de trabalhos, cuidados domésticos e serviços ambientais gratuitos. (ALIER, 2018, p. 284).

Da mesma forma, o ecofeminismo contribui com críticas a esse sistema, reconhecendo que

[...] por vários séculos, sociedades patriarcais criaram uma economia baseada na propriedade privada (em latim, *privare* = roubar). Algumas sugeriram que a propriedade privada e a escassez artificial foram criadas para acabar com a economia de dádiva, praticada pelas mulheres através das culturas, de geração em geração [...] as dádivas podem ser identificadas no trabalho não pago das mulheres no próprio domicílio e no trabalho dos camponeses e indígenas. (ISLA, 2020, p. 56).

Dois processos em particular tem sido mais essenciais do ponto de vista histórico e metodológico: (i) a constituição do trabalho de reprodução – isto é, o trabalho de reproduzir os indivíduos e força de trabalho – como “trabalho de mulher” e como esfera social separada, localizado aparentemente fora das relações econômicas, e, como tal, desvalorizada do ponto de vista capitalista, um processo contemporâneo à separação do campesinato da terra e à formação de um mercado de commodities; e (ii) a institucionalização do controle do Estado sobre a sexualidade e a capacidade reprodutiva das mulheres por meio da criminalização do aborto e da introdução de um sistema de vigilância e punição que, literalmente, expropria a mulher de seu corpo. (FEDERICI, 2019, p. 49).

A análise da economia feminista colabora de forma a problematizar o efeito da divisão sexual do trabalho na vida das mulheres, tecendo profundas críticas à economia hegemônica e como essa tem seu foco unicamente no trabalho que intitulam como produtivo, ignorando completamente a enorme carga de trabalho das atividades não mercantis que sustentam a vida (TELLES; IYUSUKA; FRANCO, 2020, p. 71).

As experiências de cuidado coletivo nos processos e espaços políticos dão visibilidade e politizam esse trabalho, que tem a ver com o cuidado direto, mas também com toda a construção de redes de interdependência. A politização do cuidado (das pessoas e da natureza), da comida (produção, distribuição e preparo) e dos processos e trabalhos que os tornam possíveis é uma prática que conecta os diferentes relatos que trazem a sustentabilidade da vida para o centro do feminismo. (FARIA, MORENO e NOBRE, 2020, p. 14).

O mercado (e o Estado) não valoriza os custos ecológicos, que sempre são de fundo, de tipo macro. Portanto, as lutas sociais dos pobres para manter o uso dos recursos naturais fora da economia mercantil, ou fora da administração estatal, são, ao mesmo tempo, lutas pela conservação da natureza.

Hoje se exalta o mercado como mecanismo racional de aplicação de recursos, e pretende-se, inclusive, que os problemas ecológicos surjam da ausência de racionalidade mercantil privada, como no caso da mal chamada “tragédia dos bens comuns”. Pelo contrário, o ponto de vista ecologista nos leva a duvidar dos benefícios do mercado. O mercado impõe uma busca de ganhos, o que leva a um uso mais eficiente dos recursos.... Mas o mercado não garante que a economia se encaixe na ecologia, já que o mercado sub-valoriza as necessidades futuras e não conta os prejuízos externos às transações mercantis. Então, se o mercado prejudica a ecologia, o que ocorreu nas economias planificadas? Não somente deram suporte a uma exploração dos trabalhadores em benefício de uma camada burocrática, mas, além disso, tiveram uma ideologia de crescimento econômico a todo custo, uma grande

ineficiência no uso de recursos (devido em parte a ausência de incentivos que o mercado proporciona). (ALIER, 1997, p. 2).

“A economia é a arte de gerenciar a escassez”, essa frase é ouvida pelos alunos de ciências econômicas logo nas primeiras aulas, a lei da escassez, “humanos – infinitos em um mundo de recursos limitados”, é o problema econômico fundamental dessa economia. Como usar essa economia, então, para compreender o mundo de abundância das agroflorestas? Faria, Moreno e Nobre (2020, p. 11) destacam o que é notável a qualquer um que caminhe pelas trilhas das florestas do Quilombo: “[...] nas agroflorestas, como é o caso do Vale do Ribeira no Brasil, abundância é o termo utilizado para se referir aos frutos, raízes, flores e folhas disponíveis”. Nas fotos das agroflorestas do Quilombo essa abundância é notada.

Figura 54 – Abundância nas agroflorestas



Fonte: Autora (2019 e 2021)

A lógica da abundância é contrária a tudo que dita a economia tradicional, na qual a escassez demanda alocação de recursos e competição. Na lógica da abundância, as trocas, a colaboração mútua e a solidariedade são termos comuns. E é também através dessa lógica que podemos compreender o processo de empobrecimento das comunidades tradicionais. A perda do território, seja por parte de grileiros ou de controle devido à imposição das regulações da RDS e à insegurança devido à lentidão no processo de regulações fundiárias somadas às consequências do racismo ambiental, faz com que essas comunidades tenham que lidar com os danos ambientais causados por terceiros, o que na economia moderna capitalista é conhecido como externalidades negativas, são processos que trazem consequências graves para essas comunidades. Um exemplo que nos ajuda a compreender os efeitos da entrada da lógica econômica da escassez nas comunidades tradicionais é a impossibilidade da realização das roças de coivara, que consiste em produzir através da queima de um pequeno espaço dentro da floresta para produção de roça, e é fruto da lógica da abundância. Nessa forma tradicional de fazer agricultura, o espaço onde foi feita roça tem que descansar por pelo menos 10 anos até que seja feita roça novamente, o que se torna impossível com os territórios cercados em pequenas áreas que são cada vez mais vulneráveis a ameaças externas. Esse modo de plantar, hoje, restringe-se a poucas culturas e mais um traço cultural é roubado de uma população que tem sido sistematicamente destituída de sua cultura e direitos.

O processo de empobrecimento de comunidades camponesas e populações tradicionais, em especial em comunidades racializadas, não é *aleatório*, pelo contrário, é fruto de um projeto ideológico de poder. Uma análise rápida a partir das políticas econômicas dos últimos anos ilustra com facilidade os efeitos desse projeto. Ilustração dessa política é o sucateamento progressivo – com seu pico no governo Bolsonaro – do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), o qual encontra-se praticamente desativado (FAVARO *et al*, 2020). O PAA vinha sendo a principal fonte de escoamento da produção tanto no Quilombo RGTS quanto para muitas das entrevistadas do município de Pinhão. O impacto no Quilombo, no entanto, é mais fortemente sentido, obrigando as pessoas a criarem diferentes estratégias para a venda de sua produção, conforme será verificado adiante.

Conforme apontam Telles, Iyusuka e Franco (2020, p. 78), é nesse contexto de ataque que essas mulheres precisam criar estratégias, “[...] a auto-organização dos grupos de mulheres e a construção social de mercados para ampliar a geração de renda têm sido um exercício constante e desafiador para a construção da autonomia econômica com as agricultoras”. As

autoras observam ainda as ações de assistência técnica de “[...] organização e monitoramento da produção e de construção de novos canais de comercialização para a diversidade de produtos das agricultoras, tendo como base os princípios da agroecologia, do feminismo e da economia solidária”. (TELLES; IYUSUKA; FRANCO, 2020, p. 78),.

Tanto no Quilombo quanto em Pinhão, o movimento atual é de resistência ao desmonte de políticas públicas e de criação de alternativas – em se tratando da Irlanda, não seria questão de desmonte de políticas públicas de apoio, mas a inexistência destas –. Essas alternativas mobilizam conceitos das economias solidárias, ambientais, feministas etc. Seguindo a proposta da economia feminista de trazer as mulheres para dentro da interpretação econômica, interpretamos essas ações através das noções de enraizamento, agência e criação social de mercados.

6.2 OS MERCADOS CONSTRUÍDOS POR NOSSAS INTERLOCUTORAS DE PESQUISA

A economia de mercado dita as regras da sociedade hoje, os ciclos e as ondas econômicas são definidores sociais e as crises econômicas são sentidas por todos. Na agricultura, essa pressão é sentida de forma especialmente rigorosa, estando vulneráveis às oscilações econômicas e climáticas. As colocações das agricultoras irlandesas expõem essas dificuldades. Quando Rian (Irlanda) relata sobre a escolha por diminuir a escala de produção para não ter que lidar com redes de supermercado, ou Maria fala sobre implorar para o marido largar as terras arrendadas, são exemplos dos esforços dessas famílias para resistir a essas pressões.

Tinha que haver algum tipo de evento natural, ou criado pelo homem no outro lado do mundo que afetasse as importações que vêm para este país. Estava muito fora do nosso controle. Já é ruim o suficiente que o clima esteja fora do nosso controle, isso estava tão fora do nosso controle. Ninguém nunca veio até nós e disse “Quanto vocês precisam, rapazes? Para que faça valer a pena? E ninguém nunca disse isso. E os supermercados, Aldi sendo o primeiro deles, começaram a usar as batatas como *loss leaders*. E quando tudo isso começou a acontecer, os departamentos e todos o que deveriam apoiar os agricultores, sua reação a isso, eu acho incrível, foi enviar a todos os agricultores que plantavam batata uma carta, uma carta de sete páginas por sinal, dizendo “ah, as pessoas precisam comer mais batatas, é esse o problema” e para isso acontecer nós vamos fazer essa campanha de *marketing* na televisão.(Maria, Irlanda).⁵⁶

⁵⁶ There had to be some kind of natural, or man created event on the opposite side of the world that affected the imports coming into this country. It was so much out of our control. It's bad enough that the weather is out of our control, that it was so far out of our control. Nobody ever came to us and said, how much do you need to get lads

Recusamo-nos a negociar com todas as principais cadeias de supermercados da Irlanda. Costumávamos lidar com todos eles. Hum, quando eu era mais jovem, tínhamos 25 funcionários em tempo integral e 40 funcionários sazonais. Agora temos ocasionalmente um em tempo parcial ou estávamos pensando em conseguir um em tempo integral novamente em breve, mas cortamos todos eles e reduzimos de tamanho apenas por causa do incômodo de lidar com supermercados e, se tivéssemos continuado da maneira que estávamos fazendo isso, provavelmente não estaríamos ainda no negócio e apenas vendendo supermercados. Não é um modelo muito viável na Irlanda. Infelizmente, muitas vezes você não percebe isso até se queimar. Pode ir muito bem por muitos anos. Eles não estão tentando te pegar, mas você só precisa que as coisas deem errado [uma vez]. (Rien, Irlanda)⁵⁷.

Jurei que nunca, jamais, trabalharia com os supermercados. Eu acho que eles são obra do diabo. (Maria, Irlanda)⁵⁸.

O campesinato brasileiro não fica de fora desse sistema e sofre intensamente com as crescentes repercussões/impactos/implicações advindas desta mesma situação. A indústria do leite é um dos exemplos de como o sistema coopta os agricultores mesmo quando esses tentam ficar de fora.

O relato de abertura deste capítulo, contando sobre a feira e como a vigilância sanitária proíbe um feirante de vender o leite, não é uma exceção. Grande parte de nossas interlocutoras de Pinhão tem ou tinham no leite a sua principal fonte de renda, uma dessas é Janete. Ela trabalha com leite há mais de 35 anos. Quando jovem, antes do casamento, aprendeu a tirar leite com uma familiar para poder ajudar quando essa precisava. Queijo e demais derivados aprendeu com o marido após o casamento. Mudaram-se para Pinhão alguns dias após o casamento e logo nesse início o leite se tornou a principal atividade familiar, em uma bicicleta, o marido, Rui, amarrava duas caixas de feira e nelas eram colocados 40 *litrões* (forma como se referem às garrafas de 2 litros), amarrava junto um saco com alfaces para aproveitar a viagem e ia para a cidade vender de casa em casa. Esse modo de venda era utilizado por muitas das famílias de nossas interlocutoras (Dirceli, Paula e Dete, por exemplo). As vendas de casa em casa

to make it worth your while? And nobody ever said that. Um, the, the supermarkets Aldi being the first of them started using the potatoes as loss leaders. And when all of this started going on the departments and everything that's supposed to support farmers, their reaction to this, I found incredible was to send all of the potato farmers out a letter, a seven-page letter by the way, saying that "oh, people just need to eat more potatoes. That's what the problem is". And in order to do that, they were going to do this marketing campaign on the television (Maria, Irlanda).

⁵⁷ We refuse to deal with all of the main supermarket chains in Ireland. We used to deal with them all. Um, when I was younger, we had 25 full-time staff and 40 seasonal staff. Now we've known we have occasionally one part-time or we were thinking of getting a full-time again soon, but we cut them all out and reduced in size just because of the hassle of dealing with supermarkets and, um, had we continued the way that we had been doing it. We likely would not still be in business and just selling supermarkets. Isn't a very viable model in Ireland. Um, unfortunately, you often don't realize that until you've gotten burned. Um, it can go very well for many years. They're not out to get you, but you just need things to go wrong in the wrong way [once] (Rien, Irlanda).

⁵⁸ I swore I would never, ever, ever work with supermarkets. I think that the devil's work (Maria, Irlanda).

diminuíram quando começou a feira. Na época, compraram seu primeiro carro, uma Brasília amarela (Irica, Dirce e Delaide também contam suas histórias de vida utilizando o primeiro carro como um marco temporal). Por 15 anos Janete e Rui acordavam aos sábados, pela madrugada, para encher os bancos da Brasília com leite e verduras. A feira, naquela época sem investimento ou apoio público, não se mostrava uma renda segura para a família, então optaram por focar na venda de leite para *a linha* ou para *o leiteiro*, como se referem à entrega do leite para empresas especializadas, geralmente mediadas por uma cooperativa.

Figura 55 – Janete e Rui em frente a estrebaria



Fonte: Autora (2021)

Quando questionada se o leite foi a renda principal deles, Janete relata a importância do produto para sua família:

Com certeza tudo veio do leite. Tudo o que nós temos hoje veio do leite. Tudo. Chácara a gente comprou na época, era tudo dinheiro que a gente tinha guardado para a gente comprar aqui né?! [...] Para nós foi... o leite foi tudo, pra você ver, o estudo, tudo, a Vanessa, a faculdade da Vanessa, tudo que ela precisava [...] naquela época a gente era fraco, tinha ficado fraco de dinheiro, pois daí nós tínhamos comprado aqui em 2003, em 2005 o Marcos [sobrinho funcionário da cooperativa de crédito Cresol] veio e falou, se vocês quiserem fazer a casa, aproveitem né?! Aquelas casas que o Lula tinha, né?! [...] Pela Cresol, é a fundo perdido, né?! Só que daí a gente emprestou um tanto pela Cresol, que a gente demorou 6 anos para pagar, então a gente tinha bastante dificuldade, né?! E daí surgiu a faculdade dela e daí ela começou a estudar e a gente se batendo, né?! (Janete, Pinhão).

Nos 21 anos que entregam leite nesse mercado muita coisa mudou. As regras foram se enrijecendo, exigindo cada vez mais investimentos, chegando a um ponto em que as famílias

camponesas se sentiram expulsas da atividade. “*Eu acho que dessa forma que tá agora é pra acabar com o pobre*”, diz Janete enquanto lê a lista de taxas e impostos que foram descontados juntos dos insumos que compraram da cooperativa. Entre os altos custos, investimentos demandados e exigências extremas, as perspectivas de se manter na produção são baixas “*O leite, ele tanto como ele está, a gente tem muito gasto hoje em dia, é tudo muito caro. É muita [...] exigência*”. O leite entregue pela família passa por diversos testes e, com base nesses, o valor pago pelo litro se altera, “*Daí a gente ganha premiação. A gente ganha por resfriamento, se está nos conformes, eu ganhei 5 centavos [...] a bactéria, eu ganhei 7 centavos*”, explica Janete, contanto que o que entregam hoje se encaixa como “*leite de qualidade*”. Mesmo com todos os testes e documentação comprovando isso, as exigências crescentes e a fiscalização contínua são problemáticas. Além da parte financeira, a forma como as relações são construídas não condiz com a moralidade camponesa, baseada na confiança.

“Daí como é que você esquentar a água aqui?” ela falou assim, as ordenha, tudo, higienizar, “Você tem rabo quente?”, falei que não, que eu esquento a água no fogão e trago com as chaleiras. Aí eles vieram aqui, tiraram foto do fogão com as chaleiras em cima para provar que eu estava esquentando água pra lavar a ordenha. E aí eu me pergunto, Re, eles não têm isso daqui lá? [mostra o documento de avaliação da bactéria no leite], que a minha bactéria é zero, quase zero. Se a bactéria aceitável lá é 300, se a cooperativa aceita que seja até 300 pelo preço que ela vale, se a minha está abaixo de 10, que está aqui que você tirou foto do gráfico, por que que eles têm que estar enchendo tanto o saco da gente? Eu falei para o Rui que vão ficar só os corajosos. (Janete, Pinhão).

A fiscalização, em se tratando de produtos de origem animal, ocorre em diversas instâncias e, muitas vezes, não incondizentes com a escala de produção das pequenas unidades familiares, como no caso de Ivanira, no qual foi solicitada a reconstrução dos galinheiros para seus frangos de corte de forma a não haver contato entre os lotes, medida de extrema importância para evitar a proliferação de doenças e geração de epidemias em grandes aviários. Um investimento, no entanto, um tanto arbitrário no caso das poucas dezenas de frangos da camponesa.

A complexidade do sistema em seu projeto de eliminação da pequena produção é integralmente compreendida por Janete, que explica o porquê da inviabilidade de se manter no leite hoje, relatando sobre a nova exigência que receberam, a construção de uma “sala de espera” para que as vacas fiquem enquanto aguardam sua vez de ser ordenhada.

A sala de espera, para fazer piso, né?! Só que se a gente não fizer a gente está fora porque é exigência da vigilância sanitária, tem que acompanhar, senão você fica fora. Aí, vamos supor: eu tenho que parar de tirar leite porque eu não consigo acompanhar,

o meu poder aquisitivo não dá para fazer o que precisa ali. Aí, eu paro de tirar leite, ou quero continuar fazendo um queijinho, alguma coisa para uma renda, eu não posso porque daí eu tenho que investir de novo que nem a tia Ica, eles investiram pra fazer uma cozinha industrial para você poder adquirir o selo de qualidade, pra você poder levar teu alimento pra vender e nem todo mundo pode fazer isso. Porque você vê, eles investiram, né?! Para fazer isso e isso não, dinheiro você não acha na rua. E antigamente era tudo mais fácil, porque você plantava uma verdura, você... que nem nós, nos levávamos o queijo, o leite, a verdura, batata doce, mandioca, abóbora quando tinha, abobrinha... O que você tivesse, cheiro verde, o que você tivesse, vendia tudo. (Janete, Pinhão).

O modo como se organiza o mercado no leite acontece de forma a eliminar as(os) camponesas(es) de todas as suas alternativas de venda. A venda direta torna-se proibida, como se vê no relato de abertura do capítulo. As crescentes exigências nas vendas para laticínios expulsam produtoras(es) que não conseguem *acompanhar*, enquanto se decide processar os produtos e transformar em queijo, manteiga, nata e demais derivados, necessita-se do investimento em uma agroindústria – um dos maiores conflitos na feira da agricultura familiar de Pinhão atualmente –, deixando as(os) produtoras(es) sem alternativas.

Ao passo que é um sistema de exclusão, esse também é um sistema de aprisionamento. O leite deve ser tirado duas vezes por dia todos os dias, sem exceção. Perder uma tirada de leite é colocar a vaca em risco de mastite e prejudicar o animal e a produção. Famílias que *mexem com leite* nunca viajam, nunca ficam fora de casa por mais de um dia, nunca ficam doentes. Nos momentos extremos, quando alguém não pode tirar leite, é o socorro dos parentes e vizinhos que permite a permanência na atividade. Sem a ajuda da comunidade essas produções baseadas unicamente na mão de obra familiar não se manteriam em atividade. A sensação de segurança da renda fixa mensal e o receio em abandonar uma atividade na qual já foi investido tanto dinheiro impedem as(os) agricultoras(es) de *sair* do leite mesmo com todas as dificuldades financeiras e de saúde (física e mental) geradas com essa atividade. Nas palavras de Janete:

Eu já digo, é uma prisão porque chega aquela hora você tem que estar ali, chega de noite, você tem que estar ali, nós com o tio Rui, eu sempre falo para o Rui, a vida passa e nós não aproveitamos a nossa, a nossa vida é só trabalhar, nós nunca viajamos. Vou dizer, eu vou sair de férias, eu sei lá quando foi a última vez que eu almocei fora, fora de casa, na casa de alguém, claro que agora estamos em ano de pandemia, né?! Mas toda vida em casa, nós nunca fomos almoçar num restaurante, numa churrascaria, ter um momento só nosso, né?! Nunca. Então é só na casa, é sempre aquela mesma rotina, aí o padre Alessandro fala assim “Como você quer que seja diferente se você faz sempre tudo igual”, mas o que que a gente vai fazer? É a vida da gente. E se você resolver fazer diferente e dá errado você vai se sustentar com que? Vou dizer, não, eu vou vender tudo, vou viajar, o dinheiro acaba, na careza que está tudo, né?! Você sabe, você viaja. Você sabe quanto custa um cafezinho? Um pão de queijo aí para fora? (Janete, Pinhão).

Após 36 anos *lidando* com leite, o casal conseguiu se aposentar em 2022, um ano depois de nossa entrevista. Venderam as vacas, tornando-se, finalmente, livres. Assim como no capítulo sobre trabalho, relatamos os diferentes significados das atividades, os mercados também possuem essas dualidades. O leite, para Janete, foi sua *liberdade*, mas ele também foi sua *prisão*.

Aprisionamento é palavra-chave quando se fala sobre o mercado fumageiro. Aprisionando as famílias em uma produção não alimentar, monocultural, altamente dependente de agrotóxicos e construídos através de contratos de pré-adesão e endividamento de famílias inteiras, a fumicultura gera um sistema de morte. Entre as interlocutoras de Pinhão, pelo menos duas passaram pela produção do fumo e *conseguiram sair*.

Essa produção que não planta comida, mas cultiva a exploração capitalista é detalhada no texto de Cristine Jaques Ribeiro, Deisy Jaques Ribeiro e Nilson Binda (2013), no qual explicam detalhadamente como funciona o aprisionamento das famílias dentro desse sistema.

Nas primeiras visitas são feitos cálculos e mais cálculos pelos instrutores que demonstram as vantagens econômicas do processo produtivo do tabaco. Depois de muito trabalho, envolvimento, sacrifícios e responsabilidades, o que sobra aos agricultores não são os lucros pré-calculados, que prevalecem nas empresas, e sim o endividamento e a perspectiva de sempre plantar mais e mais fumo para tentar saldar as dívidas contraídas com a fumageira. São dívidas de infra-estrutura, investimentos e de custeio necessários à produção do tabaco. Os agricultores descapitalizados e empobrecidos e sem perceber outra saída, aderem ao plano proposto pelas Empresas fumageiras. Certos de ‘lucro certo’ os agricultores investem na correção do solo, colocando corretivos químicos advindos das empresas; investem em infra-estrutura, financiando e construindo estufas, galpões e em maquinários para curar o fumo. Tudo isso num ‘pacote’ que vem das empresas fumageiras, como reza nas Cláusulas do Contrato de Adesão. Todos esses investimentos são de recursos adiantados, como que ‘emprestados’, pelas empresas aos produtores. Eles vão se acumulando e descontados na hora do pagamento, depois da entrega do produto. Daí decorre o aumento do endividamento, pois nem sempre a produção cobre os custos do investimento. Também são embutidos juros, correção monetária e taxas de adesão que aumentam ainda mais a dívida. (RIBEIRO; RIBEIRO; BINDA, 2013, p. 2-3).

A intensa e constante carga de trabalho mantém os agricultores aprisionados por longos períodos, gerando isolamento em relação a comunidade.

A dedicação intensa, a preocupação constante em cada etapa da produção do fumo e o pré endividamento por meio de adiantamentos são alguns dos fatores que contribuem na produção de doenças físicas e mentais e do envelhecimento precoce dos membros familiares (RIBEIRO; RIBEIRO; BINDA, 2013)

As doenças são também relacionadas com o alto índice de uso de agrotóxico (PANIS *et al.*, 2022). A tese de doutorado de Laila Drebes (2019) tem por objetivo compreender um

fenômeno que assombra essa produção há muito tempo, a alta taxa de suicídio entre os agricultores envolvidos com a fumicultura, procurando compreender a construção social do contexto que leva a essas mortes, a autora relaciona com as características do *habitus* e do *ethos* dos fumicultores, o que reforça a lógica da autonomia estabilidade econômica e, em especial, a lógica de pagar suas dívidas, noção que relaciona o endividamento gerado pelas empresas fumageiras à necessidade sentida por esses agricultores de tirar suas próprias vidas.

Ivanira, uma de nossas interlocutoras de Pinhão, relata seu processo de envolvimento e saída do fumo, quando devido a questões climáticas perdera uma colheita, e para tentar pagar a dívida com a fumageira, tentaram plantar mais uma safra, a qual só aumentou o endividamento.

A primeira safra de fumo [deu] uma seca, óh! Uma seca que nós plantamos fumo botando canequinha de água na cova. Um solzão assim, tremia, sabe? As mudas passando do ponto, prejuízo já estava feito, a dívida de plantar. Pegava a carroça e enchia os tambores de água e ia para a roça botando água para plantar a muda, depois não deu nada, pensa numa desgraceira. Está tudo beleza, vamos, nós temos que plantar de novo para pagar essa dívida, porque daí é assim que tua fumageira faz, né?! Se endivida numa e tu vai pagando a outra. [...] Segundo ano de fumo, [estava] coisa mais linda [...] final de ano, lá por metade de janeiro desse, está assim, coisa mais linda, que nem está hoje assim. Coisa mais linda. Daqui a pouco começou a levantar umas nuvens, assim, escurecer. E veio! Uma pedreira [...] ficou só o talo, desceu assim [...] pegou a pedra aqui e foi cortando, né?! Uma, duas, três, quatro, ela dá cinco camadas ela foi cortando assim, óh! Picou na pedreira, veio uma manta, ela pega assim e limpou. Aí, nós primeiro dissemos o nome, xingamos, brigamos, daqui a pouco nós olhamos um para o outro, desesperamos a chorar, vamos fazer o quê? Tá feito, perdido, né?! Choramos, se xingamos, choramos, aí o Jorginho disse assim: “Comadre enxuga esses olhos que nós temos muito serviço para fazer, as mulheres vão lá para roça juntar o que dá de fumo e botar na carroça e nós vamos subir naquele telhado, naquele forno e dar uma consertada numas telhas e meter fogo. E eu vou lá no vizinho, que estava sem fumo num dos fornos, perguntar se nós podemos botar lá”. [...] Naqueles dias nós trabalhávamos dia e noite, dia e noite, dia e noite. Juntamos aquele fumo. Fedia! No segundo dia [...] ainda deu para colher. No terceiro dia, aquele fumo fedia. Não dava para fazer mais, aí ele deu uma fornada preta. Daí nós nos olhamos de volta e dissemos assim: “Chega! Eu acho que de fome nós não vamos passar. Nós vamos fazer outra coisa!” (Ivanira, Pinhão).

O modo de funcionamento desses mercados não se desprende das políticas governamentais. Maria (Irlanda) aponta que “*O governo não iria contra as grandes cadeias de supermercados*”⁵⁹, e a irlandesa Rian explica que não existem muitos produtores de frutas e vegetais no país devido às relações entre governo e mercado.

Não há um corpo real que ajude a empurrar quaisquer agendas para a agricultura de frutas e vegetais para o governo. Então, muito disso é meio que deixado de lado e então os malditos vegetais tem zero impostos na Irlanda. Então, o governo não é realmente incentivado a manter essas vendas ou manter o interesse em coisas locais. Então, meio que caiu. Supermercados apenas na Irlanda, é permitido pagar por vendas

⁵⁹ “The government would not go against the big supermarket chains” (Maria, Irlanda).

por produtos irlandeses, mas se eles importarem qualquer coisa, é pago antes de ser colocado no barco. Então, se eles não vão vender um, eles vão empurrar o que já pagaram. E isso significa que você acaba tendo muitos retornos e problemas como esse e é assim que os contratos estão sempre crescendo. Isso nem sempre funciona. Então, quando a recessão chegou e as pessoas estavam orçando seus gastos gastando, os supermercados estavam fazendo o mesmo, eles empurram para que os produtos irlandeses tenham preços mais altos para o cliente. Só porque, bem, se eles forem deixados com eles, não lhes causará nenhum dano. Mas se eles são deixados, eles já pagaram por isso. Então, pequenas coisas como essa tornaram muito, muito difícil para algumas pessoas continuarem operando na Irlanda. (Rien, Irlanda).⁶⁰

Cait explica as relações com mercado relacionado com a cultura.

As pessoas pararam de produzir seus próprios vegetais. Uh, tornou-se uma espécie de cultura de supermercado e as pessoas podiam ir e comprar coisas baratas. E todo o mito da comida barata foi introduzido, e as pessoas pensaram, você sabe, que a comida deveria ser barata. Então isso acabou com muito do interesse em plantar no país (Cait, Irlanda).⁶¹

Comida barata, nesse contexto, significa comida importada. Agricultoras irlandesas não conseguem vender seus produtos nos mercados convencionais porque nestes são vendidos produtos importados extremamente abaixo do preço, esses produtos absurdamente baratos, por sua vez, são comprados de países do sul, como o Brasil, onde grandes extensões de terras são usadas para monoculturas de abastecimento externo enquanto camponesas e camponeses lutam pela terra e pelo direito de produzir comida de verdade. Nesse contexto, a intervenção governamental é necessária para que se incentive a produção local, seja como política de apoio à agricultura ou política de combate à fome. É com esse intuito que são criados programas como o PAA⁶².

O Programa de Aquisição de Alimentos é, ou foi, uma política pública do governo federal que tem por objetivo promover o acesso a alimentos saudáveis e incentivar a agricultura

⁶⁰ There's no real body that helps with pushing any agendas for fruit and veg farming to the government. So it, a lot of it's kind of left to the wayside and then frickin' veg has zero tax on it in Ireland. So the government isn't really incentivized to kind of keep those sales up or to keep interest in local thing. So it just kind of fell away. supermarkets just in Ireland they're allowed to pay on[per] sale for Irish products, but if they import anything it's paid for before it gets put on the boat. So if they're not going to sell one, they're going to push the one that they've already paid for. And it means that you ended up having a lot of returns and issues like that and it's just how the contracts are always growing. That doesn't always suit. So like when the recession hit and people were budgeting on how much they were spending, the supermarkets are doing the same, they push it so that the Irish products were higher in price for the customer. Just because, well, if they're left with them, it doesn't cause them any harm. But if they're left the ones [that] they've already paid for it does. So little things like that made it very, very difficult for some people to continue operating in Ireland (Rien, Irlanda).

⁶¹ "People stopped producing their own vegetables. Uh, it became a kind of a supermarket culture and people could go and buy stuff cheaply. And the whole myth of cheap food was introduced, and people thought, you know, food should be cheap. So that killed off a lot of the interest in growing in the country" (Cait, Irlanda).

⁶² Hoje, Programa Alimenta Brasil (PAP), através da Medida Provisória nº 1.061, de 9 de agosto de 2021 e posterior Decreto nº 10.880, de 02 de dezembro de 2021.

familiar. Ele atua comprando da produção dos agricultores familiares e doando para a rede socioassistencial (creches, asilos, escolas) (PIMENTEL *et al.*, 2017).

A criação deste programa se deu no governo de Lula, no ano de 2003, instituído pelo Art. 19 da Lei nº 10.696/2003 (BRASIL, 2003a), no âmbito do Programa Fome Zero, foi regulamentado, inicialmente, pelo Decreto nº 4.772/2003 (BRASIL, 2003b), ao qual se seguiram vários decretos e, atualmente, o decreto vigente é o de nº 7.775/2012 (BRASIL, 2012). (PIMENTEL *et al.*, 2017, p. 252).

Esse programa de extrema importância para grande parte de nossas interlocutoras, tem passado por um processo de desmonte. Comum nas incursões a campo são os relatos sobre como as entregas para o PAA têm diminuído. No Quilombo, as poucas entregas que ainda eram feitas eram acompanhadas de medo e cuidado acentuado. As lideranças quilombolas, familiarizadas com o racismo institucional, redobram o cuidado com as notas das entregas com medo do que poderia acontecer caso os *erros* cometidos no Paraná fossem com eles.

O medo de acessar um programa governamental é efeito da operação policial conhecida como “Operação Agrofantasma”, com o objetivo de investigar supostos desvios no Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), vinculado ao programa Fome Zero, que resultou em vários processos judiciais e na prisão infundada de agricultores de todo o estado. Operação interpretada aqui, como no artigo de PIMENTEL *et al.*, (2017, p. 256) “[...] como um ato de violência, ainda que legitimada pelo sistema jurídico”, no qual 13 agricultores paranaenses foram presos e dezenas questionados. Dentre estes, uma de nossas interlocutoras foi intimada para depor e relata o trauma vivido nesses dias:

Eu fui ‘só’ três vezes numa delegacia no dia, quase morri. Que daí [eu] **nunca tinha ido numa delegacia**, Renata, e daí no dia ir três vezes, daí vieram aqueles policiais aqui, aqueles sargentos todos e me pediram o bloco de produtor [...]. Meu deus, Renata, eu **quase morri aquele dia**, olhe aquele dia, minha nossa! Imagine, eu peguei o *golzinho* que eu nunca tinha dirigido [...] olha, eu não sei como eu fui de carro aquele dia, mas fui, sabe, com aquele medo, porque daí o cara chegou aqui e falou assim: “A senhora vai comigo pra delegacia”. Eu falei: “Não, eu não vou”, eu falei assim para ele. Daí ele falou: “Vai sim [...] a senhora está sendo intimada”, e não sei o que de verdura e panificado, não sei o que [...] e [ele]: “Não, mas aqui tem panificado e daí a senhora tem uma indústria grande, onde é que está a tua indústria?”. Daí eu falei: “Eu não tenho indústria”, eu falei assim, “Eu tenho só uma cozinha que eu faço meus panificados aqui [...] entrego nos mercados, para nós comermos e na feira. “Não, pelo tanto que você entrega você tem uma indústria”. Daí eu falei “Mas quer ir lá ver minha cozinha?”. “Não, não, não quero ver”. **Era muito bruto o homem** sabe?! “Não quero ver nada”, falou assim [...] Porque daí eu nunca tinha entrado numa delegacia e entrar três vezes no dia. Daí a primeira eles levaram pelas portas dos fundos lá nos... né?! Daí, na segunda vez que nós fomos, ele falou assim: “A senhora pode ir pela porta da frente”. Por isso que agora dá medo, Renata, agora eu levo tudo anotado. Tudo anotadinho [...] porque eu nunca mais quero passar o que eu passei. (Paula, Pinhão).

Todos os acusados na operação foram inocentados, três deles hoje movem uma ação por indenização moral e material contra a União, protocolando no Tribunal Regional Federal da 4ª Região, no dia 14 de outubro de 2022, um recurso de apelação contra a sentença de improcedência da ação pela 6ª Vara Federal de Curitiba⁶³. Os agricultores relatam diversas ilegalidades durante a operação “[...] prisão preventiva ilegal, abuso de autoridade, excesso policial, quebra de imparcialidade e de dever processual de boa-fé são algumas delas”⁶⁴.

Anne Pimentel e colaboradores (2017) concluem que a operação conduzida pelo então juiz federal Sérgio Moro foi a justificativa/causa do desmonte do PAA. Posteriormente, já no governo provisório de Temer, o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), responsável pela execução o PAA, e transformado em Secretaria Especial de Agricultura Familiar e Desenvolvimento Agrário, vinculado à Casa Civil, indicando que os investimentos na produção da agricultura familiar não seriam prioridades nos anos seguintes (PIMENTEL *et al.*, 2017), o que se mostrou verdade, não apenas com o desmonte do programa mas em diversos outros aspectos como a extensão rural (FAVARO *et al.*, 2020).

Nesse contexto de exclusão, aprisionamento e violência, as mulheres camponesas e quilombolas resistem, seja habitando esses mercados, mesmo contra as probabilidades, ou construindo mercados e mundos alternativos. Entre as mulheres camponesas e quilombolas, existem vivências que vão além das alternativas de economias, existem as alternativas à economia, seguindo a lógica do proposto por Gudinas (2011), sobre as alternativas ao desenvolvimento. Apesar da pressão capitalista, (re)existem uma pluralidade de organizações econômicas que sobrevivem paralelamente à economia capitalista, muitas vezes, opondo-se a ela. Essas outras economias e outros mercados “[...] se orientam pela redistribuição e pela reciprocidade, especialmente no âmbito comunitário” (FARIA; MORENO; NOBRE, 2020, p. 9) e é com base nessa lógica que se dão as estratégias de criação de mercados das mulheres do Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca.

Nos termos de Faria, Moreno e Nobre (2020, p. 9), essas experiências por vezes partem de “[...] uma vontade política coletiva nomeada solidariedade, que explicita o vínculo entre o econômico e o político”. Para as autoras,

⁶³ AGRICULTORES lesados pela Operação Agro Fantasma recorrer de sentença de improcedência de ação de reparação, **Terra de direitos**. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/agricultores-lesados-pela-operacao-agro-fantasma-recorrem-de-sentenca-de-improcedencia-de-acao-de-reparacao/23796>. Acesso em: 05 set. 2022.

⁶⁴ Idem.

[...] a solidariedade começa por identificar como as pessoas vivem as falhas estruturais do capitalismo, e por criar respostas às necessidades mais básicas (comer, abrigar-se etc.), que se tornam mais prementes em situações de guerra, emergências sociais, climáticas e sanitárias, como a atual pandemia de covid-19. (

Duas situações são trazidas aqui como exemplo para demonstrar esses processos de criação de relações e encontro de soluções criativas em situações de crise e, em ambos, as mulheres se destacam, uma em cada local de estudo. O escoamento da produção criou uma relação de dependência com uma política pública e, ao ocorrer seu enfraquecimento, as mulheres mobilizam para encontrar soluções. No caso do Quilombo, o ocorrido foi em relação ao PAA e ao PNAE e, entre as feirantes de Pinhão, foi em relação à política da Bufunfa, elaborada pela prefeitura. Paralelamente, relacionam-se às relações de criação social de mercados nos contextos de pesquisa no Brasil, com a resistência das mulheres irlandesas em adentrar os grandes mercados e seu enfrentamento com o governo e o mercado global.

Em 2013, o trabalho de Silva (2013) apontava que o PAA, exercia forte influência na economia local do Quilombo. Hoje, são notáveis as diferenças verificadas nos diversos relatos das agricultoras sobre as dificuldades no escoamento da produção e sobre como as vendas para o PAA foram diminuindo no decorrer dos últimos anos. Com a diminuição do escoamento dos alimentos para o PAA, o manejo das roças também muda. Vários relatos de que as agroflorestas “estão abandonadas” e que “se a gente não maneja, as plantas somem” caracterizam essa alteração. Os mercados, nessa situação, não são apenas enraizados nas relações sociais, mas nas relações com a natureza também. O que se produz têm relação direta com a forma de comercialização a qual se têm acesso. Ao observar mudanças na forma de comercializar, causadas por problemas com o PAA e do PNAE, os sistemas agrícolas são, a princípio, menos manejados. Com menor volume de alimentos, a soberania nutricional possivelmente fique ameaçada, daí a necessidade da busca por alternativas.

Vale destacar que os programas governamentais não eram a única opção de comercialização, visto que por anos a comunidade foi criadora e parte da Cooperativa de transformação e vendas de produtos das agroflorestas. Boa parte da comunidade, no entanto, não tem acesso à cooperativa atualmente. A cooperativa, com certificação orgânica pela Rede Ecovida⁶⁵, determina que não serão certificadas – logo, não podem fazer parte de cooperativa – agricultoras(es) que utilizem fogo em suas propriedades. O fogo, no entanto, é mais do que um modo de produzir, é um traço cultural que faz parte da identidade quilombola, respeitado

⁶⁵ Rede de certificação participativa que possui funcionamento horizontal e descentralizado, baseado na organização das famílias em grupos informais, associações ou cooperativas. Disponível em: <https://ecovida.org.br/>. Acesso em: 05 out. 2022.

como tal a ponto de ser permitido (respeitando certas regras) dentro da RDS e até mesmo dentro da Rede Ecovida, o sistema de certificação utilizado pela cooperativa. Para muitas(os) dessas(es) agricultoras(es), abandonar o uso do fogo seria abandonar sua cultura, seus ancestrais. Exigir isso de um grupo historicamente subalternizado é uma estratégia de exclusão factualmente utilizada por empresas e órgãos governamentais,

Nesses termos, o racismo institucional atua como importante instrumento garantidor da normalização e integração social nos mais diferentes âmbitos: estrutural, no campo das políticas públicas e de programas, projetos e ações. Como “mecanismo performativo ou produtivo” (Werneck, 2013, p. 17), conta, cada vez mais, com estratégias seletivas de privilegiamento e barreiras capazes de gerar e legitimar condutas excludentes, de constituição de sujeitos e de produção de subjetividades. (MACEDO, 2022, p. 8).

Vale destacar que a diversidade da comunidade não é apenas ambiental, é também de opiniões, perspectivas e pessoas. Muitas optaram por se adaptar para se manterem dentro da cooperativa, priorizando esse canal de comercialização com o qual tem anos de vivência e afetos construídos, sendo elas cooperadas desde a fundação.

Para aquelas(es) excluídas(os) dessa entidade, outros mercados tiveram que ser criados como, por exemplo, o envolvimento com a Organização Não Governamental feminista SOF (Sempreviva Organização Feminista) e com RAMA – Rede Agroecológica de Mulheres Agricultoras ou coma Associação dos Remanescentes de Quilombo dos Bairros Ribeirão Grande/Terra Seca.

Na procura de alternativas de comercialização, as mulheres se destacam. Organizadas em grupos de produção, coordenadoras da associação, funcionárias da cooperativa, elas se tornaram destaque nos textos encontrados sobre a comunidade, assim como em nossas incursões a campo. A organização de turismo de vivência comunitária, e até mesmo a recepção de pesquisadoras como nós, é outro modo de comercialização direta no qual as mulheres têm papel central. A venda direta na unidade familiar e por encomenda para moradoras(es), sobretudo de produtos processados e pratos típicos, é outro tipo de relação comercial. Por outro lado, embora diverso e com aumento do protagonismo das mulheres, essas estratégias de venda tendem a ter um volume, sazonalidade e pessoas envolvidas bem menor do que o PAA e o PNAE.

As dificuldades no acesso a canais de comercialização que substituam o PAA e PNAE, relatadas por grande parte das(os) moradoras(es), deixaram de ser problema para o grupo de mulheres da comunidade. As “Perobas”, grupo de produção e comercialização formado por 7 mulheres do Quilombo, possuem pelo menos três canais de comercialização principais além

das vendas para turistas e visitantes. O grupo, ligado à SOF, demonstra importantes traços de auto-organização e ajuda mútua. Um exemplo da proatividade dessas mulheres é a participação da Feira de Agroecologia e Economia Solidária de Registro, que acontece a cada quinzena, nestas, as mulheres do grupo revezam-se para levar os produtos para a cidade vizinha. O caminho até agora é percorrido de ônibus, mas elas estão entrando em contato com a prefeitura para tentar conseguir algum auxílio para esse transporte. Nesse contexto, os alimentos processados tradicionais (melado, rapadura, açúcar mascavo) juntam-se com outros como sorvete, café torrado, pastel da carne de jaca, e são usados para o autoconsumo e comercialização em vendas diretas, como feiras, cestas e afins.

No caso de Pinhão, a aproximação entre alguns feirantes e a gestão municipal de 2016-2020 possibilitou a construção conjunta de políticas públicas em benefício da feira. A ação que mais se destaca foi a criação da Bufunfa, uma moeda social de circulação única na feira da agricultura familiar. A moeda é obtida como um retorno da taxa de coleta de lixo paga pela população, quem está com o IPTU em dia pode se cadastrar e receber a moeda que vale *uma unidade fiscal*, qual valia R\$ 6,80 em 2021. A Bufunfa foi utilizada como ferramenta de incentivo e conscientização quanto a reciclagem e separação do lixo, as quais não existiam no município até então. A moeda foi amplamente adotada pela população atingindo mais de mil inscritos ao fim do segundo ano de funcionamento.

Figura 56 – Feirantes mostrando a moeda Bufunfa



Fonte: Autora (2021)

A instituição da Bufunfa foi responsável por um aumento significativo no número de clientes e com isso um aumento no número de feirantes também. No momento de auge da moeda, a feirante Ivanira relata que os rendimentos com a feira mais do que triplicaram. Mais do que apenas um incremento na renda, esse foi um momento em que se notou um aumento na autoestima no grupo e a consolidação de uma identidade dos mesmos enquanto feirantes.

Posteriormente, com a mudança na gestão municipal, as(os) feirantes demonstram receios quanto à descontinuidade dessa política pública municipal, a qual teve sua execução dificultada pela administração municipal no decorrer do último ano. A diminuição nos cadastros da Bufunfa, somados às restrições devido à pandemia, geram um momento de incertezas para o grupo de feirantes, que procura se adaptar e criar novas soluções e alternativas. O investimento em *marketing* e divulgação é uma das estratégias implementadas neste momento com o intuito de atrair novos públicos para a feira.

Ivanira nota que durante a pandemia os antigos clientes passaram a enviar suas/seus filhas(os) para buscar os produtos que costumavam comprar. No entanto, elas(es) passaram a consumir produtos diferentes do que aqueles comprados pelas(os) mães/pais. O diálogo com essas(es) jovens seria um dos objetivos no investimento na divulgação da feira através das redes sociais. Essa percepção e a capacidade de transformar um momento de dificuldades em um potencial de melhoria nas vendas remete à análise de Gazolla e Pelegrini (2011, p. 3) sobre a capacidade de agência dessas famílias. Os autores apontam que, apesar das escolhas das(os) agricultoras(es) serem muitas vezes limitadas pela falta de recursos críticos, não devem ser vistos como receptores passivos pois “[...] desenvolvem formas de lidar com situações problemáticas e combinam recursos de forma criativa (materiais e não materiais—especialmente conhecimento prático derivado da experiência anterior) para resolver os problemas”, que é o que se nota na situação atual das(dos) feirantes de Pinhão, assim como das alternativas de comercialização no Quilombo RGTS.

É nessa lógica de criar formas de resistir a uma situação ou sistema problemático que as agricultoras da Irlanda têm desenvolvido suas relações com os mercados de cadeias curtas. No contexto de pouco ou nenhum apoio governamental para produção de alimentos, os mercados hegemônicos são voltados para a importação de alimentos. Na lógica das relações com as grandes cadeias de supermercado explicadas por Rian e Maria anteriormente, as agricultoras criam alternativas. Maria é um exemplo de criação de mercados. Quando ela iniciou sua plantação de *batatas roxas especiais*⁶⁶, o produto não era encontrado na Irlanda, e, portanto, não havia demanda para tal. Sua estratégia foi a criação de mídias sociais, nas quais entrou em contato com *chefs* de grandes restaurantes para os quais ofertou suas batatas a um preço definido por ela como justo. Sua maior crítica ao sistema de agricultura convencional era a completa falta de controle sobre os preços. Durante a pandemia, com o fechamento dos restaurantes, ela

⁶⁶ Heritage and Speciality Potatoes.

passa a vender para o público geral em uma pequena barraca em frente à sua casa, o *Spud-Shack*, seu produto, agora presente nos maiores restaurantes do país, passou a ter demanda.

As vendas diretas trazem mais controle e segurança para as agricultoras(es), criando laços que subvertem a lógica mercantil. Um dos espaços de maior expressão desse tipo de lógica subversiva são as feiras. A transação entre pessoas, repetidamente cria laços de lealdade e consolida reputações entre as envolvidas, essas relações tornam esses mercados resistentes a pressões externas (WILKINSON, 2002). As feiras das(os) produtoras(es) mostram-se como um dos principais ambientes de encontro entre elas(es) e as(os) consumidoras(es) (AGNE & WAQUIL, 2011). Criam-se vínculos que acabam por ser um mecanismo de segurança nas transações, minimizando os riscos no que se refere à segurança do pagamento, assim como em relação à concorrência. Essa eliminação de intermediários traz vantagens nos preços para ambos e as(os) consumidoras(es) têm a vantagem de poder conhecer a fonte do produto que estão comprando (GAZOLLA; PELEGRINI, 2011).

As agricultoras irlandesas justificam seus canais de venda, explicando que através das vendas nos mercados de cadeias curtas conseguem um maior controle no processo. No entanto, as relações estabelecidas são muito mais complexas, conforme notamos na análise a seguir.

O Mercado de Sábado de Galway (*Saturday Market*) existe “literalmente por séculos”, conforme é anunciado em seu *website* oficial⁶⁷. A cidade medieval utiliza esse mesmo local para as trocas semanais desde seus primórdios. Enquanto surgem supermercados com tecnologias cada vez mais modernas e sistemas de comércio cada vez mais globalizados, baseando a alimentação europeia em produtos subvalorizados do Sul, reproduzindo processos coloniais de exploração, as bases de ineficiência energética e destruição ambiental, aos sábados, o mercado ao ar livre ao lado da antiga catedral é prova viva de existência de alternativas. Nesse espaço, diferentemente do que se vê nos mercados do capitalismo global, as mulheres produzem localmente frutas e vegetais e o cuidado ambiental é uma característica presente.

Dentre as mulheres entrevistadas, que participam dessa feira, duas estão vendendo no mercado há mais de 30 anos e uma trabalha na barraca que pertence a sua família há gerações. A feira hoje possui uma vasta gama de produtos, indo desde comidas prontas e artesanatos para turistas aos tradicionais vegetais e peixes frescos que são vendidos desde seu início. A alta procura para adentrar o grupo de feirantes fez com que novas regras fossem estabelecidas e hoje, para tornar-se vendedor(a) do mercado, a pessoa é colocada em uma lista de espera e só pode entrar caso algum(a) outro(a) vendedor(a) saia. Nos anos 1980, quando Cait e Jeannett

⁶⁷ Ver: <http://www.galwaymarket.com/>.

iniciaram as vendas, esse processo não era necessário. Quando Jeannett iniciou no mercado, buscou um outro vendedor e pediu para que ele desse alguns de seus produtos, o feirante, no entanto, estava saindo da feira e ofereceu a ela e seu marido o seu local de vendas, espaço que o casal ocupa desde então.

Figura 57 – Feira de sábado de Galway



Fonte: Autora (2022)

A Feira da Agricultura Familiar de Pinhão existe desde o início da década de 1990, havendo uma queda na participação de feirantes no decorrer dos anos. Em alguns períodos, apenas duas/dois feirantes ainda faziam feira (as famílias de Janete e Maria da Luz, duas de nossas interlocutoras). Nos últimos cinco anos, o grupo veio se fortalecendo novamente, alguns feirantes antigos retornaram (como Dirceli e Leumar) e diversos novos surgiram (como Ivanira, que se destaca por ter se tornado uma liderança dentro do grupo rapidamente). Após esse aumento no número de feirantes, foi criada a associação para controlar a entrada de novas pessoas e manter o processo mais organizado. Diferente do que ocorre no mercado de Galway, no entanto, em Pinhão o processo é autogerido pelos próprios feirantes.

Figura 58 – Feira da Agricultura Familiar de Pinhão



Fonte: Acervo da autora (2018)

A feira é um canal de comercialização da produção onde as noções de agência e enraizamento se destacam. A aproximação entre agricultor(a)-consumidor(a), segundo Julian Perez-Cassarino e Angela Duarte Damasceno Ferreira (2013, p. 190), favorece a mediação e transparência nos processos “[...] há uma ‘rastreadibilidade’ socialmente construída no âmbito destes mecanismos de mercado. E, mais que a técnica ou o controle físico da origem do produto, o diálogo e a transparência no processo de produção e consumo viabilizam esta rastreadibilidade”. Mais do que apenas a relação de confiança entre consumidoras(es) e produtoras(es), a feira possibilita a criação de laços de proximidade e amizade, gerando relações que rompem com o “[...] perfil de consumidor passivo, comum nos moldes da comercialização via grandes redes varejistas” (MAIA, 2018, p. 35).

É uma maneira maravilhosa de vender seus produtos, de verdade. Porque você constrói uma relação com as pessoas ao longo do tempo. E a maioria dos nossos clientes nós conhecemos pelo primeiro nome agora, e nós nos damos muito bem com eles. É quase como encontrar amigos toda semana. (Cait, Irlanda).⁶⁸

⁶⁸ It's a wonderful way to just sell your produce, really. Because you do build up a relationship with people over time. And most of our customers we have a first name basis now and we're, you know, we get on really well with them. And it's like meeting friends every week almost (Cait, Irlanda).

Mas quando eu canso [e não vou], daí a Carmen [diz] “Mãe, eu não sei o que eu faço mais, eu chego lá sem a senhora, daí eles ficam perguntando, e a dona Maria, ela está bem? Ela não está doente? *Mas ela ficou porque quis?* Agora vou por uma placa lá: olha, dona Maria não veio porque *ela não quis vir, porque quis ficar dormindo até mais tarde. Não se preocupe que ela está bem!*”. Mas eu não aguento mais também tempo de feira, né?! [...] [Muito] tempo de feira, a gente acostuma com o pessoal. E eu também gosto. O dia que não vou me dá saudade, já digo, das amigas, dos amigos, das pessoas lá, daí eu tenho que ir, daí eu tenho que ir ficar lá *negociando*. (Maria da Luz, Pinhão).

As(os) consumidoras(es) da feira têm influência direta no que é produzido pelas(os) feirantes, não apenas no sentido de se produzir o que se vende, mas como ainda de fazer pedidos e encomendas específicas para aquelas(es) com quem tem mais intimidade. Para exemplificar essa relação, Ivanira relata sobre um pedido que recebeu para fazer doce de banana que não fosse batido no liquidificador, pois a cliente apresentava problemas de saúde e não podia consumir o doce feito pelo processo comum, a partir de então este passou a ser um produto vendido por esta feirante. Da mesma forma, observa-se o conhecimento das(os) consumidoras(es) em relação às(aos) feirantes. Dirceci recebeu um pedido para fazer geleia sem açúcar, a feirante considerou o pedido como sendo um reflexo dos produtos “saudáveis” que tem passado a vender, como massas e pães integrais.

A produção da erva-mate de Almerina (Pinhão), feita apenas para o consumo da família, demonstra essa sinergia entre a feira e a produção. Ao sobrar alguns pacotes de erva, surgiu entre os jovens a ideia de levar estes à feira, a agricultora, no entanto, alerta “Se levar a gente vai ter que ficar fazendo mais”. Ao levar o produto para venda uma vez, os clientes passaram a pedir semanalmente, o compromisso com os clientes criou uma *obrigatoriedade* de produzir mais vezes.

A relação entre feirantes e seus produtos é apontada por Ivanira (Pinhão) como um ponto importante para se entender a *cultura da feira*⁶⁹. Ela explica que muitas(os) produtoras(es) são conhecidas(os) por seus produtos e, nesses casos, mesmo que outras(os) feirantes produzam a mesma coisa, não terão uma saída tão boa, é o caso de Leumar (Pinhão) com o queijo, Ivani (Pinhão) com o pão, Dona Zélia (Pinhão) com o bolinho de polvilho e de Dirceci (Pinhão) com o pão de mel. Ivanira (Pinhão) conta que quando Dirceci não ia à feira por causa da pandemia, as pessoas iam até a barraca dela perguntar sobre o pão de mel e o porquê Dirceci não fazia o pão de mel e mandava para ela vender. Ivanira conta que explicava que “*Não existe pão de mel sem Dirce [Dirceci], se tem Dirce, tem pão de mel, se não tem, Dirce não tem pão de mel!*”.

⁶⁹ Termo utilizado pela feirante para explicar as relações entre feirantes, produtos e consumidores para o publicitário contratado para a divulgação da feira.

As peculiaridades dessas relações sociais entre feirantes e compradoras(es) ficam evidentes ainda quando algumas feirantes deixaram de frequentar a feira durante a pandemia. A preocupação em retornar logo para a feira não girou apenas em torno da necessidade da renda, mas também pelo medo de serem *esquecidas(os)* pelas(os) clientes, esse é o caso de Dirceli (Pinhão). Tanto ela quanto Mara, enquanto estiveram sem ir à feira, enviaram seus produtos por meio de colegas feirantes, embora a renda advinda de tais envios não fosse muito significativa, eram necessárias para que os clientes não as perdessem enquanto referência na venda de tais produtos. Essa relação de parceria com as(os) colegas feirantes é notada na escolha dos produtos para venda, podendo ser malvisto levar para venda algo que é reconhecido como produto de outra pessoa – essa lógica sendo válida para alguns produtos específicos apenas –. Dirceli optou por não levar geleia de laranja para vender na feira por saber que Irica (Pinhão) tinha uma grande produção de laranjas, mas não tinha onde vender. A agricultora escolhe então ensinar a colega a fazer geleia, demonstrando novamente que as dinâmicas mercantis dentro do campesinato não seguem regras estritamente capitalistas.

O enraizamento das relações no ambiente da feira resulta em decisões baseadas em afeto. A família de Dirceli, umas das primeiras a fazer feira no município, decide retornar para a feira em um momento de crise financeira familiar. No entanto, mesmo depois de alcançar novamente uma estabilidade financeira e considerar que não precisa mais do dinheiro da feira, Dirceli afirma: “*Quando a gente precisou o dinheiro da feira salvou nós, agora não vamos largar*”. Esse “não largar” envolve um aspecto de gratidão e fidelidade às(aos) companheiras(os) feirantes e às(aos) clientes.

É notável no discurso das(os) feirantes esse apego com a feira, uma insistência em não desistir. Essa resistência em seguir fazendo a feira e a capacidade de agência das feirantes é evidenciada na história contada por uma feirante sobre uma colega que tinha dificuldades em levar a mesa de madeira sobre a qual colocava seus produtos para venda e, no entanto, acabava dependendo da ajuda dos filhos todos os sábados. Depois de muita reclamação dos filhos e uma recusa em ajudar, ela resolve o problema indo até um bar e comprando uma mesa de plástico, a qual é mais leve, livrando-se então da dependência em relação à família.

Figura 59 – Feirante D. Maria da Luz



Fonte: Acervo da autora (2018)

A renda proveniente da feira é um dos principais motivadores para as mulheres na atividade, no caso de Dirce, fica evidente em especial a relação com o *dinheiro na mão*, em comparação com o dinheiro do salário do marido, que cai na conta do banco e deve ser sacado por ele, caso exista algum gasto, deve ser passado no cartão ou deve-se pedir que ele saque dinheiro, tendo assim no dinheiro *da feira* uma visão de liberdade para gastar quando considerar necessário. A relação entre a feira e o dinheiro *em espécie* é notada ainda nos discursos de Delaide (Pinhão) e Ica (Pinhão), quando reclamam sobre a Bufunfa, pois a moeda é trocada por dinheiro pela associação de feirantes apenas no fim do mês.

A renda, no entanto, não é o principal motivador para fazer a feira em todos os casos, Delaide (Pinhão) e Maria da Luz (Pinhão), por exemplo, destacam as relações sociais como principais motivadores. Para Delaide, especialmente durante a pandemia, a feira é o único momento em que se sai de casa e *faz algo diferente*. Maria da Luz diz que vai à feira para “*Ver os amigos*” e que quando ela deixa de ir e manda a filha no lugar, os amigos ficam muito preocupados perguntando por ela. Mais do que uma relação comercial, a preocupação com os clientes apresenta uma dimensão de afeto, “*Eles já ficaram faceiros de ver nós lá*”, contamos à Dirce (Pinhão) após o primeiro dia de retorno à feira, depois da pausa durante a pandemia.

O mercado pode ser considerado nesses casos um prolongamento das relações sociais, no qual as vendas podem ser realizadas devido ao produto se tornar conhecido ou pela conquista

de clientes através da ligação com um agente, o consumidor e este, através das suas relações sociais de amizade, parentesco e vizinhança, pode ampliar a rede de consumidores do produto repassando as informações a respeito deste (GRANOVETTER, 1985). Agne e Waquil (2011, p. 791), analisando agroindústrias na região do Corede Jacuí Centro, observam que “[...] os vizinhos ora são consumidores, ora fornecedores de serviços ou matéria-prima para a agroindústria (efetivadas pelas relações de troca)”. Esses mercados têm base especialmente em relações sociais, estando, dessa forma, enraizados em tais relações que prolongam laços de parentesco e vizinhança e se multiplicam entre os “conhecidos dos clientes” (WILKINSON, 2002, p. 7).

“*Eu sou feirante*”, diz Ivanira (Pinhão), “*E toda feira volto pra casa só com R\$ 70,00*”, diz ela em referência a gastar boa parte do dinheiro ganho na feira comprando dos colegas feirantes. A camponesa relaciona sua identidade como feirante a esse ato de comprar dos colegas, tais compras são costume entre o grupo. Logo no início da feira as mesas que carregam os produtos à venda em sua parte de cima, escondem por baixo os produtos comprados das mesas ao lado. Algumas vezes pagados com dinheiro, outras com Bufunfa, às vezes pagados apenas com um aviso para descontar de algum produto que a(o) colega pegaria posteriormente.

Aquelas pessoas que o pai troca tomates por peixe e carne, e outras coisas onde é como outros vendedores por lá, como se eu tivesse um monte de bacalhau sobrando. E eu tipo, eu tenho milhões de quilos de tomate, vamos trocar. Alguns são, há muito pouco que você realmente tem que comprar de comida ou bebida ou qualquer coisa. É como, sim, eu só vou trocar (Rian, Irlanda)⁷⁰.

Relações como essas são observadas ainda em diferentes cenários fora dos meios oficiais de comercialização, as relações de troca entre camponesas(es) e consumidoras(es) não se restringem às barracas das feiras ou às entregas de cestas de produtos enviadas pela cidade. Diferente do comércio urbano, as compras e trocas no campesinato não tem horário nem local, como é possível notar na imagem 60, em que o carro dos feirantes, Dirceli e seu marido, é parado na estrada no retorno da feira para a compra de um pão.

⁷⁰ Those people that dad trades tomatoes for fish and meat, and other stuff, where it's like other business people around in they're like I've got loads of Cod leftover. And I was like, I've got millions of pounds of this let's swap. Some are, there's like very little that you really have to buy for food or drink or whatever. It's kind of like, yeah, I'll just trade.

Figura 60 – Venda ocorrendo na estrada



Fonte: Acervo da autora (2020)

Nessas trocas fora do ambiente de comercialização, outras regras se aplicam. Alguns produtos não são considerados *comercializáveis* e as(os) produtoras(es) se recusam a comprar. Quando Dirceli pede para comprar milho verde que o vizinho Eroni estava levando para a feira, ele bruscamente responde que não, “*Eu não vou vender nada, vá ali [aponta para a roça do outro lado da estrada] e pegue*”. Da mesma forma, Ica se recusa a cobrar leite dos parentes, mas o queijo pode ser cobrado.

Quando as trocas ocorrem em relação a pagamento por dia de serviço, outras regras se aplicam. A ajuda no dia de serviço é de graça e não se pede nada em troca, enquanto os produtos recebidos são um presente não solicitado. Uma série de regras circulam nessa troca de trabalho por produtos. O relato de Almerina (Pinhão) quando conta sobre o dia em que seu marido ajudou em uma carneada na propriedade da vizinha, ilustra um pouco dessa complexidade. O marido retornou à sua casa com as 4 patas da vaca. Era comum na época ganhar um pedaço de carne quando os vizinhos matavam um animal, em especial quando um membro da família ajudava no serviço. As patas, no entanto, não são vistas como uma parte comestível da vaca, logo, o presente foi visto como uma grande ofensa pela família. A agricultora não apenas descartou o presente como enviou patas da vaca para a vizinha em sua próxima carneada, uma forma de vingança pela ofensa do presente.

Os trabalhos coletivos possuem ainda suas formas de pagamento, que pode ser receber uma parte do que foi produzido ou em formato de *dever obrigação*, quando aquele que recebe ajuda é obrigado a ajudar a parceira quando este precisar.

No trabalho com o melado, ilustrado anteriormente, o casal que ajudava voltou para casa com a cana em três estados diferentes e um queijo, como uma espécie de pagamento pelo dia de serviço.

Figura 61 – O trabalho coletivo e os presentes em troca do serviço



Fonte: Autora (2020)

A lógica das trocas permeia favores ou objetos. Quando na dúvida sobre pedir ou não a máquina de moer carne emprestada do vizinho para produzir linguiças, o agricultor Adelar recorda-se de uma outra situação, na qual o vizinho pediu-lhe algo emprestado, ao optar por enviar o filho solicitando o empréstimo, ele complementa “*Depois dá uma volta [de linguiça] pra ele*”, uma forma de retribuição pelo favor, seguindo as lógicas da reciprocidade: dar, receber e retribuir (MAUSS, 2012).

Esses presentes, no entanto, não são opcionais, conforme aponta Marcel Mauss (2012, p. 191) quando afirma que as “[...] prestações e contraprestações se estabelecem de uma forma, sobretudo voluntária, por meio de regalos, presentes, embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias [...]”. Esse tipo de dinâmica pode ser notado durante as atividades de plantação de erva mate, nas quais, ao receber ajuda não solicitada das sobrinhas, a agricultora se sente na obrigação de retribuir, “*Quando você vai plantar a tua? Avise daí que nós vamos te ajudar*”, diz ela. A plantação, no entanto, terminou mais cedo do que o esperado e ela, que combinou de ajudar no último dia, acabou por ficar sem ter como retribuir. Mesmo não sendo culpa dela que o trabalho não tivesse se estendido até o dia combinado, em poucos dias murmurinhos começaram resultando em uma efervescência de comentários sobre o absurdo que era ela ter recebido ajuda, mas não ajudar de volta aqueles que haviam lhe ajudado.

Por vezes, no entanto, esses presentes são apenas presentes. Anna Tsing (2019, p. 34). aponta que a distribuição de cogumelos matsutake é vista pelos coletores como um dos maiores prazeres da colheita. Quando a família de Nilceu organizou-se financeiramente após um período de crise, ele comprou um porco para engorda, pois queria voltar a fazer linguiça artesanal e carne de lata, sabores da infância dos quais sentia falta. Da produção de linguiça poucas ficaram para o consumo familiar, ele ficou tão satisfeito com o resultado que presenteou parentes, amigos e vizinhos com sua produção, sempre comentando sobre como “*Elas se multiplicam*”, pois pareciam nunca chegar ao fim.

Esses presentes não são necessariamente sinais de afeto, por vezes, são apenas atos de solidariedade. Após uma comprar farinha de biju e *palmito* pupunha de Dolíria, uma quilombola que até então não me conhecia, recusou-se a cobrar o valor integral da compra, por saber que eu era estudante e que possivelmente o valor total ficava caro demais para mim. Ivanira (Pinhão) entrega um maço de temperos para um rapaz que tinha pedido o produto antes de notar que não possuía o suficiente para pagar. Dircele (Pinhão) tem dificuldade de fazer preço para seus produtos na feira, pois “*As pessoas gostam de comer essas coisas*” e querem que todos possam ter acesso a esses alimentos.

São essas relações que costuram o tecido social camponês e é através delas que esse modo de vida resiste e se reproduz. A comunidade criada nas relações entre as agricultoras(es) do mercado de Galway trazem para elas o apoio e senso de pertencimento tão necessários para se manter na profissão em um contexto de invisibilidade e desamparo governamental. No Brasil, tanto as camponesas de Pinhão quanto as do Quilombo RGTS, tem na coletividade um importante pilar, talvez o principal de seu modo de vida, seja dentro da comunidade, da família estendida, nas associações, sindicatos ou cooperativas, todas, sem exceção, encontram no coletivo a base de suas relações sociais e econômicas.

Procuramos neste capítulo esmiuçar as facetas das relações de mercado e trocas das mulheres camponesas e quilombolas. Os desafios enfrentados não são poucos, seu trabalho invisibilizado pela visão econômica hegemônica é pauta da economia feminista, que procura demonstrar o valor econômico do trabalho das mulheres rurais. Essa valorização mostra-se importante nas dinâmicas de poder dentro das famílias rurais que normalmente possuem renda familiar e não individual. Os esforços para adquirir uma renda individual são também importantes nesse contexto, para adquirir autonomia financeira e controle da própria renda, nesse sentido, as atividades de transformação e as agroindústrias familiares se destacam.

Além das questões intrafamiliares nas quais resistem ao controle patriarcal, essas mulheres e suas famílias estão sujeitas à pressão dos mercados globais capitalistas que, em

geral, possuem apoio governamental, exploram a mão de obra familiar em detrimento da saúde física, financeira e mental desses sujeitos. Suas estratégias de resistência aqui se encontram na criação de novos mercados alternativos a esses e no fortalecimento de laços comunitários. Quando Janete (Pinhão) fica doente ou precisa estar fora de casa por um dia, dentro do contexto do mercado leiteiro, no qual o cuidado com os animais é constante, isso só é possível caso obtenha ajuda dos vizinhos e familiares. Quando Ivanira (Pinhão) perde tudo com o fumo, é a ajuda do vizinho que vão pedir. É no associativismo e nos movimentos sociais que se reerguem e se reconstróem como camponeses. O sucateamento dos mercados institucionais foi enfrentado no Quilombo através da cooperação. A criação dos grupos de produção, estruturação de novos mercados através de parcerias, atuação frente a ONGs, associações e cooperativas.

Os mercados alternativos criados por essas mulheres e suas famílias são geralmente mercados de proximidade e baseados em laços de confiança. São nesses mercados que conseguem segurança suficiente para se manter produzindo. As trocas efetuadas dentro dessas ruralidades, no entanto, não são apenas econômicas. Trocas de afetos, favores e presentes são também parte importante na construção de laços que fortalecem as estruturas das sociedades camponesas e quilombolas.

A colonialidade do poder exercida pelos grandes conglomerados e por políticas governamentais – ou a falta delas –, é enfrentada diariamente por essas mulheres. No caso das mulheres quilombolas, além desses enfrentamentos ainda lutam contra a violência diária do racismo institucional e suas políticas de exclusão. É nesse contexto que se encontram nossas interlocutoras, criando diariamente novas formas de luta e resistências. Entre os laços de parcerias e cooperação criados nesses enfrentamentos, a natureza é vista como parceira e não como um recurso, diferenciando-se mais uma vez da economia hegemônica global. As formas como constroem-se as relações com a natureza, é esse o tema tratado no capítulo a seguir.

7 MULHERES CAMPONESAS E QUILOMBOLAS E SUAS RELAÇÕES COM A NATUREZA

O pinheiro – modo paranaense de se referir à *Araucária angustifolia* – sempre foi a imagem mais marcante das paisagens da minha infância. A mata de araucária tornando-se mais densa é desde sempre meu sinal de estar chegando em casa. Eu, como a maioria dos paranaenses, tenho uma relação de afeto com essa árvore, símbolo do estado. A sua semente nomeia uma das cidades parte dessa pesquisa e na qual nasci, o Pinhão.

Um dos momentos mais interessantes do campo de pesquisa irlandês foi avistar uma árvore parecida com aquela de minha infância no meio da faculdade onde estudei. O pinheiro encontrado na faculdade e nos quintais irlandeses era a *Araucaria araucana* ou araucária chilena, também conhecida pelo nome de origem Pehuén, nativa da América do Sul. Isso nos lembra que em um mundo globalizado, as pessoas, as mercadorias e as plantas viajam pelo mundo, não sem consequências, como aponta Rachel Carson (2010) sobre os riscos do trânsito de espécies exóticas pelo mundo.

Conhecida na Europa como *monkey puzzle tree* (Árvore quebra-cabeça de macaco), um nome que pessoalmente considero engraçado, jamais vi um macaco nelas, alguns tucanos, às vezes gralhas colhendo pinhões, um João-de-barro arquitetando sua casa, até um felino selvagem espreitando as galinhas que não entraram no galinheiro... Mas macaco, jamais.

Figura 62 – Animais nas Araucárias do Paraná



Fonte: Acervo da autora (2019 e 2020)

A araucária das imagens paranaenses é a *angustifolia* – diferente da irlandesa, que é a *araucana* – também conhecida como Araucária, Pinheiro Brasileiro ou Pinheiro do Paraná (e para paranaenses apenas como *pinheiro*) é uma árvore da família *Araucariaceae*. Fósseis dessa árvore foram encontrados junto a fósseis de dinossauros, indicando a presença da espécie desde a era mesozóica, tendo chegado ao Paraná milhares de anos antes dos colonizadores. Seu alto

valor econômico, devido à qualidade da madeira, fez da sua exploração a base da colonização do município de Pinhão, conforme relatado no capítulo 2.

No município de Pinhão a semente homônima caracteriza uma relevante fonte de alimento assim como de renda sazonal. A colheita da semente da araucária ocorre de duas formas diferentes, havendo uma divisão de gênero e idade nas duas atividades. A primeira seria a retirada das pinhas, nessa atividade um homem adulto escala a árvore e, geralmente com o auxílio de um bambu (*Bambusoideae*), bate nas pinhas até que elas caiam no chão, o ideal é ter uma segunda pessoa no chão contando o número de pinhas que caíram para coletá-las posteriormente – não podendo juntar as pinhas enquanto são derrubadas pelo risco de acidentes –. A atividade oferece um alto risco, as árvores possuem de 20 a 50 metros e até para quem auxilia no chão existe o risco de ser atingido por uma das pinhas, que podem chegar a pesar 5kg. Essa atividade é regulamentada por lei, sendo proibido pela Portaria nº 46 de 26/03/2015 do IAP colher as pinhas antes da época – a data de permissão é definida anualmente –, para evitar que sejam colhidas pinhas verdes, dando, assim, a chance de que animais se alimentem dos pinhões e disseminem os mesmos antes que a atividade humana interfira.

A segunda forma de colher o pinhão é “catando”. Essa atividade de coleta e forrageamento não tem divisão sexual definida, mas é mais comum entre as mulheres e crianças. A atividade exige habilidades diferentes daquelas necessárias na forma citada anteriormente e seus objetivos e resultados são diferentes também. O pinhão, quando tirado na pinha, geralmente, vai ocorrer no início da temporada, que se inicia em abril e se estende até julho. É uma atividade feita por homens e é destinada à venda, gerando um alto fluxo financeiro (relativamente) em apenas um momento. O pinhão catado é uma atividade diária e ocorre durante toda a temporada. Ele pode ser feito tanto para consumo quanto para a venda. É uma forma de ter sempre os pinhões frescos, mas, para isso, é necessária uma competição com os animais. Almerina cata pinhões toda manhã e fim de tarde para o café, o horário é definido de acordo com o horário que as vacas são soltas no potreiro, apesar de a cultura popular focar no apreço das gralhas pela semente da Araucária, o alimento é também muito apreciado pelas vacas.

Na coleta de pinhão os pássaros são vistos como auxiliares, quando notam uma pinha madura é uma tentativa de retirar o alimento que inicia o processo conhecido como “*desfalhar*”. As “*falhas*” (ou faias) são os pinhões não germinados, e quando falhas e pinhões caem, seu som característico atrai para a coleta. Nessa época do ano os pinhões são presentes na chapa do fogão a lenha em quase todas as refeições.

Catar pinhão é uma atividade de aparência simples, mas que carrega uma série de conhecimentos. Anna Tsing (2019) faz referência ao forrageamento de cogumelos *matsutake* como uma arte, uma dança. A arte de *catar* pinhão é similar, de início, deve-se atentar para os espinhos, a grimpa ou sapé são termos popularmente utilizados para referir-se à associação entre folhas e os galhos da araucária e estas, assim como os pinhões, possuem pontas afiadas que podem machucar quem efetua a coleta. Grimpas são também materiais de rápida combustão muito utilizados para iniciar o fogo do fogão a lenha. Desviando das grimpas, a(o) coletora(or) procura por pinhões grandes de cor marrom avermelhada. Quando se encontra um pinhão, deve-se procurar mais no mesmo lugar, dado que embora o raio de dispersão da pinha seja grande devido à altura do pinheiro, a partir do momento em que você encontra o primeiro pinhão, os outros estarão relativamente próximos. Vez ou outra uma pinha inteira é encontrada, como um tesouro escondido na mata. Esses achados facilitam e aceleram o trabalho da(o) coletora(or).

A araucária é uma árvore com machos e fêmeas, o que significa que nem toda araucária vai dar pinhões, quem mora na região sempre sabe qual é qual sem nem precisar procurar pelos estróbilos alongados dos machos ou as pinhas arredondadas da fêmea. Os caminhos percorridos a procura dos pinhões são os mesmos por muitos anos, para alguns desde criança, moradores sempre sabem quais pinheiros dão os maiores pinhões, quais são os que carregam mais e são bons para venda, os quais costumam carregar no cedo, presenteando camponesas(es) e animais com pinhões antes da época.

Cada araucária pode chegar a centenas de anos, muitas delas estão presentes na região muito antes dos moradores humanos. Novamente em paralelo com os *cogumelos* de Tsing (2019) que não são plantáveis, não se planta pinheiros com perspectivas de fazer a colheita, quem o faz é pensando nas futuras gerações. Nota-se que mais mulheres plantam araucárias do que homens. Homens são mais envolvidos nos relatos sobre o plantio em épocas em que a derrubada da madeira era legalizada, como no relato de Ellen Woortmann (2011, p. 24) sobre o plantio de araucárias no batizado dos filhos.

[...] reflorestamento de araucárias era uma maneira de formar uma poupança para os filhos, destinada a contribuir para a compra de terras em alguma colônia nova, à construção da casa, por ocasião do casamento, ou mesmo para a formação de uma ‘ajuda’ em um novo começo na cidade.

A madeira de araucária é uma das principais matérias primas das casas construídas na região, entre antigos moradores, ouve-se relatos sobre como se sentem sendo punidos pelo desmatamento das grandes madeireiras ou serrarias – na região, especificamente, a Zattar,

citada anteriormente no capítulo 2 –. A destruição em massa feita pela madeireira, com foco exclusivo no lucro obtido com a venda dessa madeira, gerou o risco de extinção dessa árvore, que agora é protegida por lei. O uso dela para moradia e construção de vida hoje é impossibilitado pela superexploração focada no lucro.

Atualmente, pouco se ouve sobre homens envolvidos no plantio de araucárias, por vezes, até arrancam as pequenas árvores, pois quando elas crescem a derrubada é proibida por lei. Os homens preocupados com o meio ambiente que optam por não reflorestar com eucaliptos, escolhem a erva-mate, outra árvore nativa muito presente na região. A erva-mate, no entanto, tem sua primeira poda a partir do segundo ano, e suas folhas podem ser vendidas, enquanto a araucária terá o início de sua produção a partir do 12º ano, gerando pouco ou nenhum ganho econômico durante muitos anos.

Um ponto importante a pensar sobre essa árvore, é que ela necessita de um “agente dispersor” para se reproduzir, comumente fala-se sobre a importância da gralha azul (*Cyanocorax caeruleus*) no plantio de araucária, mas pouco se discute sobre a relevância humana nesse processo. Ana Luisa Bitencourt e Patrícia Krauspenhar (2006) analisam a possibilidade de uma contribuição da ação de grupos indígenas Taquara/Itararé no plantio da espécie.

Na convivência com as interlocutoras desta pesquisa notei que dado sua demora em atingir a idade adulta e produzir as sementes para o consumo, assim como a legislação que impede a utilização da madeira, o objetivo de quem planta araucária costuma ser completamente altruísta, seu foco no meio ambiente e/ou nas futuras gerações. Araucárias são comumente plantadas para que sejam aproveitadas pelas(os) filhas(os), tornando-se uma comum preocupação maternal.

Nesse pequeno relato sobre uma árvore específica, percebe-se como as mulheres constroem relações com a natureza nas habilidades necessárias para a coleta do pinhão, como os conhecimentos das especificidades de cada planta. Na coleta diária da semente, em um horário específico, observa-se como os ciclos de humanos e natureza entram em sincronia para uma coabitação harmônica. No cuidado com árvore que lhe gera renda e alimentação, evidencia-se a criação de afeto e gratidão. No plantio de uma semente está a base das relações estudadas por uma área de conhecimento que junta feminismo e ecologia, é sobre esse tema que discorre o presente capítulo.

7.1 AGRICULTURAS ALTERNATIVAS NO BRASIL E NA IRLANDA

Ao falar de agriculturas e cuidado ambiental, uma efervescência de termos que representam diversas formas de relações com a natureza emergem. Um desses termos é o de *alimentos orgânicos*. A definição do que é ou não um alimento orgânico tem relação com definições governamentais, no Brasil. A certificação em conformidade orgânica tem base na Lei nº 10.831 de 2003. A comercialização de produtos orgânicos pressupõe que a unidade produtiva passe por um processo de certificação de conformidade orgânica, podendo ser por auditoria, por sistema participativo de certificação e por controle social. Tanto nas produtoras orgânicas entrevistadas em Pinhão quanto nas de Barra do Turvo, o sistema de certificação utilizado é o “sistema participativo de certificação” através da Rede Ecovida.

No âmbito da Rede Ecovida de Agroecologia, a certificação tem sido trabalhada como um processo pedagógico onde agricultores, técnicos e consumidores se integram no intento de buscarem uma expressão pública da qualidade do trabalho que desenvolvem. A este processo chamamos certificação participativa. Denominamos de Certificação Participativa o processo de geração de credibilidade que pressupõe a participação solidária de todos os segmentos interessados em assegurar a qualidade do produto final e do processo de produção. Este processo resulta de uma dinâmica social que surge a partir da integração entre os envolvidos com a produção, consumo e divulgação dos produtos a serem certificados. No caso da Rede Ecovida de Agroecologia a Certificação Participativa se dá em torno do Produto Orgânico e a credibilidade é gerada a partir da seriedade conferida a todo o processo, partindo da palavra da família agricultora e se legitimando socialmente, de forma acumulativa, nas distintas instâncias organizativas que esta família integra. (ECOVIDA, 2022).

O processo de certificação orgânica na Irlanda apresenta controvérsias entre nossas entrevistadas. Para as produtoras que lidam com animais, a certificação conta com mais apoio governamental e, por consequência, mais assistência técnica. Kay (Irlanda), produtora de carne bovina e ovina, decidiu se converter à produção orgânica através de discussões com um técnico agrícola da instituição *Teagasc*. Para produtores de carne, a produção orgânica pode ser financeiramente vantajosa. Como é o caso de Amy (Irlanda), criadora de ovelhas que embora tenha afinidade ideológica com a ideia de orgânico, admite que a opção de converter a fazenda permeia uma análise financeira de seu marido. Paralelamente, para as(os) demais agricultoras(es), a produção orgânica pode não ser muito vantajosa ou, em alguns casos, apresentam posições ideológicas contra o sistema.

Rian (Irlanda) observa que “*Agora há cada vez mais apoio para a agricultura orgânica, mas não é adequado para todos e há problemas com isso também*”⁷¹. Embora ela defina a forma de produção de sua família como “*mais natural*”, especialmente devido à legislação sobre o uso

⁷¹ There's now more and more supports for organic farming, but it's not suited to everyone and there's issues with it as well (Rian, Irlanda).

de sprays em *politúneis*: “Quando você não pode usar um monte de sprays, você não tem escolha e é exatamente como nós sempre fizemos isso [...] é uma forma mais tradicional de plantar”⁷². Rian explica que a família se opõe à conversão à certificação orgânica, suas reclamações são devido à arbitrariedade e nível de restrição das regras, bem como o fato de que o avô ainda possui parte da terra e ele é contra esse tipo de produção. O tempo gasto lidando com a documentação para certificação que, segundo ela, poderia ser usado para trabalhar em algo que de maior retorno financeiro é apontado como a maior motivação.

O orgânico, as leis para orgânicos são diferentes em todos os países. Assim, a Irlanda sempre tem como regras super restritivas sobre o convencional, esse tipo [de agricultura] significa que há mais maneiras de se locomover sendo orgânico e fazê-lo errado do que qualquer outra coisa. Então, ele [o avô] meio que vê isso como um golpe, porque o custo que você tem que pagar é muito dinheiro para a administração e a quantia não parece sempre consistente. E as regras parecem mudar de pessoa para pessoa. E ele não gosta disso. Como é, não usamos sprays. Somos produtores em estufas de vidro, você não pode usar *roundup* em uma estufa de vidro, desde que eu nasci, como nos últimos 20 anos, *roundup*, fosfato, nada disso foi permitido na estufa de vidro. Se é usado em tudo que você não está autorizado a cultivar comida lá por muito tempo. [...]. E como não fizemos a papelada, meu pai não gosta nem um pouco, tipo, é muita papelada para preencher. Para começar, ele não gosta de preencher papelada. E, honestamente, eu sinto o mesmo. Não quero gastar mais três, quatro semanas acumulando isso para dizer que estou fazendo algo que já estou fazendo. Então, eu não acho que nós vamos virar orgânicos tão cedo, apenas por causa da papelada. E é muito pesado. Se houvesse dinheiro suficiente para você cobrir o custo de um salário-mínimo para alguém preencher a papelada, você seria capaz de fazê-lo. Mas é que o tempo é melhor gasto fazendo outra coisa. (Rian, 2022).⁷³

Siobhan (Irlanda) lista as razões para abandonar a produção orgânica citando uma erva que eles não podiam controlar:

⁷² When you can't really use a lot of sprays, you've no choice and it's just how we've always done it. It's just a more traditional way of growing (Rian, Irlanda).

⁷³ Organic, the law for organic is different in every country. So Ireland always has already as super restrictive rules on conventional, that kinda means that there's more ways to get around being organic and do it wrong than anything else. Um, part of it's also, my grandfather still owns part of the land, He still works a bit. Um, he doesn't want to ever retire. He's 80. He shouldn't be working. He'd be happiest if he died working, that's just what he wants to do. So, but, um, he kind of sees it as a scam because it costs you have to pay a lot of administration money and the amount doesn't seem consistent, always. And the rules seem to change for person to person. And it just, he doesn't like that. So it's a kind of, it's not an option as long as he has any of the land. Um, as it is, we don't use any sprays. We are glass house growers, you can't use Roundup in a glass house for the last, as long as I've been alive, like last 20 years, Roundup like phosphate, none of that's been allowed in the glass house if it's used at all you're not allowed to grow food there for very long time. Um, and there's a lot of other things like that that people have issue with that we're not using anyways. But because we haven't done the paperwork and dad, doesn't like all, like it's a lot of paperwork to fill in. He doesn't like doing paperwork to begin with. And honestly, I'm the same. I don't want to spend an extra three, four weeks piling pay for it to say that I'm doing something I'm already doing. So I don't think we'll go organic any time soon, just out of the paperwork. And it's too heavy. If there was enough money paid to you to cover the cost of like minimum wage of filling out paperwork, you'd be able to do it. But it's just that time is better spent doing something else (Rian, Irlanda).

[...] nós originalmente éramos orgânicos, mas não podíamos permanecer orgânicos porque temos um monte de problemas com rushers e não há uma maneira [orgânica] de lidar com as rushers, e as cabras não as comem, eles comem tudo, mas correm disso. (Siobhan, Irlanda).⁷⁴

A escala era um problema central para poder ficar em orgânico, pois

[...] para os orgânicos funcionarem você precisa ser muito, muito pequeno. Eu não poderia me encaixar em orgânicos. Se eu demitir todos os meus funcionários e reduzir a produção, e vender para as famílias ou na feira de agricultores eu acho [que daria]. (Siobhan, Irlanda)⁷⁵.

Para algumas entrevistadas, a produção orgânica na Irlanda não difere suficientemente da convencional. Conforme explica Cait (Irlanda) ao *The Irish Time*, desiluiu-se com a forma como os técnicos agrícolas convencionais influenciaram o movimento orgânico, utilizando-se de *atalhos* na forma de produzir⁷⁶. No mesmo sentido dos *atalhos* que Cait se refere, Maria fala sobre os *remédios*. A agricultura que está iniciando o processo de saída da produção convencional agora, explica que não está interessada na produção orgânica porque nessa forma de produção você ainda precisa usar aditivos no solo, mesmo que não sejam químicos.

Orgânico nunca me atraiu porquê [...] você ainda está indo para um armário de remédios [...] Você ainda vai a um armário de remédios. Não é puro. O regenerativo é puro. Você sabe o que eu quero dizer? Para mim, com orgânico[...] troca uma coisa por outra. Pode ser menos mortal, mas ainda não pode ser bom para as coisas. Sabe o que estou dizendo? Ainda é feito pelo homem (Maria, Irlanda)⁷⁷

O modo alternativo de produção investigado por Maria é a agricultura regenerativa.

Mas eu realmente acredito, ou quero acreditar nessa agricultura regenerativa e nesses métodos, porque cientificamente faz sentido para mim. Então, nossos ancestrais, talvez não o pai de David, mas definitivamente seu avô e descendentes antecessores que [plantavam] assim. Eles colocavam coisas no solo, não mexeram com o solo e as

⁷⁴ “We were originally organic, but we couldn't stay in organics because we have a lot of problems with rushes and there isn't really a way of dealing with rushes on the land and goats don't eat it, they eat everything but rushes (Siobhan, Irlanda).

⁷⁵ For organics to work you need it to be very, very small, I couldn't fit into organics. If I let go all my employees and scaled back production, you know, sell to the families or in the farmers market I reckon [could fit] (Siobhan, Irlanda).

⁷⁶ SIGGINS, Lorna. Beyond organic: growing in Galway by the phases of the moon. **The Irish Times**. Disponível em: <https://www.irishtimes.com/news/ireland/irish-news/beyond-organic-growing-in-galway-by-the-phases-of-the-moon-1.2256229>. Acesso em: 20 out. 2022.

⁷⁷ Organic never appeals to me because when I did look into us and you know that you're still using, um, you're still going to a medicine cabinet, I call it a medicine cabinet. You're still going to a medicine cabinet. It's not pure. The regenerative is pure. You know what I mean? To me, with your organic, I was just. Exchange and one thing for another, ok it might be less deadly, but it still can't be good for things. Do you know what I'm saying? It's still man-made.

coisas cresceram. Ninguém sabe o porquê, mas quando você olha para esta agricultura regenerativa, são os micróbios. Você tem micróbios bons o suficiente em seu solo. Você não precisa de nada dessas porcarias [agrotóxicos]. Então, se eu pensar muito sobre isso, eu fico com a cabeça sobrecarregada. Então vou começar o planejamento disso, David me deu um pedaço de terra. Você poderia imaginar? (Maria, Irlanda).⁷⁸

A conversão para agricultura regenerativa não ocorrerá, no entanto, sem uma disputa com seu marido, desafio para o qual ela se mostra pronta a tentar ao convencer-lhe a mudar da produção convencional de batata para a muito mais lucrativa, a de batatas especiais.

Eu acho que meu marido acha que eu sou um pouco [louca] porque ele é de uma geração onde eles apenas colocam um produto químico para corrigir o problema. Para ele, uma erva daninha é uma erva daninha. Você sabe, vai haver um monte de camadas que tem que ser descascadas novamente com ele para conseguir isso, mas eu fiz isso uma vez com ele com as variedades de batatas que estamos cultivando [...] sei que pode ser feito, mas é difícil para ele entender que podemos fazer muito disso sem todos esses produtos químicos e sem os danos. Tipo, ele pega *roundup* e pulveriza por toda parte, ele não tem ideia do que está fazendo. Ele não tem ideia do que está fazendo e que é terrível, sabe? (Maria, Irlanda).⁷⁹

No Brasil, a discussão entre produção orgânica e agroecológica ocorre de maneira similar. Muitas pessoas com produção agroecológica não possuem a certificação orgânica por considerarem muita burocracia ou por acharem que o preço, ainda que no caso da certificação participativa seja um valor simbólico, não valha a pena, muitos ainda reclamam da quantidade de reuniões, dizendo não ter tempo de ir aos encontros da certificação participativa. De forma similar às agricultoras irlandesas, com certificação orgânica ou não, apresentam um relevante engajamento com a questão ambiental, muitas delas, inclusive, tendo como ideologia de vida a agroecologia, definida por Siliprandi (2015, p. 25) como um “[...] conjunto de conhecimentos voltados à construção de uma agricultura sustentável que atenda simultaneamente a critérios sociais, econômicos, políticos, culturais e ambientais”.

⁷⁸ But I really kind of believe, or I want to believe in this regenerative farming and these methods, because scientifically it makes sense to me. So our ancestors, maybe not David's dad, but definitely has granddad and predecessor descendants that are that way. They put stuff in the soil, they didn't mess with the soil and stuff grew. Nobody knows why, but when you look at this regenerative farming, it's the microbes. You get enough good microbes in your soil. You don't need any of this crap. So if I think about it too big, I get overwhelmed. So I'm going to start the planning of it starts this out uh, David's given me a patch of land. Could you imagine? (Maria, Irlanda).

⁷⁹ I don't think my husband, I think he thinks I'm a bit [crazy] because he is from a generation where they just get a chemical to put on it, to fix the problem. To him, a weed is a weed, you know, there's gonna be a lot of layers having to be peeled back with him to get this, but I've done it once with him with the varieties of potatoes we're growing and is it's worked, you can now see it. So I know it can be done, but it's difficult for him to understand that we can do a lot of this without all of these chemicals and the damage. Like he would get round up and spray fucking everywhere, and he has no clue what he's doing. He has no idea what he is doing that's dreadful, you know? (Maria, Irlanda).

Sobre essas formas de agricultura a colocação do agrônomo e entomologista Chileno Miguel A. Altieri (2010, p.24) se mostra útil:

Durante séculos as agriculturas dos países em via de desenvolvimento construíram-se sobre os recursos locais de terra, água e outros recursos, bem como sobre as variedades locais e o conhecimento indígena, que nutriram biológica e geneticamente as diversas explorações camponesas com uma solidez e uma resistência incorporada que lhes ajudou a se adaptar a climas que mudam rapidamente, bem como a pragas e doenças. (W. M. Denevan, 1995). A permanência de milhões de hectares agrícolas sob o antigo manejo tradicional na forma de campos elevados, terraços, policulturas (com várias colheitas ao mesmo campo), sistemas agroflorestais etc., documenta uma estratégia agrícola indígena exitosa e inclui um tributo à "criatividade" dos agricultores tradicionais. Este microcosmos de agricultura tradicional oferece modelos promissores para outras áreas, já que promovem a biodiversidade, prosperam sem agroquímicos e sustentam produções todo o ano. Muitos dos novos modelos de agricultura que a humanidade precisará para a transição a formas de agricultura que sejam mais ecológicas, biodiversas, locais, sustentáveis e socialmente justas, estarão arraigadas na racionalidade ecológica da agricultura tradicional em pequena escala, que representa exemplos estabelecidos de formas corretas de agricultura local. Tais sistemas alimentaram a maior parte do mundo durante séculos e seguem alimentando milhões de pessoas em muitas partes do planeta. (ALTIERI, 2010, p. 24).

A colocação de Altieri (2010) aponta para o conhecimento tradicional no qual se baseiam essas formas de “agriculturas alternativas”, no sentido de serem alternativas ao modo de produção atualmente visto como ‘convencional’, baseado nas monoculturas e agroquímicos. Nesse sentido, explicam as similaridades entre modos de fazer agricultura de nossas interlocutoras que praticam agricultura tradicional e aquelas que utilizam formas contemporâneas de agricultura sob diferentes títulos (Agroecologia, a Agricultura Orgânica, a Agricultura Biodinâmica e a Agricultura Natural, Agricultura Regenerativa etc.). Outro ponto levantado pelo mesmo autor é a produtividade desse tipo de agricultura.

Ainda que a sabedoria convencional diga que as pequenas explorações agrícolas familiares são atrasadas e improdutivas, a investigação mostra que as pequenas explorações são bem mais produtivas que as grandes explorações agrícolas se considerada a produção total em vez da produção de uma só colheita.[...] No final de 1980 havia na América Latina cerca de 16 milhões de unidades de produção camponesa que ocupavam cerca de 60,5 milhões de hectares, ou 34,5 por cento do total da terra cultivada. A população camponesa inclui 75 milhões de pessoas que representam quase dois terços da população rural de toda a América Latina. O tamanho médio destas unidades produtivas é de aproximadamente 1,8 hectares e mesmo assim a contribuição da agricultura camponesa ao fornecimento geral de alimentos na região é significativa. Estas pequenas unidades de produção foram responsáveis por 41 por cento da produção agrícola para o consumo doméstico e de produzir, a nível regional, 51 por cento do milho, 77 por cento do feijão e 61 por cento da batata. (E. Ortega, 1986). A contribuição à segurança alimentar desde o campesinato é hoje tão crucial como há vinte e cinco anos. (ALTIERI, 2010, p. 24).

Essa forma de produzir, essencial para a segurança e soberania alimentar populacional, é adotada por diversos fatores. Nota-se entre nossas interlocutoras (assim como na literatura ecofeminista analisada a frente), um viés de gênero na opção por esse tipo de produção. As motivações dessas mulheres para moldar suas relações com o meio ambiente dessa forma são variadas, em geral, evidencia-se um cuidado ambiental relacionado diretamente à saúde e à segurança alimentar, quando mesmo nas propriedades convencionais as mulheres de Pinhão mantêm suas hortas orgânicas e diversificadas para a alimentação familiar. Por vezes, ouve-se entre as feirantes essa mesma justificativa para explicar o porquê de vender produtos sem veneno na feira: *“Se eu não vou dar comida envenenada para meus filhos também não vou dar para meus clientes”* é a lógica comumente utilizada.

No Quilombo essa relação vai além, hoje, tornou-se comum relacionar o nome “agrofloresta” com a cooperativa agroflorestal, no entanto, as mulheres afirmam que sempre foram agrofloresteiras, que a agrofloresta é seu modo de vida. É notável que no território, participando ou não da cooperativa, sendo ou não certificados como orgânicos, os alimentos e a floresta são tratados de acordo com o que se definiria como princípios agroecológicos, sendo esse cuidado presente em seu modo de vida.

Entre as irlandesas, as motivações são diversas, mas apresentam algumas similaridades, como a maternidade e a preocupação com as(os) filhas(os). Maria (Irlanda), como a maioria de nossas entrevistadas, traz preocupação para seu filho, como base em seus cuidados ambientais.

Porque temos um filho crescendo. Em 15 anos, quando ele tomar conta da nossa terra, não haverá nada nele se ele for solo morto, terra morta. [...] então estou começando isso agora em uma escala muito, muito pequena na esperança de que isso leve a coisas maiores. (Maria, Irlanda).⁸⁰

Em geral, a decisão de produzir ou não orgânico pode acontecer devido a inúmeros fatores, o que é observado na maioria das entrevistadas. Como é o caso de Cait (Irlanda), que é uma produtora de vegetais que escolheu a produção orgânica devido à uma perspectiva sustentável mesmo quando, segundo ela, não fazia sentido financeiro.

Financeiramente, provavelmente nunca fez sentido [...], quero dizer, eu sou uma produtora de pequena escala. Eu posso ganhar a vida, e eu posso viver com o que eu produzo, mas teria sido uma coisa idealista, eu suponho, realmente. E eu acho que é extremamente importante que você possa produzir sua própria comida, particularmente do jeito que o mundo está indo no momento, sabe? [...] seria idealismo

⁸⁰ Because we have a son coming up that by the time he, you know, in 15 years' time when he takes over our ground, there will be nothing in it should it will be dead soil, dead earth. So if. You know, so I'm starting this now on a very, very small scale in the hope that it will lead to, to bigger things (Maria, Irlanda).

para mim. E eu venho de um [*farming background*]. E mesmo trabalhando na cidade por vários anos, eu sempre me sinto como uma pessoa rural de coração, sabe... então para mim, estava voltando ao que eu realmente mais gostei e gostei mais, realmente. (Cait, Irlanda).⁸¹

Essa relação das mulheres com o meio ambiente, seja qual for sua motivação, é o objeto de estudo de autoras ecofeministas, tema da seção seguinte.

7.2 O ECOFEMINISMO E AS RESISTÊNCIAS DAS MULHERES CAMPONESAS FRENTE ÀS MONOCULTURAS

Ao analisar as causas que geraram as tendências destrutivas que ameaçam a vida na Terra, Vandana Shiva e Maria Mies (1997) apontam para o sistema mundial capitalista patriarcal. Notam ainda que os desastres e a deterioração ecológica tiveram maior repercussão para as mulheres do que para os homens, e que as mulheres foram as primeiras a protestar contra a destruição do meio ambiente. As autoras apontam que existe uma conexão estreita entre o domínio explorador do homem com a natureza e a relação de exploração e opressão dos homens com as mulheres. A partir dessa percepção propõem uma perspectiva ecofeminista, a qual preza pela criação de uma nova cosmologia e de uma nova antropologia, que reconheçam que a vida e a natureza, o que inclui os seres humanos, sejam mantidas pelo meio de cooperação e cuidado mútuo, e que se deve então preservar a diversidade de todas as formas de vida, assim como suas expressões culturais.

O ecofeminismo visa recuperar os conhecimentos ancestrais, desfazer o rompimento com a natureza que vem com o capitalismo (SHIVA & MIES, 1997). Na definição de Beltrán (2019, p. 113) “[...] é uma teoria crítica, uma filosofia e uma interpretação do mundo para sua transformação”, colocando em uma só perspectiva a ecologia e o feminismo, procurando “[...] explicar e transformar o sistema de dominação e violência atual com foco na crítica do patriarcado e da superexploração da natureza, entendidas como parte do mesmo fenômeno”.

A teoria ecofeminista comumente divide-se em duas correntes: a essencialista e a construtivista, enquanto a primeira associa a mulher à natureza de forma inerente à sua identidade de gênero, a segunda faz essa relação com base na construção social, na divisão

⁸¹ Financially, it probably never made sense. [...] I mean, I'm pretty small-scale producer. I can make a living and I can live on what I produce but it would have been an idealistic thing, I suppose, really. And I think it's hugely important that you can produce your own food, particularly the way the world is going at the moment, you know? [...] it would be idealism for me. And I'm I come from a farming background. And even though I worked in the city for a number of years, I always feel like a rural person at heart, you know, so for me it was going back to what I really liked most and enjoyed the most, really (Cait, Irlanda).

sexual do trabalho e na opressão de gênero que oprime as mulheres e a natureza de forma similar. Apesar das diferenças no que se acredita ser a origem da relação entre mulheres e natureza, ambas coincidem na percepção de que a “[...] opressão das mulheres – e dos homens – e a superexploração da natureza são parte de um mesmo fenômeno” (BELTRÁN, 2019, p. 115), o sistema patriarcal capitalista.

É consenso entre as(os) autoras(es) da área que as mulheres são as primeiras a protestarem quando a natureza e os bens comuns estão ameaçados. Para Alier (2018, p. 283) “[...] as mulheres são portadoras de um papel socialmente construído como provedoras do oikos”, do lar. Diante disso, a escassez e a contaminação da água, do ar e do solo, as ameaças à saúde e à segurança familiar serão sentidas mais intensamente por elas. Conforme o autor, “[...] as mulheres pobres com frequência dependem dos recursos de propriedade comum (lenha, pastagem e água) numa proporção muito maior do que os homens, mais integrados no mercado”, mais dependentes das terras comuns. Já os homens, têm mais acesso à propriedade privada (AGAEWAL, 1992).

Na análise de Vandana Shiva e Maria Mies (1997), entre as mulheres do Terceiro Mundo que lutam pela proteção ambiental, não se trata de um retorno ao conhecimento perdido e uma recuperação dos laços entre as mulheres e a natureza, nesses casos o laço nunca foi rompido. A afirmação das autoras se prova real. O Sul, em especial as mulheres e povos tradicionais do Sul, são comumente vistos como guardiões da natureza e de sua diversidade. Nos termos de Boaventura de Sousa Santos (2007), Norte e Sul não são posições geográficas, mas símbolos de uma relação entre os que exploram e os que resistem a essa exploração.

Desde os primórdios do capitalismo, tanto a natureza quanto as mulheres têm sido diretamente afetadas. Na Inglaterra medieval, o cercamento das terras comuns marca o momento de evolução capitalista, é um marco também da exploração da natureza, da destituição das comunidades camponesas, do acesso aos bosques e áreas comuns por parte de proprietários de terras que colocaram cercas para o pastoreio de ovelhas em meio ao auge da indústria têxtil (AGUITON, 2019).

As mulheres que até então utilizavam as terras comunais, exerciam atividades coletivas e desfrutavam de seus direitos consuetudinários, perdem seus laços comunais e a rede de saberes compartilhados. Após perderem acesso aos seus meios de trabalho através da privatização das terras comunais, perdem a coletividade, a floresta e seu espaço de vida, tem, então, suas vidas cercadas, tal qual a natureza, dentro do ambiente doméstico. Destituídas de seus conhecimentos tradicionais, são também destituídas do controle sobre o próprio corpo através da caça às bruxas, acontecimento que teve por objetivo o controle da reprodução e do

conhecimento dessas mulheres, procurando separá-las da natureza. Esse processo, no entanto, não é completamente bem-sucedido (AGUITON, 2019; FEDERICI, 2019).

Análises sobre a administração coletiva dos comuns se tornam populares com o trabalho da cientista política Elinor Ostrom, que recebeu o Nobel de Economia em 2009. Embora a teoria da autora seja criticada pela visão dos comuns como “bens” ou “recursos” a serviço da humanidade, sua teoria é útil para pensarmos nos territórios comuns, partes de nossa pesquisa, seja no Quilombo ou nos faxinais, a coletividade é a base da relação com o meio ambiente. Essa autora “[...] postula que as comunidades são capazes de criar sistemas sustentáveis com base em consensos sociais. Sob essa perspectiva, predomina a noção de abundância, em contraposição à escassez, como pilar do paradigma dos comuns” (AGUITON, 2019, p. 88).

Outro momento histórico deixa evidente a relação de exploração da natureza e das mulheres por parte do sistema patriarcal capitalista, o processo de modernização da agricultura conhecido como revolução verde. A revolução verde foi uma fórmula para acabar com a diversidade das agriculturas através da destruição da tomada de decisões por parte das famílias agricultoras, introduzindo um sistema de controle centralizado na indústria química, mecânica e biológica (SHIVA, 2003).

O objetivo e resultado da revolução verde foi “[...] aumentar a produtividade de um único componente de uma propriedade rural a expensas de reduzir outros componentes e aumentar os insumos externos” (SHIVA, 2003, p. 57). Esse modo de produção, no entanto, não só é nocivo ao meio ambiente como ainda traz insegurança e instabilidade para as famílias camponesas que o aderem. Muitas não desistiram da diversificação e mantiveram seus modos de vida, outras aderiram ao pacote tecnológico e hoje buscam na diversificação dos meios de vida e agroecologia alternativas para se proteger das vulnerabilidades impostas por esse sistema. Essa busca pelas agriculturas alternativas é um indicativo de que o sistema considerado hegemônico não foi de todo vitorioso, os conhecimentos e práticas pertencentes às agricultoras são preservados e retomados sempre que necessários ou sempre que possível. Nessa retomada do uso das sementes crioulas, das práticas e dos saberes considerados marginais, a mão de obra “marginal” das mulheres toma centralidade.

A estratégia aprendida com a revolução verde, de empregar mais produtos químicos tóxicos e variedades de plantas resistentes a herbicidas e pesticidas, é considerada por Shiva (2003) como uma estratégia suicida, num sentido literal. Milhares de agricultoras(es) morrem anualmente em decorrência de envenenamento por pesticidas. A autora aponta para um exemplo no distrito de Prakasam, em Andhara Pradesh, na Índia, onde produtores de algodão cometeram suicídio ao consumir pesticida por cauda das dívidas contraídas para a compra do

produto. Temos, no entanto, exemplos brasileiros muito similares, como é o caso da relação entre os agricultores paranaenses e a produção de fumo relatado no capítulo anterior.

Dessa forma, evidencia-se que não há como falar sobre capitalismo, crescimento ou até mesmo desenvolvimento econômico global sem falar sobre opressão das mulheres e destruição da natureza. O crescimento global mobiliza trabalho e capital em direção à demanda de uso intenso de energia e recursos ambientais. A natureza não apenas é vista como um “bem” ou “recurso”, como também é tratada como fonte ilimitada. Nos termos de Azam (2019, p. 73), “[...] a globalização econômica acelerou a mercantilização dos recursos naturais e da vida. Portanto, a economia capitalista só pode crescer de maneira infinita se afetar de forma irreversível os meios socioambientais e concentrar em minorias a riqueza produzida”.

Da mesma forma que existe esse claro viés de gênero na destruição ambiental, também existem questões de raça e classe que se relacionam com esta. Muito se fala sobre a destruição ambiental causada pela globalização capitalista, o que talvez mereça mais aprofundamento é a compreensão a respeito de quem é que paga os custos dessa destruição. Esses custos que segundo a economia hegemônica são abstratos e não mensuráveis, são caracterizados nas contas empresariais como “externalidades”, logo, não são pagos pelas empresas que causaram os danos. Essa socialização dos custos dos danos feitos por agentes privados não é, também, igualitária, pois algumas pessoas sofrem mais com esses danos do que outras, essa socialização está relacionada aos marcadores interseccionais de raça, classe e gênero.

A discussão feita pelo ecofeminismo aponta para a relação entre as mulheres e a natureza e como essas são as primeiras a sentir quando são privadas do uso dos comuns⁸². Essas relações, no entanto, não são iguais para todas as mulheres (nem para todos os homens), comunidades pobres e/ou racializadas são mais afetadas por esses custos, isso é conhecido como racismo ambiental. Esse conceito surge durante as lutas por justiça ambiental nos Estados Unidos e faz referências a como as injustiças sociais e ambientais recaem desproporcionalmente sobre etnias vulnerabilizadas. Um ponto importante para entender esse conceito é que o racismo ambiental não faz referência apenas a ações que tenham uma intenção racista, mas a toda e qualquer ação que tenha impacto racial, independentemente de sua intenção inicial (HERCULANO, 2008).

Diz respeito a um tipo de desigualdade e de injustiça ambiental muito específico: o que recai sobre suas etnias, bem como sobre todo grupo de populações ditas tradicionais – ribeirinhos, extrativistas, geraizeiros, pescadores, pantaneiros, caiçaras, vazanteiros, ciganos, pomeranos, comunidades de terreiro, faxinais, quilombolas etc. – que têm se defrontado com a ‘chegada do estranho’, isto é, de grandes empreendimentos desenvolvimentistas – barragens, projetos de monocultura,

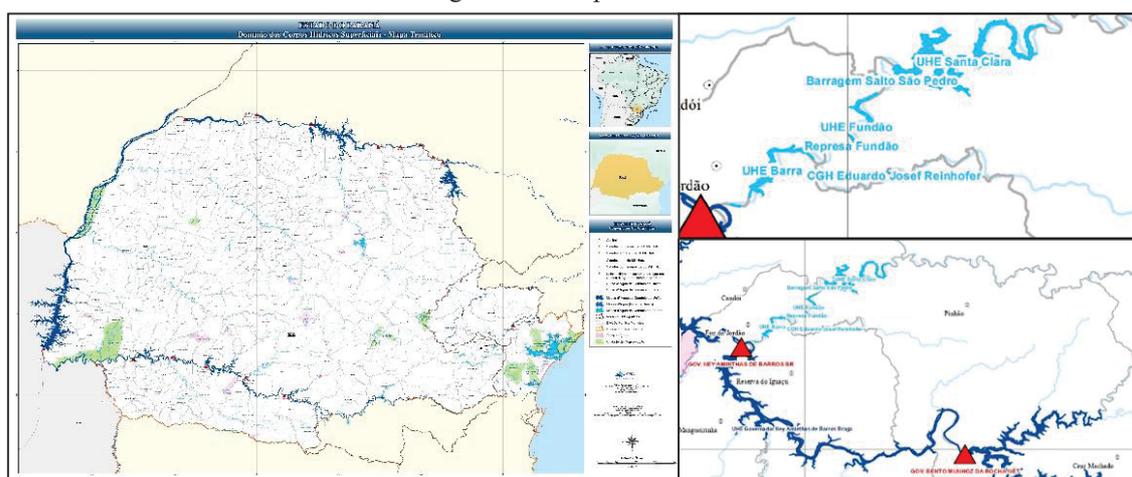
⁸² Ver: Federici (2019).

carcinicultura, maricultura, hidrovias e rodovias – que os expõem de seus territórios e desorganizam suas culturas, seja empurrando-os para as favelas das periferias urbanas, seja forçando-os a conviver com um cotidiano de envenenamento e degradação de seus ambientes de vida. Se tais populações não-urbanas enfrentam tal chegada do estranho, outras, nas cidades, habitam as zonas de sacrifício, próximas às indústrias poluentes e aos sítios de despejos químicos que, por serem sintéticos, não são metabolizados pela natureza e, portanto, se acumulam. (HERCULANO, 2008, p. 16).

Quando falamos sobre a dificuldade em realizar a coivara no Quilombo hoje, devido ao tamanho do território não ser suficiente, estamos falando sobre racismo ambiental. Os rios que antes eram meio de transporte e fontes de água e alimentos hoje não são navegáveis, mal possuem peixes e sua água não é mais potável. A água para beber, utilizada nas casas do Quilombo vem de cima do morro, água que sabem que não passou por nenhum outro local antes dali. O rio além de pequeno não é mais confiável pois antes de chegar ao Quilombo passa por inúmeras fazendas que utilizam agrotóxico. A baixa no rio, diretamente relacionada ao desmatamento, é também um custo pago pelas(os) quilombolas por um dano causado por terceiros. O Quilombo, caracterizado por sua preservação ambiental, vê seu rio desaparecendo devido ao desmatamento do agronegócio.

Conforme dito anteriormente, essas injustiças têm relações interseccionais de raça, classe e gênero, logo, recaem sobre camponesas(es) pobres de Pinhão também. Quando agricultoras(es) são impossibilitadas de utilizar a madeira tradicional da região devido à destruição feita pelas madeireiras, elas(es) estão pagando os custos de uma destruição que não foi causada por elas(es). O exemplo local mais emblemático, no entanto, são as barragens, empreendimento característico da região, uma das maiores usinas hidrelétricas do país, a Usina Gov. Bento Munhoz da Rocha Netto e mais cinco outras usinas de geração de energia, foram construídas, conforme verificamos no mapa da figura 63. Reforçamos que o efeito desses empreendimentos é atravessado por marcadores de raça, classe e gênero. Um exemplo disso é a história contada por Bernadete, que não teve acesso à sua parte da indenização de sua terra alagada após o falecimento de seu pai, ficando “retido no juizado”. Enquanto seu tio que era vizinho, conseguiu comprar um novo sítio com o valor, sua mãe só conseguiu receber um terço do que lhe era devido, nunca tendo acesso ao valor destinado às duas filhas.

Figura 63 – Mapa Hidrelétricas Paraná



Fonte: GOV (2022)⁸³

As hidrelétricas afetam populações vulnerabilizadas que são retiradas, compulsoriamente, de seus territórios. Como forma de resistência à essas violências, foi organizado um movimento de luta pelo direito de todos os atingidos por esses empreendimentos, como é o caso do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), que atua desde a década de 1980 por meio de organizações locais e regionais de enfrentamento de ameaças e agressões sofridas na implantação de projetos de hidrelétricas. O MAB se tornou com o tempo uma organização nacional de luta pelos direitos das famílias atingidas e por um Projeto Energético Popular. Essa organização se define como “[...] um movimento de caráter nacional, autônomo, de massa, de luta, com rostos regionais, sem distinção de cor da pele, gênero, orientação sexual, religião, partido político ou grau de instrução”⁸⁴. Esses rostos locais remetem à fala das ecofeministas Shiva e Mies (1997), que notam que nesse sistema global as atitudes são tomadas em nome da “comunidade mundial”, no entanto, as vítimas sempre são locais.

O mais novo projeto de desenvolvimento hidrelétrico em Pinhão é exemplo recente de uma situação clara de racismo ambiental. A proposta de construção de duas novas PCHs (Pequenas Centrais Hidrelétricas) no Rio Capão Grande, na divisa dos municípios de Pinhão e Reserva do Iguaçu, afeta diretamente a comunidade quilombola Paiol de Telha, historicamente localizado em território pinhãoense, mas hoje situado em Reserva do Iguaçu, antigo distrito de Pinhão, primeira (e única) comunidade quilombola titulada do Paraná. A Reinhofer Energia, empresa responsável pelo empreendimento, é vinculada à mesma família que a Comunidade

⁸³ Ver: <https://metadados.snirh.gov.br/geonetwork/srv/por/catalog.search#/metadata/41e22269-004a-4c5c-ace4-dee57d76d1b5>.

⁸⁴ Ver: <https://mab.org.br/quem-somos/>.

aponta como responsável por conflitos históricos de disputa pela terra do território desde a década de 1970. O Quilombo então enfrenta uma nova batalha que se soma ao seu histórico de resistência e luta pelo território (BORGES, 2019).

Os projetos das duas PCHs contam com numerosas ilegalidades, desde a ausência de consulta prévia à população afetada – o que fica claro tanto em entrevistas dadas pelo representante do empreendimento Bruno Reinhofer como no próprio EIA/RIMA –. Irregularidades nos estudos de impactos ambientais, sociais, culturais e econômicos como o fato de que as mesmas se localizaram em um corredor ecológico, um dos poucos remanescentes florestais do Paraná. Em audiência realizada pelo Instituto Ambiental do Paraná (IAP), na Câmara Municipal de Reserva do Iguaçu (PR), essas irregularidades foram denunciadas pelas(os) representantes do Quilombo (BORGES, 2019).

Ainda no mesmo evento, representantes do Quilombo e do MAB discursam sobre a falácia desenvolvimentista de geração de emprego e energia para região, sendo comumente a maior parte da mão de obra contratada de fora e a energia gerada raramente ficando no território. O próprio município de Pinhão é um exemplo disso, mesmo com 6 hidrelétricas em seu território, parte relevante da população do município só conseguiu acesso à energia elétrica a partir de 2003, com o programa federal Luz para Todos (Criado pelo decreto 4873/2003). Falam ainda sobre os possíveis efeitos negativos desse tipo de empreendimento, os quais são completamente ignorados pelos responsáveis pela obra, desde impactos ambientais posteriores à construção da barragem, como o alagamento de áreas fora do planejado, afetando a fauna dos rios e ainda a afetando mulheres e crianças. Análises revelam um aumento de registros de exploração sexual de mulheres e crianças e de drogadição relacionado a esse tipo de empreendimento (BORGES, 2019).

Situações como essa ilustram a importância dos movimentos sociais na defesa de povos continuamente vulnerabilizados devido a ataques sistemáticos como esses ilustrados acima. Entre nossas interlocutoras, são diversos os movimentos sociais que perpassam suas vidas, com destaque neste texto à Conaq e MPA, nas quais Nilce (Quilombo) e Ivanira (Pinhão) respectivamente são lideranças.

Geneviève Azam (2019) discorre sobre os movimentos de resistência no Sul global, apontando-os como experiências concretas que procuram redefinir a relação das sociedades com o meio ambiente enquanto questionam o neoliberalismo e o produtivismo. A autora relaciona esses movimentos com o conceito de ecologismo dos pobres do economista catalão Joan Martinez Allier. Allier (2018) aponta que certos grupos coevoluem de forma sustentável com a natureza, assegurando a conservação da biodiversidade. O autor faz

referência a uma ecologia da sobrevivência, que gera a necessidade de conservar os recursos. Dessa lógica surgem as lutas em defesa do acesso popular e coletivo aos recursos naturais comuns e contra a privatização. Para o autor, o ecologismo dos pobres, assim como o ativismo das mulheres no movimento por justiça ambiental, é significativo, com destaque para as mulheres do campo que possuem “[...] muitas vezes uma profunda consciência da dependência da sociedade humana de um meio ambiente limpo e abundante” (ALIER, 2018, p. 283). Nessa luta contra a colonialidade da natureza um dos grandes embates é contra as monoculturas.

7.2.1 Monoculturas da mente e o deserto verde dos eucaliptos

Conforme analisa Shiva (2003, p. 17), o mito das monoculturas baseado na ideologia de que “[...] sem as monoculturas de árvores haverá escassez de madeira para combustível e que sem as monoculturas na agricultura haverá escassez de comida” quando, na verdade, são elas as fontes dessa escassez, destruindo a diversidade, as “[...] alternativas e o controle descentralizado dos sistemas de produção e consumo”. Baseadas no mito da produtividade, as monoculturas se disseminam, não por aumentarem a produção, mas por aumentarem o controle.

A modernidade agrícola é caracterizada pela separação, seja do conhecimento, do processo, até mesmo das próprias plantas. As espécies vegetais são então divididas entre aquelas que são úteis e aquelas que são pragas, as “ervas-daninhas”. Citando Cotton Mather, o famoso caçador das bruxas de Salem, Shiva (2003, p. 42) relembra que nessa lógica “o que não é útil é maligno” e deve ser destruído. A decisão do que é útil e do que deve ser destruído é determinada unilateralmente, como tudo nesse sistema moderno colonial. Nesse processo, nota-se na prática as estratégias da “política de extinção”, a qual não tem espaço para o saber local e este deve definhando e desaparecer. Dessa forma, a diversidade por si só pode ser considerada uma alternativa a esse sistema de monocultura, à homogeneidade e à uniformidade (SHIVA, 2003).

A “silvicultura científica” dos reflorestamentos de pinus e eucalipto caracteriza-se em uma falsa universalização de um modo local de exploração de recursos florestais, nascido dos interesses comerciais que viam a floresta unicamente em termos de madeira de valor comercial. Esse sistema reduz o “[...] valor da diversidade da vida das florestas ao valor de poucas espécies que tem valor comercial e depois reduziu o valor dessas espécies ao valor de seu produto morto – a madeira” (SHIVA, 2003, p. 32).

Esse sistema tem o objetivo de modelar a diversidade da floresta à uniformidade da linha de montagem. No sistema silvícola científico, a biomassa só tem utilidade depois que a árvore é derrubada, seu único valor é o da madeira e da resina e este só existe após a derrubada. Nos

sistemas alternativos, no entanto, valorizam-se as safras anuais de biomassa comestível, a forragem, o adubo, uma série de usos mantendo a árvore está viva. O coco, por exemplo, além de produzir frutas e óleo, fornece folhas usadas na cobertura de cabanas e sustenta a grande indústria de fibra de coco do país (SHIVA, 2003, p. 53). Em Pinhão é comum ouvir relatos em que as(os) moradoras(es) reclamam de não poder usar os pinheiros para construir suas casas como antigamente, devido à destruição dos *grandes*. A derrubada de árvores “sem necessidade” é malvista pelas(os) agricultoras(es), podendo ser considerado como necessário derrubar uma árvore para utilizar a madeira ou derrubá-la por precisar de espaço para plantar. Os ‘grandes’, dessa forma, não precisariam de mais espaço e essa derrubada seria vista como um sinal de ganância.

O reflorestamento com pinus e eucalipto tornou-se extremamente popular na região de Pinhão. É fato já reconhecido hoje entre os moradores, que as monoculturas de pinus não são florestas (SHIVA, 2003). Em conversa com Rodrigo (filho da interlocutora Dirceli), essa sensação foi presente “*Que horrível esse barulho do motosserra, dá uma tristeza na gente*”, digo ao ouvir a derrubada de árvores no terreno vizinho, “*Mas não tão derrubando árvore, é eucalipto*”, responde ele para me consolar.

O impacto no solo é expressivo, sobre o contexto indiano, Shiva (2003, p. 46) aponta que “[...] o eucalipto destruiu o ciclo da água das regiões áridas em virtude de sua grande demanda de água e sua incapacidade de produzir húmus, que é o mecanismo da natureza pra conservar a água”. Em Pinhão, ao plantar erva-mate em um terreno onde antes era ocupado por eucaliptos, o impacto no solo é facilmente notado, sendo mais difícil fazer as covas – quanto mais seco a terra, mais difícil de cavar – quanto mais perto dos eucaliptos estavam plantando.

No Brasil, durante o período militar, houve incentivo do setor público na produção monocultural de eucaliptos (DA FONSECA, SILVA e SILVA, 2018), em especial, através do definido no Código Florestal de 1965 (Lei nº 4.771 de 15/07/1965).

Art. 38. As florestas plantadas ou naturais são declaradas imunes a qualquer tributação e não podem determinar, para efeito tributário, aumento do valor das terras em que se encontram. § 1º Não se considerará renda tributável o valor de produtos florestais obtidos em florestas plantadas, por quem as houver formado. 40 § 2º As importâncias empregadas em florestamento e reflorestamento serão deduzidas integralmente do imposto de renda e das taxas específicas ligadas ao reflorestamento. (BRASIL, 1965).

A questão financeira é o principal motivo para todos que aderiram às plantações de pinus e eucalipto “[...] as árvores são transformadas em ouro verde – todo plantio é motivado pelo *slogan* ‘dinheiro dá em arvores’” (SHIVA, 2003, p. 43), esse apelo tornou a silvicultura uma

forma comum de *investimento* para pequenos agricultores brasileiros. A plantação, no entanto, não rendeu conforme o esperado para alguns camponeses de Pinhão, é o caso dos filhos de Almerina, que em fins dos anos 1990 seguiram a tendência dos demais agricultores da região e *investiram* na plantação. Na época da venda, devido à oferta expressiva, os preços estavam baixos. Na espera por um preço melhor, as árvores passaram *do ponto de corte*, tornando-se, então, impossibilitada para a venda. “*Será que o cara da música ficou rico?*”⁸⁵, ironizam sobre canção que ficou popular na região por relacionar as plantações de eucaliptos com enriquecimento, enquanto relatam sobre o fracasso do investimento.

7.2.2 Erva-Mate – a tradição como alternativa de reflorestamento

O principal *oposto* do eucalipto em Pinhão é a erva-mate. Os discursos aparentam sempre perpassar por um momento de escolha entre plantar um ou outro e, hoje, expressam um arrependimento pela escolha do eucalipto, “*Se tivesse plantado erva já tava tirando*”, diz Almerina. Seguindo o pensamento da mãe, Dirla, e sua filha Mariana (20 anos), substituem, em um espaço do terreno, a plantação de eucalipto por erva-mate. Acompanhei esse processo, antes de iniciar oficialmente a pesquisa em Pinhão, ajudando ativamente na atividade durante os três dias de serviço. O relato da atividade pode então estar embebido de minhas percepções e sensações pessoais sobre a prática, descrita no Quadro 8.

Quadro 8 – Plantar erva-mate

<p><i>Coroar</i>: Carpir um círculo de aproximadamente 50cm de diâmetro com um metro e meio de distância entre cada círculo;</p> <p><i>Cavar a cova</i>: Cavar um buraco de mais ou menos 30cm de profundidade dentro da coroa;</p> <p><i>Plantio</i>: Jogar uma quantia de adubo dentro da cova (quantidade e necessidade dessa etapa variam, algumas agricultoras não usam adubo, afirmando que não é necessário por ser uma planta nativa), tirar a muda do tubete (para não quebrar a raiz, a tática utilizada é segurar na muda e bater com um graveto levemente no tubete, o qual acaba caindo, deixando a muda intacta), colocar a muda na cova e cobrir com as mãos.</p>
--

Fonte: Elaborado pela autora (2022)

As três atividades (Quadro 8) são exaustivas, mas de maneiras diferentes. Carpir vai cansar mais ou menos dependendo do local, as covas vão ser mais fáceis ou mais difíceis dependendo do quanto o solo está seco e do quão próximo dos pinus ou eucaliptos está (as raízes tornam o trabalho bem mais pesado), depende também da ferramenta utilizada. Neste dia contávamos com uma *pá* e uma *polaca* (cavadeira articulada), a qual não era a ferramenta

⁸⁵ Referência ao refrão da música da dupla Jads e Jadson, lançada em 2013 a qual dizia: “*Eu vou plantar uns eucalipto / que é pra ver se eu fico rico e você se apaixonar / eu vou fazer um planejamento / pensando no investimento pra mais tarde nós casar*”.

preferida de ninguém, conforme o diálogo que segue: “*Essa [a polaca] é muito ruim, deve ser bom para quem tem força [referência ao marido que havia comprado a ferramenta]*”, diz Dirla (Pinhão) e complementa: “*Eu não queria ser homem, só ter a força de homem*”. E é respondida por sua filha: “*Ou ter uma máquina de fazer buracos, que é melhor*”. A solução da filha é seguida por risos e por comentários a respeito da dimensão de classe inserida nessa questão, em que a dificuldade de acesso a um equipamento caro mostrava-se a maior dificuldade da realização daquela tarefa. Essa situação remete às discussões sobre gênero e classe que atravessam o cotidiano dessas mulheres. As(os) agricultoras(es), em suas(os) falas, fazem uma associação direta entre gênero e classe, ou sobre a dificuldade em executar um trabalho que consideram necessitar de maior força física, e relacionam essa mesma dificuldade com a questão de classe.

A terceira atividade, o plantio, é a que envolve mais etapas e mais cuidado, é a que necessita andar mais ao buscar o adubo e depois as mudas, necessita de cuidado, porque se as mudas não forem manuseadas com cuidado, acabam sendo quebradas. As covas às vezes são fundas demais e, antes de plantar, é preciso acertar o tamanho devolvendo terra ao buraco, para que, só então se possa colocar a quantidade certa de adubo, a qual não tem uma definição precisa, “*É no olho*”. Após colocar a muda na cova, o buraco é fechado com as mãos, o que pode acabar machucando por causa dos sapés e espinhos no chão.

Em um dia de trabalho em que o grupo fosse misto, com homens e mulheres, essa seria uma atividade executada por mulheres enquanto fazer buracos seria executada pelos homens. Nesse dia em específico o grupo trabalhando era de apenas mulheres – eu, a agricultora e sua filha –. A inexistência de homens em atividades que costumam ser mistas gera a criação de novas dinâmicas de divisão de trabalho.

Neste dia, a escolha entre a pessoa que executaria a atividade que o grupo considerava mais *leve ou fácil* poderia perpassar diversas lógicas, como, por exemplo, escolher a filha, a mais jovem do grupo ou a agricultora, que embora fosse a pessoa adulta e dona do terreno, estava em fase de recuperação de uma cirurgia, estando com a saúde debilitada. No entanto, a pessoa poupada do trabalho, considerada pelo grupo *difícil/pesado*, fui eu, que apesar de nascer e crescer trabalhando na roça, devido os 10 anos morando na cidade, fizeram com que eu tivesse que “*me provar*” no serviço para poder receber as funções de um adulto da minha idade. Apenas no segundo dia de serviço, após provar ser capaz de executar todas as atividades, pude trocar a função, estabelecendo um rodízio entre as tarefas. Vale destacar que a concepção de tarefa mais leve ou mais fácil refletia uma lógica patriarcal internalizada pelo grupo, a qual eu estava inclusa, em que o “*peso*” das tarefas estava diretamente relacionado ao gênero de quem costuma

realizá-las, o que só percebi posteriormente, quando passamos a executá-las em rodízio, percebendo então que estávamos considerando mais fáceis atividades que eram igualmente, ou mais difíceis do que as demais.

A tentativa de me “*poupar*” do serviço no primeiro dia reflete uma lógica comum no meio rural, no qual as pessoas urbanas ou que moram por muito tempo no meio urbano são vistas como “*fracas para serviço*”, podendo ser um desafio para quem retorna para o meio rural após um tempo afastado. Muito embora esse afastamento não ocorra completamente, havendo o retorno das(os) filhas(os) para ajudar em atividades esporádicas nos finais de semana, por exemplo. Dona Claresdina do Quilombo RGTS espera a visita do filho para poder arrancar feijão e o quintal de Nilce é organizado no dia que o filho mais velho chega em casa. Da mesma forma, Dirceli, de Pinhão, deixa para tirar mel nos dias em que o filho não tem aula. Essa mobilidade, característica do campesinato, é muitas vezes interpretada pelo olhar externo como êxodo rural, no entanto, observa-se que há um trânsito dos jovens entre o meio rural e urbano, em que seguem auxiliando nas práticas da agricultura.

7.2.3 Agrofloresta como diversidade de práticas e saberes

A diversidade de gentes no campesinato mostra-se como sinônimo de diversidade de práticas e saberes e refletem na diversidade ambiental. É essa diversidade que caracteriza as agroflorestas do Quilombo RGTS. Observando essa forma de cultivo do Quilombo Ribeirão/Terra Seca, De Biase (2016, p. 65-66) explica,

As roças transitam de um terreno para outro, conforme o sistema de coivara (corte e queima), a vida se desenrola do sertão para casa, da casa para o sertão, mas sair daquele ‘pedaço de chão’ é uma impossibilidade existencial. São terras que foram conquistadas [...]

Essa alteração no tempo e no espaço foi verificada amplamente no local. O uso do fogo não é regra, pois embora aconteça na maioria das unidades familiares, não acontece nas famílias que são associadas à Cooperafloresta, já que tal prática não é aceita pela organização.

O manejo observado pode sinalizar para uma outra relação com a natureza, seja nas roças de coivara, onde ora floresta vira roça, ora roça vira floresta, ou nas agroflorestas promovidas pela Cooperafloresta, onde o manejo humano potencializa a produção de alimento. Existe um conjunto de práticas que tendem a promover os bens gerados pela sucessão florestal (ciclagem de nutrientes, interação flora e fauna, cobertura do solo e sequestro de carbono, por

exemplo). Esse processo também pode ser analisado ao contrário, isto é, as características ambientais do local (relevo, clima, bioma e afins) direcionam para esse tipo de manejo, já que outras formas teriam dificuldade em se manter de forma sustentável no território, como as *commodities* produzidas sobre as insígnias da revolução verde. Logo, há uma tendência de existir um processo de coevolução entre os seres humanos e a natureza no Quilombo RGTS.

A tradição é ainda forte no que se refere à agricultura, podendo ser vistas sementes crioulas e árvores “que a mãe gostava” dentro das agroflorestas ligadas à Cooperafloresta, por exemplo. A dualidade entre a roça de coivara e a agrofloresta pareceu menos forte quando nossas incursões a campo se tornaram mais frequentes. Um casal de antigos associados à Coopera, por exemplo, mantém a lógica da agrofloresta ao redor da casa, mas usa coivara no “sertão”, como se referem ao espaço de produção mais distante da casa. O sistema agroflorestal aparenta ser privilegiado pelas mulheres, enquanto a roça de coivara é, em geral, prezada pelos homens, o que pode ser compreendido pela divisão sexual do trabalho em comunidades rurais quando os homens costumam ser responsáveis pela “roça grande” e as mulheres pela horta, muito embora em nosso local de pesquisa essas relações ocorrem de uma forma muito diferente desta e as divisões das funções por gênero são muito mais tênues do que na comparação com outras formas de agricultura. Nos mutirões, por exemplo, todos podem vir a executar as mesmas atividades.

Figura 64 – Agrofloresta de Dona Cladestina



Fonte: Autora (2020)

As mulheres comumente possuem roças próprias, separadas daquela do marido. A roça separada é uma expressão da autônoma dessas mulheres, tendo em suas roças total liberdade na tomada de decisões. Quando Almerina, de Pinhão, não conseguia chegar a um consenso com o marido sobre qual feijão plantar primeiro, ela opta por plantar uma roça paralela com o feijão ao qual daria prioridade. Se o feijão não fosse plantado primeiro, provavelmente teria que ser plantado na *lua errada*.

7.2.4 Sementes de Diversidade

Dentre os saberes e viveres destruídos pela revolução verde, as sementes foram diretamente afetadas. As sementes das comunidades locais foram consideradas “primitivas” e “inferiores”, os alimentos provenientes dessas plantações foram ditos “marginais”, “inferiores” e “de má qualidade”. O que Shiva (2003) evidencia é que aquelas que tem sido chamadas de “safras marginais” ou “grãos de má qualidade” são as safras mais produtivas da natureza em termos de nutrição. As sementes crioulas são guardadas e melhoradas por gerações, adaptadas aos solos e às pessoas que as plantavam, foram substituídas pelas “melhoradas”, e, com elas, todo um pacote de agroquímicos e novas tecnologias é implantado, excluindo plantas e pessoas do processo de produção.

Sementes nativas – ou crioulas – para essas mulheres são muito mais do que apenas matéria-prima, elas carregam em si alimento e cultura, são “[...] sementes de outras formas de pensar sobre a natureza de outras formas de produzir para satisfazer nossas necessidades” (SHIVA, 2003, p. 17). Uma cultura que ilustra fortemente essa relação entre as mulheres e suas sementes é a do feijão. O feijão é a base alimentar tanto de Pinhão quanto no Quilombo, visto como uma comida forte, necessária para que as famílias camponesas suportem o peso do trabalho na roça. Ter feijão para o ano todo é primordial para a segurança alimentar dessas famílias. Esta é uma atividade que comumente tem como motivação a reprodução familiar. Mesmo que o feijão também seja vendido e mesmo que seja plantado especificamente para vender, a prioridade costuma ser o consumo da família. Após a colheita, os grãos são divididos entre aquelas(es) que tinham parte na produção, os donos das terras, algum investimento ou trabalho. Ele é estocado para o consumo durante o ano todo. Em garrafas pet são guardadas as sementes que serão replantadas no ano seguinte e, por fim, o que sobra pode ser vendido, trocado ou doado para familiares.

O resgate e a troca dessas sementes refletem diretamente na diversidade encontrada nos dois locais. As sementes recebidas de outras pessoas, por vezes, são nomeadas fazendo

referência a quem as doou. Paula (Pinhão) aponta na roça a divisão entre o feijão preto e o feijão da Lucena. Os nomes por vezes têm uma relação de afeto, como no caso de Almerina, que guarda com carinho o feijão “do pai”, que na verdade é um feijão conseguido por seu genro, mas que era o mesmo que ela plantava com sua família quando criança. Essa mesma semente, quando levada para o Quilombo RGTS, foi reconhecida por Seu Pedro como feijão bolinha, variedade há muito tempo perdida pela família. Elas são guardadas, escolhidas, trocadas e plantadas novamente, sendo categorizadas por sua qualidade, gosto, tempo de cozimento, época de plantio, resistência à insetos e histórias. A variedade de motivos para se guardar e plantar uma semente resultam na diversidade dessas roças, como evidenciado na imagem 65.

Figura 65 – Variedades de feijão no Quilombo RGTS e em Pinhão



Fonte: Autora (2019 e 2020)

A preservação das sementes é uma estratégia que vem garantindo a segurança e soberania alimentar dessas famílias camponesas, paralelamente, resgata-se e multiplica a agrobiodiversidade de suas roças e quintais. A variedade genética possibilita que estas espécies “[...] resistam a vários tipos de patógenos e parasitas, bem como às mudanças nas condições ambientais – por exemplo, mudanças climáticas e catástrofes diversas –, socioeconômicas e culturais” (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 657). Essa variabilidade genética

[...] expressa ainda a capacidade do ser humano de tirar proveito das condições particulares e específicas de seu entorno local, isto é, de cada variação detectada na realidade em que vive e da qual depende. Também reflete um mecanismo de flexibilidade frente à complexidade do ambiente e é a expressão de uma qualidade, a resiliência, que consiste na capacidade de responder adequadamente a eventos inesperados. (TOLEDO & BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 657).

Figura 66 – Sementes variadas plantadas nos quintais



Fonte: Autora (2021)

Essas trocas garantem não apenas a preservação das espécies diversas e a segurança alimentar como também fortalecem os laços comunitários. Quando se presenteia alguém com uma planta, uma relação semelhante à de compadrio é criada, o receber uma visita da(o) presenteador(a) exige quase uma obrigação moral de exibir a evolução da planta, como prova do seu cuidado com o presente. A planta afiliada se torna para sempre uma conexão entre essas duas partes e, de planta em planta, uma comunidade se constrói.

7.2.5 Quintal agroecológico – oásis de diversidade

O “[...] quintal de toda residência rural era um viveiro, e todo camponês era um silvicultor”, afirma Shiva (2003, p. 44), referindo-se ao campesinato antes da revolução verde. É importante aqui ressaltar que o quintal das mulheres camponesas que constroem esta pesquisa, ainda são viveiros, elas são *silvicultoras*, assim como agricultoras, granjeiras, padeiras, cozinheiras e muito mais. A diversidade das práticas desenvolvidas por elas reflete diretamente na diversidade de seus quintais. É importante notar que mesmo em famílias que aderiram ao pacote tecnológico, no quintal, em geral domínio das mulheres, não raro se mantêm uma produção diversa e sem agrotóxicos.

A agricultura “organizada” e os canteiros limpos vistos em Pinhão são um traço característico da migração europeia. A horta da família de Dirceli hoje, no entanto, tem reincorporado aspectos considerados tradicionais, recuperados pelos movimentos de agroecologia. Nos últimos anos, ela tem participado de cursos e vivências de campo junto com os grupos da rede Ecovida, o “grupo de agroecologia”, como ela chama. Canteiros com cobertura seca em formatos diferenciados e sem ser “levantados” são alguns dos traços visíveis desse novo modo de plantar. Há uma grande gama de métodos orgânicos de adubação e controle de pragas que antes não se conhecia e talvez ainda mais impactante, uma mudança no discurso. Embora a família venha há muitos anos defendendo a agricultura orgânica – depois de anos trabalhando com fumo e uma série de problemas de saúde que se relacionam à atividade –, a narrativa de Dirceli, após a aproximação com os grupos agroecológicos, apresenta termos e embasamento teórico que antes eram desconhecidos, mostrando-se mais capacitada para defender e divulgar esse modo de produzir.

Na horta dessa agricultora os canteiros em geral são longos retângulos com um tipo de planta. Vez ou outra, no entanto, alguma semente cai em local inesperado e plantas não planejadas nascem em meio aos canteiros ou nos intervalos entre eles. Por vezes, quando isso ocorre com uma planta especial (que não se tem sempre ou que é uma semente diferenciada), estas são protegidas, limpas das consideradas “ervas daninhas”, marcadas com estacas se necessário. Os tomates que nascem sem serem plantados dentro da estufa são um exemplo dessas plantas. Eles são sementes do tomate “antigo”, a planta do ano passado derrubou frutos, suas sementes infiltraram o solo e germinaram “sozinhas”, estas são mudadas para lugares mais centrais ou protegidas onde nascem.

Os canteiros de Paula (Pinhão) são retos e longos, cada canteiro apresentando uma espécie, sendo a produção de verduras a principal atividade familiar. Com a parceria com a Cooperativa da Agricultura Familiar de Pinhão – Cooafapi e a entrada no *grupo dos orgânicos* da Rede Ecovida, a família intensificou a produção de hortaliças orgânicas. Os espaços perto de casa que costumavam ser roça de milho ou feijão agora são usados para as plantações de alface, brócolis, repolho e demais culturas demandadas pela cooperativa.

Fundadora do primeiro grupo da Rede Ecovida em Pinhão, Ivanira tem sua seus canteiros arredondados, formando uma mandala ao redor da casa. Intercala culturas de cores diferentes para deixar os canteiros mais coloridos e, paralelamente, a diversidade e a sinergia entre espécies parceiras aumentam a qualidade da produção. Ela coloca *azedinha* nas laterais dos canteiros, formando um bonito cercado de folhas ao lado das alfaces; a pequena cerquinha protege o canteiro da erosão em tempos de chuva. Sua parte favorita da horta em mandala é o fato de *todos os repolhos estarem olhando para o sol*. O formato do canteiro possibilita uma incidência de luz solar uniforme em todas as plantas, assim, nessa horta, as plantas medicinais não ficam separadas das comestíveis, a horta é espaço de flores, remédios e alimento.

Diferente do que ocorre entre as famílias de Pinhão, no Quilombo RGTS as hortas podem não ser encontradas nos arredores da casa, estando em pequenas clareiras no meio da agrofloresta; podem estar entre as fileiras da cultura plantada na roça de coivara e podem ser caracterizadas por algumas hortaliças distribuídas pelo terreno. Independente do formato, elas estão presentes em todas as famílias que visitei, conforme ilustra a Figura 23. Kessy Silva (2013) aponta

Também foi identificado grande número de ocorrências de hortas nas áreas das famílias das quatro comunidades, tanto para subsistência quanto para fins comerciais. Com relação ao cultivo de hortaliças, o modo de cultivo da família (tradicional ou agroecológico) parece não ter influência na decisão de se cultivá-las. (SILVA, 2013, p. 44).

Figura 67 – Hortaliças em meio a uma antiga roça de milho e mandioca



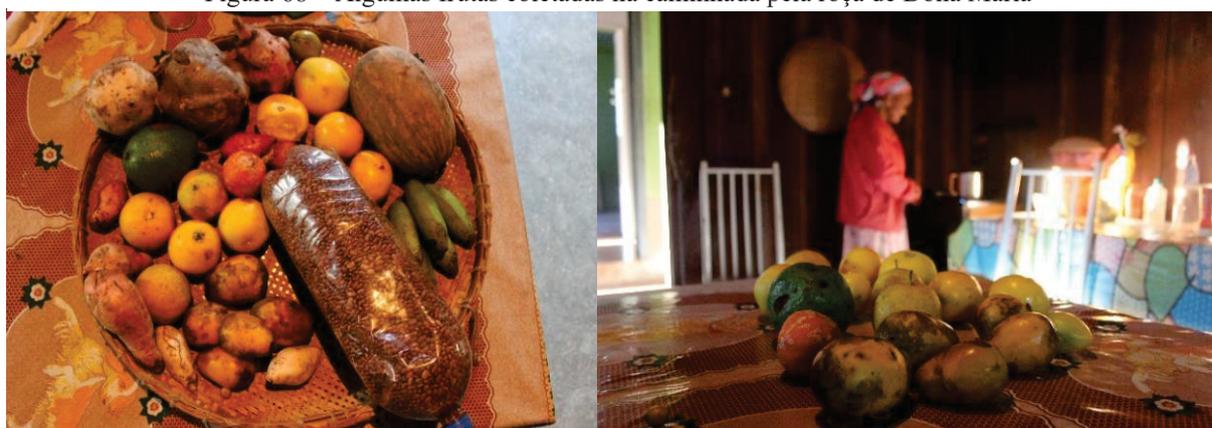
Fonte: Rodrigo Ozelame (2019)

A diferença da roça e da horta é também muito tênue ao olhar externo, devido a esse modo de produzir, no qual muitas vezes a produção não ocorre ao lado da casa por conta da presença das galinhas que são criadas soltas no quintal. As hortaliças podem então ser encontradas ao lado da roça – onde estão também as culturas anuais e plantio de grãos, como arroz, feijão, milho, mandioca etc. –, ou serem plantadas após a colheita da roça.

Com o tempo e a convivência no Quilombo, foi possível notar a existência de pequenos canteiros perto de casa, contendo folhas para salada e temperos de consumo frequente. Ervas medicinais também costumam ser plantadas ao redor das residências. Pequenos cercados são feitos para proteger os temperos e verduras das galinhas que são criadas soltas, resultando em quintais agroecológicos diversos, cercados pela floresta, banhados pelo rio e circundados por animais.

Essa diversidade tem influência direta em suas formas de alimentação. Fonini (2012) conclui que a comunidade apresenta uma alimentação híbrida, na qual são incorporados novos alimentos ao mesmo tempo em que ressignificam alimentos e práticas tradicionais. Essa hibridez foi identificada numa caminhada na roça de uma das famílias visitadas, que já foi membra da Cooperafloresta. Em poucos minutos, além dos alimentos historicamente utilizados, como banana, mandioca, laranja e abóbora, foram coletadas frutas menos conhecidas, como abil (*Pouteria caimito*), arará boi (*Eugenia stipitata*), pupunha (*Bactris gasipaes*) e cajá-manga (*Spondias dulcis*), ilustrados na Figura 68.

Figura 68 – Algumas frutas coletadas na caminhada pela roça de Dona Maria



Fotos: Autora (2019)

A alimentação perpassa o ideal material e de necessidade biológica. Está ligada à construção social, tem sua representação, valores, sentidos estéticos e envolve classificação, escolhas, crenças, memórias de infância e memórias e formas culturais. Ela representa, portanto, a relação que os seres humanos estabelecem entre si e com a natureza (FONINI; LIMA, 2011). Fonini (2012) ressalta ainda que a partir da agrofloresta observa-se também um maior grau de autonomia, principalmente das mulheres, e um desenvolvimento mais profundo da relação humano-natureza.

Dentre os diversos aspectos que constituem o modo de vida da comunidade, a relação com a natureza se destaca. A convivência com o grupo indica-nos cada vez mais que a relação que possui com a natureza não se assemelha à lógica de dominação. Do modo de produzir ao modo de viver, é permeado por essa relação com o meio ambiente, “*Agroecologia é o nosso modo de vida*”, diz Nilce (Quilombo) ao explicar que não é porque algumas famílias deixaram de ser ligadas à Cooperafloresta que abandonaram a produção agroecológica. Sendo a agroecologia um modo de vida, que é vivido por elas desde muito antes da utilização deste termo, que vai muito além do produzir.

Uma entrevista feita com Dona Izaira⁸⁶, do Quilombo RGTS, por Volochko (2011), traz o tocante relato do significado de algumas árvores plantadas no território. Ela explica que cada Cedro representa uma criança que morreu no ventre da mãe ou durante o parto. Remetendo a uma relação coevolutiva de morte e vida, uma criança que nasce sem vida volta para a terra, desse retorno, uma nova vida surge e a criança frágil sem vida agora é uma árvore forte e frondosa.

⁸⁶ A autora destaca que divulga o nome da entrevistada com sua permissão.

Natureza aqui não é vista como algo externo, os animais entram e saem das casas livremente, a terra do quintal se assemelha à terra da cozinha de pau a pique, as frutas podem ser colhidas da janela, o pé de chuchu sobe pela lateral da casa até o fio de luz. A natureza está dentro de casa, está nas pessoas, é o que indica uma das falas de Dona Maria ao explicar que sua agrofloresta não está muito manejada no momento. Ela diz: “*Mas aqui dentro [aponta do coração] ela tá sempre linda*”.

Em Pinhão, é mais comum que a horta seja localizada ao lado de casa, comumente com canteiros em formato retangular, tendo como exceção as hortas das agricultoras que tem uma relação mais próxima com a agroecologia. Nesses casos, canteiros em diferentes formatos podem ser encontrados. Os animais geralmente têm um espaço destinado a eles, sendo separados da horta por uma cerca de tela.

Além das flores e dos animais, o principal uso do quintal é na produção de alimentos, podendo ser tanto para consumo da família quanto para a comercialização. A produção da horta em Pinhão, assim como no Quilombo RGTS, tem ainda como característica de uma produção orgânica, isso é visto até mesmo em famílias que utilizam agrotóxicos em suas roças.

É útil olhar para a relação das famílias camponesas com o agrotóxico em Pinhão considerando que, diferentemente das famílias pesquisadas na Barra do Turvo que majoritariamente se identificam com princípios agroecológicos, mesmo quando não reconhecidos por este termo, nem todas possuem uma forte ligação com a agroecologia e a produção orgânica. Mesmo assim, o uso do agrotóxico segue uma série de regras e restrições, como é o caso da comida usada pela família, nesta, raramente será usado algum tipo de agroquímico. No caso da produção de João⁸⁷, ele relata passar agrotóxico na produção para comercialização, mas o cultivo para autoconsumo é orgânico. A diferenciação da comida para venda e para casa é uma característica importante nesses processos, indica um conhecimento dos agricultores sobre o perigo e as desvantagens desses produtos tóxicos agroindustriais. Entre os produtores de aves e suínos cooperados em Santa Catarina, eles são proibidos de produzir os animais da forma tradicional (frango caipira e/ou porco para banha). Essas famílias afirmam separar os animais assim que nascem e os alimentar de forma diferenciada, fazendo com que fiquem com o gosto parecido com os dos animais criados na forma antiga (MENASCHE, 2004).

⁸⁷ Utilizamos aqui um nome fictício por se tratar de um jovem de menos de 18 anos.

Figura 69 – A diversidade dos quintais



Fonte: Autora (2019 e 2020)

O quintal é comumente visto como uma área de domínio feminino, mas, como já mencionado anteriormente, é comum encontrar exceções e, em alguns casos, até uma disputa desse espaço. A briga mais comum que Almerina (Pinhão) tem com o marido hoje é a respeito do domínio do quintal. É nesse espaço que ela costuma plantar diversas variedades de plantas. O marido, no entanto, tem como hábito roçar e cortar as mudas que ela plantou. Ela briga pelo que se planta e o que se corta, pode ser vista como uma disputa pelo domínio do quintal e nenhum parece disposto a perder a disputa. A mesma dinâmica é notada na Barra do Turvo, em que Nilce (Quilombo) fica atenta durante a plantação de café para que o marido não plante dentro de sua área de horta. A existência desses conflitos é um indicativo de que o domínio feminino sobre o quintal é uma expressão de autonomia. Além disso, a soberania na tomada de decisões sobre esse espaço é um direito do qual essas mulheres não abrem mão, pois é através dele que garantem a saúde da família, sua soberania e segurança alimentar e, muitas vezes, uma renda individual.

Os quintais são, portanto, espaços de diversidade nos quais se estabelecem relações com a alimentação (Imagem 69), a saúde, a renda, o doméstico, o produtivo, o dentro e fora de casa. As disputas por autonomia nesses territórios estão conectadas as histórias e vivências das mulheres camponesas que transitaram nessa pesquisa. Existe um mundo em cada quintal dessas

mulheres camponesas e nas histórias que compartilham aqui. Em suas semelhanças e diferenças, notamos que as agricultoras, camponesas e quilombolas que compartilharam comigo suas histórias de vida, tem vivências e resistências variadas, mas compartilham de inimigos comuns. Nos diferentes territórios e continentes aqui citados, as mulheres são desafiadas pelo mesmo sistema capitalista patriarcal, baseado na exploração de seus corpos e seus territórios. As intersecções de raça, classe e gênero produzem efeitos de exploração distintas sobre cada uma dessas mulheres e suas comunidades. Ao mesmo tempo, elas criam resistências e existências. Nos quintais dessas mulheres, novos mundos são criados, e olhar para essa diversidade de histórias e mundos nos mostra não só as falhas no sistema capitalista patriarcal global, ou que alternativas devem ser criadas, mas que as alternativas existem e nunca deixaram de existir.

Figura 70 – Cartaz contra a fome no quintal de Maria Aparecida (Quilombo)



Fonte: Autora (2019)

O objetivo desse capítulo foi refletir sobre as relações entre as mulheres e a natureza dentro de diferentes contextos e ruralidades. Nota-se nesta exposição que as mulheres Irlandesas estão na vanguarda da agricultura com cuidado ambiental no país, justificando esse cuidado comumente como para manter as terras (ou o planeta) em bom estado para os filhos. Entre as camponesas pinhãoenses, destacam-se as relações com o quintal diversificado, lugar onde muitas vezes, em propriedades de produção *convencional*, encontra-se um recanto de

diversidade. No Quilombo, no entanto, o cuidado ambiental é parte do modo de vida, muito antes da existência dos termos modernos, como agroecologia, agroflorestas ou orgânicos, por exemplo. Essas práticas já eram vividas pela comunidade. As mulheres camponesas e quilombolas se mostram como guardiãs das sementes e da diversidade no meio rural em suas relações de afeto, cuidado, assim como nas relações econômicas. Elas protegem as árvores, as águas e a terra, lutam contra a escassez e contra os agrotóxicos. Em suas práticas cotidianas, defendem a natureza e a soberania alimentar. Somando-se à resistência frente a colonialidade do saber, do poder e do ser relatadas nos capítulos anteriores, aqui elas resistem à colonialidade da natureza ao mesmo tempo que lutam contra o controle e a violência patriarcal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo geral dessa pesquisa foi compreender os conhecimentos e as formas de trabalho que constituem as experiências de mulheres camponesas em três contextos distintos. Especificamente, procurando compreender de que forma elas criam espaços de autonomia dentro do contexto em que se encontram. Além disso, analisamos como ocorre a construção de relações entre a família, a comunidade e com a sociedade de modo mais amplo.

Nas narrativas das mulheres camponesas interlocutoras da pesquisa, notamos como a construção de conhecimento e trabalho funcionam como estratégias de resistência que permitem a elas (r)existir frente ao sistema hegemônico que busca eliminar suas formas de saber e de ser. Através do conhecimento passado de geração para geração, elas salvaguardam sabedoria, cultura e vida. É no compartilhamento local e coletivo desses saberes que se encontra a segurança de que eles não serão perdidos.

A fala de Seu Pedro, que abre o capítulo 4, sobre os ensinamentos que transmitiu à irmã e às filhas, trazem mais camadas à discussão de gênero nesses contextos em que pais e irmãos podem ser aliados nas estratégias que permitem as existências e resistências dessas mulheres. O conhecimento recebido ensinou dona Aparecida a viver e assim ela ensina às(aos) filhas(os), vizinhas(os), parentes e pesquisadoras(es) que frequentam sua casa.

Nossa análise destaca a diversidade e complexidade dos saberes mobilizados pelas mulheres camponesas e quilombolas, assim como os significados desse processo de construção e transmissão. No contexto no qual o campesinato tem seus saberes subalternizados pela modernidade colonial, as resistências criadas pelas mulheres camponesas a partir de seus saberes é de extrema importância para os processos de decolonialidade do saber. A análise expôs ainda, pela perspectiva interseccional, o quanto há hierarquias da colonialidade do saber mesmo entre o campesinato, em que os conhecimentos dos colonos são vistos como superiores aos dos faxinalenses, indígenas e quilombolas que enfrentam outras formas de opressão. Além disso, abordamos as relações de trabalho no contexto dessas mulheres, que se constituem como formas de geração de renda e libertação financeira, visto então como uma forma de emancipação e resistência. As atividades executadas pelas mulheres, no entanto, vão muito além, pois existem trabalhos executados para reprodução familiar, para segurança e soberania alimentar, trabalhos para manter a tradição e aqueles executados unicamente por prazer.

A tese apresenta essas diferentes práticas, formas de execução e significados atribuídos pelas interlocutoras. Dentre essas práticas, os espaços das cozinhas e quintais possuem destaque, mas seu trabalho não se restringe a eles. As mulheres participam ativamente da produção das roças, agroflorestas e espaços coletivos de processamento e transformação.

Nas atividades de geração de renda, as mulheres camponesas e quilombolas deparam-se com um cenário desafiador. Dentro das unidades de produção, a renda familiar torna difícil mensurar a contribuição financeira do trabalho das mulheres, o que contribui para a desvalorização de sua mão de obra, seja dentro ou fora da unidade de produção familiar. A invisibilização e desvalorização de seus trabalhos é pauta da economia feminista, a qual procura demonstrar o valor econômico das atividades que elas realizam. Os esforços para adquirir uma renda individual são importantes nesse contexto a fim de adquirir autonomia financeira. Nesse sentido, as atividades de processamento, as agroindústrias familiares e atividades de venda direta como as feiras se destacam.

A pressão dos mercados globais capitalistas, que em geral possuem apoio governamental, que exploram a mão de obra familiar no campesinato em detrimento da saúde física, financeira e mental desses sujeitos, são também um dos grandes desafios enfrentados por essas mulheres. Suas estratégias de resistência aqui se encontram na criação de mercados alternativos a esses e no fortalecimento de laços comunitários. O sucateamento dos mercados institucionais é enfrentado no Quilombo através da cooperação. Os mercados alternativos, em geral, são mercados de proximidade e baseados em laços de confiança. São nesses mercados que conseguem segurança suficiente para manter-se produzindo. As trocas efetuadas dentro dessas ruralidades, no entanto, não são apenas econômicas. Trocas de afetos, favores e presentes são também parte importante na construção de laços que fortalecem as estruturas das sociedades camponesas e quilombolas.

A colonialidade do poder, exercida pelos grandes conglomerados e pelas políticas governamentais ou a inexistência delas, é enfrentada diariamente por essas mulheres. Os relatos das mulheres irlandesas sobre o enfrentamento em relação às grandes cadeias de mercados são úteis para auxiliar na compreensão de que os desafios enfrentados pelas mulheres camponesas e quilombolas no Brasil são partes de um sistema global capitalista e patriarcal. Às mulheres quilombolas, soma-se a violência diária do racismo institucional e suas políticas de exclusão. Dessa forma, fica evidente que não há como falar sobre

capitalismo, crescimento ou mesmo desenvolvimento econômico global sem falar sobre opressão das mulheres, racismo e destruição da natureza.

Com a natureza, essas mulheres criam espaços de autonomia e resistência. As mulheres Irlandesas estão na vanguarda da agricultura com cuidado ambiental no país. Entre as camponesas pinhãoenses, destacam-se as relações com o quintal diversificado, em que muitas vezes em propriedades de produção convencional nele se encontram um recanto de diversidade. Os quintais são espelho das diversidades de saberes e trabalhos, encontram-se alimentos para consumo, alimentos para venda, remédios para o cuidado com a família, árvores para sombra, árvores para frutas, plantas que foram plantadas porque recebidas de alguém e plantas que foram plantadas apenas por serem bonitas. No Quilombo, os quintais e florestas se misturam, o cuidado ambiental é parte do modo de vida, muito antes da existência dos termos recentes – agroecologia, agroflorestas ou orgânicos, por exemplo –, essas práticas já eram vividas pela comunidade. As mulheres camponesas e quilombolas mostram-se, portanto, guardiãs das sementes e da diversidade no meio rural em suas relações de afeto, cuidado, assim como relações econômicas protegem as árvores, as águas e a terra. Enfrentam ainda o racismo ambiental, sofrendo com os danos produzidos por terceiros enquanto lutam pela titulação de seus territórios ao mesmo tempo que combatem a escassez de alimentos e uso de agrotóxicos, em suas práticas cotidianas defendem a natureza e a soberania alimentar.

É ainda possível concluir com nossa análise que a diversidade de pessoas no rural está diretamente relacionada à diversidade de saberes assim como a diversidade ambiental. Sendo, então, a luta pela regularização fundiária em quilombos, territórios indígenas e de reforma agrária, aliada ao combate contra a utilização de terras de forma capitalista latifundiária, um dos principais aspectos na batalha pela segurança e soberania alimentar da população, assim como os enfrentamentos em defesa ao meio ambiente.

A análise interseccional adotada na pesquisa permitiu notarmos diversos aspectos em que os enfrentamentos das mulheres camponesas e quilombolas se diferenciam das demais, tornando possível perceber que as descrições sobre as lutas e demandas das mulheres camponesas, rurais ou agricultoras se referem estritamente a mulheres brancas e/ou que não fazem parte de comunidades tradicionais, mesmo sendo parte ativa e importante do rural brasileiro.

Olhar para as formas de resistência das mulheres camponesas e quilombolas é essencial não apenas para pensarmos em políticas que compreendam a complexidade desse rural e que sejam capazes de incluir todas essas mulheres, mas é também uma forma

de trazer luz à capacidade organizacional e de ação dessas mulheres, para compreender formas diferentes de resistência e diferentes feminismos. Estas são, em geral, centradas na organização comunitária, na ajuda mútua e nas relações com a natureza.

As dinâmicas aqui relatadas não esperam representar a totalidade do que constitui a relação das mulheres em suas práticas de criação de espaços de resistência. Procuramos, no entanto, demonstrar parte da pluralidade e heterogeneidade encontrada nas mulheres nas diversas ruralidades, que em suas semelhanças e diferenças resistem no contexto capitalista global. Na luta diária dessas mulheres frente à colonialidade da natureza, do saber, do poder e do ser, elas constroem práticas de resistências cotidianas ou “na prática”, conforme descrito pelas militantes do MMC sobre a construção do feminismo que Paulilo (2016) descreve como do “mundo da vida”.

As percepções sobre as semelhanças e diferenças nas opressões e resistências dos grupos examinados nesta pesquisa trazem reflexões a respeito das demais mulheres comumente ignoradas na literatura ou analisadas unicamente dentro dos seus grupos específicos, ficando então como indicação para pesquisas futuras análises que procurem olhar para mulheres indígenas, ribeirinhas, caiçaras e os diversos outros grupos como parte do campesinato, considerando que as pesquisas que não incluem essas mulheres versam apenas sobre uma parcela da imensa diversidade que se nota no meio rural brasileiro.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Ricardo. **Bases para a formulação da política brasileira de desenvolvimento rural: agricultura familiar e desenvolvimento territorial**. Brasília: IPEA, 1998.

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Tradução de Tadeu Breda. Rio de Janeiro: Editora Elefante, 2019.

AGNE, Chaiane Leal; WAQUIL, Paulo Dabdab. A rede de relações sociais nos mercados de proximidade: os canais de comercialização e troca das agroindústrias rurais familiares da região do Corede Jacuí Centro/RS. **Revista Ensaios FEE**, v. 31, jun. 2011. Disponível em: <https://revistas.planejamento.rs.gov.br/index.php/ensaios/article/view/2579>. Acesso em: 2 out. 2022.

AGRICULTORES lesados pela Operação Agro Fantasma recorrer de sentença de improcedência de ação de reparação. **Terra de direitos**. Curitiba, 14 out 2022. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/agricultores-lesados-pela-operacao-agro-fantasma-recorrem-de-sentenca-de-improcedencia-de-acao-de-reparacao/23796>. Acesso em: 2 out 2022.

AGUITON, Christophe. Os bens comuns. In: SOLON, Pablo. **Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização**. Tradução de João Peres. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Jandaia, 2020.

ALIER, Joan Martínez. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagem de valoração**. 2. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2018.

ALMEIDA, Angélica. De Dona de Casa a Dona da Roça: Experiências de Participação Feminista na Zona da Mata Mineira. In: 40º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Curitiba, 2017. **Anais**. Curitiba: Intercom, 2017. Disponível em: <https://portalintercom.org.br/anais/nacional2017/resumos/R12-0728-1.pdf>. Acesso em: 02 out. 2022.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

ÁVILA, Maria Betânia. Mulher e Natureza: dos sentidos da dominação no capitalismo e no sistema patriarcal. In: ARANTES, Rivane; GUEDES, Vera. (Org.). **Mulheres, trabalho e justiça socioambiental**. Recife: Edições Sos Corpo, 2010. p. 25-40.

AYOUB, Dibe. Madeira Sem Lei: Memórias de um Conflito Fundiário No Paraná. 34º Encontro Anual da Anpocs, 2010. **Anais**. Caxambu: Anpocs, 2010. Disponível em: <https://anpocs.com/index.php/papers-34-encontro/st-8/st14-6/1468-dayoub-madeira/file>. Acesso em: 2 out. 22.

AZAM, Geneciève. Decrescimento. In: SOLON, Pablo. **Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização**. Tradução de João Peres. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

BALEINE, Lorraine. Gender and the preservation of family farming in Ireland. **EuroChoices**, v. 18, n. 3, p. 33-37, 2019. Disponível: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1746-692X.12242>. Acesso em: 2 out. 2022.

BELTRÁN, Elizabeth Peredo, Ecofeminismo. *In*: SOLON, Pablo. **Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização**. Tradução de João Peres. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

BIASE, Laura de. **Agroecologia quilombola ou quilombo agroecológico? Dilemas agroflorestais e territorialização no Vale do Ribeira/SP**. 2016. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

BITENCOURT, Ana Luisa Vietti; KRAUSPENHAR, Patricia Maria. Possible prehistoric anthropogenic effect on *Araucaria angustifolia* (Bert.) O. Kuntze expansion during the late Holocene. **Revista Brasileira de paleontologia**, v. 9, n. 1, p. 109-116, 2006.

BONI, Valdete. MMC um movimento camponês e feminista. **Revista Grifos**, v. 22, n. 34/35, p. 67-88, 2013.

BONI, Valdete. Movimento de mulheres camponesas, campesinato e soberania alimentar. **Agroalimentaria**, v. 20, n. 38, p. 71-86, 2014.

BORBA, Carolina Oyamade dos Anjos. **Terras negras nos dois lados do atlântico: Quem são os proprietários? Estudo comparado-Cabo Verde/Brasil**. 2013. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural) – Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

BORGES, Lizely. Quilombo Paiol de Telha denuncia irregularidades na consulta pública para construção de Hidrelétrica no Paraná. **Terra de Direitos**. Curitiba, 9 set. 2019. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/quilombo-paiol-de-telha-denuncia-irregularidades-na-consulta-publica-para-construcao-de-hidreletrica-no-parana/23147>. Acesso em 10 out. 2022.

BORN, Rubens Harry.; TALOCCHI, Sergio. Compensações por Serviços Ambientais: Sustentabilidade Ambiental com Inclusão Social. *In*: BORN, R. H.; TALOCCHI, S. (Coord.). **Proteção do capital social e ecológico por meio de compensações por serviços ambientais**. São Paulo: Vitae Civilis, 2002. p. 47-56.

BOURDIEU, Pierre. **Usos sociais da ciência**. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

BRAGA, Priscila Cazarin. **Cooperafloresta: resistência e autonomia na construção do sujeito agroflorestal**. 2012. Dissertação (Mestrado em Meio Ambiente e Desenvolvimento) – PPGMADE da Universidade Federal do Paraná – UFPR, Curitiba, 2012.

BRAGA, Priscila Cazarin; DA SILVA, Rômulo Macari. A construção do sujeito agroflorestal por meio da ética do habitar: Resistência e autonomia na visão de mundo agrofloresteira. **SOCIEDADE**, 2013.

BRANDTH, Berit. Gender identity in European family farming: A literature review. **Sociologia Ruralis**, v. 42, n. 3. p. 181-200, 2002.

BRASIL, **Lei nº 12.711, de 29** de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília: Casa Civil [2012]. Disponível em: L12711 (planalto.gov.br). Acesso em 3 out.2022.

BRASIL. **Lei nº 4.771, de 15 de setembro de 1965**. Institui o Código Florestal. Brasília: Casa Civil, [1965]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l4771.htm. Acesso em: 3 out. 2022.

BRITANNICA, 2022. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/tenant-farming>). Acesso em: 29 set. 2022.

BRUMER, Anita. Gênero e agricultura: a situação da mulher na agricultura do Rio Grande do Sul, **Estudos Feministas**, Porto Alegre, v. 121, p. 205-227, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/vz3j55w5HN95Kj5QQkqFCR/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 2 out. 22.

BRUMER, Anita; ANJOS, Gabriele de. Gênero e reprodução social na agricultura familiar, **Revista NERA**, Presidente Prudente, n. 12. p. 6-17. 2008. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/1396>. Acesso em: 2 set. 2022.

CAMARGO, José Silvério de; ALMEIDA, Neusa M Amaral Camargo. **Por que nosso município chama-se Pinhão?**, Pinhão, 2019.

CÂNDIDO, Antonio. **Os Parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.

CARNEIRO, Maria José. Herança e gênero entre agricultores familiares. **Revista Estudos Feministas**, v. 9, p. 22-55, 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/SCGDNz4fpbmR6H5JQkHGH4J/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 2 out. 22.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In*: SOCIAIS, Ashoka E.; CIDADANIA, Takano. (Org.). **Racismos contemporâneos**, Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. p. 49-58.

CHABARIBERY, Denyse; et al. Diagnóstico das Condições Socioeconômicas e Tipificação dos Municípios. *In*. ROMÃO, Devancyr (Org.). **Vale do Ribeira**: um ensaio para o desenvolvimento das comunidades rurais. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário. Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2006. p. 17-65.

CHAYANOV, Alexander V. **La organización de la unidad económica campesina**. Argentina: Nueva Visión, 1974.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.

CONNELL, K. H. **Marriage in Ireland after the famine**: the diffusion of the match. Dublin: Journal of the Statistical and Social Inquiry Society of Ireland, 1956.

CONSTRUÇÃO das camponesas. **MMC BRASIL**, 2017. Disponível em: <https://mmcbrasil.org/construcao-das-camponesas/>. Acesso em: 22 jul. 2017.

CORREIA, Reginaldo de Lima. **Territórios faxinalenses no município de Pinhão-Paraná**: transformações e resistências. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista estudos feministas**, v. 10, p. 171-188, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTpP4SFXPnJZ397j8fSBQQ/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 20 set. 2022.

CUNHA, Cleidinilson de Jesus; HOLANDA, Francisco Sandro Roberto. Estrutura, função e propriedades de agroecossistemas: um estudo de caso no estuário do rio São Francisco. *In: III Congresso Brasileiro de Sistemas*, Florianópolis (SC). p. 24-25.

CUSH, Peter; MACKEN-WALSH, Áine; BYRNE, Anne. Joint farming ventures in Ireland: gender identities of the self and the social. **Journal of Rural Studies**, v. 57, p. 55-64, 2018. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0743016717301833>. Acesso em: 5 out. 2022.

DALLABRIDA, Poliana. Sob Bolsonaro, titulação de territórios quilombolas atinge menor nível da história. **Brasil de fato**, São Paulo, 19 abr. 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/04/19/sob-bolsonaro-titulacao-de-territorios-quilombolas-atinge-menor-nivel-da-historia>. Acesso em: 2 out. 22.

DALY, Mary. Women in the irish workforce from pre-industrial to modern times. **Irish Labour History Society**, v. 26, p. 67-71, 1981. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23199001>. Acesso em: 15 ago. 2022.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de; ESSELIN, Paulo Marcos. Uma breve história (indígena) da erva-mate na região platina: da Província do Guairá ao antigo sul de Mato Grosso. **Espaço Ameríndio**, v. 9, n. 3, p. 278, 2015. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/54747>. Acesso em 4 jul. 2022.

DEALDINA, Selma dos Santos. Mulheres Quilombolas: defendendo o território, combatendo o racismo e depatriarcalizando a política. *In: DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). Mulheres Quilombolas: Territórios de existências negras femininas*. São Paulo: Jandaia, 2020.

DEERE, Carmen Diana; LÉON, Magdalena. Diferenças de gênero em relação a bens: a propriedade fundiária na América Latina, **Revista Sociologias**, Porto Alegre, v. 5, n. 10, 2003. p. 100-153. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/soc/a/PfNz4Q4XQSVJqwSzz7cb4vx/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 9 set. 2022.

DEMING, Justine; *et al.* Entering the occupational category of ‘Farmer’: new pathways through professional agricultural education in Ireland. **The Journal of Agricultural Education and Extension**, v. 25, 2019. 63-78. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/328129012_Entering_the_occupational_category_of_'Farmer'_new_pathways_through_professional_agricultural_education_in_Ireland. Acesso em: 3 ago. 2022.

DINIZ, Debora. **Carta de uma orientadora: o primeiro projeto de pesquisa**. Brasília: Letras Livres, 2013.

DOS ANJOS, José Carlos. Raça e pobreza rural no Brasil meridional. Teoria & Pesquisa: **Revista de Ciência Política**, v. 1, n. 42, 2003. Disponível em: <https://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/view/61>. Acesso em: 8 set. 2022.

DREBES, Laila Mayara. **Suicídio de fumicultores familiares: construções de um problema social**. 2019. Tese (Doutorado em Extensão Rural), Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria/RS, 219.

ELLIS, Frank. **Rural livelihoods and diversity in developing countries**. Oxford university press, 2000.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Vitória/ES: Clube de Autores, 2009.

FAVARO, Jorge Luiz *et al.* Agricultura familiar no território Paraná-Centro 2020: desafios para o fortalecimento da agricultura camponesa e agroecológica. *In*: FAVARO, Jorge Luiz *et al.* **Experiências e reflexões extensionistas: Núcleo multidisciplinar de estudos em agroecologia e produção orgânica da Unicentro**. Goiânia: C&A Alfa Comunicação, 2020.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FEDERICI, Silvia. **Reencantando o mundo: Feminismo e a política dos comuns**. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2022.

FONINI, Regiane. **Agrofloresta e alimentação: estratégias de adaptação de um grupo quilombola em Barra do Turvo (SP)**. Dissertação (Mestrado em Meio Ambiente e Desenvolvimento) – PPGMADE, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

FONINI, Regiane.; LIMA, José. E. de S. Alimentação e Meio Ambiente. Seminário nacional sociologia & política: repensando desigualdades em novos contextos. **Anais**. Curitiba: UFPR, 2011.

FRANCO NETTO, Fernando. **População, escravidão e família em Guarapuava no século XIX**. 2005. Tese (Doutorado em História) – Setor de Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2005.

FUNARI, Juliana Nascimento. **Um sertão de águas: mulheres camponesas e a reapropriação social da natureza no Pajeú**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente, UEPE, Recife, 2016.

GAZOLLA, Marcio e PELEGRINI, Gelson. Novos mercados da agricultura familiar: o caso das pequenas unidades agroindustriais produtoras de alimentos. *In*: SCHNEIDER, Sergio; GAZOLLA, Marcio. (Org.). **Os atores do desenvolvimento rural: perspectivas teóricas e práticas sociais**. Porto Alegre Editora: UFRGS, 2011. p. 133-15.

GNOATTO, Almir Antonio *et al.* Pluriatividade, Agroindústria e Agricultura Familiar. *In*: II Seminário Internacional sobre Desenvolvimento Regional. **Anais**. Santa Cruz do Sul/RS, 2004.

GODOLPHIM, Nuno. A Fotografia Como Recurso Narrativo: Problemas Sobre A Apropriação Da Imagem Enquanto Mensagem Antropológica. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 161-185, jul./set. 1995. Disponível em: <https://renatoathias.files.wordpress.com/2008/03/havisual.pdf>. Acesso em 4 jul. 2022.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome. **2022 – O Programa de Aquisição de Alimentos (PAA)**. Disponível em: <http://mds.gov.br/assuntos/seguranca-alimentar/programa-de-aquisicao-de-alimentos-paa>. Acesso em: 4 jul. 2022.

GRANOVETTER, Mark. Economic action and social structure: The problem of embeddedness. **American journal of sociology**, v. 91, n. 3, 1985. p. 481-510. Disponível em: <https://faculty.washington.edu/matsueda/courses/590/Readings/Granovetter%20Embeddedness%20AJS.pdf>. Acesso em: 20 set. 2022.

GUDYNAS, Eduardo. Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa. **Más allá del desarrollo**, v. 1, p. 21-54, 2011. Disponível em: <http://gudynas.com/publicaciones/capitulos/GudynasDesarrolloGuiaHeterodoxaFRLQuito11.pdf>. Acesso em: 3 jul. 2022.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7-41, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 8 jul. 2022.

HEENAN, Deirdre; BIRRELL, Derek Farm Wives in Northern Ireland: The Undervalued Workforce. **The Canadian Journal of Irish Studies**, v. 23, n. 1, p. 1-14, 1997.

HERCULANO, Selene. O clamor por justiça ambiental e contra o racismo ambiental. **Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente**, v.3, n.1, jan./abril 2008.

Disponível em: <http://www3.sp.senac.br/hotsites/blogs/InterfacEHS/wp-content/uploads/2013/07/art-2-2008-6.pdf>. Acesso em: 5 set. 2022.

HERRERO, Yayo. Economia Ecológica E Economia Feminista: Um Diálogo Necessário. *In*: ISLA, Ana *et al.* **Economia feminista e ecológica**: resistências e retomadas de corpos e territórios. São Paulo: SOF Sempre Viva Organização Feminista, 2020.

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. **Cadernos de pesquisa**, v. 37, n. 132, p. 595-609, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cp/a/cCztcWVvvtWGDvFqRmidsBWQ/?format=pdf>. Acesso em: 4 jun. 2022.

HOOKS, Bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, p. 193-210, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/mrjHhJLHZtfyHn7Wx4HKm3k/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 4 jul. 2022.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Matérias especiais** – Quilombas no Brasil. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/materias-especiais/21311-quilombolas-no-brasil.html#:~:text=Isso%20representa%20mais%20que%20o,identificados%20como%20outras%20localidades%20quilombolas>. Acesso em: 02/10/22.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Agropecuário de 2006**: Brasil, grandes regiões e unidades da Federação. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-agropecuario/censo-agropecuario-2006>. Acesso em: 9 jun. 2019.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Agropecuário de 2017**: Brasil, grandes regiões e unidades da Federação. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-agropecuario/censo-agropecuario-2017>. Acesso em: 9 jun. 2019.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico de 2010**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 19 nov. 2019.

IPARDES – Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social. 2020. **Caderno Estatístico de Pinhão**. Curitiba: IPARDES. Disponível em: [MontaCadPdf1.php \(ipardes.gov.br\) http://www.ipardes.gov.br/cadernos/MontaCadPdf1.php?Municipio=85170](http://www.ipardes.gov.br/cadernos/MontaCadPdf1.php?Municipio=85170). Acesso em: 20 jun. 2020.

IPHAN, Instituto do Patrimônio histórico e Artístico Nacional: **Reservas da Mata Atlântica**. Brasília, 1999.

ISA – Instituto Socioambiental. **Programa de Monitoramento de Áreas Protegidas 2008**. Disponível em: <https://uc.socioambiental.org/arp/4932>. Acesso em: 19 de jun de 2019.

ISLA, Ana. Quem paga pelo protocolo de kyoto? A venda de oxigênio e a venda de sexo na costa rica. *In*: ISLA, Ana *et al.* **Economia feminista e ecológica**: resistências e retomadas de corpos e territórios. São Paulo: SOF Sempre Viva Organização Feminista, 2020.

ITESP - Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo. **Relatório técnico-científico sobre os remanescentes da comunidade de quilombo de Pedro Cubas de Cima**. Município de Eldorado (SP). São Paulo: Secretaria da Justiça e Defesa da Cidadania, 2003.

JALIL, Laeticia Medeiros; CARDOSO, Elizabeth; MOREIRA, Sarah. A revolução silenciosa dos quintais agroecológicos das mulheres. **Cadernos de Agroecologia**, v. 15, n. 2, 2020. Disponível em: <http://cadernos.aba-agroecologia.org.br/cadernos/article/view/6055>. Acesso em: 4 jul. 2022.

KEMPF, Renata; WEDIG, Josiane Carine. Processos de resistência de mulheres camponesas: olhares pela perspectiva decolonial. **Redalyc**, v. 20, n. 43, 2019. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/845/84557997004/84557997004.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2022.

KEMPF, Renata; WEDIG, Josiane Carine; PERONDI, Miguel. Angelo. La fábrica de las siete mujeres: género y diversificación de los medios de vida rural. **Descentrada, Revista interdisciplinaria de feminismos y género**, v. 5, n. 2, 2021. Disponível em: <https://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/dese148>. Acesso em: 5 jul. 2022.

KLANOVICZ, Luciana; TAVARES, Luzyanna. Viúvas de Maridos Vivos: Autonomia e Perspectivas De Empoderamento Um Pequenas Propriedades Rurais de Pinhão, Paraná. *In*: KLANOVICKZ, Luciana (Org.). **Gênero & Interdisciplinariedade**. São José: Sobre o Tempo, 2020.

LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítica da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 21-53.

LAOIRE, Caítriona. A matter of life and death? Men, masculinities and staying 'behind in rural Ireland. **Sociologia Ruralis**, v. 42, n. 2. april 2001. p. 220-236. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-9523.00179>. Acesso em: 5 jul. 2022.

LARA, Amiel Ernenek Mejía. RIVERA Cusicanqui, Silva. Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. **Revista de Antropología**, v. 56, n. 2, 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/82544>. Acesso em: 20 jul. 2022.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Revista Tabula Rasa**. Bogotá /Colombia, v. 73, n. 9, p. 101, 2008. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Acesso em 20 jul. 2022.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 320, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em 20 nov. 2022.

LUNN, Pete; FAHEY, Tony; HANNAN, Carmel. Family figures: family dynamics and family types in Ireland, 1986-2006. **Economic and Social Research Institute and the Family Support Agency**, 2010.

MACEDO, João Paulo *et al.* Condições de vida, acesso às políticas e racismo institucional em comunidades quilombolas. **Revista Interinstitucional de Psicologia**, Belo Horizonte, v. 14, n. 1, p. 1-28, abr. 2021. Disponível em:

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1983-82202021000100001.

Acesso em: 2 nov. 2022.

MACIEL, Vanessa de Fátima; FAVARO, Jorge Luiz. Re(existência) na agroecologia: o porco caipira na região de Guarapuava. *In*: FAVARO, Jorge Luiz; GOMES, Marquiana de Freitas Vilas Boas; IKUTA, Fernanda Keiko. **Experiências e reflexões extensionistas**: Núcleo multidisciplinar de estudos em agroecologia e produção orgânica da Unicentro. Goiânia: C&A Alfa Comunicação, 2020.

MAIA, Zildenice Matias Guedes. **Circuitos curtos como estratégia de manutenção da agricultura camponesa**: o caso da feira agroecológica de Mossoró-RN. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2018.

MALTEZ, Marcos Antônio Pereira; SILVA, Leonardo Franca; SILVA, Emília Pereira Fernandes. Lavradores, eucaliptos e terra: as chapadas e grotas do alto jequitinhonha. VIII Simpósio Reforma Agrária e Questões Rurais Terra, trabalho e lutas no século xxi: projetos em disputa. Araraquara, 2018, **Anais**. Araraquara: UNIARA, 2018. Disponível em: https://www.uniara.com.br/legado/nupedor/nupedor_2018/Sessao2B.html. Acesso em: 2 out. 22.

MARQUES, Marta Inez Medeiros Marques. A atualidade do uso do conceito de camponês. **Revista NERA**. Presidente Prudente, ano 11, n. 12, p. 57-67, 2008. Disponível em: http://www2.fct.unesp.br/nera/revistas/12/9_marques_12.pdf. Acesso em: 2 nov. 2022.

MATHIAS, Ronaldo. **Antropologia Visual**: Diferença, Imagem e Crítica. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2016

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. *In*: MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

MENASCHE, Renata. Risco à mesa: alimentos transgênicos, no meu prato não? **Revista de Antropologia**, v. 5, n. 1, 2004. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/1638/1380>. Acesso em: 2 nov. 2022.

MIOR, Luiz C. Trajetórias das agroindústrias familiares rurais no Estado de Santa Catarina (Brasil). *In*: Congresso Internacional de la Red Sial. 2008. **Anais**. Chapeco: Argos, 2005.

MONTEIRO, Nilson. **Madeira de Lei**: Uma crônica da vida e obra de Miguel Zattar. Curitiba: Edição do autor.

NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NOBRE, Miriam; FARIA, Nalu; MORENO, Tica. **Cultivar a vida em movimento**. Experiências de economia feminista na América Latina. São Paulo: SOF, 2020.

NOBRE, Miriam; MORENO, Renata. Natureza, trabalho e corpo: percursos feministas e pistas para a ação. *In: ISLA, Ana et al. Economia feminista e ecológica: resistências e retomadas de corpos e territórios*. São Paulo: SOF Sempre Viva Organização Feminista, 2020.

O'DONNELL, Shane; RICHARDSON, Noel. **Middle-aged men and suicide in Ireland**. Ireland: The Men's Health Forum in Ireland (MHFI), 2018.

O'HARA, Patricia. **Partners in production?** Women, farm and family in Ireland. New York: Berghahn Books, 1998.

PANIS Carolina *et al.* Characterization of occupational exposure to pesticides and its impact on the health of rural women. **Revista de Ciências Farmacêuticas Básica e Aplicada**. São Paulo, v. 43, p. 1-14, 2022. Disponível em: <https://rcfba.fcfar.unesp.br/index.php/ojs/article/view/748>. Acesso em: 2 nov. 2022.

PAREDES, Julieta; GUZMÁN, Adriana. **El tejido de la rebeldía**. Qué es el feminismo comunitario?. La Paz: Comunidad mujeres creando comunidad, 2014.

PASSOS, Renato. **O Pinhão que eu conheci**. Pinhão, 1992.

PAULILO, Maria Ignez. "Movimento de Mulheres Agricultoras: terra e matrimônio". *In: PAULILLO, Maria. Ignez.; SCHMIDT, Wilson (Org.). Agricultura e espaço rural em Santa Catarina*. Florianópolis: UFSC, 2003.

PAULILO, Maria Ignez. O peso do trabalho leve. **Revista Ciência Hoje**, Florianópolis: UFSC, v. 5, n. 28, p. 64-70, 1987. Disponível em: http://www.faed.udesc.br/arquivos/id_submenu/1416/opesodotrabalholeve.pdf. Acesso em: 2 nov. 2022.

PAULILO, Maria Ignez. Que feminismo é esse que nasce na horta? **Política & Sociedade**, Florianópolis: UFSC, v. 15, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2016v15nesp1p296>. Acesso em: 2 nov. 2022.

PAULILO, Maria Ignez. Trabalho doméstico: reflexões a partir de Polanyi e Arendt. **Serviço Social em Revista**, Londrina: UEL, v. 8, n. 1, 2005. Disponível em: <https://www.uel.br/revistas/ssrevista/c-v8n1.htm>. Acesso em: 2 nov. 2022.

PAULILO, Maria Ignez. Trabalho familiar: uma categoria esquecida de análise. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis: UFSC, v. 12, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/fngwsjnkZHvKMD7Ly3T6gks/?format=pdf>. Acesso em: 2 nov. 2022.

PERES, Jackson Alexandro; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. Os indígenas no século XIX: a selvageria nos (dos) discursos oficiais (1850-1880). **ÁGORA: Arquivologia em debate**, v. 20, n. 41, p. 07-07, 2005. Disponível em: <https://agora.emnuvens.com.br/ra/article/view/238>. Acesso em: 2 nov. 2022.

PEREZ-CASSARINO, Julian; FERREIRA, Angela Duarte Damasceno. Agroecologia, construção social de mercados e a constituição de sistemas agroalimentares alternativos: uma

leitura a partir da Rede Ecovida de Agroecologia. **Agroecologia**: práticas, mercados e políticas para uma nova agricultura. Curitiba: Kairós, p. 171-214, 2013. Disponível em: [322328659_Agroecologia_construcao_social_de_mercados_e_a_constituicao_de_sistemas_a_groalimentares_alternativos_uma_leitura_a_partir_da_Rede_Ecovida_de_Agroecologia](https://doi.org/10.13057/322328659_Agroecologia_construcao_social_de_mercados_e_a_constituicao_de_sistemas_a_groalimentares_alternativos_uma_leitura_a_partir_da_Rede_Ecovida_de_Agroecologia). Acesso em: 2 nov. 2022.

PIMENTEL, Anne Geraldi *et al.* A repressão político-judicial do Estado: a violência legítima da operação agro-fantasma e suas consequências para os agricultores camponeses da Região Sudeste do Paraná (The political-judicial repression of the State: the legitimate violence of the...). **Emancipação**, v. 17, n. 2, p. 246-264, 2017. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/emancipacao/article/view/10401>. Acesso em: 2 nov. 2022.

PINA, Rute. No Brasil, 2 mil latifundiários ocupam área maior que 4 milhões de propriedades rurais. **Brasil de fato**, São Paulo, 26 jul 2018. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2018/07/26/no-brasil-2-mil-latifundios-ocupam-area-maior-que-4-milhoes-de-propriedades-rurais>. Acesso em: 02 out. 2022.

PLOEG, Jan Douwe Van Der. Sete teses sobre a agricultura camponesa. **Revistas Agrícolas**: Experiências em Agroecologia, 2009.

POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens de nossa época. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.

POLI, Jaci. Caboclo: pioneirismo e marginalidade. Cadernos CEOM, **Chapecó, FUNDESTE**, v. 2, n. 3, p. 3-34, 1987. Disponível em: <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/2103>. Acesso em 2 nov. 2022.

PORCADEIRO. *In*: Dicionário Histórico dos Campos Gerais. Ponta Grossa: UEPG, 2022. Disponível em: <https://www2.uepg.br/dicion/porcadeiros-tropeirismo-de-porcocos/>. Acesso em: 02 out. 22.

RIBEIRO, Cristine Jaques; RIBEIRO, Deisy Jaques; BINDA, Nilson. A monocultura do fumo na agricultura familiar: tema para o Serviço Social. *In*: VI Jornada Internacional de Políticas Públicas. 2013. **Anais**. São Luís do Maranhão: UFMA, 2013.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho; ECKERT, Cornelia. Etnografia: Saberes e Práticas. *In*: PINTO, Céli Regina Jardim; GUAZZELLI, César Augusto Barcellos. **Ciências Humanas**: pesquisa e método. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

RODRIGUES, Luciene. **Análise da paisagem na perspectiva ecossociossistêmica de comunidades quilombolas da Bacia Hidrográfica do Rio Turvo (SP)**. 2022. Tese (Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento), Curitiba, 2022.

SAHR, Cicilian Luiza Löwen. Os “mundos faxinalenses” da floresta com araucária do Paraná: racionalidades duais em comunidades tradicionais. **Terr@ Plural**, v. 2, n. 2, p. 213-226, 2008. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/tp/article/view/1175>. Acesso em: 2 nov. 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa; Além Do Pensamento Abissal, Para. Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 78, p. 3-46, 2007.

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 2 nov. 2022.

SANTOS, Katia Maria Pacheco. **Práticas agroalimentares em unidades de conservação**. 2015. Tese (Doutorado em Ciências) – Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2015.

SANTOS, Katia Maria Pacheco; GARAVELLO, M. E. de P. E. Segurança alimentar em comunidades quilombolas de São Paulo. **Segurança Alimentar e Nutricional**, v. 23, n. 1, p. 786-794, 2016. Disponível em:

<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/san/article/view/8646390>. Acesso em: 2 nov. 2022.

SCHNORRENBERGER, Neusa *et al.* Direitos fundamentais das mulheres camponesas e a seguridade social (in)efetiva. *In: Anais do Congresso Internacional da Rede Iberoamericana de Pesquisa em Seguridade Social*, v. 3, n. 3, p. 33-51, 2021. Disponível em:

<https://revistas.unaerp.br/rede/article/view/2577>. Acesso em: 2 nov. 2022.

SCHWENDLER, Sônia Fátima. A divisão sexual do trabalho no campo sob a perspectiva da juventude camponesa. **Revista Estudos Feministas**, v. 28, 2020. Disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/1806-9584-2020v28n158051>. Acesso em: 2 nov. 2022.

SCHWENDLER, Sônia Fátima. Feminismo camponês e popular: práticas, saberes e discursos de gênero, construídos nas conexões sociais e políticas dos movimentos sociais de campo. *In: TAMANINI, Marlene; BOSCHILIA, Roseli; SCHWENDLER, Sônia (Org.). Teorias e políticas de gênero na contemporaneidade*, Curitiba: UFPR, 2017.

SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. *In: MAIO, Marcos Chor (Org.). Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ/CCBB, 1996.

SHIVA, Vandana. **Las guerras del agua: privatización, contaminación y lucro**. España: Siglo XXI de España Editores, 2003.

SHIVA, Vandana; MIES, Maria. **Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas**. Barcelona: Icaria e Antrazyt, 1997.

SHORTTAL, Sally. Gender Mainstreaming or strategic essentialism? How to Achieve rural gender equality. *In: PINI, Barbara; BRANDTH, Berit; LITTLE, Jo. Feminisms and ruralities*. United Kingdom: Lexington Books, 2014.

SILIPRANDI, Emma. **Mulheres e agroecologia: transformando o campo, as florestas e as pessoas**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

SILIPRANDI, Emma; CATAFORA-VARGAS, Georgina; SÁNCHEZ, Gloria Patricia Zuluaga (Org.). **Agroecología En Femenino: Reflexiones a partir de nuestras experiencias** Gloria Patricia. Bolívia: SOCLA, 2018.

SILVA, Carolina Braz de Castilho; SCHNEIDER, Sergio. Gênero, trabalho rural e pluriatividade. *In*: SCOTT, Parry; CORDEIRO, Rosineide; MENEZES, Marilda (Org.). **Gênero e Geração em Contextos Rurais**. Florianópolis (SC): Ed. Mulheres, 2010.

SILVA, Kessy Rizental. **As técnicas de agricultura tradicional em combinação com propostas e práticas de sistemas agroflorestais: consensos possíveis ao desenvolvimento sustentável da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Quilombos de Barra do Turvo, Vale do Ribeira (SP)**. TCC (Graduação em Ecologia) – Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho, Rio Claro, 2013.

SILVA, Marilu Albano. Cozinha: espaço de relações sociais. **ILUMINURAS**, Porto Alegre, v. 10, n. 23, 2009. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/10083/0>. Acesso em 2 nov. 2022.

SILVA, Rodrigo Ozelame. **Os caminhos da encruzilhada natureza/humano(s)/agricultura(s)**: as resistências e os projetos com vida do quilombo Ribeirão Grande/Terra Seca e do assentamento recanto da natureza. Tese (Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento) – Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento, Curitiba, 2022.

SILVA, Thaís Gomes; Almozara, Paula Cristina Somenzari. Percursos autoetnográficos pelo Ser(tão) Imaginário: caboclas-brabas e a identidade brasileira. **Geograficidade**, v. 9, n. 1, 2019. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geograficidade/article/view/29067>. Acesso em: 2 nov. 2022.

SOUSA, Amária Campos; LIMA, Débora Gomes; SOUZA, Maria Aparecida Ribeiro. Da comunidade à universidade: Trajetórias de luta e reconstituição de mulheres quilombolas universitárias no Tocantins. *In*: DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres Quilombolas: Territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaia, 2020.

SOUZA, Roberto Martins. **Na luta pela terra, nascemos faxinalenses**: uma reinterpretação do campo intelectual de debates sobre os faxinais. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

SPEROTTO, Fernanda Camargo. **Os Guarani e a erva-mate**: trabalho indígena, resistência e adaptação nos ervais do Guairá (1609-1630). TCC (Graduação em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2018.

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. **Caderno de leituras**, n. 62, Belo Horizonte: Chão da feira, 2017. Disponível em: <https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/caderno-62-reativar-ok.pdf>. Acesso em: 2 nov. 2022.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2018

STRESSER, Caroline Finger; KREMER, Natan Schmitz. Migração, Política, Identidade Nacional: os Alemães no Sul do Brasil (1824-1945). *In*: DOMINGUES, Fabian, Scholze; GONÇALVES, Veronica Korber (Edit.) **Revista Limiares**, migração vista do Sul, 2019.

STUCCHI, D. **Laudo antropológico das comunidades remanescentes de quilombos do Vale do Ribeira**. Brasília: Procuradoria da República/Ministério Público Federal, 1998.

TAVARES, Luis. **Campesinato e os faxinais do Paraná**: As terras de uso comum. Tese (Doutorado em Geografia), USP – Universidade São Paulo, 2008.

TEAGASC (2022), **Teagasc National Farm Survey 2016 Results**. Disponível em: <https://www.teagasc.ie/media/website/publications/2017/NFS-2016-Final-Report.pdf>. Acesso em: 02 out. 22.

TEBRAKE, Janet K. Irish peasant women in revolt: the Land League years, **Irish Historical Studies**, n. 109, 1992.

TEPICHT, Jerzy. **Marxisme et Agriculture**: le paysan polonais. Paris: Librairie Armand Colin, 1973.

TERRA DE DIREITOS, 2022. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/comunidade-quilombola-paiol-de-telha-parana/12527>. Acesso em: 2 nov. 2022.

TERRA, agricultura e desigualdades no Brasil rural. **Oxfam**, 30 nov. 2016. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/publicacao/terrenos-da-desigualdade-terra-agricultura-e-desigualdade-no-brasil-rural/>. Acesso em 3 out. 2022.

THEODOROVICZ, Antonio; THEODOROVICZ Angela Maria Gogoy. **Atlas geoambiental**: subsídios ao planejamento territorial e à gestão ambiental da bacia hidrográfica do rio Ribeira do Iguape. 2. ed. rev. São Paulo: CPRM, 2007.

TOLEDO, Victor M.; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural**: a importância ecológica das sabedorias tradicionais. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2015.

TSING, Anna. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VAN RENSBURG, Tom M.; MURPHY, Eithne; ROCKS, Paul. Commonage land and farmer uptake of the rural environment protection scheme in Ireland. **Land Use Policy**, v. 26, n. 2, p. 345-355, 2009.

VOLOCHKO, Anna. Envelhecer nos quilombos. *In*: BELKIS TRENCH, Tereza Etsuko da Costa Rosa (Org.) **Nós e o outro**: envelhecimento, reflexões, práticas e pesquisa. São Paulo: Instituto de Saúde, 2011.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Capitalismo histórico e civilização capitalista**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Agricultura familiar e campesinato: rupturas e continuidade. **Estudos sociedade e agricultura**, v. 11, n. 2, 2003. Disponível em: <https://revistaesa.com/ojs/index.php/esa/article/view/238>. Acesso em: 2 nov. 2022.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Raízes Históricas do Campesinato Brasileiro XX Encontro Anual Da Anpocs. Gt 17. Processos sociais agrários. **Anais**. Caxambu (MG). 1996

WATSON, Tanya. **Altering Legacies as ‘A Farmer in My Own Right’**: Married Women's Experiences of Farm Property Ownership in Ireland. Phd thesis – National University of Ireland, Galway. 2018.

WEDIG, Josiane Carine. **Agricultoras e agricultores à mesa: um estudo sobre campesinato e gênero a partir da antropologia da alimentação**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

WEDIG, Josiane Carine; MARTINS, Viviane Santi; MENASCHE, Renata. Simpósio Temático: Comida e Gênero. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Renata-Menasche/publication/289117562_Comida_e_classificacoes_homens_e_mulheres_em_familias_camponesas/links/56891fe608ae1e63f1f8c2ff/Comida-e-classificacoes-homens-e-mulheres-em-familias-camponesas.pdf. Acesso em: 2 nov. 2022.

WILKINSON, John. Sociologia econômica e o funcionamento dos mercados: inputs para analisar os micro e pequenos empreendimentos agroindustriais no Brasil. **Revista Ensaios FEE**, Porto Alegre, v. 23, n. 2, p. 805-825, 2002. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/235711746.pdf>. Acesso em: 2 nov. 2022.