



“Contra as elites vegetais”: A poética do chão na política (des)organizacional e (pluri)ontológica dos trabalhadores rurais no sertão

Renata Mocelin Penachio[1]

RESUMO: Este ensaio pretende estimular reflexões em torno das dinâmicas socioculturais do sertão, a partir das referências que trago na minha pesquisa de tese de doutorado em diálogo com as questões dispostas no Manifesto Antropófago de Oswald de Andrade. Aqui, realoco o sertão para o pensamento de encruzilhada, onde os interflúvios enveredam as poéticas do chão em (pluri)ontologia. Assim, a linguagem vegetal atualiza o antropocentrismo para uma gaiagrafia onde o “cosmocentrismo” descentraliza o ente e centraliza a relação. O sertanejo e o chão se comunicam através da poesia e é ela que, ecolírica, disponibiliza dispositivos de subversão ao sistema colonizatório. Nessas reflexões, “em comunicação com o solo” reverbera na comunicação com o povo, onde as “elites vegetais” representam uma hegemonia agro-tóxica de antibrasis.

PALAVRAS-CHAVE: Sertão. Manifesto Antropófago. Poética do chão.

“Against the vegetal elite”: The poetics of the soil in the (dis)organizational and (pluri)ontological policy of rural workers in *sertão*

ABSTRACT: The aim of this essay is to speculate about the socio-cultural dynamics of sertão, based on references that I dispose in my PhD research, in dialogue with questions that Oswald de Andrade raised in his Anthropophagic Manifesto. Here, I reallocate *sertão* into a crossroads (*encruzilhada*) thought, where interfluves sink in with poetics of the soil in (pluri)ontology. Therefore, the vegetal language updates the anthropocentrism into a gaiagraphy where the “cosmocentrism” decentralizes the being and focus on the relationship. The *sertanejo* and the soil communicate through poetry and it, by being ecolirical, provides subversive devices used against the colonizing



system. On this idea, being “in communication with the soil” reverberates at the communication with the people, where the “vegetal elite” represents an agro-toxic *anti-brasis* hegemony.

KEYWORDS: *Sertão*. The Anthropophagic Manifesto. Poetics of the soil.

“A Natureza é parte sem um todo,
Isto é talvez o tal mistério que falam.

Foi isto o que sem pensar nem parar,
Acertei que devia ser a verdade
Que todos andam a achar e que não acham,
E que só eu, porque não fui achar, achei.”
(PESSOA, 2001, p. 86)

“O som doce da terra que me fez ser quem sou”
(MELLO, 2022)

Gaiagrafia

As reflexões partilhadas neste ensaio são constituídas pela temática concebida em meu projeto de tese de doutorado, que delineia uma investigação da poética dos cantos de trabalho no sertão, pela incipiente pesquisa de campo que venho desenvolvendo especificamente no sertão mineiro e também pela leitura aprofundada sobre o conceito de antropofagia nos aforismos do “Manifesto Antropófago” de Oswald de Andrade (2017). No que tange o projeto de doutorado, é necessário dizer que mobilizo uma proposta de pesquisa que visa o mapeamento e análises poéticas sobre cantigas entoadas por trabalhadores rurais, a partir do que chamo de *poéticas do chão*, um conceito ainda em desenvolvimento que criei de modo a analisar a geopoética[2] do sertão, onde o chão é elemento fundamental da comunicação do trabalhador.



Para desenvolver minha argumentação, introduzo brevemente uma caracterização do sertanejo, do que são essas cantigas de trabalho e quais são as manifestações culturais que irei abordar. Assim, seguindo os rastros de Darcy Ribeiro (1995), identifico o povo sertanejo como um tipo particular de população com uma cultura marcada por sua especialização ao pastoreio, por sua dispersão espacial e por traços identificáveis no modo de vida, na organização da família, na estruturação do poder, na vestimenta típica, nos folguedos estacionais, na dieta, na culinária, na visão de mundo e numa religiosidade propensa ao messianismo. O antropólogo justifica esse messianismo ao articular a ideia de misticismo militante, cujo “fanatismo baseia-se em crenças messiânicas vividas no sertão inteiro, que espera ver surgir um dia o salvador da pobreza” (Ribeiro, 1995, p. 357).

A forte crença religiosa ressoa o caráter encantatório das cantigas de trabalho: o fascínio que acontece tanto pela religião quanto pela música carrega para o povo sertanejo um sentido de salvação da condição precária a que está submetido. No encaixe das questões raciais e de ancestralidade abordadas pelo antropólogo, existe a construção cultural do Brasil miscigenado. As bases afroameríndias e europeias são solo de uma multiplicidade étnica aberta num vasto repertório de subjetividades, que se entrecruzam e se propagam ao passo em que essa mistura vai acontecendo. A cultura popular é um deságue da miscigenação, contemplando variantes específicas de manifestações culturais. Destaco que fortes características comuns dentre essas manifestações são a musicalidade e a oralidade, principalmente no que concerne à transmissão e reprodução de saberes.

No livro *Música popular de índios, negros e mestiços*, José Ramos Tinhorão (1972) relata como os trabalhadores do século XIX eram retratados:

O pequeno estribilho que esses carregadores cantavam já não poderia deixar de ser uma música legitimamente popular e brasileira. Na verdade, a julgar pelos depoimentos dos visitantes estrangeiros durante todo o século XIX, se havia algo que mais chamava atenção pelas ruas era exatamente essa cantoria de pretos a todas as horas e a propósito de tudo [...] para ritmar as passadas quando carregavam fardos ou cestos pesados à cabeça, os negros [...] costumavam cantar. (Tinhorão, 1972, p. 148-149).

Vemos, assim, que é a partir de heranças africanas e indígenas que o povo sertanejo carrega a cultura de trabalho. Aqui, na contramão da lógica de produtividade hegemônica, essa cultura laboral opera admitindo a potência da alegria: não há uma dicotomia entre trabalho e lazer, pois, na coerência e dinâmica próprias dessas comunidades, o trabalho não é a marginalização da vida, mas a vida que acontece (Bosi, 1973, p. 78). Isto é, o trabalho não é exercido como algo apartado da vida



que realmente interessa, mas desempenhado de modo íntegro ao viver, à sociabilidade, à família, ao sentido de si.

Esse aspecto aparece no documentário *Cantos de trabalho: Bois, batas e cantigas* (Cantos, 2021), sob o relato da lavradora Terezinha Vitória, a “Dona Teté”: “A vida da gente era uma vida corrida, sofrida, cansada, mas ao mesmo tempo alegre. Porque a gente trabalhava, trabalhando a gente cantava, trabalhando a gente brincava e não esmorecia”. Portanto, ao considerar essa realidade rural, é preciso reconhecer que nessas sociedades há uma imbricação entre o grupo do trabalho e o grupo familiar e de lazer. Isso fica evidente principalmente nas festas sazonais, de plantio ou de colheita, que são signos de um estilo comunitário de vida. Tais características circundam outro conceito que venho desenvolvendo: o *trabailar*.

Nos cantos de trabalho, a consistência do ritmo acende a poesia da palavra, motivando sua disposição transmutatória. Como afirma o teórico Henri Meschonnic (1982, p. 100), “o ritmo é também primeiramente uma anterioridade antropológica, uma pré-história em nós. O arcaico como uma memória esquecida, nem um passe, mas uma permanência. Mais uma vez, a origem como um funcionamento”.

A partir disso, relato um episódio que acompanhei no evento “Sentidos do chão”, promovido pelo Departamento de Arquitetura e Urbanismo da PUC-Rio em 2021[3]. Nesse encontro, o pesquisador Luiz Rufino contou uma história que vivenciou no sertão, refletindo sobre o que é o canto de aboio. Como se sabe, o aboio é identificado comumente como o canto que os vaqueiros usam para conduzir o gado pelas pastagens. Há aqueles, como eu, que acreditam que esse canto é também uma forma de encantamento que o boiadeiro cria como uma mágica ou toada hipnótica que acaba por restringir a linguagem entre o homem e o bicho. Porém, nesse evento tive a chance de ampliar minhas perspectivas e adentrar uma realidade que aprofunda em imanência a sensibilidade desse chão. Rufino contou o episódio em que um garoto perguntou para um boiadeiro o que é o canto de aboio e ele respondeu dizendo que o aboio não é a comunicação do vaqueiro com o boi, mas um instrumento de comunicação direta do vaqueiro com o chão e é o chão que se encarrega de se comunicar com o boi. Logo, o chão é mais que um canal, é um emissor nesse sistema de comunicação. Assim, a *poética do chão* reconhece o mundo em transconsciência, o que contempla a linguagem-vegetal, numa comunicação entre os seres vivos e a terra.

Interflúvios pluriontológicos



Pensando no Brasil como um território tracejado por águas que cartografam as culturas manifestas ao longo de sua extensão, vejo uma encruzilhada hídrica que envereda pela terra, em encontros, sobreposições e desdobramentos ontológicos que configuram uma interlocução direta com o pensamento decolonial. Nesse sentido, aciono o termo *interflúvios pluriontológicos*, cunhado em minha dissertação de mestrado (Penachio, 2022), em diálogo com as divergentes percepções de comunidade, a fim de atravessar e costurar uma trama sobre as teorias exploradas no manifesto oswaldiano. A partir da ideia de miscigenação, apresento “interflúvios” como encruzilhada que se atualiza em fluxo contínuo, em devir; qualifico-os como “pluriontológicos”, considerando as forças centrípetas de gestação de ontologias, ou melhor, uma variação contínua de ontologias. Nesse esquema, não há exclusão de uma ontologia frente a outra, ao contrário, a alteridade promove um lugar em que se pode ser o que é, ser o que foi e ser o que se veio a conhecer depois, simultaneamente:

Sabendo que a ontologia é uma especificidade da metafísica direcionada a analisar as coisas existentes no mundo, a natureza do ser e da realidade, aqui, inspirada em Tiganá Santana Santos (2019), evoco o prefixo “pluri”, inaugurando um conceito que amplia essa análise ao levar em consideração a multiplicidade das diversas cosmovisões brasileiras que se reúnem na formação das ideias de natureza, do ser e da realidade. Já “interflúvios” (Krenak; Cadena, 2021) aparece rimando encruzilhada: é potência fecunda da confluência das águas. (Penachio, 2022, p. 58).

Quando se trata de sertão, é comum evocarmos uma ideia de “tradição” num lugar de estagnação cronológica, arcaísmo ou um tipo de primitivismo. Ou seja, como se o sertão fosse “parado no tempo” e vivesse, ainda, em uma lógica de existência pautada na dinâmica do período colonial. Porém, ao passo que o sertão não replica a lógica de urbanização capitalista, ali também não opera a lógica de pensamento colonial, mesmo que carregue intrinsecamente no organismo das suas articulações sociais uma forte herança desses aspectos: ele acontece com a mistura dessas perspectivas, mas principalmente a partir de uma engenharia particular, pautada nos afetos e afetamentos cotidianos.

Portanto, considero a posição do sujeito sertanejo como fronteira, um “entre-lugar”: “espaço intersticial entre o ato de representação e a presença da comunidade [...] terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dá início a novos signos de identidade” (Bhabha, 1998, p. 20). Assim, o sertanejo se situa num espaço de ocupação onde o habitar e o hábito coexistem em atualizações que transformam a identidade através de uma condição de



ancestralidade circular-adiante. A *poética do chão* e a linguagem-vegetal contemplam uma vida na qual o fora não existe – ele é parte constituinte da performance cultural regional.

Essa performance que resvala no messianismo, como apontado anteriormente (Ribeiro, 1995), muito tem a ver com a política cosmológica do sertão. As estratégias de sobrevivência constituem uma maneira própria de vivenciar o cosmos e são instrumentos de subversão. Desse modo, o sincretismo, o catolicismo popular e a linguagem vegetal que parte da comunicação do chão com o todo são formas de *mandingar*[4] o colonialismo intrínseco na estrutura social brasileira. *Mandingar* é outro termo utilizado em minha dissertação de mestrado, cunhado a partir do pensador de afrofilosofias Tiganá Santana Santos (2021), com a sua “capoeiragem do pensamento”:

Capoeirar o pensamento é viver no mundo ao acordar e demorar no mundo ao dormir. A cada sono, determinada dimensão do corpo diz “lê” – o reverente pedido para que se encerre a cena na linguagem da capoeira –, ensaiando um jogo com o que poderia ser o esquecimento da morte e a lembrança do sonho. No ressurgimento cotidiano e casual que vem com o despertar, outra dimensão do corpo vai aos pés da orquestra para continuar o jogo ritmado das experiências. São tantas cantigas com “viva” e com “camará” porque cada ente que vive fora do corpo apercebido, na regência de cada manhã anunciada pelo curió, é conviva de câmara, é camarada a compartilhar o quarto (câmara) de existir vivendo: íntimo lugar (razão ou causa), onde adormecem e desadormecem o espanto e os fluxos. (Santos, 2021, p. 90).

Portanto, capoeirar ou mandigar o pensamento é uma tradução do que seriam essas ferramentas estratégicas afroindígenas criadas a partir das violências coloniais para sobreviver a elas: “essas criações são (re)invenção permanente, na perspectiva ontológica de transmutação contínua” (Penachio, 2022, p. 62).

Atravessada pelo trabalho de campo que experienciei no sertão norte de Minas Gerais, desenvolvi um olhar para o estado de presença que mora nas esquinas do sertão. Mais silencioso, contemplativo e aqui-agora do que o sertanejo, só o boi. Há na dinâmica do sertão uma retórica da falta, que não tem a ver com o material, mas com o vão – o lugar de passagem do ar, entre um chapadão e outro. É por ali que as encruzilhadas hídricas se volteiam em veredas e o vento canta. Ali, a vida é acontecimento. Na falta, podemos vislumbrar “o aspecto trágico do presente assim como sua exigência, sua fome de viver e o sentido de urgência que o tempo presente secreta. Todas as coisas que podem ser resumidas através de dois termos, criação-consumação” (Maffesoli, 2006, p. 274). Essa presença, estado de fluxo e passagem de intensidades são imprescindíveis aos cantos de trabalho e sua execução uníssona, que é, também, um canal de comunicação direto com o chão.



É aí que a união – homem-homem, homem-chão – acontece nesse território, fazendo-o terraratório, um clamor ao “ser” a partir do “estar”.

Essa disposição constitui a reexistência, que, no âmago dos saberes brasileiros, utiliza da criação como estratégia de vivacidade das culturas violentadas pela persistente colonialidade. Com isso, é possível compreender os modos de viver dos sertanejos como empreendimentos inventivos de reconstrução (Simas, 2020) daquilo que foi dizimado pela colonização. De um lado, as invenções dos povos originários – que partem da terra – ritualizam o existir em comunidade: formas de atualizar as memórias do chão. Do outro, os que vêm do Atlântico Negro (Gilroy, 2012) recriam desde a diáspora: que também pesca memórias do chão, de um chão que é duplo, múltiplo, híbrido – um chão transatlântico que no toque do tambor torna a terra em terreiro, cultivando o “pensamento enterreirado” (Nascimento, 2021) que emerge dos e nos terreiros e é solo de filosofia popular brasileira. Ambos *mandingam* em composições e reexistências decorrentes de “culturas de festa” – ou “fresta” –, arando nas cantigas de trabalho, nas brincadeiras e no estilo comunitário um chão fértil para as criações e recreações de identidades, vínculos e veículos dos valores que expressam a alteridade ao passo que reafirmam o pensamento de comunidade. As cantigas são expansão, encontro, reza e comemoração do (re)existir.

“Contra as elites vegetais. Em comunicação com o solo”

Há no sertão uma cartografia do entre, onde o destino é antes de tudo aquilo que não é – o vir-a-ser, a possibilidade em gestação contínua, assim como cada minuciosa ação cotidiana. Para melhor compreensão, é interessante voltar à etimologia: “destino” designa do latim “stanare” (do verbo “stare”) que, por sua vez, significa “estar”. Ao passo que “destanare” aponta para algo como “fixar”, estabelecer esse estar. Ou seja, o destino é aquilo que comporta o efêmero e o perpétuo em sua própria engenharia e é essa tessitura complexa que forma uma comunidade que se encontra a partir daquilo que não é, mas muito está e, por isso, virá a ser.

O destino, por não ser fixo, é o tempo circular-adiante que nos leva a relembrar a comunhão com o estado natural do mundo. É isso que exploro ao trazer para o centro o aforismo de número 63 do “Manifesto Antropófago”: “Contra as elites vegetais. Em comunicação com o solo” (Andrade, 2017, p. 54). Por certo, Oswald de Andrade segue a perspectiva decolonial elaborada durante todo o livro a partir da ideia de antropofagia. Assim, o aforismo em questão também culmina nessa ideia, ao passo que (des)organiza o seu sentido, pois aqui a antropofagia não se limita ao humano, mas



também mistura as políticas vegetais às políticas antropomórficas. Na perspectiva sertaneja, partindo de meus estudos sobre os trabalhadores rurais, não há diferença entre homem e natureza e, portanto, a comunicação é límpida e direta; ambos falam, escutam e trocam saberes.

Quando o escritor traz a palavra “vegetais” como adjetivo de “elites”, há instantaneamente um estranhamento, um incômodo gerado ao vislumbrar uma palavra cujo significado é atrelado à natureza ao lado de uma palavra cujo significado é atrelado ao poder sócio-político: ou seja, pertencentes a sentidos dicotômicos. Porém, Oswald mobiliza um jogo irônico ao deslocar a palavra “vegetais” do seu radical etimológico[5], reposicionando-a ao entendimento popular – e colonialista? – de vegetal enquanto aquilo que não possui vida: “estado vegetativo”[6]. Assim, “contra as elites vegetais” é uma expressão que reivindica um posicionamento contrário à “elite intelectual, estanque, que apenas reproduz os modelos europeus, quanto à elite econômica, os proprietários de terra” (Andrade, 1995, p. 144 apud Amaral, 2019, p. 51).

Ailton Krenak, em diálogo de abertura para o “Seres-Rios: Festival Fluvial” (Cadena; Gomes; Krenak, 2021), afirma que a designação de “estado vegetativo” seria equivocada: o olhar colonialista insiste, também – e tanto – através da linguagem, em diminuir a potência vegetal enquanto potência vital em condição de organismo vivo. Aliando essa perspectiva ao jogo de Oswald de Andrade, vislumbro uma crítica complexa: penso que a ideia de “estado vegetativo” realmente tenha como objetivo apontar para aquilo que está inerte, imóvel, sem potencialidades, mas, por outro lado, aciona um pensamento complexo e mandingueiro, que, como as estratégias decoloniais, visa um estado onde algo parece estar morto, mas na verdade está vivo, funcionando, movimentando.

Certamente, o aforismo de Oswald faz um jogo de linguagem no qual o significado de vegetal deve gerar impacto e profunda reflexão ao ser colocado ao lado de “elites”. Tal esquema também opera na escolha de palavras ao formular “em comunicação com o solo”: quando traz a palavra “solo” ao lado de “comunicação”, ele elabora uma noção profunda à “relação”, pois é o solo o elemento que “refere-se à conexão do homem com a terra que vive” (Azevedo, 2018, p. 147). Portanto, “não se trata apenas de uma conexão com a terra, mas de uma comunicação, um processo que pressupõe a participação ativa de dois ou mais interlocutores. Ou seja, o solo também é ‘sujeito’” (Amaral, 2019, p. 51). Essa noção é fundamento da *poética do chão* dos trabalhadores rurais, contexto no qual o chão – assim como anteriormente demonstrado com as interpretações de aboio – é parte da (pluri)ontologia sertaneja.



A partir disso, é preciso recuperar o que Levy-Bruhl fala sobre a rede de participações que compõe a vida indígena: não apenas os homens, animais e plantas fazem parte dela, mas também as potências místicas e o solo (Levy-Bruhl, 2008). Sobre isso, um texto da Revista nos lembra que a Antropofagia nada mais é do que “a reivindicação do espírito natural a que se poderia chamar o movimento do homem, paralelo ao movimento da terra” (De Antropofagia, 1929, s/p). (Amaral, 2019, p. 54).

“De parecer que está morta e está viva” ou “nunca fomos catequizados”

O aforismo de número 24 diz: “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi carnaval. O índio fingido de senador do império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheios de bons sentimentos portugueses” (Andrade, 2017, p. 52). Dentre as tantas questões mobilizadas – por exemplo, sobre o primeiro ministro da Grã-Bretanha William Pitt ou sobre os escritos de José de Alencar; que Oswald “com uma tacapada só, ataca os dois” (Azevedo, 2018, p. 128) –, seleciono a primeira frase do aforismo, que remete a uma questão essencial deste ensaio:

No aforismo 24, Oswald repete a argumentação de que “nunca fomos catequizados”, do fragmento 13. Lá, fizemos Cristo nascer na Bahia; aqui, “fizemos foi Carnaval”. Esta afirmação “nunca fomos catequizados” parece traduzir a falta de disposição indígena em renegar a antropofagia, aquela mesma “inconstância da alma selvagem”, por parte dos Tupinambá, estudada por Eduardo Viveiros de Castro. No texto de Oswald a rejeição à catequização aparece, nos aforismos 13 e 24, associada a duas manifestações de “inversão”, o Carnaval (festa de origem Greco-Romana, recriada no Brasil), e Cristo nascer na Bahia (Estado brasileiro reconhecidamente marcado pela cultura Africana). Como se a “inconstância da alma selvagem”, a “incapacidade” do ameríndio em aderir disciplinadamente ao programa judaico-cristão imposto pelos Jesuítas, “escapasse” e fosse parar, justamente, no Carnaval e na Bahia. (Azevedo, 2018, p. 128).

Esse aforismo traz à tona a reexistência afroindígena: através da mandinga, esses povos “não foram catequizados”, mas utilizaram das estratégias condizentes às frestas e festas subversivas para a manutenção das suas culturas e sobrevivência das suas cosmovisões. Isso é reiterado pelo pensador quilombola Nego Bispo, quando fala da caatinga:

Então a Caatinga é a palavra resistência, o povo da Caatinga resiste porque a Caatinga resiste. Tem uma coisa que o povo do sul e do sudeste diz, “ah, aquele lugar de povo sujo e pobre”. Por que o povo da Caatinga não sai da Caatinga? Porque se eles quisessem eles saíam, não saem porque aqui é bom demais, porque aqui a gente é morto e vivo. Só nós que damos conta [...] A Caatinga é o ambiente que me emociona, que me apaixona, que me faz viver bem, que me fascina. Para mim, nada melhor do que a Caatinga. Porque a Caatinga tem essa coisa *de parecer que está morta e está viva*. (Leal, 2019, p. 84, grifo meu).

A caatinga é a vegetação em estado vegetativo. É esse estado, no sentido da “comunicação com o solo”, em sua significância subversiva e mandingueira, que traduz com a natureza a condição política



do povo sertanejo. Esse povo herda da reexistência afroindígena a artimanha de fingir que está morto enquanto sobrevive. Assim como o chão pedregoso do cerrado mineiro, que aparentemente não é fértil, mas dá vida à *Calliandra tweeddiei*, a famosa ciganhinha do sertão – um tipo de rosa subversiva, cor vermelho-sangue, a abre-caminhos da porteira desse bioma rico e resistente.

A organização-linguagem do sertão demarca um ritmo que, na verdade, é o instante incumbido de historização e o sujeito desse entre-lugar é transpessoal na medida em que provoca os lugares do social, da alteridade e da individuação. Isso me leva a observar as noções de comunidade, memória coletiva e trabalho, noções que formam uma trama político-poética. Segundo Henri Meschonnic (1982), o sujeito é aquele que se constrói em relação ao coletivo, mas não é o coletivo: ele é transpessoal em atividade social. Por isso, analisando a realidade sertaneja, essa designação é de grande complexidade, pois o sertão não opera na lógica do mundo na forma em que o conhecemos – por uma lente capitalista, neoliberal, hiperconectada digitalmente –, ele se realiza em uma lógica própria e difusa, uma cultura tecida de forma artesanal; nele, o coletivo é anunciação múltipla e uníssona concomitantemente, segmentado em temporalidades plurais e em historicidade híbrida. É nesse terreno que germina a linguagem-vegetal. A *poética do chão* explicita a posição ativa do chão como agente no esquema de comunicação – um sujeito que se constrói em relação ao ofício dos trabalhadores rurais sertanejos e suas mandingas vegetativas para contornar a aspereza das condições precárias de labuta. Os cantos entoados nesse contexto promovem subversões ao estado vegetativo incutido aos trabalhadores submetidos ao capital. Se, neste caso, o estado é debilitante e ausente de consciência, no caso do povo sertanejo entrevejo a potência vital que Krenak (Cadena; Gomes; Krenak, 2021) atribui ao estado vegetativo: cantando em comunicação com o chão, utilizando o poema como ferramenta de trabalho, há no sertão uma cultura laboral que admite a potência da alegria.

Considero que o fluxo de linguagem acompanha o fluxo da história e, indo de encontro à comum percepção de tradição, folclore ou primitivismo do sertão, esse fluxo se reinaugura em pensamento contínuo, no qual o poema como instrumento de trabalho atualiza a noção de identidade, pois o sertanejo é o desconhecido atenuado em simbologia e vertigem histórica – o chão que se forma em sertão se desfaz em ruína e refaz em ruído: a enxada é o poema e o poema é o instante entre o corpo e a terra. Essa relação com o instante se alinha à ideia de poética do chão, pois esses cantos de trabalho, em sua grande maioria, são acontecimentos: é o instante em sua radicalidade sintagmática reiterando que ritmo é forma em movimento, a partir da comunicação com o chão. A



linguagem é a escuta e o contínuo dessa escuta é o contínuo entre os sujeitos que somos. Portanto, o sertanejo como ouvidor da terra, na sua linguagem-vegetal, caminha para um corpo-linguagem: “meu pai quando encontrava um problema na roça, se deitava sobre a terra com o olvido voltado para seu interior, para decidir o que usar, o que fazer, onde avançar, onde recuar. Como um médico à procura do coração” (Junior, 2019, p. 100).



FIGURA 1 – PORTEIRA. Trabalho de campo, Sertão Norte de Minas Gerais. Fonte: Imagem autoral, 08 de julho de 2022.



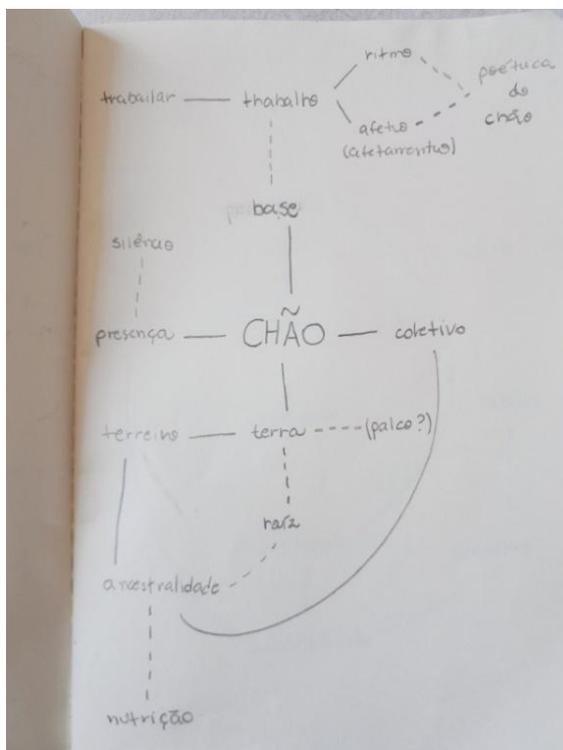
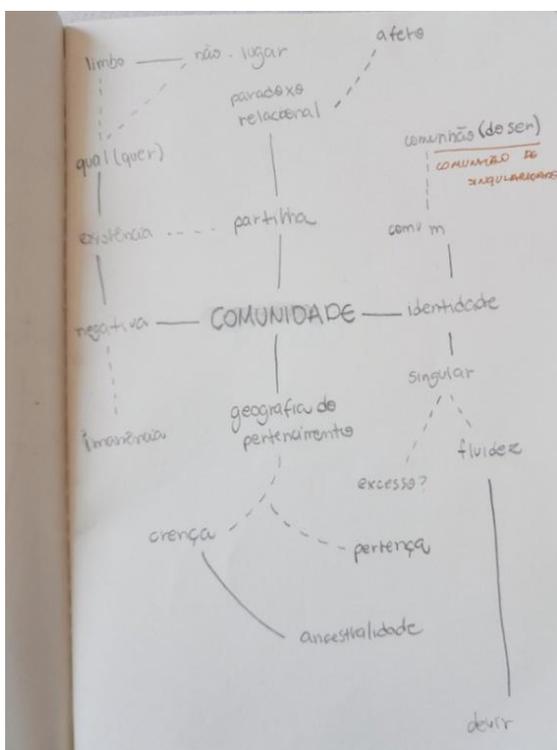
FIGURA 2 – CALLIANDRA OU CIGANINHA DO SERTÃO. Trabalho de campo, Sertão Norte de Minas Gerais. Fonte: Imagem autoral, jul. 2022.



FIGURAS 3/4: CAMINHOS. Trabalho de campo, Sertão Norte de Minas Gerais. Fonte: Imagens autorais, jul. 2022.



FIGURAS 5/6: MENINA BRINCANDO. Trabalho de campo, Quilombo de Buraquinhos, Sertão Norte de Minas Gerais. Fonte: Imagens autorais, jul. 2022.



FIGURAS 7/8: CADERNO DE ANOTAÇÕES. Fonte: Imagens autorais, jun. 2022.



Recebido em: 15/09/2022

Aceito em: 15/10/2022

Bibliografia

AMARAL, Maria Carolina de Almeida. **“Roteiros. Roteiros. Roteiros.”: Uma leitura comentada do Manifesto Antropófago**. 98 f. Monografia (Graduação em Letras) – Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2019.

ANDRADE, Oswald de. **Manifesto Antropófago e outros textos**. Orgs: SCHWARTZ, Jorge; ANDRADE, Gênese. Rio de Janeiro: Editora Schwarcz, Companhia das Letras, 2017.

AZEVEDO, Beatriz. **Antropofagia-Palimpsesto Selvagem**. São Paulo: Editora SESI – Serviço Social da Indústria, 2018.

BHABHA, Homi Kharshedji. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOSI, Ecléa. **Cultura de massa e cultura popular: Leituras de operárias**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CADENA, Marisol de la; GOMES, Ana; KRENAK, Ailton. Políticas Cósmicas: Como viver no mesmo Planeta?. In: MOULIN, Gabriela et al. (Orgs.). **Seres-Rios: São Francisco, Jequitinhonha, Doce**. Belo Horizonte: BDMG Cultural, p. 404-427, 2021.

CALDEIRA, Clóvis. **Mutirão: forma de ajuda mútua no meio rural**. São Paulo: Editora Nacional, 1956.

CÂMARA, Mário; KLINGER, Diana; PEDROSA, Célia; WOLFF, Jorge. **Indicionário do contemporâneo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

CANTOS de trabalho: Bois, batas e cantigas. Direção e roteiro de Sandro Santana. Fundo Setorial do Audiovisual (FSA) da Agência Nacional de Cinema. Salvador, 2021.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **La tradition vivante. Histoire Générale de l’Afrique, Méthodologie et préhistoire africaine**. Tome 1. Paris: Jeune Afrique/Unesco, 1981.

JUNIOR, Itamar Vieira. **Torto arado**. São Paulo: Todavia, 2019.

LEAL, Natacha Simei *et al.*. Das confluências, cosmologias e contra-colonizações: Uma conversa com Nego Bispo. **Revista EntreRios**, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí, v. 2, n. 1, p. 73-84, 2019.



MACEDO, Clarissa Moreira de. Geopoética: Contraponto à necropolítica. **Perspectivas**, Tocantins, v. 5, n. 2, p. 3-19, 2020.

MAFFESOLI, Michel. Comunidade de destino. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 12, n. 25, p. 273-283, 2006.

MELLO, Thiago de. Sem título. In: **34ª Bienal de São Paulo – Faz escuro mas eu canto**. Mostra Itinerante. Fundação Clóvis Salgado – Palácio das Artes de Belo Horizonte, 2022.

MESCHONNIC, Henri. **Critique du Rythme: Anthropologie historique du langage**. Paris: Verdier, 1982.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Em torno de um pensamento enterreirado. Pensamentos guerreiros contra a colonialidade. **Revista Cult**, ano 24, edição 271, jul, p. 21-22, 2021.

PENACHIO, Renata Mocelin. "**Do mar de mim algo pro mar do mundo**": a historiografia cabocla na poética de Paulo César Pinheiro. (2022). 137 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2022.

PESSOA, Fernando. **Poesia. Alberto Caeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**. 2ª ed. 9ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROMAGNOLI, Roberta Carvalho. A resistência como invenção: por uma clínica menor. **Vivência**, Natal, v. 1, n. 32, p. 97-107, 2007.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. A capoeira do pensamento. **Cajubi: ruptura e reencanto**. São Paulo: Editora Incompleta, p. 83-93, 2021.

_____. **A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: Tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. (2019). 233 f. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução). Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2019.

SIMAS, Luiz Antônio. Tradição, Reinvenção e Samba. In: BARON, Lia; CARNEIRO, Juliana (Orgs.). **Cultura é território**. Niterói: Niterói Livros, p. 141-150, 2020.

TINHORÃO, José Ramos. **Música Popular de negros, índios e mestiços**. Petrópolis: Vozes, 1972.

VATTIMO, Gianni. **Ethique de l'interprétation**. Paris: Éditions La Découverte, 1990.



[1] Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Letras, com ênfase em Estudos Literários, pela Universidade Federal do Paraná. E-mail: mocelinrenata6@gmail.com

[2] Geopoética é, resumidamente, um conceito que inaugura uma linguagem-vegetal na qual a poesia, o pensamento, a ciência e a terra convergem em reciprocidade para romper com a frágil idealização de fragmentação e dualidade, considerando o todo ou a inteireza. Aqui, um tipo de objetivação do sensível refrata o significado para emergir a significância própria de cada individuação e seus valores éticos, que se organizam ao perceber, representar e transformar as maneiras de viver, sentir e pensar o mundo.

[3] Ciclo de Encontros Sentidos do Chão. Organizado por Ana Luiza Nobre e Caio Calafate. <<http://www.dau.puc-rio.br/noticias/?id=391/>>. Acesso em: ago. 2022.

[4] “‘Mandingas’ ou ‘malinqués’ são termos que designavam pessoas africanas de religião islâmica que carregavam no pescoço um cordão de couro com inscrições do Alcorão, denominado patuá. O costume se espalhou também entre a população negra de origem banto e o amuleto se popularizou no Brasil colonial. Os africanos islâmicos, que dominavam a linguagem escrita – importante ferramenta social –, sofriam interdição de suas práticas religiosas e, assim, o cordão passou a carregar também inscrições católicas, como algumas orações. A mandinga é considerada uma forma de magia típica do período colonial brasileiro, um amuleto do sincretismo no qual se instauram símbolos de cosmologias de etnias diversas: ‘a bolsa de mandinga incorporava a crença europeia nos talismãs com os fetichismos (objetos mágicos) de origem africana e mesmo ameríndia’ (Yabeta, 2007, p. 8)”. (Penachio, 2022, p. 62).

[5] Do latim “uelum”: “tecido, pele, véu”.

[6] Um estado crônico de disfunção cerebral em que a pessoa não mostra sinais de consciência.