

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO

Gabriela Moulin Mendonça

RECADOS PARA UM DEVIR:
Regeneração biocultural feminina no Médio Jequitinhonha

Belo Horizonte
2023

Gabriela Moulin Mendonça

RECADOS PARA UM DEVIR:
Regeneração biocultural feminina no Médio Jequitinhonha

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Arquitetura e Urbanismo.

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: Teoria, Produção e Experiência do Espaço

LINHA DE PESQUISA: Teoria e História da Arquitetura e do Urbanismo e suas relações com outras artes e ciências

ORIENTADORA: Renata Moreira Marquez

Belo Horizonte
2023

FICHA CATALOGRÁFICA

M539r Mendonça, Gabriela Moulin.
Recados para um devir [manuscrito] : regeneração biocultural feminina no Médio Jequitinhonha / Gabriela Moulin Mendonça. - 2023.
87f. : il.

Orientadora: Renata Moreira Marquez.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura.

1. Etnobotânica - Teses. 2. Plantas e civilização - Teses. 3. Mulheres - Teses. 4. Comunicação oral - Teses. 5. Jequitinhonha (MG). I. Marquez, Renata Moreira. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Arquitetura. III. Título.

CDD 362.83981



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO



FOLHA DE APROVAÇÃO

Recados para um dever: regeneração biocultural feminina no Médio Jequitinhonha

GABRIELA MOULIN MENDONÇA

Dissertação submetida à Comissão Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da UFMG como requisito para obtenção do grau de Mestre em Arquitetura e Urbanismo, área de concentração: Teoria, produção e experiência do espaço.

Aprovada em 2 de maio de 2023, pela Comissão constituída pelos membros:

Profa. Dra. Renata Moreira Marquez - Orientadora
EA-UFMG

Profa. Dra. Ana Maria Rabelo Gomes
FAE-UFMG

Profa. Dra. Leda Maria Martins
prof. aposentada FAE-UFMG

Belo Horizonte, 2 de maio de 2023.

AGRADECIMENTOS

Para todas as coisas e missões da minha vida, hei sempre de agradecer a companhia fraternal (temporal, sanguínea, conflituosa e amorosa) de Gisela, Fabíola e Patrícia. Esse é o ponto de partida.

Pelo mesmo motivo, agradeço à Cecília, minha mãe, que deu origem a essa história de viver como uma aventura de dores e delícias infinitas.

Pelos encontros, risadas, choros e ensinamentos compartilhados, agradeço profundamente à Renata, que me acompanhou muito além da orientação, mas na partilha de inúmeros momentos, sentimentos, leituras.

Por todas as conversas e andanças, agradeço à Vivi, Marli, Carmem, Nêga e Silvana, que são mestras desse mundo imenso chamado Vale do Jequitinhonha.

Para o Low, deixo meu muito obrigada muito especial por ter pensado comigo e construído projetos e ideias sem os quais não seria possível esta pesquisa.

Agradeço ao Sergio Gusmão Suchodolski, que, ao me chamar de volta a Belo Horizonte, me permitiu um novo tempo no mesmo lugar e também um tempo passado em um lugar novo.

Ao Fil, pelas trocas e por tornar esta dissertação mais bonita. À Heleninha e à Isabela, que ingressaram comigo nessa jornada e a tornaram mais afetiva.

À Ana Gomes e à Leda Maria Martins, por aceitarem a participação na minha banca e principalmente por me ensinarem e inspirarem tanto.

Agradeço às minhas amigas amadas e aos meus amigos amados que tanto me ensinam. Liana, Catia, Raquel, Luciana, Bel, Taís, Luiza, Herbert, Rodrigo, Rogério, sempre tem vocês em tudo que eu faço.

Pelo futuro que se faz sempre presente, agradeço à Clara, ao João e ao Pedro.

*“Tudo é teu, que enuncias. Toda forma nasce uma segunda vez e torna infinitamente a
nascer. O pó das coisas ainda é um nascer em que bailam mésons.
E a palavra, um ser esquecido de quem o criou; flutua, reparte-se em signos — Pedro,
Minas Gerais, beneditino para incluir-se no semblante do mundo.
O nome é bem mais do que nome: o além-da-coisa, coisa livre de coisa, circulando.
E a terra, palavra espacial, tatuada de sonhos, cálculos.”*

(Carlos Drummond de Andrade)

RESUMO

Esta pesquisa se dá a partir de encontros com mulheres da região do Médio Jequitinhonha, em Minas Gerais, e do aprendizado dos recados que transitam entre elas e entre elas e as plantas. Tais recados são intrínsecos a suas palavras-vozes-corpos e são aqui entendidos como recados para o mundo que precisa urgentemente de um presente-devir mais justo, afetivo e sustentável. A hipótese é de que esses recados nos mostram saídas para a reinvenção da vida, pela via da restauração biocultural feminina. O texto pretende desenvolver três eixos analíticos: o primeiro diz respeito à dimensão telúrica, à experiência da terra e da territorialidade, trazendo elementos discricionais e históricos para a compreensão da ambiência e da paisagem; o segundo é o da dimensão do afeto e da alegria, nos colocando desafios para falar da ética amorosa como propulsora da mudança e do bem-viver; e, finalmente, o terceiro, o do chão das práticas, que diz respeito à trajetória de algumas mulheres da comunidade quilombola do Curtume, em Jenipapo de Minas (MG), e nossa prática tradutória de troca de recados.

Palavras-chave: regeneração biocultural; práticas femininas; Cerrado; Médio Jequitinhonha; versos; cantos de trabalho; plantas.

ABSTRACT

This research is based on meetings with women from the Middle Jequitinhonha region, in Minas Gerais, and on the learning of the messages that pass between them and between them and the plants. These messages are intrinsic to their words-voices-bodies and are understood here as messages for the world that urgently needs a more just, affective, and sustainable present-future. The hypothesis is that these messages show us ways out for the reinvention of life, by way of the biocultural feminine restoration. The text intends to develop three analytical axes: the first concerns the telluric dimension, the experience of the land and territoriality, bringing discretionary and historical elements to the understanding of ambience and landscape; the second is the dimension of affection and joy, posing us challenges to talk about the loving ethics as a driver of change and well-living; and finally, the third, the ground of practices, which concerns the trajectory of some women of the quilombola community of Curtume, in Jenipapo de Minas (MG), and our translational practice of exchanging messages.

Keywords: biocultural regeneration; women's practices; Cerrado; Médio Jequitinhonha; verses; work songs; plants.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	- A amizade de Marli e Nêga	12
Figura 2	- Dona Ana no tear	19
Figura 3	- Dona Ana preparando o algodão	20
Figura 4	- Dona Ana “batendo o algodão”	20
Figura 5	- Dona Ana preparando a linha	21
Figura 6	- Abraço em Dona Ana	21
Figura 7	- Casa de Dona Ana	22
Figura 8	- Roda de cantar e dançar no Quilombo Curtume, Jenipapo de Minas	34
Figura 9	- Roda de cantar e dançar no Quilombo Poções, Chapada do Norte	35
Figura 10	- Marli, entre sua filha e sua mãe, e Bilu	40
Figura 11	- Nêga e Carmem na colheita do algodão	41
Figura 12	- Detalhes da mostra Rota do algodão, do artista Dalton Paula, na Pinacoteca de São Paulo	52

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	RECADOS	15
2.1	Que história é essa de recado?	16
3	TELÚRICO	19
3.1	Cerrado, encruzilhada de tempo, vida e sentidos	25
4	AQUILOMBAR E AFETAR	27
4.1	Virada afetiva	30
4.2	Manejar abundância	36
5	PLANTAS RECADEIRAS	39
5.1	A cultura do algodão	49
6	PALAVRA-RECADO	56
6.1	Cantos de trabalho	62
7	CIRCULA TEMPO, EXERCITA-SE TRADUÇÃO	73
8	RECADOS REGENERATIVOS PARA UM DEVIR	77
	REFERÊNCIAS	84

1 INTRODUÇÃO

“É no miúdo que se praticam saídas inventivas.”¹

“Porque a cabeça da gente é uma só e as coisas que há e estão para vir são demais de muitas, muito maiores diferentes. E a gente tem de necessitar de aumentar a cabeça para o total.”²

Esta é uma dissertação de mestrado nascida e cultivada entre os anos de 2020 e 2023 e não há nela nenhuma palavra ou nenhum sentido que não estejam impregnados de vivências, de urgências, das insurgências, das loucuras íntimas e coletivas, das ausências e das incertezas desses anos. Inspirada pelo antropólogo Tim Ingold (2015), que defende a vida como movimento e a pesquisa como a arte de seguir os fluxos vitais, esta pesquisa se transforma em uma prática de correspondência com as muitas autoras e autores que a guiam, com as mulheres que percorreram minha investigação e com personagens da ficção, sempre entendendo que fabular mundos é uma forma de viver na precariedade. Poder ser ao mesmo tempo verdadeiro e fabuloso. Se não for assim, como diz Ana Tsing, “de que outra forma poderíamos explicar o fato de que ainda existe vida nessa bagunça que fizemos?” (TSING, 2021, p. 29).

Por isso e em resposta a isso, há aqui uma investigação sobre aquilo que Luiz Rufino e Rafael Haddock-Lobo (2020) chamou de “saídas inventivas” na epígrafe que abre esta introdução, ou, como as entendo, a reinvenção contínua e a articulação da vida como possibilidade. Saídas inventivas são formas, antes de tudo, de *ficar* no mundo, de perpetuar modos de vida. São formas de agenciamento micropolítico exercidas nas culturas e nos movimentos de resistência, formas de criar vivências mais interessantes, estimulantes, prazerosas e profundas. Formas de viver nas ruínas, parafraseando Ana Tsing.

A precariedade é a condição de estarmos vulneráveis aos outros. Os encontros imprevisíveis nos transformam; não estamos no controle, nem de nós mesmos. Incapazes de contar com uma estrutura estável de comunidade, somos jogados em agenciamentos instáveis, que nos refazem e também transformam nossos outros. Não podemos confiar no *status quo*; tudo está em fluxo incluindo nossa capacidade de sobreviver. Pensar a partir da precariedade muda a análise social. Um mundo precário é um mundo sem teleologia. A indeterminação – a natureza não planejada do tempo – é assustadora, mas pensar a partir da precariedade evidencia que a indeterminação também torna a vida possível. (TSING, 2022, p. 64).

¹ RUFINO, Luiz. “Miudezas da ancestralidade”. In: SIMAS, Luiz A.; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Arruaças – Uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

² A personagem Riobaldo fala para o doutor, no livro *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa (2015[1956]).

Talvez o Jequitinhonha, rio que atravessa amplas áreas de Cerrado e de clima semiárido no Brasil, guarde em si a mais forte imagem da precariedade. Mas esta investigação é sobre o que lá rebrota, o que revitaliza a imaginação, sobre fazer-mundos, humanos e não-humanos. É uma investigação surgida a partir do campo de possibilidades que mulheres quilombolas da região do Médio Jequitinhonha compartilharam comigo e sobre o qual dialogamos em conversas virtuais e encontros presenciais entre os anos de 2020 e 2022. Uma etnografia, muitas vezes interrompida pela imprevisibilidade da vida, pela distância, mas que quero acreditar que, mesmo em sua incompletude, foi uma sugestão daquilo que, segundo Marisol de la Cadena, é o “*não saber* como relação etnográfica (e de amizade): um espaço fractalmente partilhado onde não sabíamos e também sabíamos juntos”. (CADENA, 2021, p. 249).

É um campo de possibilidades que se inscrevem na experiência e na inventividade feminina em comunidades quilombolas da região, especialmente a do Curtume, no Município de Jenipapo de Minas, e que se mostraram como uma prática de invenção e afirmação da vida no miúdo, ao mesmo tempo amarrando histórias, seres, temporalidades e espaços para sempre “aumentar a cabeça para o total”, como nos ensina Riobaldo, narrador jagunço sertanejo de *Grande Sertão: Veredas*, em sua fala também aqui grafada como epígrafe.

Em síntese, escolhi, como forma de sobrevivência e resistência entre os anos de 2020 e 2022, fugir do Brasil para dentro dele, como disse certa vez Eduardo Viveiros de Castro (2011).

Marli, Nêga, Carmem e Silvana³ foram interlocutoras generosas, afetuosas e que se dispuseram a compartilhar seus saberes de forma alegre, na brincadeira e sempre no jogo da troca. Viviane⁴, liderança de olhar total, trouxe paradoxos e deslumbramentos sem igual. Dona Maria Domingas⁵, foi interlocutora menos assídua, mas com enorme presença poética e celestial (por ser companheira do céu e das estrelas).

³ Estamos nomeando as interlocutoras somente por seu primeiro nome ou apelido, conforme acordado com elas. As quatro são integrantes do grupo “Bordadeiras e Jogadoras de Verso do Curtume”.

⁴ Viviane Fortes é fundadora e diretora da Tingui, uma organização social que trabalha no Médio Jequitinhonha e que me apresentou todos os grupos com os quais tive interlocução nesses últimos dois anos. Moradora de Diamantina, é uma liderança e uma referência importantíssima para os grupos.

⁵ Uma das matriarcas do Quilombo dos Alves, com a qual a interlocução aconteceu em um encontro de mulheres de vários quilombos da região.

Figura 1 – A amizade de Marli e Nêga



Fonte: Acervo Tingui

Os diálogos, encontros e leituras que atravessam, visitam e conduzem esta investigação têm, para mim e para a escrita que aqui se coloca, uma saída pela abundância, pelo encantamento, em um momento em que tudo na vida planetária parecia confluír para a escassez (de ar, de água, de vida, de ética, de estética, de comunidade, de solidariedade, de amor, de saídas). Uma abundância, não romantizada e marcada por todas as contradições e destruições, na cultura natural e na natureza cultural em planos múltiplos e polissêmicos que se contrapõem à dilapidação contemporânea da vida e que é capaz de nos mobilizar e mobilizar o que há nos mundos.

Porque, mais uma vez aludindo a Rufino, “ser vivo é estar em condição de encanto, de pujança, de reivindicação da presença como algo credível. A morte, nesse sentido, não está vinculada simplesmente aos limites de materialidade, mas se inscreve como escassez, perda de potência, desencanto e esquecimento”. (RUFINO, 2019, p.15).

Também é preciso dizer que visitam e caminham comigo na investigação e na escrita os inúmeros seres e as inúmeras interações que foram construídas na minha vida profissional nos anos de 2019 ao início de 2022 à frente do Instituto Cultural Banco de Desenvolvimento de Minas Gerais, especialmente as provocações e os conhecimentos que brotaram de três

grandes projetos realizados no seio da instituição: Seres-Rios⁶, um festival para falar dos rios por si mesmos; Urbe Urge⁷, um laboratório de pesquisa para levantar respostas para a emergência climática; e as temporadas Vizinhança e Fabulações do *podcast* É Cultura?⁸.

Foram companhias fundamentais na medida em que todo o meu corpo, o meu olhar e o meu pensamento estavam sempre embebidos do labor e atravessados pelos fluxos e correntes que vinham e iam.

Por fim, na composição de toda a matéria vertente, como ele mesmo nomeia, a companhia de Riobaldo foi ficando cada vez mais forte e presente na medida em que, paralelamente à escrita desta dissertação, eu relia em grupo a sua saga em *Grande Sertão: Veredas*, obra magna de Guimarães Rosa (1956) na qual ele é personagem-narrador. Ainda que “gente inventada”, Riobaldo desempenha papel primordial de compartilhar instrumentos simbólicos, nódulos íntimos e pequenos que mexem com um repertório da minha história e com as histórias de um Brasil profundo, muitas vezes alegorizado e poucas vezes ouvido, como respostas às nossas tragédias. Um Brasil que escapa, que é negligenciado ou que é deliberadamente apagado – uma matriz de formas de vida inauditas (TOUAM BONA, 2020, p.16). Não somente Riobaldo, mas toda a construção narrativa da obra literária de Guimarães Rosa apoiou por diversas vezes a memória e a escrita textual, atravessando-a não como ficção, mas como rastros de um caldeirão de sentidos para a investigação. Para me justificar, uso minha concordância com Eduardo Viveiros de Castro (2018, p.15) que nos lembra:

[...] que nas línguas menores, aquelas que não são as línguas da grande tradição europeia – inglês, francês, alemão – e nos países menores, os países periféricos do Sul e do Norte, quem pensa são os escritores, quem exerce a função que cumprem os filósofos na grande tradição são os literatos: poetas, romancistas, ensaístas. Os escritores de ‘ficção’ são as antenas da consciência dessas línguas e culturas. Isso não é exclusivo do Brasil; pode ser verificado no espanhol latino-americano, onde Borges certamente é um pensador de maior profundidade e penetração que qualquer filósofo argentino⁹.

Nós nos valem também deles, então, esses “pensadores extra-acadêmicos, filósofos de periferia”. Sempre que possível, foram priorizadas as pensadoras, as filósofas e as pesquisadoras.

⁶ Ver www.seresrios.org e a publicação em <https://bdmgcultural.mg.gov.br/biblioteca/seres-rios/>

⁷ Ver em <https://bdmgcultural.mg.gov.br/urbeurge/> e publicação em <https://bdmgcultural.mg.gov.br/biblioteca/habitar-o-antropoceno/>

⁸ Ver em <https://bdmgcultural.mg.gov.br/podcast/> e publicação em <https://bdmgcultural.mg.gov.br/biblioteca/avizinhar-fabulacoes/>

⁹ CASTRO, E. V. de. Rosa e Clarice, a fera e o fora. *Revista Letras*, Curitiba, UFPR, n. 98, pp. 9-30, jul./dez. 2018.

Todas essas dimensões se juntaram, para mim, com coerência, de modo a se transformarem em um texto de muitas vozes e, ao que me parece, muitos recados (que vamos tentar decifrar aos poucos). Foi como entrar na roda aberta, ou melhor, na encruzilhada, na confluência de caminhos e estratégias, de paradoxos e encontros, um cruzamento de potencial transformador.

Recados são tomados aqui como falas ao mundo que mostram saídas para a reinvenção da vida, como falamos, ou, nos termos de Carolina Levis (2022), para uma restauração biocultural. Tudo isso por intermédio e em companhia de uma comunidade tradicional no mais profundo cerrado brasileiro.

Dessa maneira, o que busco nesta pesquisa é investigar os diversos recados que se enunciam nas práticas diárias de restauração biocultural feminina a partir da experiência das mulheres do Médio Jequitinhonha em sua lida com as plantas e as palavras, em sua lida consigo mesmas e, por isso, com a natureza e a linguagem. É um agenciamento enunciativo que nos alerta para os horrores do mundo e também para novas formas de vir a ser em oposição a um viver orientado pelo masculino, pela violência, pela racionalidade neoliberal e pela destruição. E também nos alerta a criação de espaços outros de subjetivação, como diz Mariléa Almeida (2022), que, complemento, incluem não somente o feminino como eixo central, mas também outras formas viventes e linguagens.

2 RECADOS

No cuidado com a terra, na relação com as plantas, na enunciação das palavras, as mulheres se permitem ser recadeiras da e para a vida, mediadoras de sensibilidades e transcendências, de produção de mundos, como numa *performance* cosmopolítica à qual precisamos estar atentas e atentos para que um devir que inclua todos os seres seja possível.

Essa atenção não é natural ao sistema quando, até mesmo “valorização identitária”, como nos explica Almeida (2022), está vinculada a:

[...] modelos normativos de identidade construídos sob perspectivas culturais essencializantes; aqui, a valorização cultural tem sido a forma sofisticada de invisibilizar os efeitos do racismo nas comunidades quilombolas. Neste caso há certa tendência de exotizar os corpos, bem como de folclorizar as práticas culturais. (ALMEIDA, 2021, p.36).

Por isso, em meu percurso de pesquisa, persigo, a todo momento, um olhar que não vá por essa via. Espero conseguir.

Assim como na pesquisa de Mariléa Almeida nas comunidades quilombolas fluminenses, o que vejo na minha interação no Curtume são mulheres que se valem da transmissão de saberes como meio de transformarem a si e aos outros, para a construção de afetos que potencializam a ação, “mulheres que perceberam que era preciso criar espaços outros de subjetivação. Luta-se pela terra, mas é necessário fortalecer os vínculos para que se ocupe o território de forma potente e criadora”. (ALMEIDA, 2022, p.37).

Eu me valho de Almeida, mais uma vez, ao citar o entendimento de Gilles Deleuze de que afetos “não são sentimentos, são devires que transbordam aquele que passa por eles (tornando-se outro)” (DELEUZE, 2008, *apud* ALMEIDA, 2022, p.170). Ao gerarem novos sentidos para a tradição, para seus saberes ancestrais, as mulheres “deslocam ressentimentos e constroem laços”. (ALMEIDA, 2022, p.167).

“O ancestral, em si mesmo, é acúmulo de natureza”, afirma Leda Maria Martins (2021b, p. 108), cuja leitura transforma nossa concepção de tempo e nos permite fluir no “tempo espiralar”, entendendo os ancestrais como “ondas e radiações, acervos de memória, acúmulo de temporalidades”. (MARTINS, 2021b, p. 66).

É no diálogo com as leituras e com o vínculo afetivo que elas me revelam e que ocorre entre elas e com diversos outros seres que procuro ouvir e fazer um exercício de tradução de recados com, entre, para plantas, terra, céu... E que vão para o mundo, “as palavras que vão longe”, segundo Marli.

2.1 Que história é essa de recado?

“Que é que essa estória de recado pode ser?! [...] recado que ninguém se sabe se pediu...”¹⁰

“Vou indo de forasta, tendo minhas obrigações, e, daí, aquele Morro ainda vem gritar recado?! Quer falar, fala: não escuto. Tenho minhas amarguras...”¹¹

“O Recado do Morro” é um dos contos que integram *Corpo de Baile*, de Guimarães Rosa (1956). Desse conto saem as frases grafadas acima e a inspiração para os recados para o devir-presente com que aqui se busca fazer um exercício de tradução.

Ainda que a modernidade tenha insistido violentamente em separar cultura e natureza, as duas seguem indissociáveis na vida das frestas, dos povos originários e da existência quilombola. “Em toda a natureza o sagrado habita”, nos ensina Leda Maria Martins (2021b, p.108).

As cosmologias outras e suas inquietudes, mais contemporâneas do que nunca, nos mostram como, na articulação da vida entre os seres e na contramão, seguem fazendo da marginalidade um espaço criador; das ruínas um lugar de brotamento de possibilidades, aquilo que Tsing chama de “sobrevivência colaborativa em tempos de precariedade”. (TSING, 2022, p.41).

E é daí que vêm os recados. Recados *comoventes*, no sentido que nos coloca Viveiros de Castro – *capaz de nos pôr em movimento junto com ela*, no texto prefácio “Recado da Mata”, que abre *A Queda do Céu*, do xamã yanomami Davi Kopenawa e do antropólogo Bruce Albert (2015).

“O Recado da Mata”, de Viveiros de Castro, é por sua vez inspirado em “O Recado do Morro”, este conto de *Corpo de Baile*, obra de sete histórias lançada em 1956. Em Rosa, o recado vem do Morro da Garça, no sertão mineiro. No decorrer de uma expedição científica que leva um naturalista, encontram-se sete recadeiros que trazem uma mensagem de vida ou morte dada pelo Morro. Tudo isso, como analisa Viveiros de Castro (In: KOPENAWA; ALBERT, 2015, prefácio):

[...] vem vazado em uma linguagem mítica e apocalíptica (constantemente deformada e transformada à medida que vai circulando pelo sertão) que parece puramente delirante a todos os demais personagens, entre os quais um padre e um naturalista – exceto a um poeta-cantador, que percebe epifanicamente a transcendental importância

¹⁰ ROSA, João Guimarães. *No Urubuquaquá, no Piném*: Corpo de Baile. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

¹¹ *Ibidem*.

do que é transdito naquela algaravia heráldica e hieroglífica, e a sublima em um ‘romance’ cantado. As palavras do romance finalmente penetram no espírito um tanto ‘curto e obscuro’ da vítima da morte anunciada, Pedro Osório, um camponês livre, geralista de pura e poderosa cepa, um terrano dos pés à cabeça, que acaba por entender o recado e escapa, no último segundo, da cilada assassina movida por seus rivais amorosos.

E, ao se referir ao conto de Rosa, Viveiros de Castro termina o próprio texto nos chamando a imaginar que:

Davi (*Kopenawa*) é o elo crucial da rede, o ponto final da série de personagens ‘excêntricos’ de “O recado do morro” — com efeito, quem mais fora do centro e do Um, da fumaça das cidades e do brilho assassino do metal, do que um índio, um homem do fundo do mato que firmou um pacto xamânico com as legiões de duplos invisíveis da floresta —, com os *xapiri* que transmitem o recado cifrado da mata. Um recado, recordemos, ominoso. Um aviso. Uma advertência. Uma última palavra.¹²

Recados do morro, da mata, da natureza, dos ancestrais e dos encantados são dados a quem os pode ouvir, aos mestres da arte de notar, a quem queira implicar-se. Pensar-com, essa atividade relacional por natureza, requer generosidade, curiosidade e afeto.

Por isso, escritor, indígena e antropólogo se encontram de forma sublime com mulheres quilombolas, ainda que aqui numa breve dissertação, em um exercício primeiro de etnografia.

Assim como a “queda do céu” também já estava escrita em “O Recado do Morro”, que Guimarães Rosa, por coincidência ou não, publicou no mesmo ano de nascimento de Davi Kopenawa, 1956:

...É a Voz e o Verbo... É a Voz e o Verbo... Arreúnam, todos, e me escutem, que o fim-do-mundo está pendurando!
E o vira-mundo malucal, que já ia se afastado, se revirou, rente, por sobre o descompasso de suas altas pernas, que nem umas andas, e levantou os braços, bem escancarados — feito **precisasse de escorar a queda do céu**. E deu exclama: — Bendito o que vem in nômene Dômine!... (ROSA, 1956).

Com as mulheres do Jequitinhonha, 66 anos depois, tudo parece viver por dar recados, a conversa com as plantas, a farmacopeia e suas cosmologias perpetuadas por modos de transmissão da memória; os versos que cantam e vendem para que uns mandem “versinhos de bem-querer” a outros; os amores paradoxais que vêm e vão; o recado dado ao firmamento em forma de cantar para cuidar das crianças; os recados das raízes profundíssimas do Cerrado para as águas.

¹² CASTRO, Eduardo Viveiros de. Prefácio. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Se tomarmos o recado com uma instância da linguagem em que alguma coisa dita por alguém (qualquer ser que seja) passa adiante por outro, através de outro e de outro – e cada um interpreta o recado à sua moda –, podemos imaginar que há recados que não fizeram seus trajetos, que não chegaram; há aqueles que chegam e não são compreendidos e ficam sendo remoídos porque não são percebidos; há os que se fazem movimento. No Brasil, a expressão “moleque de recados” traz pejorativamente a ideia de um sujeito que deixa de ser sujeito para se sujeitar a carregar a ideia, a mensagem, de outros. Mas que recados simbólicos cada um de nós (humanos e não humanos) traz em si e podem nos transformar em mensageira/mensageiro de recados agenciadores, fazedores de novos mundos? Não somos moleques de recado, somos todos (humanos e não humanos) recadeiros com agência e atitude política – sabendo que recados incluem mal-entendidos, que se extraviam deles mesmos, que podem chegar adiantados ou atrasados...

Para escrever esta dissertação, estamos intuindo que alguns possam ser aprendidos para uma mudança de atitude e para um devir outro do mundo. Mas, como diz Riobaldo, “segredos frescos contados não são para todos”¹³. Que este texto seja a contribuição para que mais alguns recados sejam traduzidos e para que quem os leia se encante um pouco mais com este mundo cheio de desencanto. Recados que vêm de um lugar impregnado de uma atitude política de cuidar de si e dos outros no cotidiano da vida, articulando a permanência da vida mesmo diante do racismo, do sexismo, dos abusos e das desigualdades. Recados que são desafios imaginativos de viver, que são forças vitais circulantes.

E para fazer essa busca na tentativa de traduzir esses recados, o texto se constrói a partir de três eixos analíticos, apresentados a seguir nesta introdução e atravessando sempre os recados nos capítulos posteriores. O primeiro eixo diz respeito à dimensão telúrica, na experiência da terra e da territorialidade, trazendo elementos discricionais e históricos para compreensão da ambiência e da paisagem em que estamos; o segundo é o da dimensão do afeto e da alegria, “como produção-descoberta de um novo grau de liberdade, um aumento da potência de agir, pensar e imaginar” (STENGERS, 2015, p.152) nos colocando desafios compartilhados com outros autores e obras ficcionais para falar da ética amorosa como propulsora da mudança e do bem-viver, como nos ensina Bell Hooks (2020); e, por fim, no chão das práticas, percorro, por meio de um exercício etnográfico, que passa por “traduções parcialmente conectadas e por conexões parcialmente traduzidas” (CADENA, 2015, p.4), a trajetória de algumas mulheres da comunidade quilombola do Curtume, em Jenipapo de Minas.

¹³ ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015 [1956].

3 TELÚRICO

*“E a terra, palavra espacial, tatuada de sonhos, cálculos”.*¹⁴

Curtume é lugar tatuado de sonhos, de perturbação, de rastros, de afeto, de passado, de presente e de emergências. As estradas que nos levam até lá são esburacadas, ríspidas, quentes e empoeiradas. Pertence ao município de Jenipapo de Minas, no Médio Jequitinhonha.

A região denominada Médio Jequitinhonha abrange 19 municípios cujos nomes merecem leitura atenta: Águas Vermelhas, Angelândia, Araçuaí, Berilo, Cachoeira de Pajeú, Chapada do Norte, Comercinho, Coronel Murta, Francisco Badaró, Itaobim, Itinga, Jenipapo de Minas, José Gonçalves de Minas, Medina, Novo Cruzeiro, Padre Paraíso, Pedra Azul, Ponto dos Volantes e Virgem da Lapa. É um caminho de águas e pedras, dados e coronéis.

O lugar desta pesquisa é o Curtume, comunidade quilombola composta por 86 famílias em Jenipapo de Minas.

Depois de conversas a distância com lideranças, estive presencialmente na comunidade pela primeira vez em 2021. Recupero aqui as anotações escritas no calor e na poeira daqueles dias e nas imagens afetivas registradas:

Figura 2 – Dona Ana no tear



Fonte: Foto da autora

¹⁴ ANDRADE, Carlos Drummond de. "Origem - a palavra e a terra", parte V. In: ANDRADE, Carlos Drummond de. *Lição de Coisas*. Poesia Completa e Prosa. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1977, p.325.

Figura 3 – Dona Ana preparando o algodão



Fonte: Foto da autora

Figura 4 – Dona Ana “batendo o algodão”



Fonte: Foto da autora

Figura 5 – Dona Ana preparando a linha



Fonte: Foto da autora

Figura 6 – Abraço em Dona Ana



Fonte: Foto de Renata Marquez

Figura 7 – Casa de Dona Ana



Fonte: Foto da autora

Chegamos a Jenipapo de Minas e somos quatro mulheres – uma liderança comunitária, uma musicista, uma aluna pesquisadora, uma pesquisadora educadora. A palavra Jenipapo é boa, sei que é fruta, mas ecoa como entidade na minha cabeça. Imediatamente me lembro da Papuda, mulher negra com um grande bôcio, que habitava a casa da Dona Sinhá, que não era minha avó, mas cuja casa frequentei como se fosse. Como uma imagem da minha memória editada lembro do dia em que, no Grupo Escolar, em Belo Horizonte, aprendi a palavra Jenipapo e pensei ser ela uma palavra parente da Papuda. Hoje me dou conta de que, na invisibilidade de uma mulher negra empregada doméstica, não sei o nome da Papuda.

Pego o telefone, olho no Google e descubro que Jenipapo é palavra de origem tupi-guarani que quer dizer “fruto que serve para pintar”, mas Caetano Veloso chamou de *Genipapo Absoluto* sua canção e não sei por que grafou o termo com ‘g’. É uma canção que me acompanha, “meu pai, seu tanino, seu mel”. Diz Caetano que é lembrança do trabalho de prensar jenipapo com o pai para fazer licor.

Ainda no carro e perdida em meus pensamentos, também não sei ao certo como será meu encontro com as tecelãs agricultoras que vim conhecer.

Nesta viagem, têm sido muitos os encontros e as paisagens vividas e meu corpo já não sabe o que fazer com tanto. O sol no Médio Jequitinhonha está quente, as estradas são ruins. Gravo áudios para mim mesma, faço poucas anotações e tento entender como tudo aquilo que nos atravessa traz aprendizados para o meu trabalho na vida profissional e também para minha pesquisa, na vida acadêmica, que se misturam e andam juntos.

Tenho certeza neste momento de que não sei ser etnógrafa, mas posso talvez ser “quase”, como disse Renata, e sei da lida da conversa – estou nela há tanto tempo e percorri tantos territórios.

A agenda do dia é cheia e logo após o almoço chegamos à casa de Dona Ana, tecelã e benzedeira. Primeiro, vamos benzer e ela diz que estou com “olho”. O galinho de planta colhido no quintal para a bênção murchou. Para benzer tem-se uma plantinha e palavras quase inauditas, proferidas como um verso.

A casa de taipa guarda seu tear, improvisado com pedras e instrumentos para urdir. O algodão, protagonista do território, “tá caro e faltando”, diz ela, “mas sempre alguém traz linha ou lã”. A doçura de Dona Ana se conjuga com a força com que bate o algodão, enquanto canta. Sobre uma cama antiga, o algodão pousa para ser batido e depois fiado. No mesmo cômodo, charque e carnes secam penduradas sobre o fogão a lenha. A professora tira fotos e as galinhas se aproximam.

Dona Ana sabe “dos jeitos do algodão” e está se juntando ao grupo que vai plantar o algodão orgânico com sementes crioulas para tecer. Enquanto isso, avança o projeto do governo do estado de grandes áreas para o agronegócio do algodão.

Ela inventa sua vida na confecção das colchas coloridas, que misturam restos de linhas, numa estética e numa política de vivência que é dela e dos encontros com ela.¹⁵

Ao reler esta página de caderno, acho que está um tanto de tudo ali, “habitada de passado, de presente e de um provável futuro”, numa “complexidade ontológica, na qual o tempo gira para a frente e para trás, constituindo o presente” (MARTINS, 2021b, p. 63), o que só fui aprender bem mais tarde com Leda Maria Martins, poeta, dramaturga, pesquisadora e Rainha de Nossa Senhora das Mercês da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, no Bairro Jatobá, em Belo Horizonte (MG).

Vou lá no caderno-sentimento-passado e volto. É como um redemoinho íntimo e associativo no qual a vida inteira está contida.

Para esta pesquisa, as referências ao mundo natural vivenciadas e colhidas no exercício etnográfico se cruzam com referências literárias, antropológicas e filosóficas para tentar entender certa dimensão metafísica e também política da vida feminina nas ruínas. A variedade das espécies viventes que marca as histórias que me foram narradas e também as lidas em paralelo nas escritas sobre o Cerrado e o sertão (como conceito metafísico). Com as mulheres do Curtume falamos sobre a variedade das plantas, seus usos e seus encantos, bem como elas, o mato, a ambiência da mata seca e suas agruras constroem sentidos e criam formas de restauração.

Mas não somente no que concerne à relação com as plantas, a esta dissertação interessa aquilo que Ana Luiza Nobre (2022) chama de “sentidos do chão”. Ao nos desafiar com a pergunta “o que posso aprender com o chão hoje?”, a arquiteta nos traz o sentido contido na questão de que há o que aprender com este “ser vivente e metamórfico por natureza, feito da interação entre múltiplos organismos, espécies, agentes, tempos, lógicas e forças” (NOBRE,

¹⁵ Anotações feitas durante a pesquisa de campo na comunidade quilombola do Curtume, em Jenipapo de Minas (MG), no ano de 2021.

2022, p. 92). E, dessa forma, como podemos quebrar o distanciamento moderno do chão, criando uma relação de reciprocidade com ele.

“Quando a semente explode no calor, a gente explode também” – essa frase, proferida por Marli, me acompanha. Cada nascer explode tudo ao redor e vai restabelecendo aquilo que parece não ter mais como viver.

Por isso, a história que estamos contando aqui não poderia se passar em outra paisagem mais polifônica que o Cerrado, bioma específico, território situado, antigo e sobrevivente de grandes expansões e contrações, “barreira biogeográfica” entre a Amazônia e a Mata Atlântica.

Tudo no Curtume é Cerrado e transição para a Caatinga e tal fato dá uma dimensão telúrica fundamental à pesquisa. O Cerrado, lugar que pode ser árido e de vegetação seca, também abriga o maior reservatório de águas doces do Brasil. No texto “Minas Gerais”, publicado no livro póstumo *Ave, Palavra*, Guimarães Rosa já expunha esse lugar de “caixa d’água” que o estado ocupa, mas que também é lugar de encruzilhada.

Saberei que é muito Brasil, em ponto de dentro, Brasil conteúdo, a raiz do assunto. Soubesse-a, mais. Sendo, se diz, que minha terra representa o elevado reservatório, a caixa d’água, o coração branco, difluente, multivertente, que desprende e deixa, para tantas direções, formadas em caudais, as enormes vias — o São Francisco, o Paranaíba e o Grande que fazem o Paraná, o Jequitinhonha, o Doce, os afluentes para o Paraíba, e ainda, — e que, desde a meninice de seus olhos-d’água, da discrição de brejos e minadouros, e desses monteses riachinhos com subterfúgios, Minas é a doadora plácida. Sobre o que, em seu território, ela ajunta de tudo, os extremos, delimita, aproxima, propõe transição, une ou mistura: no clima, na flora, na fauna, nos costumes, na geografia, lá se dão encontro, concordemente, as diferentes partes do Brasil. Seu orbe é uma pequena síntese, uma encruzilhada. (ROSA, 2009, p. 247).¹⁶

E ao ler *Ave, Palavra* e transbordá-lo para o conceito de encruzilhada que nos apresenta Leda Maria Martins, parece haver aqui um lugar de pesquisa-fluxo-vida que tudo pode mostrar.

Da esfera do rito e, portanto, da performance, a encruzilhada é lugar radial de centramento e descentramento, intersecções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens performáticas e também discursivas, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção signíca diversificada e, portanto, de sentidos plurais. (MARTINS, 2021b, p. 51).

¹⁶ ROSA, João Guimarães. *Ave, Palavra*. 6. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

3.1 Cerrado, encruzilhada de tempo, vida e sentidos

O Cerrado é esse lugar *difluente, multivertente*, domínio biogeográfico¹⁷ e que é cumeeira da América do Sul (BARBOSA, 2011), distribuindo águas para as grandes bacias hidrográficas do continente. Isso ocorre porque em sua área de abrangência se situam três grandes aquíferos, responsáveis pela formação e pela alimentação dos grandes rios do continente: o aquífero Guarani, associado ao arenito Botucatu e a outras formações areníticas, mais antigas, que são responsáveis pelas águas que alimentam a bacia do Paraná. Esses aquíferos vêm se formando durante milhões de anos, e de pouco tempo para cá não estão sendo recarregados como deveriam, para sustentar os mananciais. Isso ocorre porque a recarga dos aquíferos se dá por suas bordas nas áreas planas, onde a água pluvial infiltra e é absorvida em cerca de 70% pelo sistema radicular da vegetação nativa, alimentando num primeiro momento o lençol freático e, lentamente, vai se armazenando nos lençóis mais subterrâneos, abastecendo-os.

O “mais antigo dos biomas atuais do planeta”, tendo se originado há pelo menos 40 milhões de anos, o Sistema Biogeográfico dos Cerrados é limitado por uma série de complexas formações de vegetação que adquirem contornos específicos, em direção à Caatinga, e outras configurações, em direção à Floresta Amazônica úmida. Esse sistema não pode ser tomado como uma unidade homogênea, apresentando subsistemas que nos auxiliam a entender a biodiversidade que ostenta.

O Cerrado também é uma espécie de museu porque muitas de suas plantas levam séculos para se desenvolver e desempenhar plenamente suas funções ecológicas. É o caso dos buritis, uma das árvores mais famosas do bioma, que costuma brotar em brejos e cursos d'água. O capim barba-de-bode, por exemplo, leva mais de mil anos para atingir sua maturidade. (BARBOSA, 2017).¹⁸

Barbosa (2011) afirma que muitas plantas do Cerrado têm só um terço de sua estrutura acima da superfície e, para sobreviver num ambiente com solo oligotrófico (pobre em nutrientes), desenvolveram raízes profundas e bastante ramificadas.

“Se você arrancar uma dessas plantas, vai contar milhares ou até milhões de raízes, e quando cortar uma raiz e levá-la ao microscópio, verá inúmeras outras minirraízes que se entrelaçam com as de outras plantas, formando uma espécie de esponja.” (BARBOSA, 2017).

¹⁷ BARBOSA, Altair Sales. *Cerrado: dor fantasma da biodiversidade brasileira*. 2011. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/17-artigo-2011/4232-altair-sales-barbosa>.

¹⁸ BARBOSA, Altair Sales. *Como as raízes do Cerrado levam água a torneiras de todas as regiões do Brasil*. 2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-39391161>.

Esse complexo sistema radicular retém água e alimenta as plantas na estação seca. Graças a ele, as árvores do Cerrado não perdem as folhas nem mesmo no auge da estiagem – diferentemente do que ocorre entre as espécies do clima semiárido, por exemplo. O estudioso conta que, quando há excesso de água, as raízes agem como esponjas encharcadas, vertendo o líquido não absorvido para lençóis freáticos no fundo. Dos lençóis freáticos, a água passa para os aquíferos.

Cerrado é, assim, essa espécie de ‘musalém’ natural que, além de chão, fauna, flora e águas, é também – como outros o são – um mundo povoado de ancestrais, seres de sonhos, encantados que conferem significado às relações complexas e imperfeitas desses territórios.

4 AQUILOMBAR E AFETAR

Talvez o Cerrado, por ele mesmo em sua ancestralidade, se aproxime daquilo que Abdias Nascimento, Beatriz Nascimento e tantas outras e tantos outros nos ensinaram sobre o que é ser quilombo, o que aquilombar-se significa. Nas palavras de quilombismo, é um “conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras” (NASCIMENTO, 1980, *apud* SANTANA, 2022, p. 123), o que a escritora Bianca Santana translada em suas palavras explicando que “da realidade de violência e escassez imposta na diáspora, a existência negra é possível na articulação comunitária, baseada em valores culturais africanos, no exercício da liberdade e da dignidade dos quilombos [...]” (SANTANA, 2022, p.124). Para essa autora, o legado do quilombismo é também possibilidade de futuro.

Assim, aprofundando e ao mesmo tempo transbordando em nosso pensamento telúrico e da temporalidade longínqua, interessa também a constituição comunitária do Curtume como quilombo. Se, na origem e na prática, é possível que “a experiência dos quilombos tenha construído um lugar radicalmente novo no panorama político, capaz de conciliar, em igual medida, resistência e negociação, rejeição e convivência” (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 99), ainda hoje esses elementos parecem constituir os arranjos comunitários.

A quantidade de escravizados que viabilizaram a atividade mineradora no estado no século XVIII é símbolo de uma população formada essencialmente na violência do comércio escravista. Segundo dados levantados por Schwarcz e Starling, entre 1721 e 1722, já havia nas Minas Gerais uma população cativa estimada em 45.554 negros, cifra que cresceu para a marca de 95.366 em 1745 e alcançou 174 mil em 1786. Havia também cativos que tinham sido deslocados das regiões canavieiras (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p.122). As pesquisadoras ainda apontam que os quilombos eram tão frequentes nas Minas Gerais que “pareciam ter sido caprichosamente cultivados para completar a fereza natural da paisagem”. (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 118).

De outra perspectiva, Beatriz Nascimento nos coloca que o quilombo “se forma mais na necessidade humana de se organizar de uma forma específica que não aquela arbitrariamente estabelecida pelo colonizador” (NASCIMENTO, 1976, *apud* RATTIS, 2022, p. 70). O colonialismo provocou a desagregação do negro como ser humano; cultura e sociedade, mas o processo de aglutinação é a essência do quilombo. (NASCIMENTO, 1977, *apud* RATTIS, 2022).

“A ordem oficial, repressão, é que chamou isso de quilombo, que é um nome negro e que significa união. Então, no momento em que o negro se unifica, se agrega, ele está sempre

formando um quilombo, está eternamente formando um quilombo, o nome em africano é união.” (NASCIMENTO, 1977, *apud* RATTTS, 2022, p. 126).

Após muitas conversas a distância, impostas pela pandemia, a primeira vez que cheguei ao Curtume, estávamos em quatro mulheres visitando o grupo feminino que se formou para pensar o cultivo da terra, para o programa Intercâmbio da Saúde e para a produção de bordados e versos. Ao entrar no pequeno galpão em que as reuniões ocorrem, a recepção sempre passa por um canto de boas-vindas, processo sempre repetido e reiterado a cada novo visitante.

Sentei-me por acaso ao lado de Marli, uma mulher com um turbante colorido amarrado no cabelo, um sorriso escondido, um olhar sagaz e com alguma tristeza disfarçada em uma vestimenta composta por vestido e outros panos amarrados. Ela me pergunta se eu já a conhecia do Instagram e diz para tirarmos uma foto juntas. Enquanto o grupo se ajeita em roda, ela me conta que “ama de tudo que é da terra”, que é agricultora, bordadeira, tingideira, parteira e jogadora de versos. Tempos depois, ela me diria que é descendente de um dos fundadores da comunidade, Joaquim Teodoro. Segundo ela, seu tataravô foi um “homem muito bom”, que deixou negros e brancos cantarem juntos, e foi quem trouxe a tradição do ponto cheio para o Curtume, técnica de bordado própria da região. É uma história que “embravece” outras mulheres, que não a confirmam.

A conversa com ela segue quase sempre como se eu não fosse interlocutora, uma história encadeia a outra, quando os assuntos são o Curtume e sua mãe e pai.

Conheço bastante as plantas porque meu pai e minha tia, que é raizeira e parteira, me ensinaram tudo o que sei. Os remédios, como fazer, pra que servem, como tomar... E a minha avó fazia antigamente todas as suas roupas, fiadas com algodão, tingidas com lama e casca. O meu pai é o rei da agricultura, eu não cheiro nem rastro dele. (MARLI)

O Curtume que habita dentro de Marli é sempre, de alguma forma, sedutor. E, à medida que as conversas, os telefonemas e encontros avançaram, com a presença também de Nêga, Silvana e Carmem, a potência e as agruras de suas histórias, individualmente e como grupo, passaram a fazer sentido como um território em que afeto e alegria dispararam práticas femininas e restauradoras. Vale, desde já, esclarecer que nada aqui vive sem complexidade e dissensos, mesmo que tudo seja muito afetivo e alegre. O próprio grupo das “bordadeiras do Curtume” se estabelece mais fortemente a partir de um trabalho organizado pela ONG Tingui, que chega ao território para trabalhar com mulheres que enfrentavam fortes crises de depressão, violência doméstica e perda de conexão social. É como se a ruína a que estão submetidas abrisse caminhos, não para uma redenção, mas para uma existência entre os escombros. Depois de um

longo percurso de cura emocional e física, elas explodem em um lugar de agenciamento de seus fazeres e pensares no mundo.

Na região do Vale do Jequitinhonha, o fluxo migratório temporário dos homens para trabalhar na colheita do café ou no corte da cana nos estados de São Paulo, Mato Grosso e em outras regiões de Minas Gerais perdura violentamente no tempo. A crise econômica e política do Brasil nos últimos anos fez crescer novamente o volume de trabalhadores homens que migram e passam até sete meses fora de casa, deixando mulheres e crianças em suas casas e roças.

Hoje, após anos de cura em grupo, frequentando médicos, psicólogos e principalmente cultivando laços comunitários, quando se chega a uma festa no Curtume, as mulheres e suas saias coloridas estão saudáveis, fortes. Os homens, adoecidos e entristecidos, ficam, no geral, fora do salão.

O tempo no trabalho de colheita e corte, fora de sua região de origem, dispara uma série de questões de saúde e sociais – o alto consumo de álcool e drogas; a depressão masculina; homens abusadores e violência doméstica.

Também no trato da terra os homens se distanciam cada vez mais de seus sistemas agrários ancestrais e seus saberes, sendo tomados pelo paradigma do agrotóxico – “só dá para plantar hoje em dia com veneno” é afirmação recorrente.

Permanecer na terra é um valor (quase um benefício) feminino e garante um vínculo subjetivo e produtivo, preservando modos de saber e fazer e valorizando a ancestralidade.

Eu nasci aqui na minha comunidade, me criei aqui no Curtume, nunca saí assim pra São Paulo, pra lugar nenhum, não. Minha mãe também me criou aqui, ela nunca viajou, meu pai também não, sempre morou aqui, e eu fico numa felicidade enorme devido a essa criação, que eles me criou aqui, eu não fico com vontade de sair pra fora. Então, eu fico mais voltada na cultura, né? E agora eu sou mãe de três filhos, nunca precisei sair pra fora. Meu marido que já viajou bem umas vezes, mas agora tem um bom tempinho que ele não viaja. Eu sinto uma gratidão enorme, por poder ficar no meu lugar, por poder criar os meus filhos, contar pra eles as histórias do meu pai, da minha mãe. Porque meu pai era também artesão, ele mexia muito com couro. Agora não mexe mais porque já vai a idade avançando. Ele fazia muito esses arreios de colocar em animal, a gente chama de cangaia, é sela. Ele lidava muito com couro. E tô aqui passando pros meus filhos o que eu aprendi. (SILVANA, grifos nossos).

Foi então que o encontro com o trabalho de Mariléa de Almeida concomitante ao envolvimento com as mulheres do Curtume ampliou de forma profunda um ciclo de sentidos que, como aprendiz de pesquisadora, eu intuía.

Em sua tese defendida em 2018¹⁹, Almeida evoca por meio do conceito do “devir” qualificado como “devir quilombola” as condições históricas que produziram a feminização da ideia de quilombo, possibilitando a visibilidade contemporânea das mulheres quilombolas na luta pela terra. “Vale destacar que o processo de feminização não pode ser confundido e identificado com a palavra mulher, mas diz respeito à valorização de aspectos culturais atribuídos à cultura feminina, como a ética do cuidado de si, do outro e do espaço onde se vive”. (ALMEIDA, 2018)²⁰.

A autora explica que, em termos históricos,

[...] até o início dos anos 1990, o termo quilombo, atávico à experiência de Palmares, era identificado como um ato de resistência pensado nos termos da cultura masculina (guerra, violência, virilidade). Falar de quilombo significava tratar dos heroicos atos de homens como Zumbi dos Palmares, Ganga Zumba, Manoel Congo, entre outros. Até a década de 1990, as experiências das mulheres quilombolas foram invisibilizadas ou narradas de forma tímida pela historiografia brasileira. Ademais, até aquele momento, os quilombos eram pensados como espaços isolados de negros fugidos (ALMEIDA, 2018, p.24).

A fala de Silvana e sua afeição pelo território nos remete a um valor afetivo, simbólico, histórico e existencial do quilombo na sua vida e, por analogia, na vida do grupo de mulheres. Os laços comunitários e os espaços de troca são fundamentais para que os modos de viver e afetos sejam partilhados e, assim, alimentem os recursos individuais e coletivos para a continuidade da vida, para a luta pela terra, para a luta antirracista e para a regeneração daquilo que constantemente se violenta e se arruína.

4.1 Virada afetiva

Na Constituição Federal de 1988, o direito territorial dos chamados “remanescentes das comunidades de quilombos” e a resistência quilombola eram pensados por meio de uma perspectiva masculina e bélica. Almeida (2022) faz, apesar disso, uma nota importante sobre o papel da historiadora Beatriz Nascimento que, no fim dos anos 1970, apontava outros aspectos da resistência quilombola. Nascimento produziu um conceito “paz quilombola”, quando, entre um ataque e outro da repressão oficial, quilombos como Palmares mantinham-se ora

¹⁹ ALMEIDA, Mariléa de. *Territórios de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro*. 2018. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia - Programa de Pós-Graduação em História, Unicamp, Campinas, 2018.

²⁰ ALMEIDA, Mariléa de. *Territórios de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro*. 2018. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia - Programa de Pós-Graduação em História, Unicamp, Campinas, 2018. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/devir-quilomba-e-a-feminizacao-do-conceito-de-quilombo-no-brasil/>.

retroagindo, ora se reproduzindo. “E os tempos de paz eram fundamentais para a longevidade dos quilombos, porque permitiam a reprodução dos seus modos de vida.” (NASCIMENTO, 1976, *apud* RATTTS, 2022, p.52).

Aprofundando na leitura de Beatriz Nascimento, nessa “paz quilombola”, que pode ter longa duração:

[...] meu estudo do quilombo se prende a essa perspectiva de organização social do quilombo, uma organização social que tinha uma economia própria que tinha relações próprias e que fundamentalmente era não só uma necessidade de resistência cultural, mas também de resistência racial do negro. (NASCIMENTO, 1977, *apud* RATTTS, 2022, p. 129).

Vê-se aqui o quilombo como estado negro, e suas relações sociais e comerciais, inclusive entre o quilombo e os não negros. “O reduto de homens livres, se relacionando com os outros homens livres ou não da sociedade brasileira, é que merece o esforço de interpretação que gostaríamos de empreender.” (NASCIMENTO, 1976, *apud* RATTTS, 2022, p. 77).

[...] em busca do padrão de relação racial brasileiro que para nós foi insuficientemente estudado, justamente por ter sido o quilombo relegado a plano secundário, e mais ainda por só ser entendido enquanto foco de rebelião e insurreição. Isto para nós é a exceção da vida do quilombo. Sua tônica são estes últimos fatores que simplificarmente tentamos resumir, fatores que estão situados no tempo que chamamos de “paz quilombola”. Embora possa coincidir com a guerra do quilombo, é nela que este modelo de estrutura social se perpetua como História do Brasil e do negro dentro desta última. (NASCIMENTO, 1976, *apud* RATTTS, 2022, p. 79).

Ao longo da década de 1990, essas premissas começam a ser rasuradas, seja em relação aos significados do termo quilombo e à quantidade de comunidades que poderiam solicitar esse direito, seja sobre a visão de que o dispositivo jurídico representava uma mudança de mentalidade na forma como as instituições brasileiras reconheciam o peso do racismo na perpetuação das injustiças sociais. Sobre os significados de quilombo, as mulheres e as práticas culturais identificadas como femininas foram sendo, aos poucos, selecionadas como os novos símbolos da terra. Esse processo se reforçou conforme, na batalha discursiva, passaram a ser reivindicadas as relações que se estabelecem com o território e não apenas comprovações materiais e arqueológicas da origem histórica do grupo. (ALMEIDA, 2022).

As condições materiais colocam em risco a continuidade dos modos de vida. Não por acaso, que várias mulheres quilombolas se valem da transmissão de saberes como forma de fortalecer os vínculos entre as pessoas e os territórios. Suas práticas mobilizam o que denomino de território de afeto, entendido como um campo de ação política que se exprime pela manutenção, criação ou redefinição de espaços potencializados para aqueles que vivem nos territórios quilombolas. Territórios de afetos não são definidos pela identidade jurídica quilombola, mas pela relação que se estabelece com o lugar e com aqueles que nele vivem. Trata-se de uma atitude política,

que privilegia o uso de saberes como forma de ampliar espaços de subjetivação, constituídos por meio dos deslocamentos de sentidos que essas mulheres realizam em relação aos efeitos das exclusões de raça, de classe ou de gênero que afetam seus corpos e os territórios de suas comunidades. Lanço mão do termo afeto no caminho aberto por Espinosa, ou seja, as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções (ESPINOSA, 2013, p. 163-77). Socialmente nomeamos sensações que atravessam os nossos corpos como amor, raiva, medo, mas vale dizer que os afetos não se confundem com o que chamamos de sentimentos. Os afetos são intensidades que atravessam os nossos corpos e muitas vezes não conseguimos nomear, mas que mobilizam nossos gestos, ações e pensamentos. Nos últimos anos, em termos teóricos, cada vez mais se reconhece nas Ciências Sociais a importância do afeto ao lado da razão, do cálculo e da estratégia nas múltiplas dinâmicas da vida, incluindo a política. Esse tem sido o fundamento teórico central do que atualmente denominamos virada afetiva. Nos Estados Unidos, desde a década de 1990, e no Brasil, nos últimos anos, a abordagem tem sido usada pelas teorizações feministas e queer. Apesar das diferentes filiações teóricas em torno da virada afetiva, há, pelo menos, duas convergências que merecem destaque: primeira, a rejeição de uma hierarquia entre mente e corpo para a construção do conhecimento. (ALMEIDA, 2018); segunda, o enfoque tanto em nosso poder de afetar o mundo a nossa volta, quanto o de sermos afetados por ele (HARDT, 2015). (ALMEIDA, 2022, p. 39-40).

Aprendendo com o trabalho de Almeida, seguimos nos capítulos vindouros tratando do afeto como prática do território, materializado em plantas e palavras, sendo regenerador de práticas sociais, culturais e ecológicas.

A lida com a terra, com os filhos, com os frequentes abusos masculinos, com as perdas econômicas e com as dificuldades emocionais e físicas são amparadas nas rodas de conversa, de dança e de canto. Estão nos versinhos de bem-querer, vendidos para o mundo, mas cultivados entre mulheres amigas:

Queimou carvão, quero ver carvão queimar
 E eu canto para Nêga até o dia clarear
 Nêga é bonita, bonitinha Nega é
 Parece um cravo branco nos pezinho de São José
 Ah, quem me dera uma chuva bem fininha
 Pra molhar a sua cama e Nêga vim dormir na minha
 Queimar carvão, quero ver carvão queimar
 Eu canto para Nêga até o dia clarear²¹

O afeto, que é parente do cuidado, precisa, no entanto, ser enfatizado aqui em seu lugar político. A antropóloga Fernanda Maizza, em seu artigo “Especulações sobre pupunheiras ou cuidar com parentes-planta”, nos atenta para o fato de como o cuidado foi durante muito tempo uma forma de subjugar o mundo feminino, colocando as mulheres num lugar “natural”, instintivo, que lhes daria a função biológica de cuidar da sua prole.

O cuidar é o hoje reapropriado pelo pensamento intelectual feminista para ser ressignificado e é assim levado tanto para o âmbito do político como para uma ética

²¹ Versinhos feitos por Marli para Nêga.

das relações mais que humanas. O cuidar se torna um experimento para pensar um mundo onde as pessoas tomam decisões na presença daqueles/as que vão encarar suas consequências, algo que Isabelle Stengers chama de cosmopolítica. (MAIZZA, 2020, *apud* OLIVEIRA *et al.*, 2020, p.224).

Citando Maria Puig de la Bellacasa e seu livro *Matters of Care*, Maizza nos traz um conceito fundamental para esta dissertação: “o cuidado, além de uma provocação, é algo especulativo, em aberto, não normativo e situado. O cuidado seria um modo afetivo que nos ajuda a imaginar mundos.” (MAIZZA, 2020, *apud* OLIVEIRA *et al.*, 2020, p.225).

Inspirada pelos afetos como ação, também acrescento o componente da alegria como agente regenerativo. O território passa a ser o espaço do sagrado, da ancestralidade, do brincar, o espaço do viver.

Aqui retornamos a uma tarde do início de março de 2021 em que o políartista (músico de cena, compositor de trilhas sonoras, percussionista, diretor artístico e educador) Gil Amâncio nos conta sobre a criação do mundo a partir dos Bakongo. Diz o mito Bakongo da criação que Zampiapungo, o ser supremo dos cultos angolo-congoleses, foi tomado pela tristeza e cogitou desistir da criação do mundo. Os inquices, seus filhos, resolveram alegrá-lo para que a criação não fosse interrompida. Depois de todos tentarem em vão dirimir a tristeza de Zampiapungo com suas habilidades, Zazi – o senhor do fogo – inventou o Ngoma, o primeiro tambor. Em seguida, todos os inquices, guiados pelo batuque sincopado do Ngoma, fizeram a primeira festa na manhã do Mundo. Zampiapungo alegrou-se com o fuzuê e anunciou que a criação não iria parar, que viessem crianças, mulheres e homens para escutar o Ngoma, cantar, dançar e alegrar a vida – um mundo que nasce da festa e da alegria e só a partir dela é possível.

E ainda que estejamos em um dos momentos mais enlutados da história recente, e por isso mesmo, é a partir da alegria que queremos aprender a ler formas restaurativas produzidas nas frestas e dadas a nós como recados regenerativos. Vale aqui ressaltar a consciência do olhar para os recados não como soluções imperativas, mas como tradução de potências para o devir.

Exploramos o sentido político da alegria como uma atividade que conjura ideias e práticas de resistência, abrindo o sentido dessa última palavra para que seja tomado por outras formas de criação de possibilidades de vida. A festa, a alegria inventam um mundo e subvertem a miséria.

Tal como colocada pela filósofa Isabelle Stengers, em *No Tempo das Catástrofes* (2015), a alegria é produção-descoberta de um novo grau de liberdade, um aumento da potência de agir, pensar e imaginar. E “[...] ela [a alegria] tem algo a ver com um saber, mas um saber

que não é de ordem teórica, pois não designa a princípio um objeto, mas o próprio modo de existência daquele que se torna capaz de sentir alegria”. (STENGERS, 2015, p.152).

Stengers ainda acrescenta à alegria uma potência epidêmica: “A alegria é transmitida não de alguém que sabe a alguém que é ignorante, mas de um modo em si mesmo produtor de igualdade, alegria de pensar e imaginar juntos, com os outros, graças aos outros”. (STENGERS, 2015, p.152).

O mito Bakongo e o pensamento de Isabelle Stengers se encontram no entendimento de que a alegria é um estado ativador das relações, ativador de uma comunidade que pode imaginar, pensar e, por princípio, conectar aprendizes, mundos e suas relações. Mariléa Almeida ainda retoma o que sugere Deleuze sobre estar alegre: “Alegria é tudo o que consiste em preencher uma potência. Sente alegria quando preenche, quando efetua uma de suas potências.” (ALMEIDA, 2022, p.55).

Figura 8 – Roda de cantar e dançar no Quilombo Curtume, Jenipapo de Minas



Fonte: Foto da autora

Figura 9 – Roda de cantar e dançar no Quilombo Poções, Chapada do Norte



Fonte: Foto da autora

Tal construção também é elaborada de forma única pelo historiador Muniz Sodré, cuja tradução de palavras reforça profundamente o sentido que tomamos aqui para a alegria:

A palavra ‘alegria’ é usada modernamente para designar também o puro e simples divertimento ou transbordamento pessoal pela risada, qualquer efeito de gratificação do ego. Não é exatamente o mesmo sentido que estamos visando e, por isso, poderíamos alternar o emprego de ‘alegria’ com o da palavra ‘alacridade’ (também derivada de *alacer*, alado), que está bastante próxima de *sacer* (sagrado). *Alacer* tem a ver com a liberdade das asas (ala) no céu e com a gravidade e a permanência da terra (*acer* deriva de *ager*, campo). *Álacre* é o movimento do céu (que, em latim, se chama *hiláritas*) em ligação com a constância da terra. *Álacre* é, por exemplo, o instante em que o indivíduo, abrindo-se sinesteticamente às coisas do mundo – o sol que nasce, a água corrente, o ritmo dos seres –, abole o fluxo do tempo cronológico, deixando o seu corpo libertar-se de qualquer gravidade para experimentar a sensação do presente. O real não emerge da temporalidade abstrata criada pelo valor que rege o mundo do trabalho capitalista (guiado pela expectativa de um gozo futuro). O real surge, ao contrário, de um tempo próprio (diferente do cronológico), como na celebração festiva. No aqui e agora do mundo sente-se, por instantes, a presença do real, isto é, da singularidade das coisas. (SODRÉ, 2002, p. 162-163).

Mais tarde, em seu texto, Sodré reforça a presentificação contida na alegria:

A alegria do jogo, a alacridade, é precisamente o que extermina a representação abstrata. ‘Alegria é a prova dos nove’, dizia Oswald de Andrade. É, de fato, o sentimento formado por uma intuição imediata do mundo, em que se experimenta a

força do presente (o *'nunc stans'* dos escolásticos) e se entra em comunhão com o real. Para experimentá-lo, não se requer nenhuma racionalização, apenas a capacidade de sentir. (SODRÉ, 2002, p. 164).

E na força da alacridade, Sodré vê a possibilidade de resistência à pressão degradante dos escravizamentos de toda ordem, instituindo-se um lugar forte de soberania e identidade.

Ao longo dos próximos capítulos veremos como essas forças – do afeto e da alegria / alacridade – costuram as relações femininas no Curtume, sua sobrevivência subjetiva e cosmogônica e sua possibilidade de inventar (e nos ensinar formas regenerativas). Vale lembrar que tomamos o conceito de Stengers de comunidade como “[...] os que estão reunidos pelo que os faz pensar, imaginar, criar, de modo que o que cada um faz importa para os outros, é recurso para os outros.” (STENGERS, 2015, p. 80).

São princípios comunitários articulados e que, na sociedade capitalista, têm sido fortemente atacados na quebra de ciclos vitais, produzindo esquecimento e desconexão. Por isso, faz-se urgente manejar nossos repertórios de saberes e políticas cotidianas que permitam a imaginação, a inventividade.

No contexto atual, dominado por um conservadorismo violento, no qual o obscurantismo e o horror governam a ordem do dia, a alegria como pulsão e o afeto como cuidado são antídotos subversivos para minar o ódio. Como potências afetivas dadas à invenção, expandem as possibilidades de ação e se fazem presentes como força política, tornando-se construção do desejo e um direito social.

Se não for com alegria, nem saio de casa. A alegria é o que combina comigo. O sorriso me fortalece. A gente reúne as mulheres e conversa uma com a outra e se fortalece na conversa, a gente faz casinho uma da outra, ri uma da outra, é imenso o sentimento de alegria. Ajuda demais quando tá em grupo, as mulheres têm uma vida meio complicada e quando a gente reúne o grupo é pra cantar, dançar. É cura para o corpo, a alma e mente. (SILVANA).

4.2 Manejar abundância

“Quando a gente conhece a terra, ela ajuda a gente a pensar, a desenhar, a cantar.”
(MARLI)

Estar na terra (no território, aquilombadas), mexer com a terra (cultivar, plantar) e com a terra aprender e se colocar como sujeito inventivo no mundo tem – aqui explorado como hipótese – um caráter regenerativo e inventivo da vida, perpassado por uma capacidade feminina de manejar a abundância e produzir diversidade.

A pesquisadora Carolina Levis (2022) nomeia o processo de restauração biocultural, favorecendo a narrativa intrínseca a esta pesquisa de que há uma negação da cisão moderna entre cultura e natureza, bem como trazendo a dimensão cultural da natureza e a dimensão natural da cultura.

Os elementos culturais fazem parte da paisagem natural, por isso podemos pensar em algumas implicações para projetar novos mundos de coexistência de que tanto necessitamos neste momento. Para isso, pensei em algumas implicações, mas podemos construir outras: uma delas é que as paisagens e as plantas carregam a história humana e, através do estudo dessas paisagens, podemos reconstruir a história humana juntamente com a memória das pessoas. Os patrimônios, muitas vezes vistos como naturais ou culturais, são, na verdade, ambos; não existe separação, os patrimônios naturais são culturais e os culturais são naturais, e as populações locais são guardiãs, mantenedoras e também amplificadoras dos patrimônios e por isso elas são tão importantes para a construção de novos mundos. (LEVIS, 2022, p. 33).

“Minha roça tem de tudo” – é uma frase recorrente no Curtume quando contam de suas terras. Em consonância com Carolina Levis que aponta a imprescindibilidade da memória e da vontade de reconstruir, dos povos tradicionais:

Enquanto existirem povos indígenas e comunidades tradicionais que ainda têm a memória e a vontade de reconstruir, existirá um conhecimento ancestral, então existirá também a possibilidade de restaurar – ou seja, além de manter, restaurar. Algo bem marcante das populações de áreas muito biodiversas é que os sistemas de biodiversidade são baseados em dois pontos: o da geração de diversidade – a diversidade é importante, é interessante, há um gosto pela variedade de batatas, de mandiocas, de plantas e de animais; e, por outro lado, há o conhecimento sobre como manejar a diversidade, tanto manejar a presença de várias espécies e variedades num quintal ou numa roça, como também a própria abundância da fauna e flora. Esse conhecimento ainda está muito presente nos modos de vida das populações indígenas e das populações tradicionais. (LEVIS, 2022, p.35).

Passaremos, então, a refletir sobre como esse manejo da abundância nos traz ensinamentos fundamentais na lida da terra, na convivência com as plantas, e também na construção de narrativas de vida e na palavra como sagrada para a cura e a alegria.

É importante colocar que a ideia de agricultura, mesmo remetendo diretamente às plantas alimentares, transborda e vai muito além com as práticas e os saberes das populações tradicionais, que têm levado ao cultivo de muitas plantas para outras finalidades.

Os tipos de uso das plantas, e mais ainda os seus modos de preparação, não são estáticos, determinados de uma vez por todas; eles variam de acordo com os contextos culturais e ecológicos. É um conjunto dinâmico que pode ser reconfigurado ao longo do tempo: uma planta pode ser inicialmente consumida e depois, algumas gerações mais tarde, ser percebida como medicinal ou ter um forte valor simbólico, ou vice-versa. As roças e capoeiras também fornecem recursos não cultivados ou não

manejados: são áreas de atração de caça, de coleta de plantas medicinais, de forrageiras ou outras.²²

Nessa trama de usos e renovação dos saberes, há uma prática importante, sempre reiterada pelas comunidades tradicionais, de observação e aprendizado constante com a natureza e os ciclos ecológicos. Há sempre uma indagação sobre que seres são esses e um deslumbramento com os verdes viventes.

– E os carrapichos, os carrapichinhos que querem vir na roupa da gente? [...] – E os arbustos, as plantinhas, os cipós, as ervas? [...] – E os capins, os capins bonitos, que os boizinhos e os cavalos pastam [...] – Dos verdes viventes, cada um, por chuva e sol, pelejando no seu lugarzinho? (ROSA, 2009a, v. 1, p. 515).

E seguimos para a vida com as plantas recadeiras.

²² CUNHA, Manuela Carneiro da; MAGALHÃES, Sônia Barbosa; ADAMS, Cristina (Org.) / EMPERAIRE, Laure (Coord. seção 7). *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil* [recurso eletrônico]: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo: SBPC, 2021. 351 p.: il. color., mapas color., Disponível em: <http://portal.sbpcnet.org.br/livro/povostradicionais7.pdf>.

5 PLANTAS RECADEIRAS

“*Que nunca sejam triviais para mim os castanheiros.*”

(Guimarães Rosa, em *Ave, Palavra*, 1970)

“*As árvores são um radiotransmissor de energia e de interconexão do chão-terra-humanidade com as forças do alto cosmos*”

(Leda Maria Martins, em *Performances do Tempo Espiral*, 2021b)

Inquieta-me imaginar que quando Guimarães Rosa escreveu essa frase em seu “Diário em Paris”, em um período que se situa entre a publicação de *Sagarana*, que teve duas edições em 1946, e as futuras publicações de *Corpo de Baile* e *Grande Sertão: Veredas*, quase dez anos depois, ele parecia já saber aquilo que Manuela Carneiro da Cunha (2020) afirma quando diz que “a hierarquia do vivente está em causa. A humanização do vegetal é companheira do reconhecimento da vegetabilidade do humano. Não somos apenas animais.”²³

Não há nada de trivial nas plantas, elas “não são pobres de mundo”, diz Carneiro da Cunha (2020). Mais do que isso, são veículo, radiotransmissores de energia, como diz Leda Maria Martins (2021a).

E, se estamos em profunda crise ecológica, é porque algo de mágico se perdeu ao nos basearmos no modo de vida capitalista, trivializamos aquilo que é excepcional e quisemos requisitar para os humanos a excepcionalidade. Mas, apesar do colonialismo generalizado no modelo de *plantation*, que operou na desconstrução do indeterminado, na subjugação e na violência, sendo impossível separar a exploração ambiental da humana, a vida insiste em brotar e são os povos tradicionais do passado e do presente, os agricultores familiares, os indígenas e os quilombolas que nos ensinam formas de regeneração e de participação em uma rede de ritmos vitais, como conceitua Anna Tsing em suas “assembleias polifônicas” (TSING, 2022, p. 17).

A relação com a natureza é uma postura ética, segundo Leda Maria Martins (2021b):

A educação com a natureza assenta-se no pensamento de que tudo à natureza se liga, de que tudo nela se transfere, pois dela advém alimentos e remédios, aromas curativos, os incensos, os perfumes, os lumes e todos os sabores. A relação com a natureza é assim também uma postura ética. Daí o cuidado com a ecologia, o que significa reverência ao natural e desejo de equilíbrio. Não é de causar estranheza, portanto, que

²³ Manuela Carneiro da Cunha escreve em texto de orelha no livro *Vozes Vegetais*. Ver: OLIVEIRA, Joana Cabral de et al. (Org.). *Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora /IRD, 2020.

os terreiros negros sejam habitados por árvores de várias espécies, arbustos, plantas altas, plantinhas, jardins, canteiros.” (MARTINS, 2021b, p. 108).

É uma postura ética e um enlace cultural. “A cultura de planta é nossa cultura daqui mesmo. Só de tá dentro da mata, a gente já recebe cura. Para minha pessoa, cada planta tem uma cura.” (MARLI).

A experiência de estar dentro da mata seca no Médio Jequitinhonha é mesmo de se curar e se perder, há aridez e vida, entrelaçamentos sutis que precisam de conhecimentos nada óbvios (ou triviais) para se manejar – entrelaçamento fruto de relações que as mulheres compõem com o mundo das plantas.

Quando na estrada, ao indicar o caminho, Nêga me diz “naquele galho pegue à direita”, procuro o galho, mas o real é a bifurcação. “Que nem as galhas, moça, que têm vários caminhos” (NÊGA).

São pistas vegetais por menores que sejam que o tempo todo nos guiam para explicitação dessas outras formas de fazer-mundo, pensar-mundo. Então, para colocar mais galhas, chega Marli com sua história com Bilu:

As plantas, a terra e os animais eu sou apaixonada. Meus animais são gente, todo mundo tem nome, ninguém apanha, coloco na carcunda. Um dia eu peguei um ovo que tava abandonado e coloquei ele pra chocar junto de mim, deixava ele quentinho, andava comigo de um lado pra outro. Ai nasceu Bilu, que hoje tá um hominho grande, anda atrás de mim pra todo lado. Quando eu tô cantando versos, ele fica louquinho e não sossega se não tiver no meu colo. Me ouve paradinho.

Figura 10 – Marli, entre sua filha e sua mãe, e Bilu



Fonte: Acervo Mulheres do Jequitinhonha.

E é impossível ouvir Marli e não pensar na filósofa estadunidense Donna Haraway. É na intrigante possibilidade de tempo-espço em que essas duas mulheres podem se encontrar.

Nas “Histórias de Camille”, texto correspondente ao capítulo 8 do livro *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Donna Haraway nos faz refletir sobre formas de “parentesco estranho” que incluem relações humanas e não-humanas, e que faz com que nos ‘tornemos-com’ (“*become with*”) as outras formas de vida (HARAWAY, 2016).

Nas especulações de Haraway, o mundo está em ruínas e as crianças devem lidar com a questão que é como criar modos de viver em um mundo assim. Fabiana Maizza (2020, p. 216) assim traduz e sintetiza a respeito da obra de Haraway:

Cada criança deve ter ao menos três pais/mães, as crianças devem ser consideradas raras e preciosas e devem possuir um animal simbiote, que é parente da pessoa; as relações de parentesco podem ser formadas a qualquer momento da vida, inclusive com imigrantes recém-chegados. Estamos falando de mundos anticoloniais, antirracistas, onde criar parentesco é um meio de reduzir as demandas humanas na Terra e, ao mesmo tempo, fazer florescer humanos e outras criaturas, e engajar energias e paixões nos mundos dispersos emergentes.

E, de alguma forma, a vivência de Marli está mais próxima dessas crianças fabulativas de Haraway do que a vivência **a** que eu mesma me proponho.

Em todo quintal há bichos com nomes, em toda casa há plantas para cuidar, sempre num cuidado que extrapola o “manter vivo”, que implica o sagrado, o “tornar-se com”, uma forma de cura como um agenciamento político de compor com a Terra.

Marli, Nêga, Silvana e Carmem são agricultoras e raizeiras (Silvana se diz aprendiz), o roçado atravessa e estrutura suas vidas, como espaço de troca, de subsistência, de brincadeira, de fazer-mundo.

Figura 11 – Nêga e Carmem na colheita do algodão



Fonte: Acervo Mulheres do Jequitinhonha.

Entendendo a vida como uma vida com plantas, elas cultivam “plantas que a gente gosta, precisa e tem”, segundo Nêga.

Nós nos sentamos uma tarde para conversar e, sempre na desconfiança delas de que é muita coisa para eu entender, passamos por seus saberes-plantas:

- *Eu gosto das plantas que faz chá.*

- *Mas ocê não consegue acompanhar nós no mato, não – Nêga me diz, rindo muito – Nós vão levar ocê lá na grota do mocozeira e te deixar lá...*

E começa a explicar para mim:

- *Erva-cidreira de capim serve para acalmar. Erva-cidreira de vara serve para febre, garganta, tanto pode beber, quanto pra tomar banho. Cozinha e joga no corpo, depois toma um pouquinho. Poejo é pra gripe, faz chá e coloca mel. Banha de galinha é assim, quando o bebezinho nasce, tem hora que ele já nasce e já gripa. Aí, esquenta, coloca um pouquinho no peito, no narizinho, aí ajuda ele, porque ele não sabe escarrar.*

- *Nêga fala mentira, nós não deixa ocê lá, não, ela não é má desse jeito, não... – diz Silvana.*

- *Algodão tem um monte de função: quando não tinha energia, fazia pavio pra lamparina; o piloto pra colocar na parede – descasca a mamona, descaroça o algodão, coloca no pilão e soca. Essa pasta você faz tipo uns biscoitos, coloca ela num pratinho e coloca o fogo, aí vai queimando, era para iluminar, tem uns 40 anos. Tem também o candeeiro, aí coloca o azeite e põe fogo – Silvana e Nêga se revezam na explicação.*

- *Depois chegou a época do querosene e mãe fazia piloto só pra nós vê como é que é e aprender se precisar de novo. Com o tempo foi melhorando e teve energia – completa Carmem.*

- *E da mamona faz um tanto de outra coisa também. Faz piloto, faz sabão de quadra, faz azeite – conta Silvana.*

- *Qual sabão? – eu pergunto.*

- *Aquele sabão pretinho – responde Silvana.*

- *É pra tomar banho ou pra lavar roupa? – continuo, curiosa.*

- *Se quiser tomar banho, cê toma. Antigamente não tinha sabonete e tomava só com ele – explica Nêga.*

- *É que o cheiro dele não é muito agradável não – arremata Silvana.*

- *Não é feito com soda, não, o pra banho – argumenta Nêga.*

- *Se tá com uma alergia muito forte, pego na casa da minha sogra pra alisar a pele – comenta Carmem.*

- *O que é sabão de quadra?* – pergunto.

- *É que pega a cinza da fornalha e coloca junto. É muita informação* – observa Silvana.

- *Mas o certo mesmo é feito no bandoleiro. Cê vai no mato, pega uns pauzinhos dessa grossura, que meus tios fazia pra minha vó, junta eles assim, vai em volta e você trança tudo de cipó tatu, faz tipo um cestinho, depois você vai e forra com palha de banana, o fundinho cê amarra bem marrado, aí, cê põe a cinza e vai encarcando, vai encarcando, vai molhando. Quando tiver bem encarcado, cê faz um buraquinho assim, tipo a panelinha, e põe a água, até que a água caia na quadra e vê se tá ardendo. Se tiver ardendo, cortando, tá boa. Se cê tiver uns pratinhos encardidos, enfia os pratos esmaltado e sai brilhando. Sai novinho* – ensina Nêga.

- *Pode tacar a mão, não dá nada. Na hora de colocar no sabão tem que fazer o controle* – completa Carmem.

- *É bom pra pele, bom pra mau olhado. Bom até pra arrumar marido* – acrescenta Nêga.

- *Ele é bom mesmo, meu marido sempre pega pra lavar o rosto, a pele fica bem lisinha* – arremata Silvana.

- *Voltando pro algodão, que a gente começou falando...* – tento voltar ao assunto.

- *As folhas do pardo servem pra calo na urina. Infecção urinária* – indica Silvana.

- *Só o pardo* – alerta Carmem.

- *Folha da mamoneira faz banho de assento pra hemorroida* – continua Silvana com as indicações – *Boldo é muito bom pro fígado, quando a pessoa bebe um golezinho a mais.*

- *Agora isso não dá em qualquer lugar não, filha, tem que plantar, cuidar. Eu tenho arruda* – informa Nêga.

- *Para mau olhado, né?* – busco confirmação.

- *E pra pôr na cachaça também. Quando a mulher ganha criança, tem que tomar aquela arrudinha* – explica Nêga.

- *Por quê?* – fico curiosa.

- *É a tradição, né?* – responde Silvana.

- *Serve pra muita coisa. Serve para tomar para mau olhado, é tradição daqui quando a mulher ganha neném. A pinga fica verdinha, ajuda a cicatrizar lá dentro. Hoje não usa mais, mas, quando as muié ganhava neném, tomava banho de assento. Mas é com outras árvores, é goiabeira, casca da goiaba. Uma planta que dá em beira de córrego, uns chamam ela de mango bravo, outros de velano, essas aí é pra banho de assento também. E a tinteira também, a mesma que faz tingimento. Ela é cheirosa, tem um cheiro gostoso...* – ensina Nega, continuando – *Eu tenho um toceirona de cana-de-macaco lá em casa. É pra calor na urina e pedra no rim.*

- *É tipo anti-inflamatória. Serve pra muita coisa, às vezes, conhece prum lado ou pro outro... – ressalta Carmem, acrescentando mais informações – Losna também tem. É tipo boldo, é amarga. O angico dá uma resina que a gente tira pra fazer xarope pra gripe. O ruibardo é outra coisa, é um das raizinha roxa que é bom pra dar pra menino quando está nascendo os dente.*

- *E o carapiá também, é raiz, é rasteiro, dá corrido no chão, pega no mato pra fazer chá. Ajuda a estourá mais depressa os dente. Quem ensinou tudo isso pra gente foi as mãe e as parteira mais antiga – lembra Silvana.*

- *Agora não tem parteira no Curtume, não. Era a mãe Terezinha. Umas morreu. Nêga pega, mas não é tipo profissão – Carmem informa.*

- *Nêga pega como? – eu pergunto.*

- *Quer que eu pegue o seu, né? – provoca Nêga.*

- *Eu não vou ter mais não, Nêga – eu respondo.*

- *A fonte não secou ainda, não – Nêga me alerta.*

- *Minha sogra teve o último menino dela com 47 anos – conta Carmem.*

- *Qual é o remédio pra ficar grávida? – sigo perguntando.*

- *Tem o tiborna, cê sai doida aí caçando homem. Se você beber essa raiz, cê fica subindo na parede. Mas não é pra homem não, é só pra mulher. Mas aqui na região não tem pra homem não, só tem pra mulher... – garante Nêga, que ainda completa – Depois que tem neném, faz também uns purgantezinho para limpar tudo. As parteira é que sabem fazer, moça. Acho que é com azeite e um monte de raiz lá.*

- *O azeite próprio da mamona, não é este outro, não. Serve também pra curar o umbigo o azeite da mamona – comenta Silvana.*

- *É óleo de rícino, que é óleo de mamona, mas só porque ele veio da farmácia chama outro nome – ironiza Nêga.*

- *Pode usar no cabelo também pra hidratar. Mas quando o cabelo tá caindo, é a folha da goiaba. O banho de alecrim também para lavar o cabelo – Silvana indica.*

- *Cê pode também colocar o galho de alecrim dentro do xampu, mas tem que ser xampu transparente. Ele vai soltando aroma – Nêga ensina.*

- *Eu hidrato o cabelo da minha filha com a baba do quiabo – conta Silvana.*

- *Uma coisa que usava e agora não usa mais é o chifre raspado, aí, colocava na cachaça e chegava no fogo e falava chifre queimado. E as mulheres que ganhava menino tomavam, era simpatia mesmo – Carmem lembra.*

- *É chifre de boi, não é chifre de homem não! E ele é remédio não é só pra isso não, ele é pra gente com dor de cabeça, pra mulher pra um monte de coisa. E é cheiroso.... Quando cê coloca no forno, dá vontade de ir roendo nele. Não é cheiro de boi, nem de carne, é cheiro diferente, é mesmo cheiroso... – explica Nêga, continuando as recomendações – Pra cabelo também é bom a quina. Mas só acha lá no Chapadão, onde a gente panha pequi. É uma árvore, serve pra beber pro estômago quando cê come e fica assim... Serve pra abrir apetite também. Raspa a árvore e faz chá.*

- *E vocês vão buscar as coisas do mato? – pergunto a elas.*

- *Quando a gente não vai, alguém mesmo traz. Agora mesmo, meu marido, quando meu marido vai procurar pequi, ele traz a quina – exemplifica Silvana.*

- *Cê não usa muito passar em Minas Novas, não, né? É lá praquelles lados que tem – sugere Nêga.*

- *E para o tingimento, o que é que usa? – sigo com as perguntas.*

- *O principal mesmo é a casca da aroeira. Tanto pode usar a casca quanto as folhas meio madura. Aí, é dois quilos de folha pra meio quilo de tecido. Usa tinteira também e gema de ovo... – responde Nêga, acrescentando – Mas não gema de ovo de galinha, é uma árvore. Océ vai achar que é de comer.*

- *É porque a casca, quando você tira, ela é bem amarelinha – esclarece Silvana.*

- *Dá pro lado de amarelo, ou pro lado de ferrugem, dependente da situação que a folha tiver. O anil dá azul e cinza, cê quebra os galho dele tudo e põe de molho. Ele é árvore pequena. Mas se passar os dias muito, ele não dá nada, passa do ponto. O angico, quando cê acha o bem vermelhim, também dá um rosa bem bonito. Agora tem um jeito de tirar pra não estragar a árvore. A árvore tem três peles, cê pode cortar procê ver. Primeiro a rabuja, aí, dá na segunda pele, quando chegar na terceira pele, cê não corta mais. Cê pode até tirar, mas a árvore prejudica. Eu esqueci de mostrar procê as aroeira lá perto de casa que eu tirei casca quando comecei a fazer tingimento. Até hoje não sarou direito, já tem um bom tempo. Aí, ela vai chamando a casca, vai chamando a casca, vai chamando a casca e vai tampando aquele lugar que você descobriu. Tem uns três, quatro anos e nem pegou tinta ainda, ela rebuçou, mas não pegou couro – relata Nêga, comentando ao final – Pra mim eu me sinto importante de saber isso aí.*

- *Eu vou aprendendo de Nêga – diz Carmem.*

- *Nega é professora, pra mim é muito enriquecedor porque eu substituo os remédios de farmácia e os da natureza você pode tomar sempre – completa Silvana.*

- E tem o barbatimão pra curar ferida. Ele pode beber também, mas tem que saber usar. Porque senão ele pode tirar o coró da sua tripa e você pode até ter dificuldade de ir no banheiro. Você bebe pra qualquer ferida que tem por dentro – acrescenta Nêga, que diz pra mim – Mas é muita coisa, aqui essa conversa é o dia todo. Cê não vai aprender tudo, não.

Nessa conversa para o dia todo, vejo alegrias de quintal numa conversa de chão e tempo ancestrais. Há entre elas uma rede de coaprendizagem que não está ancorada somente no tempo presente e que está fundada na alegria e na resistência. Como se vê muitas vezes na transcrição, elas se desafiam mutuamente, complementam os saberes umas das outras, fazem galhofa do não saber, alimentando as melhores conexões entre elas e delas com as plantas. O uso das plantas e saber usar sem subjugar são conhecimentos profundamente arraigados no viver. “A árvore tem três peles e quando chegar na terceira você não corta mais” – Nêga sabe como tingir com a aroeira e, mais do que isso, sabe do tempo da planta para permanecer.

Nos últimos anos, a pesquisa sobre plantas tem suplantado os limites da botânica e proliferado nos campos da antropologia e da filosofia, o que mostra um “novo saber notar” às ciências sociais, que chegam atrasadas em relação aos saberes tradicionais – indígenas brasileiros, ameríndios e quilombolas, epistemologias que sempre ouviram o chão, o céu, as estrelas, as plantas e os animais na composição de seus conceitos-vida.

O filósofo italiano Emanuele Coccia, um dos estudiosos contemporâneos dedicados à vida das plantas, sintetiza:

Não se pode separar — nem fisicamente nem metafisicamente — a planta do mundo que a acolhe. Ela é a forma mais intensa, mais radical, mais paradigmática do estar-no-mundo. Interrogar as plantas é compreender o que significa estar-no-mundo. A planta encarna o laço mais íntimo e mais elementar que a vida pode estabelecer com o mundo. O inverso também é verdadeiro: ela é o observatório mais puro para con-templar o mundo em sua totalidade. Sob o sol ou sob as nuvens, misturando-se à água e ao vento, sua vida é uma interminável contemplação cósmica, sem dissociar os objetos e as substâncias, ou, dito de outra forma, aceitando todas as nuances, até se fundir com o mundo, até coincidir com sua substância. Nunca poderemos compreender uma planta sem ter compreendido o que é o mundo. (COCCIA, 2018, p.13).

Essa filosofia, do outro lado do Atlântico, esbarra na construção poética e política da vida cotidiana das mulheres do Curtume, uma compreensão das plantas e do mundo e as formas de resistência criadas por elas que estão escritas nas histórias de subversão de negras e negros escravizados e que perduram no tempo. Em minhas conversas com Nêga, por diversas vezes ela me diz que ainda tem muito segredo de planta para eu saber, que tem planta que ajuda a “enganar quem precise”.

Em 2020, lendo um texto²⁴ da escritora Bianca Santana, descobri a existência de um artigo chamado “Amansa-senhor: a arma dos negros contra seus senhores” da etnofarmacobotânica Maria Thereza Lemos de Arruda Camargo, e começo a entender uma gama de segredos que Nêga nunca me contou.

No artigo, Maria Thereza Arruda Camargo (2007), como conta Bianca Santana (2020), parte das relações entre o nome atribuído por pessoas negras escravizadas à planta e os registros históricos das “perturbações mentais” a que eram acometidos os chamados senhores de escravos quando tomavam, sem saber, doses pequenas e prolongadas da planta. E então apresenta dados fitoquímicos e farmacológicos.

A pesquisa de Camargo²⁵ é um elemento a mais na constatação das sabedorias ancestrais de viver com as plantas. Sobre seu artigo, ela conta que:

Amansa-senhor, denominação popular da espécie botânica *Petiveriaalliaceae L. Phytolacaceae*, planta conhecida popularmente por seus poderes mágicos, é o objeto do presente artigo que visa trazer subsídios que permitam explicar a relação existente entre o nome vulgar dado a esta planta pelos negros do período escravagista no Brasil e as perturbações mentais de que eram acometidos os senhores de escravos, quando lhes eram ministrados, secretamente, em doses parceladas, por tempo prolongado, poções à base desta planta, visando, entre outros motivos, proteger as mulheres negras do assédio de seus patrões. Negros e negras eram exímios manipuladores de ervas com fins mágicos, tanto para o preparo dos filtros de amor, visando a estimular o apetite sexual de seus senhores, com o intuito de seduzi-los, muitas vezes para se vingarem de suas patroas, como, também, sabiam preparar poções poderosas capazes de enfraquecer o cérebro dos senhores, fazendo-os cair em inanição e morrer lentamente. Visavam, também, dar aos feitores a fim de torná-los mais brandos na convivência diária.

Na pesquisa, Camargo (2007, p. 31) mostra que:

[...] experiências com extratos do pó das folhas e do caule foram realizadas em rato, em 1990, quando apresentaram diminuição do nível de açúcar no sangue em mais de 60%, após 48 horas da administração. Este efeito se deve ao Pinitol (3- 0-metilquiroinositol), um fosfoglicano endógeno de baixo peso molecular, o qual exerce um efeito semelhante à insulina, no controle da glicemia. Age por um mecanismo de pós-receptor aumentando a captação de glucose [...] a síndrome da hipoglicemia termina em coma e morte.

²⁴ SANTANA, Bianca. Arruda e guiné: Na ausência de benzedeira, um banho de folhas ajudaria a romper com mais um desânimo dessa pandemia. *Revista Gama*. 2020. Disponível em: <https://gamarevista.uol.com.br/colunistas/bianca-santana/arruda-e-guine/>.

²⁵ CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. AMANSA-SENHOR: a arma dos negros contra seus senhores. *Revista Pós Ciências Sociais* - São Luís, v. 4, n.8, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/830/537>.

É uma constatação científica que leva Bianca Santana (2020) a se perguntar: “Não é impressionante o conhecimento condensado e disseminado por negras e negros em um nome popular?”.

No Sudeste, a “amansa-senhor” é mais conhecida como “erva-de-guiné”, também utilizada como diurético, analgésico, antirreumático, abortivo, dentre outras atividades terapêuticas.

A relação íntima entre essas mulheres e as plantas passa por um lugar de fazer-mundo em que tanto as mulheres têm seu papel como as plantas têm papel próprio, em uma relação híbrida que implica lugares de pensar, formas de comer, formas de se curar, formas de respirar e formas de rebrotar na mata seca ou nas ruínas do capitalismo.

Em uma bonita passagem de seu texto *A Virada Vegetal*, publicado no Brasil pela n-1 Edições, Emanuele Coccia diz que:

[...] plantas são as jardineiras de nosso mundo e o objeto de sua jardinagem não é exclusivamente o solo, a crosta terrestre, mas também o céu: a primeira e mais originária forma de agricultura não é a que se faz na terra, mas a agricultura celeste que as plantas fazem em nossa atmosfera. Ou, para dizê-lo de maneira mais direta, a paisagem é sempre uma figura do céu, não uma configuração particular da superfície do planeta. A paisagem é um ritmo do sopro. É sempre uma configuração climatológica e meteorológica, não uma construção geométrica ou geológica. A paisagem originária é o clima: a terra e sua forma superficial são apenas seus acidentes. (COCCIA, 2018, p. 9)

De fato, só há vida na Terra porque há emissão de oxigênio via processos bioquímicos. A imagem, entretanto, de uma agricultura celestial é instigante para se fabular uma jardinagem que extrapola o visível do chão e copula com aquilo que há de sagrado e cosmológico para diversos povos.

E não há, como se sabe, vida que não exista a partir da agência dos diversos seres em fricção.

Pensar o mundo como um jardim cujos jardineiros são as próprias plantas significa, antes de tudo, reivindicar seu estatuto de artefato: o próprio mundo nada tem de puramente natural, no sentido de que a natureza seria a priori, dada de antemão; ele se acha, ao contrário, sobre o limiar de indistinção entre natureza e cultura. Ele é um produto cultural dos seres vivos, e não somente a condição de possibilidade da vida. Gaia é assim a filha de Flora, ou melhor, a filha bastarda e híbrida de todos os seus habitantes. A cosmologia é um tratado de jardinagem: um manual sobre as inúmeras maneiras de agenciar os seres mais díspares e de harmonizar seus ritmos e seus sopros. Inversamente, a jardinagem não é uma atividade, mas o ser e a forma das próprias plantas. (COCCIA, 2018, p. 10).

5.1 A cultura do algodão

A cultura do algodão agroecológico, introduzida como prática dos quintais desde o início de 2020 no quilombo do Curtume, tem trazido à tona recados da ancestralidade das pessoas e da terra para aquela comunidade.

Muito forte no Vale do Jequitinhonha nas primeiras décadas do século XX, o cultivo do algodão é uma lembrança de muita precariedade na memória dos mais velhos, mas também está relacionado a tradições do fazer artesanal, das rodas de fiar, do tear.

A opção das mulheres por voltar a cultivar o algodão arbóreo, agora em outras condições, com o cuidado da terra e gerando produtos *in natura* e também os fios com tingimento botânico têm despertado nelas muitas histórias de um passado escravocrata e de exploração em que as plantações de algodão são profundamente simbólicas não apenas no Brasil, mas em todo o continente americano, especialmente nos Estados Unidos.

Aqui, o algodão cantado muitas vezes como o “ouro branco” também faz parte do imaginário das populações negras e sertanejas.

As histórias do algodão se configuram, de certa maneira, como recados da ancestralidade feminina da comunidade, que nesta pesquisa procuramos conectar com outras reflexões centradas nesse ser-planta.

Na comunidade do Curtume, durante os anos desta pesquisa, a plantação nos quintais e roçados das mulheres passou por uma série de problemas produtivos – o que, recentemente, induziu a uma mudança do algodão arbóreo para o algodão arbusto. Entretanto, mais do que a materialidade da roça, da colheita e das sementes, nos parece importante e torna-se início de uma proposição de pesquisa o olhar para o algodão de forma simbólica.

O pesquisador Thales Augusto Zamberlan Pereira, em artigo²⁶ de 2018, nos chama a atenção para o fato de que grande parte da literatura sobre a produção de algodão no Brasil, durante o século XIX, considera o algodão como um produto de “homem pobre” – cultivado por pequenos agricultores que não empregavam uma grande força de trabalho escrava.

No entanto, informações fornecidas em mapas populacionais do período entre 1800 e 1840 mostram que os escravos representavam metade da população do Maranhão, o mais importante exportador de algodão do Brasil até a década de 1840. Isso representou uma participação maior do que em qualquer região do nordeste do Brasil, e foi comparável às participações da população escrava registradas na região algodoeira no sul dos Estados Unidos. (PEREIRA, 2018).

²⁶ PEREIRA, T. A. Z. Poor man's crop? Slavery in cotton regions in Brazil (1800-1850). *Estudos Econômicos* (São Paulo. Impresso), v. 48, p. 623-655, 2018.

No artigo, Pereira (2018) afirma que durante os anos do *boom* do algodão no Brasil (1790-1820), não apenas o algodão exportado do nordeste brasileiro para a Grã-Bretanha e a Europa continental foi cultivado em grandes plantações, mas também os preços de escravos foram maiores no Maranhão do que em outras províncias brasileiras.

São indícios que nos fazem querer aprofundar a pesquisa do algodão no Brasil e sua relação com a opressão colonial, a escravidão, os saberes tradicionais e a presença feminina. Muitos elementos que se conjuram em sinais, pistas e recados de um tempo-espaço passado e presente para um devir em curso.

Há que se aprofundar, mas, por ora, parece haver espaço para uma especulação (nos moldes fabulatórios de Haraway) para iniciar a escuta de recados algodoeiros. Reuni relatos, leituras e vivências esparsas dos últimos anos para expor índices do que há a se descobrir.

Na letra do mestre do baião (aquele que vem debaixo do barro do chão), Luiz Gonzaga, o algodão é ouro branco.

*É preciso ter muque né
Pra catar algodão
Bate a enxada no chão, limpa o pé do algodão
Pois pra vencer a batalha
É preciso ser forte, robusto, valente, ou nascer no sertão
Tem que suar muito pra ganhar o pão
Que a coisa lá né brinquedo não
Mas quando chega o tempo rico da colheita
Trabalhador vendo a fortuna, que beleza
Chama a família e sai, pelo roçado vai
Cantando alegre ai, ai, ai, ai, ai
Sertanejo do norte
Vamos plantar algodão
Ouro branco que faz nosso povo feliz
Que tanto enriquece o país
Um produto do nosso sertão
(Algodão, Luiz Gonzaga)*

O orgulho do “produto do nosso sertão” parece ser irônico com os relatos do passado de miséria no Vale do Jequitinhonha ou o uso de mão de obra escravizada no Maranhão, como apontamos acima.

Em outro encontro que me atravessa com especulações poéticas sobre o algodão, me deparo com a poetiza, musicista e ativista norte-americana Moor Mother, que encerra seu disco *Analog fluids of sonic black holes* com a faixa afro(futurista)-brasileira *Passing of time*, com a poesia dizendo em inglês “minha mãe, minha avó, minha bisavó colheram tanto algodão que salvaram o mundo”, ao mesmo tempo que Juçara Marçal, cantora carioca, canta em português “direto ao coração” repetidas vezes.

Em outubro de 2022, o artista visual Dalton Paula inaugurou uma instalação na Pinacoteca de São Paulo. Intitulada *Rota do algodão*, é composta por oito conjuntos de tamboretas populares de madeira e couro, agrupados e decorados como altares improvisados, sobre os quais repousam diversas garrafas, jarras e barris, revestidos de lona de algodão. Nesse conjunto de objetos estão organizadas imagens e motivos que evocam complexas histórias da “rota do algodão”, explica o texto curatorial.

A mostra ocupa um pátio central da Pinacoteca e desperta nossa curiosidade e o desejo de aproximação para ver melhor a pintura branca sobre o algodão branco que cobre os objetos.

O trabalho faz parte de uma série de pesquisas do artista sobre o Atlântico Negro e, para seu desenvolvimento, ele viajou ao longo dos rios Mississippi (Louisiana, EUA) e Itapecuru (Maranhão), acessando, nas palavras do curador Jochen Volz:

[...] diversas camadas de uma história de ascensão e abandono do comércio do algodão, de exploração dos trabalhadores escravizados nas respectivas fazendas e da falência de uma indústria inteira nas regiões ribeirinhas e portuárias no final do século 19. Encontramos vistas de paisagens marcadas pelo cultivo e processamento do chamado ouro branco, vistas de grandes armazéns e embarcações, de ferramentas e máquinas de processamento, de corpos invisibilizados, de objetos e atos de resistência política e espiritual.

Tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, o conhecimento sobre as propriedades terapêuticas do algodão se manteve nos quilombos e comunidades afrodescendentes, e foi nestes mesmos espaços que nasceram movimentos culturais diversos e muito singulares.

Figura 12 – Detalhes da mostra *Rota do algodão*, do artista Dalton Paula, na Pinacoteca de São Paulo



Fonte: Fotos da autora

Voltamos ao algodão em conexão com os quilombos, às histórias que ouço no Curtume e ao fato de que são, por um lado, as *plantations* de algodão de trabalho escravizado e, por outro, a indústria têxtil que constituem a base do capitalismo. E não por acaso o artista percorre os rios – eles, sempre eles, entidades culturais, perpetradoras de histórias e seres que ecoam na vida ao redor, nos corpos e nas vozes. É no Mississipi que nasce o *blues*, gênero musical negro e único na história da música; no Brasil, é na bacia do Paraíba do Sul que resistem as maiores manifestações de música, folguedos, cantos e danças populares profundamente influenciadas pela cultura afrodiáspórica; no Jequitinhonha abre-se um novo mundo e assim segue-se, rio abaixo, rio acima.

Assim, no Mississipi ou no Jequitinhonha, o que se vê é a cultura negra das Américas que, transladada da África, aqui se adapta, reinterpreta, resiste, como nos explica Leda Maria Martins (2021a, p.46):

[...] a cultura negra nas Américas é de dupla face, de dupla voz, e expressa, nos seus modos constitutivos fundacionais, a disjunção entre o que o sistema social pressupunha que os sujeitos deviam dizer e fazer e o que, por inúmeras práticas, realmente diziam e faziam. Nessa operação de equilíbrio assimétrico, o deslocamento, a metamorfose e o reconhecimento são alguns dos princípios e táticas básicos operadores da formação cultural em todas as Américas. São muitos os processos de readequação, entre eles a substituição de matérias-primas típicas de África por materiais similares regionais, pela fabricação de instrumentos com restos reciclados, pela produção de pigmentos com plantas naturais, para tingir panos e adereços, também esses produzidos com os materiais e plantas nativos.

Plantar, tecer, tingir, bordar e lidar com o algodão é parte vida do Curtume.

Todo dia eu visito o meu algodão na roça, apesar que ele tá com bicho, tá difícil de crescer. Meu pai plantava, minha mãe fiava, eu ajudava. O algodão pra nós é pra tudo. Para vestir seres humanos e bichos também. Com caroço de algodão faz ninho de galinha. Algodão serve para hemorragia, contra aborto, pra doença dos rins. O pardo é o mais forte. A cultura do algodão tá muito forte com as mulheres aqui agora. (MARLI).

Há um saber-fazer feminino e comunitário que se relaciona diretamente com o contracolonialismo e a cultura do mono. Ao mesmo tempo que esta pesquisa transcorre, reuniões promovidas por empresas privadas no Vale do Jequitinhonha, em parceria com o Governo do Estado de Minas Gerais, incentivam a troca do tear manual pelo mecânico e abrem fronteiras agrícolas para grandes plantações de algodão.

A pressão do capital e do Estado neoliberal é poderosa na destruição e na cooptação da cultura da região. O que se faz com o algodão encontra seu paralelo avançado na cultura do barro, pressionada por intermediários com grandes redes de comércio varejista, como Tok&Stok e Camicado, que transformam a produção artesanal de barro do Jequitinhonha em

linha de produção para dar celeridade aos processos. Em torno das principais comunidades de mulheres bonequeiras e fazedoras de barro, a monocultura do eucalipto domina a paisagem, criando uma vida monotemática, uma ecologia devastada e um embotamento da inventividade.

Verônica Gago (2018) aponta, por sua vez, que:

[...] não é casualidade que, ao redor do têxtil e do tecido como formas de *trama*, há toda uma *economia* a ser desentranhada. O rastreamento da figura do tecido não tem um sentido puramente alegórico, mas tenta reconhecer sua dimensão política num duplo aspecto: sobre a arte de tecer como discurso em relação à arte de governar, por um lado; e sobre a indústria têxtil como vetor-chave da história do desenvolvimento capitalista, por outro: dos campos escravistas de produção algodoeira e das oficinas na Inglaterra do século XIX, analisadas por Marx, aos tributos têxteis impostos às mulheres tecelãs nas colônias e às oficinas clandestinas na Argentina e na China, atualmente, podemos traçar uma problemática, mesmo em sua descontinuidade e diversidade de escalas e tempos. (GAGO, 2018, p. 148).

Seguindo o rastro de Gago, realmente não parece coincidência e, por isso, tomaremos aqui esse conjunto de paradoxos, encontros e cruzamentos com o algodão como um recado de potencial dilatador de horizontes e que, como mencionado anteriormente, desperta para pesquisas futuras.

A pesquisa historiográfica, a escuta etnográfica com as mulheres do Curtume e a atualização reivindicada por Gago (2018) podem fazer mais sentido na conceituação do tempo espiral que Leda Maria Martins (2021b) nos apresenta e sobre a qual nos aprofundaremos no capítulo seguinte.

Por ora, finalizamos com uma fala da pesquisadora Adrienne Rich, em citação de Verônica Gago:

um proletariado feminino internacional de trabalhadoras têxteis continua sendo hoje igual ao da revolução industrial, enquanto recuperamos as mulheres tecelãs e fiandeiras como metáfora, e a própria palavra solteira [*spinster* refere-se ao duplo sentido de fiandeira e mulher que não se casou]; enquanto cantamos o hino “Bread and Roses” [pão e rosas] das meninas dos moinhos de Lawrence, Massachusetts, no século XIX; enquanto examinamos com respeito e orgulho o esplendor e a autoridade da imaginação das mulheres tal como se manifestavam nas colchas que faziam, e estudamos as histórias que se escondiam nas cores, nos pontos, nos tecidos; enquanto escrevemos elegias às mulheres que morreram queimadas no fogo da companhia Triangle Shirtwaist, não nos deixem esquecer a história ainda representada pelas mulheres filipinas de 19 anos que cosem as costuras difíceis das pernas de uma calça Levi’s de algodão numa nova zona industrial nos arredores de Manilla. (RICH, 2001, *apud* GAGO, 2018, p. 149).

As falas contundentes de Gago e Rich – às quais poderíamos acrescentar a proliferação de oficinas têxteis com trabalhadoras bolivianas no centro de São Paulo vivendo em condições análogas à escravidão, ou a já citada pressão da agroindústria do algodão em Minas Gerais – nos trazem à complexidade da “vida em ruínas” que estamos experimentando. E, nesse mesmo

tempo, as figuras de Nêga e Carmem que abrem este subcapítulo nos revelam outros brotamentos.

Afinal, como bem nos coloca Silvia Rivera Cusicanqui, uma intelectual e ativista boliviana de origem aimará: “Desde antigamente até o presente, são as tecelãs e os poetas-astrologos das comunidades e aldeias que nos revelam essa trama alternativa e subversiva de saberes e práticas capazes de restaurar o mundo e devolvê-lo ao seu próprio eixo” (CUSICANQUI, 2021, p. 48).

E ao olhar para uma possibilidade de projeto de renovação da Bolívia, Cusicanqui nos traz uma imagem que também poderia ser a dos tantos países do Sul Global que tentam superar as catástrofes do capitalismo, ainda mais incidentes nesta porção de mundo.

Precisamos não apenas superar o multiculturalismo oficial que nos isola e estereotipa, mas também driblar o logocentrismo machista que desenha mapas e estabelece pertencimentos. A noção de identidade das mulheres se assemelha a um tecido. [...] a prática feminina tece a trama da interculturalidade por meio de suas práticas: como produtora, comerciante, tecelã, ritualista, criadora de linguagens e de símbolos capazes de seduzir o “outro” e estabelecer pactos de reciprocidade e convivência entre diferentes. Este trabalho sedutor, aculturador e envolvente das mulheres permite complementar a pátria-território com um tecido cultural dinâmico, que se desdobre e se reproduza até abarcar os setores fronteiriços e misturados – os setores *ch'ixi*²⁷ – que contribuem com sua visão de responsabilidade pessoal, privacidade e direitos individuais associados à cidadania. (CUSICANQUI, 2021, p. 115).

Esse feminino é tecido e trama. O algodão que se planta, tece, veste, protege, comercializa, cura doenças e cria imagens poderosas para pensar os muitos recados que essa planta nos traz.

²⁷ A expressão “ch'ixi” é importante para o pensamento de Cusicanqui na medida em que nos traz a ideia da coexistência de elementos heterogêneos que não aspiram à fusão e que não produzem, juntos, um novo, superador e totalizante. “O ch'ixi conjunga opostos sem subsumir um ao outro, justapondo diferenças concretas que não tendem a uma comunhão desproblematizada.” (CUSICANQUI, 2021, p. 10).

6 PALAVRA RECADO

“A conceituação do mundo e a criação do mundo estão entrelaçadas uma na outra – pelo menos para aqueles com o privilégio de transformar seus sonhos em ação. O relacionamento se dá nos dois sentidos: novos projetos inspiram novas formas de pensar, que também inspiram novos projetos”. (TSING, 2022, p. 10).

“A vida é uma longa conversa. Mais precisamente, é uma teia emaranhada de conversas simultâneas, todas ao mesmo tempo, que se tecem umas dentro e em torno das outras.” (INGOLD, 2017, p. 97).

A palavra é construtora de mundos. Não é etérea ou simplesmente representação do real. É agenciadora, recadeira por essência. Entre as mulheres do Curtume, as palavras nas formas de cantos de trabalho e de “versinhos do bem querer” são formas fundamentais de expressão na comunidade do Curtume.

Durante a pandemia, as mulheres criaram um meio de gerar renda pela venda de versinhos via plataforma de WhatsApp. A prática gerou muito trabalho, repercussão de mídia e visibilidade para elas. Foram 10.780 versos jogados nos anos de 2020 e 2021, sendo que aproximadamente 5 mil versos foram feitos por Marli.

Este capítulo versa sobre as palavras-recados como mecanismo de comunicação, laços afetivos, modos de constituição de comunidade no cuidado consigo e no desejar o “bem-querer” ao outro e ao mundo.

Como nos ensinam Edimilson de Almeida Pereira e Núbia Pereira de Magalhães Gomes em seus estudos que estão na obra *Assim se benze em Minas Gerais*, diferentes grupos sociais conferem um valor intrínseco ao Verbo, “dotado de força criadora e modeladora de todas as realidades, instrumento por demais conhecido dos deuses” (PEREIRA; GOMES, 2018, p. 33).

Há na palavra um poder imanente, pois fala de si mesma enquanto fala sobre aquele que a utiliza. Nisso reside seu teor de abertura, ou seja, a palavra que serve para criar e entender o mundo revela e oculta aquilo que justamente expressa. [...] A palavra se impõe como um jogar-se para o outro, estabelecendo a necessária harmonia de emissão e recepção, seja para transmitir um conteúdo marcado pela hostilidade, seja para reforçar a vontade de convivência entre os indivíduos. (PEREIRA; GOMES, 2018, p. 34).

Aqui, os recados-palavras se dão na vida diária, no afeto, na lida com a terra e também como forma de trabalho e lugar de potência para se mostrar ao mundo.

É notável que uma forma tradicional de oralidade – o jogar versos – pela voz tenha se expandido e adquirido imensa visibilidade durante o tempo de reclusão pandêmica, tendo sido facilitado pelas redes informacionais que se apresentam no tempo presente.

E aqui vale situar essa ferramenta. Mais de dois bilhões de pessoas em mais de 180 países do mundo usam o WhatsApp, segundo dados da empresa norte-americana, que pertence ao grupo Facebook. WhatsApp é um trocadilho com a expressão "What's up" em inglês, que significa "E aí?". Criado em 2009 como um aplicativo somente de mensagens de texto, evoluiu para diversas funcionalidades, entre elas o envio de mensagens de voz, e nos últimos anos se mostrou veículo potente para a direita conservadora mundial e suas campanhas de *fake news* e de desinformação.

Pois bem, nos paradoxos do mundo, foi pelo WhatsApp – propagador e moleque de recado de tantas incertezas – que as mulheres do Curtume enviaram mais de 10 mil versinhos de bem-querer para o mundo durante a pandemia de Covid-19.

Diante do isolamento social e do apagamento das forças vitais com a ascensão do descuido como forma de governo entre os anos de 2018 e 2022, da morte como política, de alguma forma, enviar e receber um versinho mandava um recado de afeto a um ente querido, era meio de dizer: estou vivo e também desejo que você esteja.

Lendo Leda Maria Martins, ela nos ensina que:

[...] um dos pressupostos dos valores éticos nas culturas negras é a de que os bens culturais, em última instância, são transmissores de energia vital que se espalha do sagrado e que em tudo se manifesta. O que exige auscultação e atenção. [...] Para adquirir a categoria de belo, há que ser necessariamente um benefício do e para o coletivo. (MARTINS, 2021b, p. 70-71).

Transmitir energia vital em um mundo de catástrofes, violência e ruínas nos remete a um agenciamento profundamente ligado ao existir. “[...] um meio de permanência e de pertencimento dos indivíduos por elas (práticas culturais) circunscritos no desejado prazer de ser, estar, existir, consonar, distribuir e irradiar. A arte é, assim, uma dádiva e uma oferenda.” (MARTINS, 2021b, p. 73).

Os estudos de Martins em seu livro *Performances do Tempo Espiral, Poéticas do Corpo-Tela* ajudam-nos a entender as sonoridades e as vocalidades, o movimento e os saberes que se condensam nos versinhos e que se espalham pelo mundo.

Citando Alfredo Bosi, a autora nos coloca que os sons e as palavras, como expressão, “trazem ainda em si marcas, vestígios ou ressoo de uma relação mais profunda entre o corpo do homem que fala e o mudo de que fala.” (BOSI, 1990, *apud* MARTINS, 2021b, p. 78).

No mesmo livro, ela nos traz Muniz Sodré e sua explicação sobre as criações verbivocomusicais negras na dinâmica do tempo maior, em espirais: “[...] todo som que o indivíduo humano emite reafirma a sua condição de ser singular, todo ritmo a que ele adere leva-o a reviver um saber coletivo sobre o tempo, onde não há um lugar para a angústia, pois o que advém é a alegria transbordante da atividade, do movimento induzido”. (SODRÉ, 1998, *apud* MARTINS, 2021b, p. 91).

Durante toda a escrita desta dissertação, uma das primeiras frases que Marli me disse me acompanha: “eu gosto muito de cantar, de jogar verso, *a voz é mesmo o que vai mais longe*”.

A enunciação da voz vai até os corpos celestiais, nas palavras da matriarca Maria Domingas, do Quilombo dos Alves, comunidade também do Jequitinhonha, e que conheci em uma festa que reuniu várias comunidades:

A gente chegava no meio do terreiro com o bebezinho no colo e falava: *‘lua, luar, lua, luar, toma seu filho pra ajudar nos criar; estrela do mar, estrela do mar, toma os pano pra ajudar nós levá’*. Nós falava três vezes, abanava os bebê pra lua com os pano e tudo, dava à Lua os bebê pra criar, e dava os pano dele para ajudar nós a zelar, zelar da criança. Esses paninho era os corinho que as mãe mesmo faziam, fiavam e faziam. Quando tava criando as criança, banava com elas pra cima, pra lua e pras estrelas. As crianças é assim... se for menino homem, quando nascia, se a mãe queria sair prum lugar mais longe, aí ela pegava o corinho, forrava no chão e punha a criança. Se fosse menina moça, mandava os pais pular ela três vezes. Se fosse menino homem, era a mãe que pulava três vezes. A mãe podia andar, não pegava nem mal nem quebranto.

As falas acima, de Dona Maria Domingas, dos Alves, trazem ritos que tomamos como recados compartilhados com os elementos celestiais para o cuidado compartilhado com os filhos. Ser família com a natureza, compartilhar o lugar de guardiãs e guardiões da vida. E eu pergunto a ela: e as estrelas ouvem e ajudam? E ela responde: sempre!

Nas culturas e nos sistemas cognitivos africanos e afro-brasileiros, a palavra é investida de eficácia e poder, como explica Leda Maria Martins (2021b, p. 93):

A palavra detém o poder de fazer acontecer aquilo que libera em sua vibração. Na palavra são as divindades, os ancestrés, os inquices, as rezas que curam, que performam o tempo oracular dos enigmas, o passado e o devir, o som que emite, transmite, esconde, desvela, escurece ou ilumina. Na palavra e nos cantos, os ancestrés são e assim como na palavra e nos cantos o tempo é. Daí a natureza numinosa e o poder aurático da palavra proferida.

A qualidade aurática e numinosa das palavras está explícita no canto de Dona Maria Domingas, influenciado, inspirado pelas qualidades transcendentais da divindade que há na natureza, com quem – ao contrário da vida nas lógicas capitalistas e patriarcais – se faz família e se criam os filhos.

Segundo Touam Bona (2020), é preciso:

[...] reabilitar as potências do sonho e da poesia: essa inteligência do sensível que retesa o arco íris do possível. Na origem de toda espiritualidade e de toda especulação teórica, está a experiência poética: a apreensão do mundo como totalidade viva, a instituição de que todos os elementos que nos cercam, nos atravessam e nos compõem – o vegetal, o mineral, a água, o ar, as ondas magnéticas – se correspondem, se entrelaçam e formam um único e mesmo cosmos. A cosmopoética²⁸ é a forma primeira da ecologia: uma ecologia dos sentidos e da imagine-ação pela qual pajés, *ngangas*²⁹, mães de santo, bruxas negopagãs e outros mestres do invisível estabelecem um diálogo obscuro, tecido de metáforas, com o conjunto de tudo que vibra. (TOUAM BONA, 2020, p. 11).

Assim como em suas vidas diárias, em seus ritos e saberes, de alguma maneira as jogadoras de verso do Curtume transportaram essa força vital para os versinhos de bem-querer, encomendados por alguém que desejasse mandar mensagem para outro alguém, ajudando a operar trocas e contatos não possíveis no período pandêmico. Todo versinho tinha um quê do destinatário, que lhes servia de inspiração, mas sempre com rimas simples e referências aos bichos e às plantas, retomando uma vida em falta.

Diante da minha insistência em saber como eram criados os versos, Marli me disse, certa vez, como quem encerra o assunto: “não sei, ele vem e ele vai. E quando a pessoa recebe, ela fica feliz, e é isso. E isso me deixa feliz demais. E sempre que eu vou gravar, Bilu está no meu colo”.

Ele vem e ele vai e lá e aqui instala-se a alegria, numa circularidade de tempo, afetos – tento eu traduzir. Ou, nas muito melhores palavras de Leda Maria Martins (2021b, p. 96): “a palavra não é um querer ser sozinho”.

Ela habita uma circunlocução de distintas sonoridades que a inscrevem numa paisagem polifônica, por onde também circula a força vital dos movimentos. Feixes de sons e feixes de palavras. Como sopro, hálito, dicção e acontecimento, rítmica sonora, a palavra vocalizada e cantada grafa-se e ecoa na reminiscência performática do corpo, lugar de acontecimento e da sabedoria, ressoando como voz cantante e dançante, numa sintaxe mutuamente significativa expressiva contígua que emana por todo corpo. (MARTINS, 2021b, p. 96).

Desses milhares de versos de bem-querer que circularam e permanecem nas nuvens digitais, resistem histórias de celebrações, intimidades, amor, saudade, amizade, gratidão. Quando da realização do Festival Seres-Rios, do qual fui criadora e coordenadora, lancei para

²⁸ Em seu livro, Dénétem Touam Bona explica que “cosmopoética não é nem um fetiche nem uma marca registrada, apenas um termo, um modo entre outros de apontar para uma outra relação com o mundo que privilegia a escuta – o sentido das ressonâncias e das correspondências – mais do que a visão.” (BONA, 2020, p.11).

²⁹ Termo *vantu* para curandeiro ou herbalista, usado em várias sociedades africanas e afro-brasileiras.

as mulheres do Curtume o desejo de que elas jogassem versos para os rios, sugerindo que os fizessem como se elas mesmas fossem rios. Foi uma possibilidade de experimentar aquilo que Emanuele Coccia chama de “ponto de vida”³⁰, despertando para aquilo que está ao mesmo tempo além e dentro delas, além e dentro de nós – *ponto de vida* que é muito mais do que *ponto de vista*. Eis uma troca de versos entre os rios Jequitinhonha, São Francisco e Doce, uma rede de vidas entrelaçadas:

- Versinho do Rio Jequitinhonha para o Rio Doce

Plantei meu pé de alecrim /
meu pé de alecrim não pegou /
num prazo de 15 dias /
meu pé de alecrim deu fulô

Rio abaixo e rio acima /
cai a noite, vem o dia /
vou cantar para o Rio Doce /
esse verso de alegria

Somos seres, somos rios /
Cada um tem seu encanto /
Eu seguindo pra Bahia /
Você para o Espírito Santo

Coração é mineirinho /
onde nascem nossas águas /
espalhamos alegria /
e também lavamos nossas mágoas

Tu és doce, és Watú /
pros krenak é sagrado /
um tesouro de água doce /
que tem que ser preservado

Um futuro de água limpa /
vem a noite e a gente sonha /
e eu te mando esse versinho /
cá do meu Jequitinhonha

Plantei meu pé de alecrim /
meu pé de alecrim não pegou /
num prazo de 15 dias /
meu pé de alecrim deu fulô

³⁰ Expressão do filósofo Emanuele Coccia, cunhada em *A Vida das Plantas: uma metafísica da mistura*. Florianópolis: Cultura & Barbárie, 2018.

- Versinho do Rio Doce para o Rio São Francisco

São Francisco, grande rio, /
 pra você eu vou cantar /
 um versinho de amor /
 pra poder comemorar

Esse encontro de alegria /
 momento especial /
 nossas águas, nossa gente /
 Seres-Rios Festival

Temos que seguir a vida /
 nada pode atrapalhar /
 pois a gente já foi chuva /
 e a gente vai ser mar

Eu sou doce até no nome /
 E você, integração /
 liga Minas ao Nordeste /
 leva água pro sertão

Sabiá e zabelê /
 canarinho e tico-tico /
 mais um verso de alegria /
 vou cantar pro Velho Chico

- Versinho do Rio São Francisco para o Rio Jequitinhonha

Pisa na canoa, canoeiro! /
 Não deixa a canoa revirar /
 essa canoa só foi feita /
 para o meu bem passear /
 essa canoa só foi feita /
 para o meu bem passear

Tu de lá e eu de cá /
 e no meio, Espinhaço. /
 Se eu pudesse voaria /
 pra te dar um forte abraço

Pois nascemos lá nas serras /
 cada um tem seu sertão /
 e uma gente encantadora /
 que é puro coração

Nosso povo é cantador /
 canta roda e folia /

uma gente que ama a terra /
trabalhando noite e dia

Nossa gente é de valor /
e de nada se envergonha /
seja cá no São Francisco /
aí no Jequitinhonha

E agora, grande amigo, /
nosso encontro, afinal! /
Eu, o Doce e você / no Seres-Rios Festival

Pisa na canoa, canoeiro! /
Não deixa a canoa revirar /
essa canoa só foi feita /
para o meu bem passear /
essa canoa só foi feita /
para o meu bem passear

6.1 Cantos de trabalho

Saindo dos versos de bem querer para os cantos de trabalho (*work songs*) que, para muitos autores e estudiosos, são a base do gênero musical *blues*, nascido nos Estados Unidos, são resistências “sutis” praticadas por mulheres negras, como diz Touam Bona (2020). São resistências sutis, pequenas revoluções que já tomavam conta dos campos escravagistas e ainda hoje permanecem na resistência dos modos de transmissão da memória, das cosmologias, da alegria como forma de gerar vida a partir de si mesmo (indivíduo ou grupo) e reafirmar-se sujeito de invenção. E, dessa maneira, também recados para si e para os outros.

A condição de radiotransmissores que Leda Maria Martins (2021b) confere às árvores, conforme assinalamos no Capítulo 2 – Plantas recadeiras –, também aqui ela coloca para os cantares. Radiotransmissores, esses recadeiros agentes energéticos e poéticos.

Os cantares, nas suas diversas modulações, são radiotransmissores de energia, idiomas estéticos dispersos na textualidade oral negra. Em sua rica e complexa enunciação, revitalizam vários gêneros, formas e composições dos repertórios africanos, assim como criam novas toadas. No canto e na fala são narrados, performados e recriados gestas, histórias, fábulas, contações, vissungos, provérbios, histórias das divindades, das famílias, da criação do cosmos e dos seres, histórias das travessias, dos trabalhos e dos dias, dos amores, dos terrores da escravidão, das lutas, das interdições, mas também das guerras pela liberdade; os ensinamentos, os bichos, as plantas e ervas, as práticas tecnológicas, as plantas medicinais, as curas, as devoções, o sagrado, as inguiziras e quizombas, as ladainhas e os corridinhos, as rezas, os desafios, rebentes, o fazer das coisas, e as técnicas do fazer, as misturas do barro, o desenho e o formato das casas, os lumes da lua e do sol, suas nascentes e seus poentes, as correntezas, as correntes, os deleites, os enfeites e os aromas. (MARTINS, 2021b, p. 98).

Os versos que se seguem foram documentados em momentos de trabalho na roça ou em conversas versadas entre elas, mas sua escrita, com certeza, não dá conta da inteireza “cosmopoética” de quando executados pela voz, pela ironia corporal de cada mulher cantadeira, por seus ritmos e seus timbres.³¹

- *Assando biscoito, (Nêga)*

*Carvão queimou, quero vê carvão queimá
Eu danço mais a Carmem até poeira levantar
Você diz que bala mata
Cê atira procê vê
Cê atira a bala passa
Eu tomo bem de você
Carvão queimou, quero vê carvão queimá
Eu danço mais a Carmem até poeira levantar*

- *Canto de trabalho na roça*

*Rio abaixo, rio acima,
Tudo isso eu já andei
Procurando amor de longe
Porque de perto eu já deixei
Detrás daquela serra, tem um caminho que vai pro céu
Eu conheço meu benzinho pela copa do chapéu
A folha da bananeira pendurou e foi ao chão
A boca de meu benzinho de tão doce virou safrão
No céu tem três estrelas, todas três encariada
Uma é minha, a outra é sua, outra do meu namorado*

- *No barco do Rio Araçuaí*

*No rio de nado com a pena da oliveira
Recebe meu bem nos braços, minha sogra na gibeira
Canoa virou, virou*

³¹ É possível ver e ouvir as mulheres cantando no perfil da rede social Instagram: <https://www.instagram.com/rodadeversos/>.

*Foi pro Rio de Janeiro
Mas foi buscar pente fino
Pra pentear meu cabelo*

- Na roça do algodão

*Plantei meu algodão
Pra fazer um cobertor
Vou levar lá pra minha casa pra rebuçar o meu amor
De vera Dona Eva, vai fiar seu algodão,
que os rapaz de hoje em dia não dá moça saia não
De vera Dona Nisa,
Joga um versinho pra nós
Que os anjinhos de lá do seu céu
Aconserva sua voz*

- Dona Mila na colheita

*Roda morena
Morena torna rodar
Nunca vi quem tem amor
Despedida sem chorar
Lá ia pra São Paulo
Do caminho voltei pra trás
Me lembrei do meu amor
Em São Paulo eu não vou mais
Roda morena
Morena torna rodar
Nunca vi quem tem amor
Despedida sem chorar
Menina das perna fina
Vai fiar seu algodão
Os home de hoje em dia não dá saia mulher não
Roda morena
Morena torna rodar*

*Nunca vi quem tem amor
Despedida sem chorar*

- Encontro de amigas

Clareia lua

Clareia bem

Clareia esse salão

Que a morena evem

Bonitim Dalva cantou

Bonitim vou responder

Um amor fora do outro

Faz o coração doer

Clareia lua

Clareia bem

Clareia esse salão

Que a morena evem

Atrás daquela serra

Passa boi, passa boiada

Passa moreno e moreninho

Com cabelo acacheado

Clareia lua

Clareia bem

Clareia esse salão

Que a morena hein vem

- Marli e Nêga trabalhando juntas

Lá no céu armou uma chuva

Mas não era pra chover

Meu amor tava doente

Mas não era pra morrer

Arreda gente

Que a mutuca evem

Você diz que o nego é preto

*Nego é um preto dengoso
Pimenta do rimo é preto
Dá pra comer gostoso*

- Canto de trabalho na roça

*A mutuca é miudinha
Danadinha pra morder
Quando ela morde a gente
Vai inchando até morrer
Arreda gente
Que a mutuca evem
As moça de hoje em dia
Só namora só pra ler
Pra ganhar lata de pó
E vive de agua de cheiro
Aroeira tá madura
Tá no tempo de serrar
Meu benzinho tá viajando
Está no dia de chegar
Menina corta cabelo
E não corta beleza não
A beleza mata gente
E eu não quero morrer não*

- Canto de trabalho na roça

*Vem na casa comigo
Minha roça tá vidrada
Tem abóbora na fulô
Tem maxixe na largada
Bambu quero ver pegá
Bambu cê pega já
Cê pega devagarim
Pra morena não machucá*

- *Canto de trabalho na roça*

Xô, meu sabiá

Xô, meu zabelê

Essa noite inteirinha sonhei com você

Se você não acredita,

Vou sonhar pra você ver

La no céu evem caindo três cartinhas do ABC

A do meio evem dizendo

Que eu quero casar com 'cê

Xô, meu sabiá

Xô, meu zabelê

Essa noite inteirinha sonhei com você

Se você não acredita,

Vou sonhar pra você ver

Sete com sete são quatorze

Com mais sete vinte e um

Tive sete namorados

Mas amor só tenho a um

- *Canto de trabalho na roça*

Eu vi o sol, vi a lua clarear

Eu vi meu bem dentro do canaviá

Que menino bonitinho

Que passou ali agora

Se for casado, vai embora

Se for solteiro, me namora

Eu vi o sol, vi a lua clarear

Eu vi meu bem dentro do canaviá

Lá ia viajando pro caminho de Ribeirão

Encontrei meu namorado de rosa na mão

Eu vi o sol, vi a lua clarear

Eu vi meu bem dentro do canaviá

- *Canto de trabalho na roça de algodão*

Fica comigo

Que de frio não vai morrer

Já urdi meus cobertô

Só falta mamãe tecer

Menina senta na roda

Vai fiar seu algodão

Que homem de hoje em dia

Não dá saia mulher não

A mutuca é miudinha

Danadinha pra morder

Quando ela morde a gente

Vai inchando até morrer

Arreda gente

Que a mutuca evem

Menino bonitinho

Com camisa rosadinha

Quem me desse eu pudesse

Beijar sua boquinha

A mutuca é miudinha

Danadinha pra morder

Quando ela morde a gente

Vai inchando até morrer

Arreda gente

Que a mutuca evem

- *Algodão*

Oh, bate a paina

Sacode a paina

Põe a paina pra secar

Quando for de madrugada

Quero ver paina voar

*Oh, bate a paina
Sacode a paina
Põe a paina pra secar
Quando for de madrugada
Quero ver paina voar
Minha mãe é bonitinha
Bonitinha ela é
Ela parece um galho de rosa
Nos bracinhos de São José*

- Versos que repetem

*Menina cê vai dormir
De madrugada
Eu chamo ocê
Se for pra te maltratar
Tem cana pra moer
Deixa o tacho
Que eu bater*

*Canoeiro
Não deixa a canoa virar
Essa canoa foi feita
Pra meu amor passear*

*Poeira, poeira
Poeira levantou
Sacodiu poeira*

*Eu fui no samba
É meio-dia
Encontrei Dona Maria
O samba lá tava bom*

É do jeito que eu queria

Poeira, poeira

Poeira levantou

Sacodiu poeira

Sacodiu, não ventou

Poeira

Eu joguei água pra cima

E parei com a caneca

Menina bonitinha

Da cinturinha de boneca

Poeira, poeira

Poeira levantou

Sacodiu poeira

O besouro evem

Oh, danado

Ele vem pretinho

Oh, danado

Chuleia o besouro

Oh, danado

Bem chuleiadinho

Oh, danado

Chora

Oh, danado

Chora

Quem lê os cantos com seu jeito de brincar, de falar de amores ou de pequenos desejos, de trazer bichos, insetos, plantas, pode se enganar com sua simplicidade ou um suposto automatismo de sua execução. Muito ao contrário, os cantos são dinâmicas muito antigas de transgressão e resiliência dos “seres paridos para não ser”, como diz o pedagogo e professor

Luiz Rufino (2019). Para ele, há uma dimensão da vida imbricada à arte, ao conhecimento e à infinitude:

A linguagem não é meramente um ato a ser executado, é a própria existência do ser em sua radicalidade, diversidade e imanência. Na linguagem, o ser se encarna em muitos e encarna tantos outros, dribla, finta, ginga e desdiz. A linguagem nos permite o escape de toda forma de controle e limitação. (RUFINO, 2019, p. 115).

É por meio da linguagem que toda criticidade, criatividade, transgressão e resiliência aparecem e resistem na travessia do Atlântico negro, nas violências do colonialismo, na capacidade de ampliar repertórios comunicativos e na resistência do tempo presente que permanece violento, excludente e desigual. Rufino nos lembra que a palavra não é apenas um conjunto de letras, sons, significado ou unidade da linguagem humana, ela é algo que transborda para o campo do ‘encante’. (RUFINO, 2019, p. 118).

No Curtume, Jenipapo de Minas, Vale do Jequitinhonha, Cerrado brasileiro, a palavra virou lugar de sustento, poética e força feminina. Sem dúvida, é um projeto de reencantamento territorial.

Tanto Leda Maria Martins quanto Luiz Rufino ainda nos colocam que a palavra emerge também como um enlace de hálito, saliva, voz, força e poder.

Assim, segundo Rufino (2019), uma virada epistemológica que seja antirracista e mire a descolonização deverá ser necessariamente uma virada linguística, uma ação poética/política.

Nego é um preto dengoso
 Lá no céu armou uma chuva mas não era pra chover
 Meu amor tava doente mas não era pra morrer
 Arreda gente que a mutuca evem
 Você diz que o nego é preto
 Nego é um preto dengoso
 Pimenta do rio é preta e dá pra comer gostoso
 Arreda gente que a mutuca evem
 A mutuca é miudinha, danadinha pra morder
 Quando ela morde a gente, vai doendo até morrer
 (MARLI e NÊGA)

Como em muitos jogos poéticos de linguagem, há sempre uma repetição de versos em que elementos como a mutuca, o besouro ou a poeira puxam as frases inventadas e dão recados com outras dicções.

Nêga me diz: “a gente já canta assim mesmo é desde sempre. Aí, vai inventando outros e vai distraíndo a cabeça e vai lembrando dos mais velhos. Marli que gosta de ir atrás dos mais velhos pra saber das coisas que eles falavam e cantavam. Mas nós canta hoje também”.

E nessa circularidade de tempo, palavra, história, gravitam percepções do espaço, da natureza, das gentes, das angústias, dos afetos e chamegos e de toda a coletividade.

Resguardados nas espirais da memória, vibrantes em belíssimos cânticos e contos, performados em variados timbres vocais e ritmos, esses engenhosos, complexos e múltiplos repertórios inscrevem na grafia da voz e nos rizomas das sonoridades, como ondas e radiações, os variados trânsitos e cruzamentos poéticos. Essa plêiade de sonoridades apresenta-se desde as gestas mais extensas até as mínimas células fônicas. E está nos cantares, nas vocalidades, percussões, onomatopeias, assovios, pronúncias, fraseados, solfejos, vocalizes, em variados processos de construção de linguagens fônicas e das musicalidades, como gravuras da voz. (MARTINS, 2021b, p. 90).

7 CIRCULA TEMPO, EXERCITA-SE TRADUÇÃO

A convivência com as mulheres do Curtume e toda a sua sabedoria de chão, palavras, plantas, bichos, tempo nos remete à cosmologia Iorubá e seus seres e identidades.

Marli, Nêga, Carmem, Silvana – as mulheres com quem pude ter uma interlocução maior – não são ligadas aos ritos religiosos de matriz africana. Há uma fé muito grande no Deus cristão e em alguns santos católicos e relações mais ou menos próximas com cultos evangélicos. Entretanto, a gramática de seus saberes, o modo de subverter o presente cheio de passado e de ligação com a natureza são traços de ancestralidades africanas e indígenas profundamente presentes no seu modo de vida.

Assim, quando nos remetemos ao saber filosófico Iorubá, não estamos tratando, neste caso, de profissão de fé e religiosidade, mas de princípios dinâmicos de conhecimento que são perpetrados no tempo.

Dessa maneira, os estudos de Muniz Sodré, Luiz Rufino e Leda Maria Martins nos trazendo a figura de Exu, como o princípio mediador de todos os atos de criação e interpretação do conhecimento, com suas funções que estão intrinsecamente ligadas à comunicação e à mobilidade, nos ajudam a entender os processos comunitários vividos em espaços-tempo que rompem, ainda que nas sutilezas, as regras coloniais – comunidades que vivem *apesar* do capitalismo.

Além disso, há em Exu uma dimensão do tempo, “pois é, em si mesmo, a própria ontologia, tempo que simultaneamente curva-se para frente e para trás” (MARTINS, 2021b, p. 53). Em belíssima síntese de Muniz Sodré, citado por Martins: “ele funda o tempo, o que implica já trazer consigo seu poente e o seu nascente” (SODRÉ, 2017, *apud* MARTINS, 2021b, p. 53).

Ele é “intérprete e linguista do sistema”. Exu “conecta a verdade e o entendimento, o sagrado e o profano, o texto e sua interpretação, a palavra (como uma forma do verbo ser) que liga o sujeito e o seu predicado, ligando a sintaxe da adivinhação às suas estruturas retóricas” (MARTINS, 2021b, p. 53).

Essas noções de interpretação, mediação e compreensão estão diretamente ligadas à dimensão do recado que queremos explorar mais na problematização da ideia de tradução. Ao construir uma relação com as mulheres quilombolas do Curtume, preciso estar sempre atenta ao fato de que não nos relacionamos pela semelhança, mas sim pela diferença, com a consciência de que a realidade é o conjunto aberto de pontos de vista divergentes que coabitam e constituem mundos e não há possibilidade totalizante que a defina.

O papel de pesquisadora-tradutora, ou também recadeira, passa por aquilo que Viveiros de Castro chamou de equivocação. Para ele, a "a equivocação é um conceito epistemológico que diz respeito a uma teoria da tradução, de como o antropólogo dá sentido ao material que ele está descrevendo nos termos de seu próprio aparelho conceitual, o qual deve ser afetado, deslocado e contaminado pelo aparelho conceitual alheio".³²

Não sou antropóloga nem mesmo etnógrafa. Eu percorro, porém, um espaço caminhante, de quem vai e volta do "campo", de quem ouve e sente, de quem pesquisa e tenta representar aquilo que pesquisa. E todas as dúvidas surgem no caminho ao encontrar aquelas que compartilham comigo o universo feminino, mas que, ao mesmo tempo, são "pontos de vista" distintos. Por isso, a equivocação de que fala Viveiros de Castro é fundamental na construção do processo-pesquisa:

O meta-equívoco que persegue o conceito de tradução em seu uso antropológico consiste em achar que traduzir uma outra "língua" — não falo das palavras, mas dos conceitos do outro — é você achar um sinônimo na sua língua. Então nós achamos que a tradução é fundada na existência de "sinônimos" translinguísticos (ou transculturais), ou seja, que há sempre uma mesma "coisa" que é chamada por duas "palavras" em duas línguas diferentes. Por exemplo, como eu digo cachorro em inglês? *Dog*. Então *dog* e cachorro eu sei que são a mesma coisa, são sinônimos porque há um objeto no mundo que garante a conexão. Ou seja, *dog* e cachorros são como "irmãos" conceituais. Eles têm a mesma relação com um terceiro termo, a realidade da espécie canina. A ideia de uma equivocação constitutiva (por isso, controlável, mas não solúvel) é o contrário: trata-se de vigiar os "homônimos" enganosos. Vejamos o que isso significa no caso do perspectivismo. Lembremos de mito contado pelos índios Machiguenga do Peru, por exemplo: o sujeito está com fome, sozinho no mato, perdido há dias, de repente topa com uma aldeia e se diz, aliviado: 'finalmente, encontrei seres humanos que vão me dar alguma coisa para comer'. Ele se defronta com uma aldeia bonita cheia de casas, cheia de uma gente bela e forte, toda pintada e emplumada, que lhe diz: 'você está morrendo de fome, venha aqui, venha comer essa sopa de peixe que estamos preparando!'. O índio senta, faminto, e lhe apresentam uma cabaça cheia de carne humana crua, boiando em uma sopa de sangue. Ele protesta horrorizado: 'mas isso não é peixe!' — E os aldeões: 'Como não? Claro que é sopa de peixe, coma à vontade'. E então o pobre do índio diz para si mesmo: 'Bem, se isso é peixe para essa gente, então essa gente não é humana...' É então que ele se dá conta de que está na aldeia das onças. O que aconteceu ali, nesta história? Uma homonímia. Duas espécies diferentes chamam pelo mesmo nome, peixe, coisas completamente diferentes. É isto que chamo de equívoco, no sentido próprio da palavra: um equívoco é o erro que consiste em chamar pelo mesmo nome coisas diferentes. A equivocação controlada é você ser capaz de perceber os falsos homônimos, isto é, não se deixar enganar pelas semelhanças aparentes entre sua "língua" cultural e a língua dos povos que você estuda.³³

Ainda que compartilhem vários extratos semelhantes de mundo, aquilo que Marli consegue fazer ao criar mais de cinco mil versos para pessoas nunca vistas em nome de outras

³² Contra-antropologia, contra estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. *Revista Habitus* | IFCS – UFRJ | v. 12, n. 2, 2014, p.158.

³³ *Ibidem*.

igualmente desconhecidas, aqueles recados ou "radiotransmissores" que ela inscreve no mundo não são inteligíveis por mim sem que eu me equivoque, ou que eu o simplifique na construção de uma ideia de uma cantadeira do Jequitinhonha. Há no gesto dela de se sentar em casa, com o celular na mão, Bilu no colo, em profunda conexão com sua ancestralidade, uma perspectiva que não alcanço – mas que assumo que não a alcanço, na tentativa de ouvir aquilo que se exprime por meio de seus gestos que fazem mundo.

Ao propor a equivocação como uma maneira de reconceituar a comparação entre culturas, “como o modo de comunicação por excelência entre posições perspectivais diferentes” (CASTRO, 2018, p. 251), Eduardo Viveiros de Castro reflete sobre a relação entre equivocação e tradução intercultural:

Traduzir é situar a si mesmo no espaço da equivocação e ali habitar. Não é desfazer a equivocação (uma vez que isto seria supor que a mesma jamais existiu em primeiro lugar), mas precisamente o oposto é verdadeiro. Traduzir é enfatizar ou potencializar a equivocação, isto é, abrir e alargar o espaço imaginado como não existente entre as línguas conceituais em contato, um espaço que a equivocação precisamente ocultava. A equivocação não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e a impulsiona: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que uma equivocação já existe; é comunicar por diferenças, ao invés de silenciar o Outro presumindo uma univocalidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo. (CASTRO, 2018, p. 254).

Habitar a equivocação e, ao mesmo tempo, criar enlaces com o Curtume e os recados femininos ali colocados é o exercício de pesquisa em que tentamos encontrar "pontos de vista" ou "pontos de vida" que estão dentro e fora do capitalismo, simultaneamente. Apesar do capitalismo, nas frestas e nas ruínas, faz-se tradução equivocada, com ideias extraídas de diferentes modos de vida, gerando recados que nos contam desses outros projetos de fazer-mundo.

Ainda que as diferenças de mundos sejam uma marca, acreditamos na possibilidade da comunicação como forma de construir outros devires.

Em sua jornada etnográfica com Mariano e Nazário Turpo, indígenas andinos, Marisol de la Cadena se depara com a recusa de Nazário em explicar a ela conceitos e questões que sua condição de pesquisadora insistia em tentar "esclarecer". E assim ela nos explica essa conexão parcial, porém possível:

A recusa de Nazario em "explicar novamente" realça a inevitável, espessa e ativa mediação da tradução na nossa relação – e funcionou de ambas as maneiras, é claro. Não pude deixar de traduzir, mover suas ideias para a minha semântica analítica, e o que quer que fosse que eu acabasse por fazer não seria, de forma isomórfica, idêntico ao que ele disse ou significaria o que ele quis dizer. Por conseguinte, ele já me tinha falado o suficiente sobre *suerte* para me permitir obter o máximo que podia. Os nossos mundos não são necessariamente comensuráveis, mas isto não significava que não

podéssemos comunicar. De fato, podíamos, na medida em que eu aceitava que ia deixar algo para trás, como com qualquer tradução – ou ainda melhor, que a nossa compreensão mútua também iria estar cheia de lacunas que seriam diferentes para cada um de nós, e iria aparecer constantemente, interrompendo, mas não impedindo a nossa comunicação. (CADENA, 2015, p. XXV).

O que traduções e recados nos oferecem é não apenas um, mas múltiplos caminhos a seguir, o que interrompe todos os caminhos “mono” impostos pelo capitalismo. É nesse lugar que Exu e movimentos tradutórios nos orientam à comunicação e às transações para fazer paisagens outras. A interação entre mulher e terra na plantação agroecológica ou na forma de trabalhar e fazer comunidade não existe sem que haja capacidade de renovação e adaptação. E o que isso nos diz? Haveria novas formas de nos aliançarmos?

A partir disso, a crença é de que colocar esses outros projetos de fazer-mundo que se constroem nas frestas, ou traduzi-los em forma de recado, pode nos dar a ver aquilo que é regenerado no entendimento da complexidade das pulsões de vida nas ruínas do planeta, mais especificamente nas ruínas impostas às mulheres quilombolas no Brasil tomado pelo racismo e pela desigualdade social.

Vale sempre notar que não há aprendizado – ou leitura de recados – possível sem que se faça justiça e reparação. O que as mulheres, os povos indígenas, o povo negro e todos os saberes ancestrais e tradicionais nos revelam são frutos da resistência, apesar das atrocidades de séculos de exclusão.

8 RECADOS REGENERATIVOS PARA UM DEVIR

“Eu estou indo-e-voltando-sendo em torno do centro das forças vitais. Eu sou porque fui e re-fui antes, de tal modo que eu serei e re-serei novamente.”³⁴

“O devir não termina nunca, assim como de certo modo ele não começa. Ele se realiza entre o começar e o terminar, é só no meio que ocorre.”³⁵

Cantar, lidar com a terra de forma amorosa, ser família com a natureza, dançar, jogar verso de bem-querer, fazer garrafada para cura, benzer – formas resilientes de pluralizar repertórios comunicativos, formas múltiplas de cultivar força vital no enfrentamento das violências do colonialismo, que ainda hoje permanece. São formas que vagueiam ativamente no tempo espiralar e que nos servem de recado, se queremos outros devires.

Esses recados se relacionam com a “consciência”. E aqui vale retomar uma passagem do documentário *Ôrí*, dirigido por Raquel Gerber (1989). *Ôrí* significa “cabeça”, “consciência negra”, em língua ioruba. O filme *Ôrí* documenta os movimentos negros brasileiros entre 1977 e 1988, passando pela relação entre Brasil e África, tendo o quilombo como ideia central de um contínuo histórico e apresentando como fio condutor a história pessoal de Maria Beatriz Nascimento, historiadora e militante negra. O filme mostra também a comunidade negra em sua relação com o tempo, o espaço e a ancestralidade, através da concepção do projeto da historiadora, do “quilombo” como correção da nacionalidade brasileira. Nas palavras dela:

Ôrí significa uma inserção a um novo estágio da vida, a uma nova vida, um novo encontro. Ele se estabelece enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com o seu passado, com o seu presente, com o seu futuro, com a sua origem e com seu momento.³⁶

É profundamente esclarecedor e encantador ver como as epistemologias que não se baseiam no tempo linear se conectam e nos remetem (ou nos mandam recados) a outro fazer-mundo do qual a sociedade branca capitalista patriarcal se distanciou e, mais ativamente, quis e quer destruir. Quando comparamos trechos do pensamento de Leda Maria Martins e Sílvia

³⁴ Busenki Fu-Kiau, em *A cosmologia africana dos Bantu-Kongo*, citado por Leda Maria Martins (2021b, p. 208).

³⁵ CASTRO, Eduardo Viveiros de. Versão editada da conferência “A força de um inferno: Rosa e Clarice nas paragens da diferença”, ministrada no IEL-UNICAMP, 2013. Partimos da transcrição realizada pelo Laboratório de sensibilidades. Disponível em: <https://laboratoriodesensibilidades.wordpress.com/2018/04/23/a-forca-de-um-inferno-rosa-e-clarice-nas-paragens-da-diferenca-transcricao-da-palestra-de-eduardo-viveiros-de-castro-no-ifch-unicamp/>

³⁶ *Ôrí*. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais, 1989, vídeo (131 min), colorido. Relançado em 2009, em formato digital.

Rivera Cusicanqui, vemos encontros entre os saberes afro-diaspóricos e os saberes indígenas latino-americanos.

Martins explica:

O tempo espiralar resulta de múltiplas implicações: a de um movimento cósmico, simultaneamente retrospectivo e prospectivo, no qual se incluem todos os seres e todas as coisas, ou seja, tudo o que existe em suas várias formas e âmbitos de existir e de ser, todos os fenômenos naturais e transcendentais, desde as relações familiares mais íntimas às práticas e expressões sociais e comunais mais amplas e mais diversificadas; as materialidades do agora, assim como as epifanias do porvir; e ainda a emanção e ressonância das forças e energias vitais que pulsam no movimento e asseguram a sobrevivência de todos os seres e do cosmos, em sua integralidade e totalidade. (MARTINS, 2021b, p. 207).

E pelas palavras de Cusicanqui:

Não há pós nem pré em uma visão da história que não é linear nem teleológica, que se move em ciclos e espirais, que marca um rumo sem deixar de retornar ao mesmo ponto. O mundo indígena não concebe a história linearmente, e o passado-futuro estão contidos no presente: a regressão ou a progressão, a repetição ou a superação do passado estão em jogo em cada conjuntura [...] (CUSICANQUI, 2021, p. 91).

E desse encontro com Martins e Cusicanqui, ainda podemos dar as mãos com o conceito de “terceira natureza”, da antropóloga estadunidense Anna Tsing (2022). Ela nos pede para imaginar uma “primeira natureza” que seria as relações ecológicas (incluindo os seres humanos) e uma “segunda natureza”, que se refere às transformações capitalistas do ambiente. Mas nos traz em seu livro *O cogumelo do fim do mundo - Sobre possibilidades de vida nas ruínas do capitalismo* uma terceira natureza:

[...] a terceira natureza, isto é, aquilo que consegue viver apesar do capitalismo. Para apenas perceber a terceira natureza, devemos evitar suposições de que o futuro é essa direção única à frente. Como as partículas virtuais em um campo quântico, múltiplos futuros entram e saem do campo das possibilidades; a terceira natureza surge dentro de tal polifonia temporal. No entanto, as estórias de progresso nos deixam cegos. Para conhecermos o mundo sem elas, este livro esboça assembleias abertas de formas de vida emaranhadas, à medida que estas se aglutinam coordenadamente a partir de diversos ritmos temporais. (TSING, 2022, p. 30).

Todas essas conexões são sobre esse restaurar, regenerar e ouvir os recados de outras formas de fazer-mundo que abrem caminhos entre os escombros, para que ruína e construção operem na regeneração. Se, como versa Caetano Veloso, “aqui tudo parece que era ainda construção e já é ruína”³⁷, vamos fazer o exercício de retroverso para ver o que já é construção onde parece ser tudo ruína.

³⁷ Trecho da canção *Fora da Ordem*, de Caetano Veloso (1991).

A começar pela festa, que, como diz o pensador Luiz Antonio Simas, não se faz (ela, a festa) porque a vida é boa, mas pela razão inversa, “as culturas de festa, pelas síncopes da festa, inventam o mundo e subvertem a miséria, inclusive existencial”.³⁸

O sol do Médio Jequitinhonha é forte, as estradas são difíceis, a poeira reina e todos os seres – humanos, terra, plantas, animais, encantados – foram e permanecem sendo atacados por lógicas excludentes do capitalismo e do patriarcado, pelo racismo e pelas formas predatórias de uso da terra. Entretanto, o que observamos no Curtume são maneiras transgressoras, criativas, amorosas e críticas de regenerar, refazer e restaurar a natureza, as próprias mulheres e as relações, em uma agência feminina regeneradora e biocultural.

Para entender essa agência, é fundamental retomar os valores quilombolas e comunitários, os valores femininos e as sabedorias ancestrais por meio das quais elas atuam e podem nos ajudar a nos deslocar daquilo que está estagnado, do *status quo*, e, ao mesmo tempo, desencadear novas formas de vida. Tudo isso atravessado pela ética amorosa que, como nos ensina Bell Hooks, nada tem a ver com fraqueza ou irracionalidade, mas sim com uma potência que anuncia (recadeiro que é) a possibilidade de rompermos o ciclo de perpetuação de violência e exclusão. Inspirado por Bell Hooks, em uma conversa em 2020 entre o antropólogo Roberto Romero, o pastor Henrique Vieira (eleito deputado federal no pleito de 2022) e eu, o pastor nos disse³⁹:

Eu vejo uma ética amorosa na luta dos sem-terra, na busca por uma reforma agrária. Eu vejo ética amorosa na luta dos sem-teto por direito à moradia nas cidades. Eu vejo uma ética amorosa na luta do povo negro, querendo quebrar os grilhões do racismo. Eu vejo ética amorosa na luta dos povos indígenas, querendo demarcar e proteger as suas terras, sua memória e sua cultura. Porque são construções coletivas que estão denunciando realidades sem amor. Realidades que oprimem, que aniquilam, que maltratam, que limitam a potencialidade da vida. (VIEIRA, 2022, p. 210)

Nessa luta contra as realidades sem amor, parece haver uma polifonia de ações que vai da linguagem, que é própria e que dá ritmo aos versos, aos cantos e às histórias, à reinvenção permanente da música, das rezas e do uso das plantas num sincretismo entre agenciamento político e alegria, que explica a persistência dos corpos, da cultura e dos saberes.

Quando, depois de observar um dia de trabalho árduo, calor extremo, lida na roça, encontro para bordar, afazeres domésticos, entro no galpão em festa, em que as mulheres estão descalças, vestidas com suas “roupas de roda” e cantam e brincam por horas seguidas, é quase

³⁸ Retirado de postagem na rede social Instagram, em 16 de fevereiro de 2023.

³⁹ Conversa registrada no livro *Avizinhar Fabulações*, publicado pelo BDMG Cultural, em 2021.

um transe de protesto-festa que se apresenta, um transe em que a vida se instala contra toda necropolítica vigente.

Gago (2018), ao olhar para uma comunidade feminina resistente e migrante na periferia de Buenos Aires, nos traz uma reflexão, em diálogo com Viveiros de Castro, para essa “marcha-festa”:

As festas vão respaldando novas formas de apropriação do espaço e, enquanto tal, enchem esses espaços de dinâmicas antiquíssimas e inovadoras. A festa é, nesses casos, festim antropofágico: não ritualiza sem devorar novidade, não celebra sem convidar tudo que a rodeia, não persiste sem tornar-se mais promíscua. Como assinala Viveiros de Castro (2011) a propósito das lógicas predatórias narradas por Lévi-Strauss, uma sociedade só é ela mesma nos momentos em que está fora de si. E a festa é um dos momentos diletos e mais propícios para encontrar esse exterior. (GAGO, 2018, p. 290).

E esse dentro e fora de si comunitário, esse “*indo-e-voltando-sendo*”, se torna um modo coletivo de “fazer trânsitos, passagens, de lançar-se e proteger-se, de rememorar e esperar, de celebrar os percursos [...]” (GAGO, 2018, p. 290).

E, assim, o tempo espiralar, as relações multiespécies e a vida em meio a uma natureza ativa, embalados pela ética do amor e o movimento da alegria, abrem enunciados para novas formas de participação nessa rede de ritmos vitais que nos constitui, novas formas de cuidar. É reaprender a *arte* de ter cuidado, pois, como nos diz Stengers (2015), se há arte, não estamos falando apenas de capacidade, de algo que se define *a priori*, mas precisamos cultivar o cuidado, aprendê-lo. E o cuidado nos obriga a imaginar, sondar, atentar.

Torna-se um desafio imaginativo que é requisito para nossa sobrevivência em tempos de precariedade. Mais do que revoltar-se (o que também pode ser necessário e útil), o que as mulheres do Curtume e tantos outros grupos femininos comunitários e as tantas autoras aqui citadas nos ensinam é como expandir nossa imaginação para compreender os outros mundos, os mundos que se fazem nos movimentos das frestas. A luta política se coloca aqui no sentido em que Stengers (2015) fala, não passa por operações de representação, mas:

[...] antes por produção de repercussões, pela constituição de ‘caixas de ressonância’ tais que o que ocorre com alguns leve os outros a pensar e agir, mas também que o que alguns realizam, aprendem, fazem existir, se torne outros tantos recursos e possibilidades experimentais para os outros” (STENGERS, 2015, p. 148).

São caixas de ressonância que são recados, ou radiotransmissores, como diz Leda Maria Martins (2021b).

Não podemos nos contentar com a decadência como desfecho, como diz Gago (2018), há margens indomáveis, ações, indagações e movimentos aparentemente banais que podem gerar novos encontros, antes imprevisíveis, e trazê-los para o centro das questões.

No capítulo de introdução, citamos Stengers ao trazer seu conceito de comunidade como “os que estão reunidos pelo que os faz pensar, imaginar, criar, de modo que o que cada um faz importa para os outros, é recurso para os outros” (STENGERS, 2015, p.80). O que o breve olhar para o *Curturme* nos mostra é que, nesse processo de fazer comunidade, criar encontros e vibrar um novo tempo-espço, a vida se regenera. A reunião de que fala Stengers é ampliada para o conceito de “contaminação”, em Tsing (2022, p. 73):

Somos contaminados por nossos encontros; eles transformam o que somos na medida em que abrimos espaço para os outros. Ao mesmo tempo em que a contaminação transforma projetos de criação de mundos, outros mundos compartilhados – e novas direções – podem surgir. Todos nós carregamos uma história de contaminação; a pureza não é uma opção. A importância de manter em vista a ideia de precariedade que proponho é o fato de ela nos lembrar que adaptar-se às circunstâncias é matéria mesma de que é feita a sobrevivência. [...] manter-se vivo – para todas as espécies – requer colaborações viáveis. Colaboração significa trabalhar por meio das diferenças, o que leva à contaminação.

Não há aqui solução, mas caminhos, respostas inúmeras, como bem nos esclarece Stengers (2015, p. 153):

[...] não se está dizendo que tudo, então, acabará bem, pois Gaia ofendida é cega para nossas histórias. Talvez não possamos evitar terríveis provações. Mas depende de nós, e é aí que nossa resposta a Gaia pode se situar, aprender a experimentar dispositivos que nos tornam capazes de viver tais provações sem cair na barbárie, de criar o que alimenta a confiança onde a impotência assustadora ameaça. Tal resposta, que ela não ouvirá, confere à sua intrusão a força de um apelo a vidas que valem ser vividas.

Tornar a profusão parte de nossas práticas de conhecimento é o que todas essas contaminações, encontros, traduções – todos esses recados – nos permitem. É como diz Tsing (2022, p. 83):

Precisamos contar e contar repetidamente todas as nossas histórias de morte, quase-morte e da vida que nos é dada até que elas sejam assimiladas e nos ajudem a enfrentar os desafios do presente. É na escuta dessa cacofonia de histórias conturbadas que poderemos encontrar nossas melhores esperanças para a sobrevivência precária.

Ou, nas palavras de Stengers (2015, p. 149), “uma luta política deveria passar por todos os lugares onde se fabrica um futuro que ninguém ousa realmente imaginar”. No que os “recados para o devir” se alinham a esses pensamentos é que aqui estamos pensando em como a luta política se faz também de forma experimental, no encontro e no miúdo, na apropriação da fabricação desses futuros.

Misturar histórias, conhecimento, práticas e vidas díspares e sobrepostas foi o que guiou esta pesquisa. E, quando há choque entre tudo isso, o mundo se expande e podemos pensar em outro devir-presente. Por isso, finalizo com uma história datada de um Brasil na segunda década do século XXI.

Num momento de tantas mídias e versos tentando aparar os sentimentos do mundo durante a pandemia, Marli trocou mensagens com Luiz Inácio Lula da Silva em 2020 (quando ele estava em sua viagem pela Europa, após a libertação da prisão, em novembro de 2019).

Ao bordar um estandarte de presente para Lula, que seria entregue por um amigo da organização Tingui, ela gravou uma mensagem para o destinatário, recebendo de volta sua resposta. “No dia que chegou a mensagem dele, eu nem consegui dormir, amassei pão a noite inteira”, me conta Marli. Transcrevemos abaixo a conversa entre eles:

- Oi Lula, bom dia, tudo bem? Aqui é a Marli e eu sou bordadeira. Para mim é uma honra saber que um dos nossos trabalhos vai parar na sua mão. Mais do que merecido. Acompanhei todo seu trajeto, seu trabalho e fiquei tão feliz... Sou apaixonada por você, gosto muito de você e torço mesmo para você ficar livre e se candidatar de novo. E pode contar com meu voto. Se eu pudesse eu faria tudo para te ver pessoalmente, mas é difícil para mim. Na nossa região aqui é praticamente impossível. Mas eu espero poder te ver um dia. E fiquei grata mesmo, foi mais do que merecido esse trabalho parar na sua mão. Seja feito por mim ou por qualquer uma das bordadeiras vai ser uma honra para nós. Que você seja muito feliz, torço para sua liberdade continuar sempre. Espero um dia poder te ver pessoalmente – e se possível ter uma foto sua, juntinho comigo. Um beijo e um abraço de sua admiradora Marli, de Curtume, Vale do Jequitinhonha, Jenipapo de Minas.

- Ô Marli, eu estou em Genebra, hoje é dia seis de março, eu estou aqui recebendo do Lucas Figueiredo o livro dele e olha aqui que coisa bonita que eu recebi de uma tal de Marli, bonita, do Vale do Jequitinhonha. E eu queria te dizer, Marli, que se tem um lugar no Brasil que eu adoro é o Vale do Jequitinhonha. Eu fui muitas vezes ao Vale e acho que a riqueza cultural do Vale é uma coisa exuberante que o Brasil não conhece porque o Brasil não gosta de mostrar as coisas boas que tem. Às vezes o Brasil mostra as coisas ruins que não prestam, como Bolsonaro e outros políticos. A cultura do povo do Vale é uma coisa rica, e quando eu recebo aqui tão longe, tão longe, um bordado do Curtume, das bordadeiras, eu fico emocionado, acho que é um presente maravilhoso. Se algum dia você for à minha casa você vai ver que isto vai estar guardado em um lugar de destaque. Porque eu amo você, amo as pessoas que trabalham, que lutam, que acreditam que é possível construir o Brasil. Eu não sei se eu volto, mas posso garantir que nós vamos voltar. Esse nós pode ser com você, pode ser com o Lucas, pode ser com o João Paulo, pode ser com qualquer outra pessoa. Mas nós temos que voltar porque o Brasil não pode ser entregue à destruição, como está acontecendo agora. Um grande abraço, querida. Dê um beijo em todas as bordadeiras de Curtume e diga que eu amo elas. Um beijão. Até outro dia, se Deus quiser. Você vai receber logo, logo esse zap aqui, porque nós vamos mandar já. Aqui a gente não promete, aqui a gente entrega. Um beijão, querida.

Termino esta dissertação em fevereiro de 2023, no primeiro carnaval pós-pandemia de Covid-19. As ruas estão cheias de foliões, música, batuque, festas, e Luiz Inácio Lula da Silva foi eleito presidente do Brasil pela terceira vez. O mundo é outro (e é o mesmo) de quando iniciei esta pesquisa. Há algo de esperança no ar, a marcha-festa de primeiro de janeiro para a

posse do novo presidente abriu os caminhos, o protesto-racista-conservador-destruidor do dia 08 de janeiro mostrou toda a força da pulsão de morte, mas o devir voltou a ser desejo.

E penso em Kalunga, o princípio-deus-da-mudança, que é a força em movimento e, por causa disso, nossa Terra e tudo nela estão em perpétuo movimento. (MARTINS, 2021b). Somos o nosso nascente e o nosso poente e podemos ouvir e cantar versos de bem-querer, criar formas de Bem Viver, numa construção poético-política. E, como diz Riobaldo sobre Deus: “Ele faz é na lei do mansinho – assim é o milagre. E Deus ataca bonito, se divertindo, se economiza”⁴⁰.

⁴⁰ Riobaldo filosofa no livro *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa (2015[1956]).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Mariléa de. *Territórios de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro*. 2018. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia - Programa de Pós-Graduação em História, Unicamp, Campinas, 2018.
- ALMEIDA, Mariléa de. *Devir quilombola: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas*. São Paulo: Editora Elefante, 2022.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. "Origem - a palavra e a terra", parte V. In: ANDRADE, Carlos Drummond de. *Lição de Coisas*. Poesia Completa e Prosa. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1977, p. 325.
- BALLESTERO, Andrea; WHINTHEREIK, Brit Ross (Ed.). *Experimenting with ethnography. A Companion to Analysis*. Durham, EUA: Duke University Press, 2021. Disponível em: <https://andreaballestero.com/experimenting-with-ethnography-a-companion-to-analysis/>.
- BARBOSA, Altair Sales. *Cerrado: "dor fantasma" da biodiversidade brasileira*. 2011. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/17-artigo-2011/4232-altair-sales-barbosa>.
- BARBOSA, Altair Sales. *Como as raízes do Cerrado levam água a torneiras de todas as regiões do Brasil*. 2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-39391161>.
- BONA, Dénètem Touam. *Cosmopoéticas do Refúgio*. Florianópolis: Cultura & Barbárie, 2020.
- CADENA, Marisol de la. *Earth Beings: ecologies of practices across Andean worlds*. Durham, EUA: Duke University Press, 2015.
- CADENA, Marisol de la. Not knowing in the presence of... In: BALLESTERO, Andrea; WHINTHEREIK, Brit Ross (Ed.). *Experimenting with ethnography. A Companion to Analysis*. Durham, EUA: Duke University Press, 2021.
- CAMARGO, M. T. L. de A. Amansa-Senhor: a arma dos negros contra seus senhores. *Revista Pós Ciências Sociais*, v.4, n.8, 2007. Disponível em: http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/830_
- CASTRO, E. V. de. Rosa e Clarice, a fera e o fora. *Revista Letras*, Curitiba, UFPR, n. 98, pp. 9-30, jul./dez. 2018.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 183-264.
- COCCIA, Emanuele. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. São Paulo: Editora Cultura & Barbárie, 2018.
- COCCIA, Emanuele. *Metamorfoses*. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020.

CUNHA, Manuela Carneiro [orelha do livro]. In: OLIVEIRA, Joana Cabral de *et al.* (Org.). *Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora /IRD, 2020.

CUNHA, Manuela Carneiro da; MAGALHÃES, Sônia Barbosa; ADAMS, Cristina (Org.) / EMPERAIRE, Laure (Coord. seção 7). *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil* [recurso eletrônico]: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo: SBPC, 2021. 351 p.: il. color., mapas color., Disponível em: <http://portal.sbpcnet.org.br/livro/povostradicionais7.pdf>.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'xinakak utxiwa: uma reflexão sobre as práticas e discursos descolonizadores*. São Paulo, n-1 Edições, 2021.

GAGO, Veronica. *A razão neoliberal: economias barrocas e pragmática popular*. São Paulo: Editora Elefante, 2018.

HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble*. Durham, EUA: Duke University Press, 2016.

HOOKS, Bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Vozes, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LEVIS, Carolina. Projetar novos mundos de coexistência. In: MOULIN, Gabriela; MARQUEZ, Renata; ANDRES, Roberto; CANÇADO, Wellington. *Habitar o Antropoceno*. Belo Horizonte: BDMG Cultural, Cosmópolis, 2022.

MAIZZA, Fabiana. 2020. "Especulações sobre pupunheiras ou *cuidar com parentes-planta*". In: OLIVEIRA, Joana Cabral de *et al.* *Vozes Vegetais, diversidade, resistência, vozes da floresta*. São Paulo: UBU, 2022.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória*. O Reinado do Rosário no Jatobá. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021a.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar*. Poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021b.

MOULIN, Gabriela; MARQUEZ, Renata; ANDRES, Roberto; CANÇADO, Wellington. *Habitar o Antropoceno*. Belo Horizonte: BDMG Cultural, Cosmópolis, 2022.

NOBRE, Ana Luiza. Aproximar-se do chão. In: MOULIN, Gabriela; MARQUEZ, Renata; ANDRES, Roberto; CANÇADO, Wellington. *Habitar o Antropoceno*. Belo Horizonte: BDMG Cultural, Cosmópolis, 2022.

OLIVEIRA, Joana Cabral de *et al.* (Org.). *Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora /IRD, 2020.

PEREIRA, Edmilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira Magalhães. *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2018.

PEREIRA, T. A. Z. Poor man's crop? Slavery in cotton regions in Brazil (1800-1850). *Estudos Econômicos* (São Paulo. Impresso), v. 48, p. 623-655, 2018.

RATTS, Alex (Org.). *O negro por ele mesmo: ensaios, entrevistas e prosas*. São Paulo: Editora Ubu, 2022.

ROSA, João Guimarães. Cara-de-Bronze. In: ROSA, João Guimarães. *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009a, v. 1, p. 491-538.

ROSA, João Guimarães. Diálogo com Guimarães Rosa. In: ROSA, João Guimarães. *Ficção completa*. Entrevista concedida a Günther Lorenz. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009b. v. 1, p. xxxi-lxv.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015 [1956].

ROSA, João Guimarães. *No Urubuquaquá, no Pinhém: Corpo de Baile*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

ROSA, João Guimarães. *Ave, Palavra*. 6.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009a.

ROSA, João Guimarães. Cara-de-Bronze. In: ROSA, João Guimarães. *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009b, v. 1, p. 491-538.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

RUFINO, Luiz. Miudezas da ancestralidade. In: SIMAS, Luiz A.; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Arruaças – Uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SANTANA, Bianca. Arruda e guiné: Na ausência de benzedeira, um banho de folhas ajudaria a romper com mais um desânimo dessa pandemia. *Revista Gama*. 2020. Disponível em: <https://gamarevista.uol.com.br/colunistas/bianca-santana/arruda-e-guine/>.

SANTANA, Bianca. *Arruda e Guiné*. Resistência negra no Brasil contemporâneo. São Paulo: Editora Fósforo, 2022.

SIMAS, Luiz A.; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Arruaças – Uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloísa M. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

STENGERS, Isabelle. *No Tempo das Catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, Coleção EXIT, 2015.

TSING, Anna. *O cogumelo no fim do mundo*. São Paulo: N-1 edições, 2022.