

66

ISSN 0104-7183
ISSN 1806-9983 (on-line)

Horizontes Antropológicos

Antropologia e crise ambiental

2023



Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Reitor: Carlos André Bulhões Mendes

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Diretor: Hélio Ricardo do Couto Alves

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenador: Jean Segata

Editor-Chefe

Ruben George Oliven

Editor-Executivo

Arlei Sander Damo

Editores

Ari Pedro Oro

Cristiana Bastos

Fernanda Cruz Rifiotis

Apoio editorial

Cristiane Miglioranza – Assistente de Comunicação

Rosemeri Nunes Feijó – Assistente Executiva

Conselho Editorial

Alejandro Frigerio – Universidad Católica Argentina (Argentina)

Alejandro Grimson – Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Carlos Alberto Steil – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Christian Bromberger – Université d'Aix-Marseille (França)

Claudia Fonseca – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Claudio Lomnitz – Columbia University (Estados Unidos)

Cornelia Eckert – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Daniel Miller – University College London (Reino Unido)

Enzo Pace – Università degli Studi di Padova (Itália)

Gustavo Lins Ribeiro – Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Joan Pujadas – Universitat Rovira i Virgili (Catalunha, Espanha)

João Biehl – Princeton University (Estados Unidos)

João Leal – Universidade Nova de Lisboa (Portugal)

Lília Schwarcz – Universidade de São Paulo (Brasil)

Manuela Carneiro da Cunha – University of Chicago (Estados Unidos)

Marc Abélès – École des Hautes Études en Sciences Sociales (França)

Maria Filomena Gregori – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

Mariza Peirano – Universidade de Brasília (Brasil)

Michael Herzfeld – Harvard University (Estados Unidos)

Miriam Pillar Grossi – Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil)

Néstor García Canclini – Universidad Autónoma Mexicana (México)

Otávio Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

Paula Montero – Universidade de São Paulo (Brasil)

Pedro Ignácio Schmitz – Instituto Anchietano de Pesquisas (Brasil)

Sergio Visacovsky – Instituto de Desarrollo Económico y Social (Argentina)

Setha Low – City University of New York (Estados Unidos)

Sherry Ortner – University of California Los Angeles (Estados Unidos)

Sonnica Romero – Universidad de la República (Uruguai)

Tim Ingold – University of Aberdeen (Escócia, Reino Unido)

Linha Editorial

Horizontes Antropológicos (Qualis A1) é um periódico quadrimestral publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Brasil. Seus números são temáticos, abertos à pluralidade de interpretações e de abordagens que possam interessar à antropologia e áreas afins. Além de artigos alinhados à temática principal de cada número, *Horizontes Antropológicos* traz a seção Espaço Aberto, dedicada a entrevistas e artigos de excelência escritos por pesquisadoras/es com reconhecimento internacional entre seus pares e que colaboram com a revista, preferencialmente, a convite dos editores. Todos os artigos submetidos devem ser originais/inéditos, não podendo ter sido enviados simultaneamente a outra publicação ou órgão editorial. Como norma geral, os trabalhos submetidos são apresentados para avaliação prévia dos editores e dos organizadores de cada número temático. Os pré-selecionados são submetidos a pareceristas externos.



ano 29
número 66
maio/agosto 2023

ISSN 0104-7183
ISSN 1806-9983 (on-line)

Horizontes Antropológicos

66 | Antropologia e crise ambiental

número organizado por

Ana Luiza Carvalho da Rocha

Cornelia Eckert

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Donald R. Nelson

University of Georgia – Estados Unidos

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, ano 29, n. 66, maio/ago. 2023



Expediente:

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Av. Bento Gonçalves, 9500, Prédio 43111, Sala 116
91509-900 – Porto Alegre – RS – Brasil
Telefone: (51) 3308-6625
E-mail: horizontes@ufrgs.br
Site: <https://www.ufrgs.br/ppgashorizontesantropologicos/>

Capa:

Projeto gráfico: Carla Luzzatto

Desenvolvimento gráfico: Fabíola de Carvalho

Ilustração: Kelvin Koubik, *Lutz*, 2022, mural, Porto Alegre. Foto: Felipe da Silva Rodrigues.

Projeto gráfico do miolo, revisão e editoração eletrônica: Trema Assessoria Editorial

Este número é publicado com o suporte financeiro do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / UFRGS

Catálogo: Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades / UFRGS

Bibliotecário: Maycke Young de Lima – CRB 10/1920

Horizontes Antropológicos / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. – Vol. 1, n. 1 (1995)-. – Porto Alegre : UFRGS. IFCH, 2009. – Quadrimestral. Continua: Cadernos de Antropologia. – ISSN 0104-7183 (impresso), ISSN 1806-9983 (on-line).

1. Antropologia. 2. Ciências sociais. I. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *Programa de Pós-graduação em Antropologia Social*.

Horizontes Antropológicos está indexada em:

1FINDR
BASE – Bielefeld Academic Search Engine
DOAJ – Directory of Open Access Journals
Google Scholar
IBSS – International Bibliography of the Social Sciences
LAPTOC – Latin American Periodical Tables of Content
LatinRev – Red Latinoamericana de Revistas Académicas
en Ciencias Sociales y Humanidades da FLACSO
OJS – SEER
OpenEdition

Portal LivRe
ProQuest Social Science Journals via IBSS
Redalyc
Researching Brazil
ROAD
SciELO – Scientific Electronic Library Online
SCIMAGO – Web of Science
SCOPUS
SHERPA ROME0
Social Compass via IBSS



Sumário | Summary

Ensaio sobre o Tema | Essay on the Theme

- e660201 Antropologia e crise ambiental
Anthropology and environmental crisis
Ana Luiza Carvalho da Rocha; Cornelia Eckert; Donald R. Nelson

Artigos | Articles

- e660401 O desmonte ambiental pela via dos incêndios
florestais na Amazônia brasileira
Environmental dismantling via forest fires in the
Brazilian Amazon
Deborah Bronz
- e660402 Retomar a vida nos (des)trozos, modos guarani
de habitar florestas em Misiones, Argentina
Reclaim life in the wreckage, Guarani ways of inhabiting
forests in Misiones, Argentina
Luna Mendes
- e660403 Las luchas etnoterritoriales amazónicas
y la incorporación de ontologías relacionales
en el combate al extractivismo y la crisis ecológica
Amazonian ethnoterritorial struggles and the
incorporation of relational ontologies in the fight against
extractivism and the ecological crisis
Edison Auqui Calle

- e660404 Antropología de los territorios indígenas: aportes para el estudio de las naturalezas entre guaraní y chané del noroeste argentino
Anthropology of indigenous territories: contributions to the study of the natures between Guaraní and Chané of northwestern Argentina
María Eugenia Flores
- e660405 Histórias contaminadas: alianças ambientais das comunidades pesqueiras e quilombolas contra a violência lenta do petróleo na Baía de Todos os Santos
Contaminated histories: environmental alliances of the fishing and quilombola communities against the slow violence of oil in Baía de Todos os Santos
Rafael Palermo Buti
- e660406 O “sertão carioca”: da ruralidade à conservação ambiental no contexto da expansão urbana no Rio de Janeiro
“Sertão Carioca”: from rurality to environmental conservation in the context of urban expansion in Rio de Janeiro
Luz Stella Rodríguez Cáceres
- e660407 O rio e a época: *entendências* barranqueiras sobre a água na paisagem perturbada do Vale do São Francisco
- e660408 The river and the epoch: *barranqueiro understandings* on water in the disturbed landscape of the São Francisco Valley
Luiz Felipe Rocha Benites

- e660409 Sertanias que morrem d'água: aparições e sofreres
coparticipados nas invernadas piauienses
Sertanias that die of water: apparitions and
coparticipated sufferings in the Piauí winters
Potyguara Alencar dos Santos; Márcia Leila de Castro Pereira
- e660410 Instantânea de aguará guazú: etnografía de un
monitoreo participativo con câmaras trampa
en Paso Centurión, Uruguay
Snapshot of aguara guasu: ethnography of participatory
monitoring with camera traps in Paso Centurión,
Uruguay
Magdalena Chouhy Clulow
- e660411 El cerdo como alcancía: su valor en la economía de
los clasificadores de residuos, análisis en contexto
de pandemia por COVID-19
The pig as a piggy bank: its value in the economy
of waste sorters, analysis in the context of the COVID-19
pandemic
Betty Francia Ramos
- e660412 Alimentando a tradição e valorizando o
conhecimento tradicional na Amazônia: o caso da
castanha-da-amazônia na Terra Indígena Mãe Maria
Nurturing tradition and valuing traditional knowledge
in the Amazon: the Amazon nuts in the Mãe Maria
Indigenous Land, Pará, Brazil
Nina Lys Nunes; Regina Abreu; Joseane Costa

- e660413 Percepções locais sobre transformações ambientais na região do Oiapoque: reflexões a partir da experiência de formação de pesquisadores indígenas
- Local perceptions of environmental changes in the Oiapoque region: reflections from the experience of training indigenous researchers
- Igor Alexandre Badolato Scaramuzzi; Rita Becker Lewkowicz; Rosélis Remor de Souza Mazurek; Vinícius Cosmos Benvegnú
- e660414 Companheiras indispensáveis: abelhas em crise, imaginário distópico e antropologia no Antropoceno
- Indispensable companions: bee crisis, dystopian imaginary and anthropology in the Anthropocene
- Érica Onzi Pastori

Espaço Aberto | Open Space

- e660601 Crise como criticidade e cronicidade: a recorrência dos desastres da mineração em Minas Gerais
- Crisis as criticality and chronicity: the recurrence of mining disasters in Minas Gerais, Brazil
- Andréa Zhouri
- e660601 O que faz o dinheiro da casa
- What house money does
- Eugênia Motta

Antropologia e crise ambiental

Anthropology and environmental crisis

Ana Luiza Carvalho da Rocha^I

<https://orcid.org/0000-0002-2294-5932>

miriabilis@gmail.com

Cornelia Eckert^I

<https://orcid.org/0000-0002-2815-7064>

chicaeckert@gmail.com

Donald R. Nelson^{II}

<https://orcid.org/0000-0002-7878-2853>

dnelson@uga.edu

^I Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil

^{II} University of Georgia – Athens, Georgia, Estados Unidos

Resumo

Este artigo trata do tema da crise ambiental que nos ensina sobre reconhecer a devastação ocasionada pelos processos coloniais e o esforço global por uma emancipação ambiental. Abordamos o conceito de crise ambiental no âmbito do campo de conhecimento antropológico. Objetivamos refletir sobre a tensão, a violência e o conflito na relação entre a sociedade e a natureza. Em um mundo de recursos naturais finitos, destacamos o despreparo do poder público para lidar com os desafios climáticos e impactos do aquecimento global na forma desigual com que atinge a população mundial e a urgência de serviços do Estado para a mitigação de ações predatórias e a necessária inovação de biopolíticas (nacionais e internacionais) de preservação e fiscalização acompanhadas de ampla participação social.

Palavras-chave: antropologia social; crise ambiental; ecossistema; biopolíticas.

Abstract

This article addresses the theme of environmental crisis. In doing so, it helps us recognize the devastation caused by colonial processes and the global effort for environmental emancipation. As we approach the concept of environmental crisis from within the field of anthropological knowledge, we work to reflect the tensions, violence, and conflicts in the relationship between society and nature. In a world of finite natural resources, we highlight the unpreparedness of public authorities to deal with climate challenges and the unequal ways in which the impacts of global warming affect the world's population. We highlight the urgency for the need of State services to mitigate predatory actions and the necessary innovation of biopolicies (national and international) of preservation and enforcement, accomplished through broad social participation.

Keywords: social anthropology; environmental crisis; ecosystems; biopolitics.

Questões para a antropologia sobre crise ambiental

A crise ambiental assola nosso planeta Terra. A destruição de florestas, as queimadas de campos e eliminação de pradarias cada vez mais cultivadas, a contaminação das águas, do ar, dos alimentos, o acúmulo de lixo de toda ordem, o consumo desenfreado, etc. remetem a uma crise ambiental de grandes proporções provocadas pela ausência de políticas que limitem e regulamentem a ação de indústrias poluidoras, de empresas com ações predatórias, a ação de mineradoras, do agronegócio, de garimpos irregulares, da especulação imobiliária sem planejamento de sustentabilidade ambiental. Todos esses são aspectos que têm enormes efeitos ecológicos, com potencialidade para abater a biodiversidade e perturbar a harmonia dos ecossistemas acelerando mudanças climáticas. Este é um contexto de crise ambiental.

Inúmeros estudos científicos apontam para a urgência de uma ordem mais ecológica. Esta demanda está evidenciada ao menos desde a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (Cnumad), realizada em junho de 1992 no Rio de Janeiro, que alerta a comunidade internacional para a importância de assumir práticas de sustentabilidade ambiental. Os fóruns mundiais sobre a questão ambiental seguem o difícil debate sobre a ausência de controle e fiscalização e negociam complexos acordos em torno da conservação da biodiversidade.

As ciências humanas, e a antropologia de modo mais específico, ampliam seus estudos teóricos e atualizam suas práticas metodológicas para considerar um campo conceitual apropriado aos eventos críticos em suas diversidades, não somente em face das grandes catástrofes, mas igualmente investigando as práticas ordinárias dos habitantes nos diferentes contextos e culturas. Teorias sobre riscos, poluição, resiliência, sustentabilidade, educação ambiental, reciclagem de resíduos, simetria, Antropoceno ou políticas de conscientização ambiental abrem um leque de reflexões sobre a ação humana que alertam sobre as políticas econômicas descompromissadas com o equilíbrio ecossistêmico. Os elementos fundantes da continuidade da humanidade como a terra, a água e o ar, as atividades-base para a sobrevivência humana como agricultura, saúde e reprodução são temas de profunda preocupação na antropologia crítica atual que se soma aos debates sobre a trajetória humana e a memória desse trajeto antropológico.

O processo civilizatório revelou ao longo dos séculos suas contradições e disjunções. O dueto industrialização e urbanização, tanto quanto colonialismo e imperialismo, avançou sobre ambientes florestais e rurais, em uma ocupação desordenada de leitos de rios, arroios e córregos e de encostas de morros, promovida por um movimento identificado como “comercialização da Natureza”. Um fenômeno que atingiu igualmente outros ecossistemas como os manguezais, costões rochosos, restingas, lagoas costeiras, estuários, sistemas de delta, planícies salinas e praias (no caso dos centros urbanos em expansão em áreas costeiras). A Organização das Nações Unidas sugere que 75% das emissões de carbono na atmosfera (um dos gases de efeito estufa) resultam da ação deste dueto somado aos efeitos do desmatamento e defaunação.

Reconhecidamente o conceito que sintetiza este mal-estar da civilização é o de crise ambiental, a que se somam os de risco e medo que integram a rede complexa de representações, interações e de experiências dos estudos sobre os impactos nefastos que desintegram o ecossistema. Queremos, na organização deste número de *Horizontes Antropológicos*, nos somar à produção intelectual sobre o tema tão caro à antropologia brasileira e internacional.

Certo, trata-se de um conceito polissêmico assim como tantos outros de que temos nos apropriado para pensar as metrópoles contemporâneas em seus múltiplos dinamismos, onde ordem e desordem em seu ecossistema desenharam um panorama singular para seus habitantes, desafiando-os a explorar outros valores para direcionar suas formas de vida. Desde então, reconhecemos o papel importante que as variáveis estabilidade/instabilidade ocupam em nossos procedimentos e ferramentas de pesquisa com a etnografia da duração, no campo da antropologia da e na cidade, no âmbito do projeto Banco de Imagens e Efeitos Visuais (UFRGS) que coordenamos em parceria com o Humans and Environmental Change Laboratory de estudos sobre mudanças ambientais, climáticas e populações da Universidade da Geórgia, Estados Unidos.

Para um debate conceitual

No artigo de Natacha Ordioni (2011) sobre o conceito de crise, originário do latim *krisis*, a autora aponta para a derivação do termo associado ao momento “paroxístico” (“crítico”) de uma doença em que ela pode conduzir à cura ou

à morte, e onde a decisão (*krinein*) do especialista para o seu tratamento revela sua face crucial. A autora nos apresenta uma perspectiva etimológica das extensões semânticas no uso do termo “crise”, desde o seu uso na guerra do Peloponeso, passando pela referência às transmutações econômicas, políticas, financeiras e psicológicas ocorridas das/nas sociedades do Ocidente entre os séculos XVII e XIX, até o termo chegar aos nossos dias, relacionando-o ao estado de disfunção de um sistema que se torna incapaz de assegurar suas formas de funcionamento, fruto de uma incapacidade de restaurar sua antiga conjuntura ou as suas características consideradas, então, como intrínsecas.

No artigo mencionado, gostaríamos de destacar que as respectivas transformações semânticas do termo “crise” transcorrem, precisamente, no interior de pesquisas que seguem os paradigmas explicativos e/ou organicistas, em referência ao foco, em ambos os campos semânticos, dos estudos no fenômeno da ausência ou da perda do equilíbrio de um sistema. Para a citada autora, será somente na consolidação de novos paradigmas que surgem, ao longo do século XX no campo da ciência, que o termo “crise” perde a sua “tonalidade nostálgica”, sendo que cresce e se fortalece o seu uso como possibilidade de abertura de um sistema (e pensamos aqui, certamente, no ecossistema urbano) para o devir e que, segundo seus ciclos, o conduziriam para um novo momento, nos moldes de um novo estado.

É nesse sentido que ressaltamos que crises, através das suas múltiplas formas e características, não são vivenciadas de maneiras equivalentes. Embora possamos falar em “crises globais”, sejam de mudanças climáticas, produção alimentares, entre outros, a crise é sempre sentida por indivíduos. E, claro, para alguns os impactos são bem mais severos.

Voltando para a etimologia da palavra crise, ela pode levar pessoas literalmente à morte. Às vezes à morte cultural, ou perdendo os ecossistemas históricos ou pela remoção de comunidades para contextos inéditos, e para outros a crise leva à morte física, seja pela falta de poder ganhar a vida ou seja pela intoxicação do ambiente e em seguida do corpo do ser humano. A heterogeneidade das experiências de crise salienta o valor de ciências e práticas que valorizam o local, muitas vezes viradas para populações invisíveis em outras escrituras. Por ser um resultado de ações do ser humano, não devia surpreender que os resultados negativos de uma crise prejudicam mais as comunidades já marginalizadas. O foco no local valoriza tanto a experiência vivida quanto

análises profundas sobre o conjunto de fatores sociopolítico-ambientais que se interagem e se expressam no nível de comunidades e indivíduos.

Da mesma forma, Ordioni (2011) aponta para o sentido ambíguo que adota o termo “crise” nas teorias das flutuações e dos ciclos econômicos tanto quanto dos seus mecanismos de regulação que começam a surgir ao longo do século XIX e se prolongam no século posterior. Como no caso da sociologia, onde o termo “crise” remete às representações coletivas que um corpo social constrói sobre seu estado de equilíbrio, considerando o fundo de instabilidade, de arbitrariedade e de mutabilidade que rege suas formas. Ou, ainda, no caso das “ciências da vida” para as quais o termo “crise” descreve o processo que regula todo o sistema vivo, sendo a sua ausência a manifestação da presença da morte.

Assim sendo, sob a perspectiva dos estudos das condições de estabilidade/instabilidade ou da continuidade/descontinuidade de um ecossistema urbano se perpetuar (ou não) em suas formas e características é que, finalmente, desponta a presença direta ou indireta do conceito de crise (assim como o de risco e de vulnerabilidade), como parte integrante das pesquisas antropológicas nas sociedades complexas ao longo do século XX. Como reconhece a autora, as pressões históricas nos fornecem importantes chaves interpretativas do semantismo plural associado ao termo “crise”, agora, cada vez mais referido não apenas à noção de “sistema”, mas à de “estrutura”.

Temos aqui o dilema de pensar o termo “crise” no sentido da ação de variáveis exógenas a um sistema ou se, ao contrário, de enfocá-lo como parte integrante de um sistema, ou, para além dessa dualidade, repensar o “dentro” e o “fora” de um sistema ou de estrutura para o caso do sentido a ser atribuído ao termo “crise”. Isto é, sem excluir as contradições que os unem e que, da mesma forma, os mantêm como um todo, o que nos conduziria a problematizar a própria noção de “sistema” ou de “estrutura” para o caso dos procedimentos de construção do conhecimento antropológico da crise ambiental no contexto das nossas sociedades complexas, urbanas e industriais.

Os múltiplos sentidos do termo “crise”, poderíamos dizer, estaria associado à forma como o Ocidente moderno operou uma ruptura entre o conhecimento humano e o cosmos no qual está integrado, sobredeterminando a ordem intelectual em detrimento de todas as outras, tidas como contingenciais e secundárias, e onde todos os procedimentos de compreensão dos fenômenos da cultura e da sociedade deve a ela se subordinar.

Nesse sentido, o artigo de Joel Robbins (2013), que trata da antropologia do cristianismo, traz alguns comentários interessantes sobre as pesquisas que os antropólogos têm realizado em sociedades e culturas que sofreram os impactos da expansão do Ocidente judeu-cristão, salientando a forma simplificada com que muitos deles refletem sobre o tempo em se tratando de sociedades não ocidentais. No artigo o autor se refere aos estudos na área da antropologia da cristandade, mas nos apoiamos em algumas de suas reflexões para ampliar nosso campo de reflexões sobre o conceito de crise e seus significados como parte integrante desse longo trajeto antropológico de formação de nossos conceitos e teorias tanto quanto de nossos objetos/sujeitos de estudos.

Sem dúvida, esse cenário impõe desafios à antropologia de modo geral, mas em particular aos estudos de antropologia urbana, uma vez que a população mundial vive, em sua maioria, em áreas urbanas; segundo as Nações Unidas, estima-se que em 2050 o percentual atingirá a 66% (cf. United Nations, 2017). As cidades ainda ocupam uma pequena parte da superfície do planeta, entretanto, em sua grande maioria, encontram-se cercadas seja por ecossistemas rurais, seja por ecossistema naturais, sendo que muitos deles já vêm sofrendo ação antrópica há séculos, alterando e sendo alteradas, portanto, por tais ecossistemas adjacentes, numa interdependência cada vez mais complexa. De fato as pegadas ecológicas de uma parte significativa da população são de natureza global.

Todo e qualquer ecossistema urbano não pode, nem deve, ser pensado isoladamente, pois ele sofre desde os seus efeitos em termos do abastecimento de água, drenagem urbana e esgotamento sanitário, decorrente da complexidade dos processos residenciais e comerciais, aos seus efeitos em eventos extremos, relacionados ao relevo e ao clima onde ele nasce e se origina, chegando até mesmo aos constrangimentos relativos às variáveis comerciais e socioeconômicas e aos padrões de produção e consumo ambientalmente ineficiente dos recursos, insustentável no longo prazo, de seus grupos humanos e que tem levado a diversos e múltiplos conflitos ambientais.

O que hoje denominamos *crise* estaria, assim, associado à perda do sentido original dos mitos histórico e do progresso não apenas para a sociedade ocidental ao longo dos séculos, mas para aqueles que operam no campo da produção do pensamento científico cada vez mais confrontados com as dimensões quiméricas presentes na “composição” dos “fatos” ou “dados” que são seus objetos

de conhecimento. O que nos leva a incluir em nossas investigações, quer queiramos ou não, a feição mortal e o destino efêmero da civilização à qual pertencemos, tal qual transcorreu com outras civilizações no planeta.

Crise ambiental e dilemas para a antropologia

Os recursos e as limitações econômicas, culturais e ambientais de um território, as inter-relações, retroalimentações e interdependências dos fatores que capacitam determinado ambiente cósmico e social, como no caso dos grandes centros metropolitanos e suas áreas de ocupação e influências, de suportar pressões em meio a processos de mudanças passam a ser uma recorrência em nossos estudos na área da antropologia. E, por essa via, cada vez mais tangenciamos em nossas pesquisas o problema da capacidade dos grupos humanos das mais diversas regiões do planeta, na contemporaneidade, de operarem com as vulnerabilidades internas e externas a que se encontram submetidos diante das variáveis econômicas e socioculturais relacionadas aos problemas das mudanças climática e dos desastres previstos para este nosso século, e que podem afetar radicalmente as nossas formas de vida com as quais estamos habituados a lidar.

Nesses termos, os estudos da crise ambiental estamparia para nós, antropólogos(as) estudiosos(as) dos jogos de memória das sociedades ocidentais, moderno-contemporâneas, as possibilidades evidentes de nos concentrarmos na investigação das complexas mudanças de sorte ou das transformações iminentes das formas de vida dos grupos humanos no planeta, segundo uma sequência de forças, mais ou menos bruscas, acompanhadas ou não de catástrofes. Da mesma forma, tal conceito de crise aplicada às “questões ambientais” nos levaria a refletir sobre nossos construtos intelectuais como tributários, em parte, desse sentimento de fracasso das tais fábulas progressistas rebatidas no campo da ciência no sentido de esta cumprir seu destino faustiano.

As adaptações às mudanças climáticas, assim como às vulnerabilidades oriundas das atividades de mineração, os procedimentos de tratamento de resíduos sólidos, o desmatamento, a poluição e contaminação dos corpos hídricos de rios, lagoas e arroios pela indústria e o agronegócio, desafiam os estudos da antropologia das sociedades complexas a olhar diretamente para o problema indigesto do fim de uma civilização, situando suas formas culturais

e sociais simplesmente como o fim de uma era ou o fim de uma época histórica da humanidade.

Ao abordarmos em nossos estudos antropológicos os fenômenos que abarcam o tema da crise ambiental devemos, portanto, debruçarmo-nos sobre a violência herdada dos valores eurocêtricos oriundos da tradição das modernas sociedades ocidentais, urbanas e industriais, e de suas experiências coloniais em outros continentes, que ainda hoje se fazem presentes no mundo pós-colonial nas formas de pensar e de agir de muitos experts conservacionistas, tanto quanto aquelas ordenadas pelas políticas ecológicas das agências globais e seus estilos ocidentais de dominação. Nos referimos às múltiplas formas com que o legado colonial se enraíza no modo com que se organizam as economias nacionais no sistema mundo global, nas suas políticas públicas pautadas na importação de modelos institucionais eurocêtricos, e que acabam criando hierarquias entre as culturas e as sociedades humanas. E, finalmente, nos referimos ao campo acadêmico da pesquisa nas ciências humanas e sociais cuja adoção de paradigmas ocidentais universalistas (Bancel *et al.*, 2010, p. 17) por muito tempo tem nos desviado do problema das relações de poder e dominação no seio de nossas próprias produções intelectuais e da crítica ao “aparelho de verdade ocidental” (Chivallon, 2007, p. 37, tradução nossa).

Certamente, ao longo do século XX, em especial nas suas últimas décadas, a hegemonia da “megalomania reducionista” (Midgley, 1997, p. 181, tradução nossa) que se fazia presente na produção científica e as criações tecnológicas na abordagem da relação entre as sociedades humanas e seu ambiente cósmico vão abrindo espaço para a afirmação de outros paradigmas no enfoque da crise ambiental.

Por um lado, diante da reapresentação de nossas sociedades urbanas e industriais como manifestação de uma matéria perecível e finita, o “poder ilimitado” (Atkins, 1997, p. 167, tradução nossa) dos experts, técnicos e cientistas sob a perspectiva do olhar da crise ambiental os obriga, em sua arrogância, a operar a sua existência “em negativo”. Ou seja, a “crise ambiental” nos conduz a pensar que os fatos científicos com os quais operamos não podem ser pensados isoladamente, estando todos conectados entre si, e que devemos rastrear com mais diligência o arranjo instável de suas interconexões e ramificações.

Sob a ótica da história das ciências, entramos na era das “humanidades ambientais” como parte integrante dos grandes *récits* históricos sobre as

transformações ambientais irreversíveis que as nossas sociedades contemporâneas vêm promovendo no seu ambiente cósmico. Esse domínio emergente das “humanidades ambientais” abarca alguns arranjos entre as pesquisas acadêmicas e intelectuais tendo como foco a “modernidade ocidental” que emerge do debate inaugurado pelo geólogo Paul Crutzen acerca do “Antropoceno” e suas conexões com os estudos críticos sobre a forma como Ocidente moderno promoveu as separações entre natureza e cultura e natureza e sociedade (Blanc; Demeulebaere; Feuerhann, 2017, p. 12-13).

Disso decorre que os estudos mais recentes acerca das representações do tempo no cristianismo, e seu derivado “choque ecológico da colonização” (Blanc, 2022, p. 56-57, tradução nossa) dos “países do Sul”, a invenção dos continentes e das raças e os seus efeitos nas “perspectivas científicas modernas”, significariam, para as formas fundacionais de conhecimento da antropologia, uma “afronta ao autoentendimento disciplinar”. Isso porque conduziriam, para o caso das heranças do antropocentrismo na conformação deste campo de conhecimento, seus investigadores a perceber que a figura do(a) antropólogo(a) e suas expertises não fazem sentido para aquelas culturas que fazem parte da cristandade (Robbins, 2007, p. 9-11).

Vale mencionar que, para a área das humanidades ambientais, os problemas atuais da crise ambiental em muitos momentos cruzam com os estudos pós-coloniais que se debruçam sobre a história da colonização e suas práticas administrativas dos grandes impérios coloniais do Ocidente moderno: como no caso das discussões contidas na obra de Susan Harding (1991) em torno da obra de Jean Comaroff e John Comaroff (1991), considerada como um “clássico da antropologia da religião”, e a forma como os autores operam o enfrentamento da presença do “outro cultural repugnante” em seus estudos da ordem colonial e suas formas de administração na África do Sul. Ou, ainda, os estudos sobre cristianismo, colonialismo e transformação cultural de J. Robbins (2007, p. 7), quando o autor comenta o esforço do casal de antropólogos para adequar empiricamente os “dados” etnográficos a um certo *télos* espiritual cristão, oriundo do colonizador (no caso, os missionários protestantes), de onde nasce a imagem empírica do Tswana não cristão.

As reflexões antropológicas enunciadas por J. Robbins ou por S. Harding sobre os mitos coloniais da Europa ocidental cristã nos conduzem a pensar a crise ambiental a partir do necessário diálogo da antropologia e da ecologia

com os estudos históricos acerca do estilo ocidental de dominação em seus territórios além mar. Especialmente, em obras que tecem críticas aos “aparelhos de verdade ocidental” (Chivallon, 2007, p. 37, tradução nossa) e suas formas de perpetuação na modalidade de uma “governança colonial” (James, 2018, p. 34, tradução nossa) no contexto da diáspora pós-colonial, apontando para os seus reflexos catastróficos nas guerras e genocídios que pautam os movimentos políticos independentistas nacionalistas na África, Ásia e Oceania, após o desmantelamento dos impérios coloniais no século XX.

Os reflexos dessa tomada de consciência da complexidade do fenômeno da crise ambiental para o caso dos estudos etnográficos na área da antropologia das sociedades complexas nos convida a repensar os nossos temas/objetos de pesquisa segundo as variações de suas escalas (atores sociais, campos disciplinares, instituições, políticas acadêmicas), bem como os diversos contextos históricos, sociais e culturais e econômicos a elas associadas, e considerando-se as suas interconexões internacionais tanto quanto transnacionais.

A história da expansão imperial europeia não se interrompe, mas adota novas feições com vistas à permanência das doutrinas e práticas administrativas coloniais, agora sob a gestão das grandes potências comerciais do Ocidente e sua ingerência na fabricação de uma ordem nacional pós-colonial. O objeto seria, assim, a “naturalização dos continentes e das sociedades humanas” visando a manutenção, no interior dos novos territórios que surgem, das suas empresas de exploração e comercialização de cobre e cobalto, estanho, zinco, diamantes. Reinventa-se, assim, mito do paraíso perdido, agora projetado para certas áreas da exploração do planeta, divididos racialmente nas massas uniformes dos continentes, nas sábias palavras de Carl Ritter (2016), e onde os grandes impérios coloniais pretendem reencontrar a “natureza desaparecida” da Europa.

Um mito edênico de origem judaico-cristã que remonta às origens mercantis e comerciais dos grandes impérios coloniais em tais regiões do planeta ressurge, portanto, sob novas vestes. Segundo seu *télos* a missão agora é a salvação dos vastos territórios virgens da presença humana, e os experts das grandes agências internacionais são os responsáveis por espalhar no planeta um novo colonialismo: o “colonialismo verde”. Cria-se uma nova etapa para superar a crise ambiental: a invenção dos parques nacionais como patrimônio mundial, territórios por excelência dos safáris (incluindo-se a caça legal) e do ecoturismo, oferecendo aos seus visitantes a “natureza bruta: a fauna, a flora e seus

panoramas” em detrimento da manutenção e preservação das formas de vida de seus habitantes originários.

Para a antropologia das sociedades complexas isso significa que a “questão ambiental” desafia o etnógrafo a registrar não apenas a grandeza das culturas humanas e de suas criações, mas as suas avarezas e mesquinharias correlatas. Por outro lado, na mesma perspectiva que sugere John Cornwell (2008), nos referimos ao momento crucial em que experts e pesquisadores passam a refletir sobre procedimentos e técnicas de investigação de suas próprias culturas e sociedades – e a natureza das propriedades de fenômenos “críticos”, cujos contornos são difíceis de serem isolados.

Abordagens etnográficas e interpretativas sobre o tema

Para enfrentar o desafio interpretativo em torno do tema “Antropologia e crise ambiental”, apraz-nos expor trabalhos etnográficos e interpretativos tendo por base pesquisas de campo e/ou análises de conteúdo de dados secundários, que confrontam o dilema das experiências vividas sob o manto das complexidades ecológicas.

Abrindo nosso dossiê, Deborah Bronz trata dos processos de construção e desmonte das políticas ambientais e dos projetos de conservação para a Amazônia brasileira. Para isto a autora se apoia em estudo de caso sobre dois eventos historicamente datados. O artigo, intitulado “O desmonte ambiental pela via dos incêndios florestais na Amazônia brasileira”, tem por base a construção da Amazônia como símbolo de debates sobre preservação, conflito ambiental e interesses latifundiários.

A autora mostra que imagens da Amazônia em chamadas percorrem o mundo desde os anos 1970, e sinalizam a globalização do risco ambiental. A proteção ambiental torna-se tema potente para a Constituinte dos anos 1980 no Brasil com repercussão internacional de forma cada vez mais sistemática. Não somente pela presença de multinacionais em prejuízo as florestas, mas pela internacionalização do tema que provoca a guinada do conceito de natureza para uma questão ambiental prioritária, objeto de políticas de planejamento e de acordos mundiais. Bronz analisa como as queimadas avançam na Amazônia e discorre sobre os acontecimentos como o denominado Dia do Fogo,

de agosto de 2019, considerando as múltiplas controvérsias e manipulações sobre os processos de incêndios de florestas e campos, por um lado, e os esforços de denúncia por parte da comunidade científica, por outro lado.

O artigo que segue, de Luna Mendes, intitulado “Retomar a vida nos (des) trozos, modos guarani de habitar florestas em Misiones, Argentina”, trata da floresta devastada no Parque Nacional Iguazú, considerado como a área de maior biodiversidade argentina e mesmo o mais importante ecossistema latino-americano depois da Amazônia, que se prolonga pelo Brasil e Paraguai integrando o corredor ecológico da Mata Atlântica que alcança o litoral. A autora trata de legislações de recuperação ambiental para conter o avanço de empreendimento turístico. Na área denominada 600 *hectáreas*, quatro grupos indígenas são condicionados a conviver com 16 hotéis e resorts de luxo que invadem suas áreas com atividades de turismo. Esse convívio tenso é o cotidiano mbya relatado por Mendes, desvendando a violência latente nessa relação interpretada à luz de uma ecologia política.

Ambientada no Equador, a próxima pesquisa relatada traz uma reflexão sobre a crise ambiental em consequência da atuação de indústrias extrativas e megaprojetos que se somam ao cenário comum nos governos progressistas e liberais latino-americanos, com expansão de empreendimentos ablativos em áreas sensíveis do ponto de vista ecológico. O artigo de Edison Auqui Calle, intitulado “Las luchas etnoterritoriales amazónicas y la incorporación de ontologías relacionales en el combate al extractivismo y la crisis ecológica”, mostra as graves consequências da política de Estado de incentivo às indústrias extrativas para as comunidades tradicionais e o ecossistema. Importa conhecer os modos de resistência por parte dessas comunidades que lutam sistematicamente contra a violação de seus territórios agredidos pela indústria petrolífera e mineradora. O autor busca reconhecer como as comunidades estudadas incorporam saberes e ontologias subalternas nas lutas etnoterritoriais, questionando as determinações sociopolíticas sobre a dicotomia cultura-natureza, que autores contemporâneos têm denominado de cosmopolíticas, pois ele define igualmente a luta política por reconhecimento jurídico de pertencimento ancestral aos territórios.

Abraçando as premissas das linhas de pesquisa referidas como ecologia política ou ontologia política, e propondo uma análise antropológica e etnográfica de material audiovisual, entrevistas, documentários e reportagens

consultadas em plataformas digitais, bem como análise de documentos oficiais das propostas das nacionalidades Zápara e Kichwa de Sarayaku, chamadas *Kamunguisghi* e *Kawsak Sacha*, Auqui Calle trata das ontologias amazônicas e dos projetos etnopolíticos inerentes às lutas dos povos Kichwa de Sarayaku e Zápara. Essas comunidades estão localizadas entre os rios Kuraray, Pastaza, Pindayacu e Comambo, cujo território do ponto de vista ecológico é megadiverso, informa o autor.

O tema da territorialidade e da natureza a partir da perspectiva cosmológica indígena é trazido no estudo nominado “Antropología de los territorios indígenas: aportes para el estudio de las naturalezas entre guaraní y chané del noroeste argentino”. De autoria de María Eugenia Flores, o artigo tem por base uma pesquisa etnográfica colaborativa desenvolvida de 2018 a 2021 no território das comunidades Guaraní e Chané situado no noroeste da Argentina, onde se localiza a Província de Salta, nos Departamentos de Orán e San Martín, na intersecção de zona rural e periurbana. A pesquisa sofre as limitações sanitárias no período pandêmico, consideradas no relato.

Flores concebe que a territorialização articulada pelos povos indígenas permite evidenciar que o conhecimento sobre o território é concreto, organizado e emerge da memória bioétnica. Pontuando as dimensões ecológica, cultural, social e medicinal que as comunidades indígenas mantêm com o território, com a natureza, com as plantas e as árvores, o artigo propõe discutir a epistemologia do território, que implica analisar as formas como o conhecimento indígena é construído e transmitido dentro dele. Para isso narra as experiências de oficinas colaborativas que permitem relacionar as dimensões do cosmológico e do territorial, e demonstra que, para os grupos estudados, não existe uma natureza objetiva materializada em objetos, mas sim muitas naturezas e/ou seres nos territórios que habitam e constroem não só como seus para sua defesa, mas também se sentindo parte deles.

Qual o impacto social da produção do petróleo na Baía de Todos os Santos (na Bahia, Brasil)? Rafael Palermo Buti objetiva responder a esta questão no artigo “Histórias contaminadas: alianças ambientais das comunidades pesqueiras e quilombolas contra a violência lenta do petróleo na Baía de Todos os Santos”. As histórias sobre vazamentos de petróleo na Baía de Todos os Santos podem ser contadas como “violências lentas” que afetam vidas em suas continuidades. A partir de três eixos elencados pelo autor: 1) as formas de produção

por parte das corporações de extração de commodities; 2) as formas de contraposição à violência lenta por parte das comunidades afetadas, em especial os engajamentos comunitários contrários à contaminação e precarização da vida; e 3) as formas de inscrição da violência lenta nos ambientes, em especial, os modos como afetam e produzem lugares e modos de habitar. Buti estuda as ações de comunidades negras e quilombolas articuladas às organizações e movimentos sociais da pesca. Nesse contexto propõe contribuir com o tema da “política dos afetados” pelo extrativismo na América Latina, entendida como um conjunto de ações coletivas que articulam comunidades a uma comum condição de afetadas pelos impactos ambientais gerados por grandes corporações de extração e movimentação de commodities.

O artigo tem por base as atividades de pesquisa, de ensino e de extensão no âmbito do processo da pesquisa etnográfica em que situações de vazamentos de petróleo são experienciadas pela população no contexto estudado. Mediante o ecocídio vivido em 2018 assim como também em 2019, o autor acompanha os engajamentos comunitários em resistência à “mancha negra” considerados como “dispositivos de relação”, que Buti define como formas de descrever e explicar os eventos ligados aos vazamentos de petróleo a partir da publicização de sua ocorrência e reconhecimento de sua gravidade para a continuidade das relações vitais imprescindíveis aos seus modos de existir no mundo.

Problematisando o tema da preservação ambiental em contextos rurais no Rio de Janeiro, Luz Stella Rodríguez Cáceres apresenta os resultados do trabalho acadêmico que nasce com um projeto de cartografia social do “Projeto Sertão Carioca: Conectando Cidade e Floresta”, financiado pela Petrobras, desenvolvido entre 2020 e 2022, que teve como propósito o mapeamento das áreas quilombolas do Maciço da Pedra Branca, uma das atividades dentro de um leque de ações dirigido para a população quilombola e de agricultores. No artigo intitulado “O ‘sertão carioca’: da ruralidade à conservação ambiental no contexto da expansão urbana no Rio de Janeiro”, Cáceres propõe seguir o estudo de Kay Milton, para quem o papel da antropologia no entendimento do discurso ambiental está na aproximação de questões conceituais e retóricas, levantando perguntas espinhosas sobre quem são beneficiários, quem toma decisões e por quê. Relata alguns dilemas pelos quais o projeto passou para a sua implementação na conjuntura política do ano de 2018 e se dedica a refletir

sobre a categoria “sertão carioca”, que traz em evidência a tensão entre os valores tradicionais rurais e os empreendimentos ambientais que resultam da ação do Estado.

Luiz Felipe Rocha Benites é o autor do artigo “O rio e a *época: entendências* barranqueiras sobre a água na paisagem perturbada do Vale do São Francisco”. Como anuncia o título, a pesquisa apresentada é ambientada no Vale do Alto-Médio São Francisco, onde vivem os habitantes da Ribanceira, uma comunidade quilombola na sede do município de São Romão, Minas Gerais. O autor traz as imagens dos barranqueiros acompanhando suas atividades de pesca e agricultura. Se propõe a descrever as “entendências” dos ribeirinhos acerca da paisagem na qual se encontram imersos e da qual também são agentes ativos de construção com atenção para os movimentos das águas, das chuvas ou das mudanças climáticas sentidas por meio da redução das chuvas e do consequente aumento dos períodos de estiagem. Para o autor, o movimento de tais entes humanos e outro-que-humanos inscreve e conforma a paisagem ao longo de ritmos e temporalidades próprias que se justapõem, como a noção de “cotemporalidade” indica, ao tratar das coordenações dos elementos sobrepostos que contam “histórias mais-que-humanas”.

No artigo “Sertanias que morrem d’água: aparições e sofreres coparticipados nas invernadas piauienses”, Potyguara Alencar dos Santos e Márcia Leila de Castro Pereira apresentam os dados de pesquisa desenvolvida entre 2019 e 2022 em territórios negros rurais quilombolas no município de São Raimundo Nonato e entre núcleos de povoamento brejeiros situados entre as áreas de influência dos rios Uruçuí Vermelho e Preto, Bacia Hidrográfica do Alto Rio Paranaíba, Piauí. Partem da premissa brejeira de que a “água que cai muito e corre rápida demais” nas terras altas dos chapadões próximos dos brejos piauienses, região Nordeste do Brasil, “não diminui a sede da terra” pedregosa, e, sim, a “lava”, tira sua capa vital, sua microbiota superficial e, enfim, termina por desertificá-la. Essa definição de moradores locais pesquisados coincide com a de técnicos sobre as mudanças climáticas que nos últimos anos afetam o bioma sobretudo, conforme os autores, porque as *águas grandes* acabam por ser também ampliadoras de terras esterilizadas pela umidade, de desertos úmidos irre recuperáveis.

Com base nos pressupostos de Gregory Bateson e Donna Haraway, entre os(as) demais, Santos e Pereira apoiam-se na teoria das comutações interespecíficas no que tange à “realidade ontológica do ‘ser relativo’ e a autonomia

causal das relações puras” (citando Hoffmeyer). Em face da crise climática, sugerem algumas questões para orientar a interpretação sobre as invernadas das sertanias piauienses: 1) como considerar as emoções daqueles que juntos sofrem com a aceleração das atipias do clima no Antropoceno?; 2) como dar conta de encontros entre sofrimentos interespecíficos? Aqui a *emoção* pode ser abordada como um tema ecológico, como um vivencial sem sujeitos, ou fora dos sujeitos.

Magdalena Chouhy Clulow traz um estudo etnográfico realizado em Paso Centurión, no Departamento de Cerro Largo, no Uruguai. O título do artigo revela o tema central: “Instantánea de aguará guazú: etnografía de un monitoreo participativo con cámaras trampa en Paso Centurión, Uruguay”. O artigo traz o debate sobre a polêmica em torno da considerada extinção desse animal e seu reaparecimento captado por uma câmera. A autora acompanhou o monitoramento por parte de ambientalistas e biólogos, tornando essa experiência em sua dissertação, com participação ativa e implicada nesse processo além da interação com a comunidade local.

Esse acontecimento se passa em uma região em que a crise ambiental se dá na dimensão do avanço do agronegócio provocando a resistência da comunidade local em busca de políticas de conservação da área rural. De fato, Paso Centurión está sob os cuidados do Sistema Nacional de Áreas Protegidas. Pela ação de uma ONG de educação ambiental o monitoramento por câmeras de animais envolve a comunidade de forma colaborativa. O rumor de que as câmeras captaram um aguará constrói um intrigante episódio de ação de agentes sociais envolvendo humanos e não humanos.

Na sequência trazemos mais um estudo que contextualiza a paisagem rural no Uruguai, da autora Betty Francia Ramos, que nos propõe conhecer uma situação específica vivida pelo coletivo “Villa del Chanco” no âmbito do fenômeno pandêmico da Covid-19. No artigo intitulado “El cerdo como alcancía: su valor en la economía de los clasificadores de residuos, análisis en contexto de pandemia por COVID-19”, Francia Ramos relaciona dados da pesquisa etnográfica de 2011-2013 coletados junto a uma cooperativa na zona rural oriental de Montevideu com a situação vivida durante a pandemia (2020-2021) por famílias que vivem da coleta, classificação e comercialização de resíduos sólidos urbanos com as condições de vida experimentadas por esses criadores.

Essas famílias, já desde 2011-2013 criam porcos na periferia urbana na clandestinidade, em condições precárias e com impacto ambiental, recorrendo aos restos de produtos de agroindústrias como lácteos, massas e pães, etc. Para isso separam os resíduos orgânicos dos resíduos sólidos urbanos. Criar porcos é apreciado como uma segurança alimentar e, considerando a informalidade da atividade, uma economia para os catadores de resíduos, sem levar em conta os perigos com contaminação e qualidade do alimento. Durante a pandemia da Covid-19, a comercialização desse produto foi um alento para as famílias com dificuldades de sobrevivência.

Das autoras Nina Lys Nunes, Regina Abreu e Joseane Costa, trazemos o artigo “Alimentando a tradição e valorizando o conhecimento tradicional na Amazônia: o caso da castanha-da-amazônia na Terra Indígena Mãe Maria”. Nesse artigo a castanheira, árvore milenar nativa da Amazônia, é colocada em destaque pelo risco de extinção. As autoras propõem, com esse estudo de caso, refletir sobre a sociobiodiversidade na relação entre comunidades, políticas públicas e projetos de ação. O artigo descreve o projeto “ArticulaFito – Cadeias de Valor em Plantas Medicinais” executado pelo Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa) e a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), com o objetivo de articular políticas públicas às ofertas de serviços, para promover ações de fortalecimento das cadeias produtivas que usam os recursos naturais de forma sustentável e ampliar a participação dos pequenos agricultores, povos e comunidades tradicionais e seus empreendimentos nos arranjos produtivos e econômicos que envolvem o conceito da bioeconomia. Um projeto transdisciplinar de ecologia política de forte impacto para os povos indígenas locais, em especial os Gavião.

O artigo “Percepções locais sobre transformações ambientais na região do Oiapoque: reflexões a partir da experiência de formação de pesquisadores indígenas”, de Igor Alexandre Badolato Scaramuzzi, Rita Becker Lewkowicz, Rosélis Remor de Souza Mazurek e Vinícius Cosmos Benvegnú, nasce de um curso de formação e a pesquisa que resultou de uma demanda das lideranças indígenas das Terras do Oiapoque, no Amapá, para tentar qualificar e monitorar algumas transformações ambientais observadas na territorialidade de pertença. Os(as) autores(as) mostram que os indígenas no Oiapoque há tempos vêm percebendo alterações nos períodos de verão e inverno e nos ritmos diversos da natureza e no ciclo de chuvas com impacto sobre o bioma.

O curso de formação de pesquisadores indígenas é coordenado pelo Instituto de Pesquisa e Formação Indígena – Iepé, que atua junto aos povos Kari-puna, Galibi Marworno, Galibi Kali’na e Palikur nas TI Uaçá, TI Juminã e TI Galibi. Nesses contextos os(as) pesquisadores(as) levantaram um conjunto de sinais ou marcadores que sinalizam as mudanças e transformações relacionadas aos ritmos diversos da natureza que ocorrem em diferentes escalas e margens de tempo.

No Brasil existe o “Projeto Polinizadores do Brasil” que emerge em face ao déficit de polinizadores, um dos atuais problemas de segurança alimentar no globo. No artigo “Companheiras indispensáveis: abelhas em crise, imaginário distópico e antropologia no Antropoceno”, a autora Érica Onzi Pastori traz aspectos históricos de vínculo dos humanos com a produção do mel e criação de abelhas. Para Pastori, as abelhas compõem, junto às plantas e a outras espécies vegetais, paisagens multiespecíficas que são fundamentais para a manutenção da vida na Terra, ou, nas palavras de Anna Tsing, para a manutenção da “habitabilidade multiespecífica”.

Para a autora, a crise das abelhas, iniciada por volta de 2006, e que afetou as populações de abelhas nos Estados Unidos e na Europa, fomentou um imaginário distópico e estimulou uma nova sensibilidade em relação às abelhas, atentando à necessidade de cuidar da vida desses insetos. Aspectos que a autora busca analisar à luz do conceito de Antropoceno.

Para o Espaço Aberto contamos com o artigo de Andréa Zhouiri, intitulado “Crise como criticidade e cronicidade: a recorrência dos desastres da mineração em Minas Gerais”, em que a autora mostra que os desastres da mineração na América Latina, e em especial no estado de Minas Gerais, podem ser apreendidos como modalidades de crises e apresentam dimensões críticas e crônicas.

Agradecemos aos autores e autoras as colaborações compartilhando os resultados de seus estudos e pesquisas para elaboração deste número temático. O conjunto de artigos aporta uma frutífera colaboração para o avanço dos debates sobre antropologia e crise ambiental. Priorizamos as experiências inéditas de pesquisa sobre os impactos de empreendimentos industriais, extrativos e agrícolas de destruição de florestas e de áreas de preservação ecológica, avanços imobiliários perversos e insustentáveis para a preservação ambiental e artigos que trazem um estado da arte da situação de populações vulneráveis, da qualidade de biomas e ecossistemas Em um mundo de recursos

naturais finitos, os estudos apontam, por um lado, para o despreparo do poder público para lidar com os desafios climáticos e impactos do aquecimento global na forma desigual com que atinge a população mundial, e, por outro lado, apontam para a urgência de serviços do Estado para a mitigação de ações predatórias e a inovação de políticas (nacionais e internacionais) de preservação e fiscalização acompanhadas de ampla participação social. A crise ambiental nos ensina sobre reconhecer a devastação dos processos coloniais e o esforço global por uma emancipação ambiental. Os artigos, com base empírica e analítica, trazem a sistemática denúncia do mito inalcançável do progresso e a violência da concentração de riqueza e da ganância predatória que acompanha o trajeto humano, daí a importância de angariarmos sempre mais descrições das desigualdades e injustiças vivenciadas por populações humanas e não humanas.

Apontar para a crise ambiental se soma à atenção à crise ecológica que revela a tensão, violência e conflito na relação entre a sociedade e natureza. As crises notabilizam a ação humana sobre sistemas entrelaçados e a importância da emergência de conceitos como crise ambiental, crise climática, ecologia política, Antropoceno para interpretação sobre a devastação ambiental e dilemas da contemporaneidade, tanto quanto a resignificação de conceitos como natureza, gaia, ator-rede e sistemas, etc. Esperamos seguir as propostas imediatas de um “novo regime climático” (Bruno Latour), da necessidade do pensamento complexo e autopoietico (Edgar Morin e Humberto Maturana), que nos levam a uma ecologia política de saberes vibrantes, de uma cosmopolítica, talvez ideias para adiar o fim do mundo (Ailton Krenak), que são também atos políticos de resistência para não deixar a Terra morrer (David Kopenawa Yanomami).

A capa deste número temático traz o mural *Lutz*, uma obra do artista Kelvin Koubik em homenagem ao prestigiado ambientalista José Lutzenberger (falecido em 2002), inaugurado em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, no dia 25 de novembro 2022. Fica localizado no prédio do Instituto de Previdência do Estado (IPE), situado na Avenida Aureliano de Figueiredo Pinto com a Avenida Borges de Medeiros. Foi fotografado por Felipe da Silva Rodrigues, pesquisador do projeto Banco de Imagens e Efeitos Visuais (PPGAS, IFCH, UFRGS) e sua divulgação, neste formato, autorizada pelo artista Kelvin Koubik. Agradecemos ao fotógrafo, cientista social Felipe pela concessão da fotografia e ao artista pela honraria de sua concordância.

Agradecemos imensamente a Rosemari Feijó, que secretariou a elaboração deste número temático, e aos editores por seu apoio a este projeto.

Referências

- ATKINS, P. W. El poder limitador de la ciencia. In: CORNWELL, J. (ed.). *La imaginación de la naturaleza: las fronteras de la visión científica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997. p. 167-180.
- BANCEL, N. et al. Introduction: de la fracture coloniale aux ruptures postcoloniales. In: BANCEL, N. et al. (dir.). *Ruptures poscoloniales: les visages de la société française*. Paris: La Découverte, 2010. p. 9-34.
- BLANC, G. *Décolonisations, histoires situées d'Afrique et d'Asie (XIXe-XXIe siècle)*. Paris: Éditions du Seuil, 2022.
- BLANC, G.; DEMEULEBAERE, É.; FEUERHANN, W. (dir.). *Humanités environnementales, enquêtes et contre-enquêtes*. Paris: Publications Sorbonne, 2017. (Histoire environnementale 02).
- CHIVALLON, C. La quête pathétique des *postcolonial studies* ou la révolution manquée. *Mouvement*, Paris, n. 51, p. 32-39, 2007.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa: volume one*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- CORNWELL, J. *Les savants d'Hitler; histoire d'un pacte avec le diable*. Paris: Albin Michel, 2008.
- HARDING, S. Representing fundamentalism: the problem of the repugnant cultural other. *Social Research*, v. 2, n. 58, p. 373-393, 1991.
- JAMES, C. L. R. *Histoire des révoltes panafricaines*. Paris: Éditions Amsterdam, 2018.
- MIDGLEY, M. Megalomania reduccionista. In: CORNWELL, J. (ed.). *La imaginación de la naturaleza: las fronteras de la visión científica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997. p. 167-180.
- ORDIONI, N. Le concept de crise: un paradigme explicatif obsolète? Une approche sexospécifique. *Mondes en développement*, [s. l.], n. 2, p. 137-150, 2011.

RITTER, C. *La configuration des continents sur la surface du globe, et de leurs fonctions dans l'histoire*. Paris: Hachette: Bibliothèque Nationale de France, 2016. (Collection Histoire).

ROBBINS, J. Continuity thinking and the problem of Christian culture: belief, time, and the anthropology of Christianity. *Current Anthropology: a world journal of the sciences of man*, [s. l.], n. 1, p. 5-38, 2007.

ROBBINS, J. Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, [s. l.], v. 19, n. 3, p. 447-462, 2013.

UNITED NATIONS. Urban ecosystems and resource management. In: UNITED NATIONS. *Habitat III Issue Papers*. New York: United Nations, 2017. p. 108-115. Disponível em: <https://habitat3.org/wp-content/uploads/Habitat-III-Issue-Papers-report.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2023.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

O desmonte ambiental pela via dos incêndios florestais na Amazônia brasileira

Environmental dismantling via forest fires in the Brazilian Amazon

Deborah Bronz¹

<https://doi.org/0000-0002-0581-1318>

deborah.bronz@gmail.com

¹ Universidade Federal Fluminense – Niterói, RJ, Brasil

Resumo

O presente artigo dedica-se ao exercício de buscar relacionar as imagens e símbolos de dois acontecimentos associados à ocorrência de incêndios florestais na Amazônia com os processos sociais de desmonte ambiental em curso no Brasil, do ponto de vista das práticas e das políticas voltadas para a gestão do meio ambiente. Tomarei os projetos concorrentes para a ocupação da Amazônia em dois momentos da história, sobretudo ao longo dos eixos de duas importantes rodovias que se entrecruzam, a Transamazônica e a BR-163, como “casos” emblemáticos para refletir sobre esses processos. Os dados apresentados e as situações descritas baseiam-se no levantamento de fontes secundárias, sobretudo demais artigos científicos e notícias veiculadas nos meios de comunicação. As pesquisas que venho realizando sobre o campo das políticas ambientais no Brasil também serviram como uma importante base para a análise proposta aqui.

Palavras-chave: desmonte ambiental; incêndios florestais; Amazônia brasileira; projetos de desenvolvimento.

Abstract

This article aims to explore the relationship between images and symbols associated with forest fires in the Amazon and the ongoing social processes of environmental dismantling in Brazil. Specifically, it will examine the practices and policies related to environmental management. The author will use two historical moments, characterized by competing projects for the occupation of the Amazon along the axes of two important intersecting highways, Transamazônica and BR-163, as emblematic cases to reflect on these processes. The information presented in this article is based on a review of secondary sources such as scientific articles and news published in the media. Additionally, the author's research on environmental policies in Brazil serves as an important basis for the analysis proposed here.

Keywords: environmental dismantling; forest fires; Brazilian Amazon; development projects.

CENA 1

Tião “Brasil Grande” pilota seu caminhão carregado com toras de madeira pela estrada Transamazônica recém-construída. Nas margens da rodovia, fogo e fumaça preenchem a tela com um extenso incêndio florestal, durante um minuto. O caminhão sai da estrada e passa por uma casa de cor laranja onde se lê escrito: “Visite o Armazém Brasil”. Logo em seguida, passa atrás de uma placa branca, atravessada com duas listras pintadas com as cores verde e amarelo, com o seguinte dizer: “MA-INCRA. Não ocupe e nem compre Terra sem antes consultar o INCRA. Projeto Fundiário de Paragominas”.¹

CENA 2

No dia 12 de agosto de 2019, uma nevoa de fumaça preta deu ares de noite ao dia na cidade de São Paulo. A fumaça se formara dois dias antes, quando a floresta amazônica ardia em chamas, numa ação orquestrada de produtores rurais do sudoeste do Pará para botar fogo na mata ao longo das margens da rodovia BR-163. Esse dia ficou conhecido como o Dia do Fogo.

Uma breve introdução

O que dizem essas duas cenas, esses dois eventos situados em dois diferentes momentos da história, sobre as políticas ambientais e os projetos de conservação para a Amazônia brasileira? Como podemos tomá-las como situações emblemáticas para refletir sobre os processos de construção e desmonte dessas políticas ao longo do tempo?

O presente artigo será dedicado ao exercício de buscar, através desses acontecimentos, relacionar suas imagens e símbolos com os processos sociais em curso no Brasil, do ponto de vista das práticas e das políticas para a gestão do meio ambiente. Tomarei os projetos concorrentes para a ocupação da Amazônia em dois momentos da história, sobretudo ao longo dos eixos de duas importantes rodovias que se entrecruzam, a Transamazônica e a BR-163, como “casos” emblemáticos para refletir sobre esses processos.

1 Descrição de uma cena do filme *Iracema: uma transa amazônica* (1974).

Os dados apresentados e as situações descritas baseiam-se no levantamento de fontes secundárias, sobretudo demais artigos científicos e notícias veiculadas nos meios de comunicação. As pesquisas que venho realizando sobre o campo das políticas ambientais no Brasil e outros trabalhos publicados por mim também serviram como uma importante base para a análise proposta aqui.²

A Amazônia em chamas e a nova “ecocracia” nacional

Em 1975, em plena ditadura militar no Brasil, cenas de extensos incêndios e desmatamentos na Amazônia eram exibidas nas telas dos cinemas alemães e europeus, no filme *Iracema: uma transa amazônica* (1974). Essas imagens provocaram à época grande comoção dos movimentos ambientalistas. A floresta começava a queimar.

O filme, uma coprodução alemã, brasileira e francesa de 1974, dirigido por Jorge Bodanzky e Orlando Senna, foi uma encomenda do canal de televisão alemão Zweites Deutsches Fernsehen (ZDF). Ele conta a história de Iracema, uma menina do interior que se prostitui nas margens da rodovia, ao ir atrás do seu sonho da prosperidade, pegando uma carona com Tião “Brasil Grande”, um caminhoneiro que transportava madeira (legal e ilegal) e depois passou a transportar gado. Em paralelo à história dos protagonistas, o filme apresenta a rodovia Transamazônica como um de seus personagens, naquela época um grande símbolo do “milagre econômico” brasileiro e dos projetos de integração nacional voltados para a Amazônia brasileira.

No filme, podemos observar os efeitos e consequências da construção da estrada: grilagem de terras nos programas de reforma agrária do Incra; expansão da agroindústria, das queimadas, do desmatamento e da miséria. “Uma descrição macabra, tanto quanto reveladora, do programa modernizador associado à construção da Transamazônica” (Fontinele, 2020, p. 51). Quase 50 anos depois, esses personagens, Tiões, Iracemas, militares, o Incra, as queimadas,

2 Minha atuação junto aos(as) demais colegas antropólogos(as) do Comitê Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) também tem viabilizado acessos a informações e dados de pesquisa.

os “tubarões” ainda estão na Amazônia, projetando futuros e procurando formas de aceder ao sonhado “progresso”.

O filme foi exibido no Brasil somente no ano de 1981, curiosamente, mesmo ano em que fora criada a nossa Política Nacional de Meio Ambiente (PNMA). Alguns anos depois, foi publicada a Constituição Federal de 1988, que recepcionou a PNMA e a instrumentalizou pela via de seus dispositivos constitucionais. Uma década antes disso, grandes eventos e reuniões de cúpula já fomentavam e divulgavam as ideias em torno dos problemas ambientais decorrentes da poluição industrial, instaurando o que o antropólogo Wolfgang Sachs (2000) denominou de uma “nova era do desenvolvimento”.

Nesse contexto mais amplo, o fogo e as queimadas, representados no filme como signos que aludiam à visão do avanço do progresso para o interior da Amazônia, ao serem reproduzidos em imagens como “momentos de verdade” (Epstein, 1947 *apud* Fontinele, 2020, p. 50) documental nos cinemas europeus e, posteriormente, no Brasil, se tornaram também imagens apropriadas pelo movimento ambientalista.

Como nos informa Silva (2020), quando o filme estreou na Alemanha Ocidental, as imagens das queimadas também foram exibidas pelos veículos de imprensa alemães. “O material produzido por Bodanzky, Gauer e Senna continha exclusividade que deu visibilidade internacional para o caso em questão” (Silva, 2020, p. 107). “O filme chamou a atenção do público alemão, para além das questões complexas do enredo, devido ao dito ‘escândalo’ das imagens de queimadas na região” (Silva, 2020, p. 114).

A região amazônica, como sabemos, foi historicamente tratada como um símbolo que alude a diferentes significados para o progresso e o desenvolvimento do Brasil, para a produção de commodities no mercado internacional e para a ação ambiental a nível global. Esses significados aparecem justapostos no planejamento efetuado em variadas escalas.

Acker (2014), por exemplo, demonstra como nas décadas de 1970 e 1980 a Amazônia se tornou um símbolo de debates sobre o futuro do planeta, explorando em seu artigo as razões de sua “globalização política” a partir de um estudo de caso relacionado ao estabelecimento da fazenda de criação de gado Cristalino pela Volkswagen com o apoio do regime militar em 1973. Esse empreendimento teria contribuído com as demais ações do governo brasileiro à época, no sentido de atrair atenção internacional para suas políticas de colonização da floresta,

transformando a Amazônia em uma “arena de controvérsias globais” (Acker, 2014, p. 13), não apenas do ponto de vista dos riscos ecológicos, mas também de conflitos fundiários e exploração humana (Acker, 2014, p. 14). Coincidentemente ou não, o título inicial do artigo de Acker – “O maior incêndio do planeta” – é uma referência a uma fala do paisagista Roberto Burle Marx, durante uma denúncia feita por ele em uma audiência no Senado brasileiro, em junho de 1976, sobre a ação da Volkswagen na queima da floresta amazônica. Um ano antes, cientistas brasileiros e alemães também denunciaram no 27º Congresso da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), realizado em 1975 em Belo Horizonte, a queimada realizada e anunciada com orgulho pela Volkswagen, de quatro mil hectares de floresta amazônica na fazenda Cristalino (Acker, 2014, p. 22). Acker (2014) também informa que, cinco meses depois, um satélite da Administração Nacional da Aeronáutica e do Espaço dos Estados Unidos (Nasa) detectou um incêndio contínuo no sudeste da Amazônia em uma área de aproximadamente 25.000 km², situada na intersecção de diversas fazendas de gado, espalhando rumores entre a comunidade de pesquisadores da Amazônia. As repercussões internacionais desse incêndio chegaram com força na Europa, sobretudo na Alemanha e na Inglaterra, como bem demonstra o autor anteriormente mencionado (Acker, 2014).³

Existe uma abundante literatura voltada para retratar o modo como o meio ambiente foi se tornando uma questão pública global, fonte de preocupação para os estados, governos e organismos transnacionais. Enquanto movimentos sociais mais radicais denunciavam e questionavam os modelos de desenvolvimento difundidos pelo capitalismo e os riscos de a humanidade manter os padrões de consumo e de vida sobre a terra instaurados até então, a ecologia se difundia

3 Importantes publicações alemãs divulgaram artigos sobre o incêndio, enquanto associações simpatizantes da causa ambiental como a Schwäbischer Albverein (a mais antiga associação de praticantes de caminhada da Alemanha) e políticos como o socialdemocrata Johann Bruns insistiram que os atores governamentais forçassem a Volkswagen a parar com o desmatamento. Entre 1979 e 1980, o incêndio na fazenda da VW foi abordado até mesmo no parlamento federal alemão, bem como no parlamento europeu, por iniciativa de deputados alertados por reportagens jornalísticas sobre o desmatamento na Amazônia. O periódico britânico *The Ecologist*, publicação de referência para o movimento ambientalista mundial, acusou a VW de participar de um “Holocausto na Amazônia” (no sentido de um holocausto ecológico, um aniquilamento de populações de seres não humanos). Mesmo no Japão, o jornal *Asahi Shimbun*, que tinha uma circulação de sete milhões de exemplares, dedicou colunas para o incêndio na fazenda Cristalino (Acker, 2014, p. 23-24).

como uma ciência capaz de tornar inteligível os “problemas ambientais” para a linguagem dos Estados nacionais, pela via das abordagens ecossistêmicas. O Banco Mundial e outras agências fomentavam esse debate, que, como sabemos, culminou num conjunto de tratados e políticas de cooperação internacional, que foram sendo gradativamente incorporadas às políticas nacionais como forma de garantir a continuidade dos empréstimos para o desenvolvimento, sobretudo nos países considerados periféricos. A questão ambiental alcançava a cúpula do comando da política internacional. Natureza se tornava assim meio ambiente enquanto virava um objeto de política e planejamento (Sachs, 2000).

Criou-se uma elite de tecnocratas voltados para encontrar soluções tecnológicas para manutenção dos sistemas industriais e do crescimento econômico, compatibilizando os modelos de desenvolvimento com a “sustentabilidade” ambiental. Essa nova “ecocracia global” (Sachs, 2000) buscava então alinhar capital, burocracia e ciência rumo a novas propostas para a manutenção do modelo de vida industrial. Como escreveu ainda Sachs, o discurso ecocrático permitia o casamento conceitual do “meio ambiente” com o “desenvolvimento”.

Em artigo recente (Bronz, 2022), procurei retratar a forma como a Amazônia se torna um lugar de intervenção pela via dos “grandes projetos”, ou dos projetos de desenvolvimento de larga escala. Ao mesmo tempo que avançam as grandes obras e empreendimentos nessa região, aumentam as preocupações em relação à conservação de sua biodiversidade e aos efeitos do desmatamento sobre o aquecimento global, bem como sobre povos e comunidades tradicionais. Tais preocupações enlaçam uma extensa teia de atores sociais, posicionados nos mais distintos espectros da sociedade, que se reúnem para buscar entender o que teria dado de errado nos seus modelos de planejamento até então adotados para a Amazônia e impediu a região de experimentar o chamado “desenvolvimento” (Bronz, 2022).

Mary Douglas (2001b), no capítulo “Ambientes em risco” (“Environments at risk”), de seu livro “Significados implícitos: ensaios em antropologia” (*Implicit meanings: essays in anthropology*) (Douglas, 2001c), traçou um panorama sobre as concepções de risco emergentes a partir do movimento ecológico dos anos 1970, fazendo um paralelo com a ideia de perigo presente em outras sociedades estudadas por antropólogos. No capítulo seguinte, “A despolitização do risco” (“The depoliticisation of risk”) (Douglas, 2001a), a mesma autora complementou essas ideias, indicando o modo como as análises ecológicas sobre o risco

despolitizam a natureza ao desvincularem as interpretações dos fenômenos naturais dos contextos sociais em que são produzidas. No mundo contemporâneo, Estados e mercados avaliam os riscos ou os perigos da industrialização como atributo das técnicas e dos padrões de engenharia, das condições propriamente ambientais, desconsiderando os contextos institucionais, as relações de poder, os mecanismos sociais e políticos que viabilizam grandes empreendimentos. Quando o social adentra o terreno do risco ele é traduzido apenas em termos de uma percepção sobre o risco e não como algo que o constitui. Interpretações que, como sabemos, não ameaçam ou não representam perigo aos modelos de desenvolvimento vigentes.

Quando um desastre acontece, como tantos que vivenciamos nos últimos anos no Brasil, segundo esse tipo de planejamento e análise de risco, são interpretados como falhas de cálculo, falhas de procedimentos, ou falhas dos engenheiros responsáveis. Isso, quando não são chamados de acidentes. O que essas formas de interpretar os desastres, o que esses padrões classificatórios nos informam sobre os sistemas sociais, políticos, econômicos e institucionais vigentes? E o que nos informam também sobre os padrões de construção de conhecimento em nossa sociedade? Como poderíamos interpretar esses eventos como uma manifestação particular de nosso sistema cultural? Com Douglas pudemos aprender a questionar as proposições autoevidentes, seus significados implícitos.

Podemos enumerar os acontecimentos dos últimos anos, só no Brasil, e logo avistaremos um colapso ambiental eminente: rompimentos de barragens, vazamento de óleo no Nordeste, queimadas na Amazônia e no Pantanal. Nas explicações dadas a esses fenômenos podemos identificar os significados que regem o funcionamento das instituições que gerem o meio ambiente no país. Inúmeros termos foram acionados por representantes do governo e das empresas para associar esses eventos a ocorrências esporádicas e acidentais. Parece claro que o isolamento desses fenômenos não nos leva a compreender nem o porquê nem como eles aconteceram.

Como afirmou Douglas (2001b, p. 204, tradução minha):

Estamos longe de ser a primeira civilização a perceber que nosso meio ambiente está em risco. A maioria dos ambientes tribais está em perigo da mesma forma que o nosso. [...] Sempre e em toda parte é a loucura humana, o ódio e a ganância que colocam o ambiente humano em risco.

Distintos autores da antropologia já evidenciaram o modo como as iniciativas replicadas em grande escala mundo afora por especialistas vinculados a instituições da cooperação técnico-científica internacional, ainda que sob a constelação discursiva da democracia participativa, acabam naturalizando a violência contida em suas propostas para o desenvolvimento.

Em 2020, a antropóloga Andrea Zhouri, a socióloga Edna Castro e eu (Bronz; Zhouri; Castro, 2020) fizemos um apanhado geral sobre as tendências do ambientalismo convertidos em políticas de governos, tratados, indicadores, ações de governança corporativa, em ações de movimentos sociais, que no Brasil se sucederam desde a Constituinte de 1987-1988. Denominamos de “ambientalismo liberal” as iniciativas anteriormente mencionadas, que procuraram considerar soluções tecnológicas para o avanço da fronteira da ocupação sobre a Amazônia e, ao mesmo tempo, selecionar áreas para o investimento na preservação, buscando um discurso que alinha desenvolvimento e sustentabilidade. Retomando nossas pesquisas observamos que esse tipo de ambientalismo pavimentou o terreno de uma violência sutil, que foi harmonizando e, ao mesmo tempo, pela retórica da democracia participativa, viabilizando a expansão dos projetos de desenvolvimento (Bronz; Zhouri; Castro, 2020).

Observamos, no entanto, que essas estratégias passaram a representar um grande custo aos governos e às empresas, porque previam procedimentos envolvendo estudos, expertise, mediadores, lobbies e negociações. Afinal, os agentes do ambientalismo liberal também tiveram que negociar, durante algumas décadas, com os movimentos socioambientalistas que surgiam com força na Amazônia, a exemplo dos movimentos dos povos da floresta encabeçados por Chico Mendes, com os movimentos indígenas e demais povos e comunidades tradicionais. Não podemos esquecer que a CF de 1988 também representou o reconhecimento de direitos diferenciados para esses povos no Brasil.

Não tardaram três décadas após a formulação das leis ambientais para que se verificassem as primeiras investidas do capital internacional na difusão de um consenso em torno da dita “flexibilização” dos critérios ambientais aplicados na avaliação de projetos de desenvolvimento (Bronz; Zhouri; Castro, 2020, p. 19). Essas propostas seriam motivadas ou justificadas pelas sucessivas crises econômicas e conduzidas por meio de artifícios legais, lobbies e tráfico de influências nos três poderes. Evidências desse direcionamento são observadas não apenas nas propostas encaminhadas para o legislativo, mas também numa

série de documentos produzidos por órgãos de cooperação, agências multilaterais e *think-tanks* de um modo geral. Em outro artigo, publicado em 2020 (Bronz, 2020), em que trato mais especificamente sobre a regulamentação dos procedimentos de licenciamento ambiental no Brasil, mostro como projetos de lei para a sua dita “flexibilização” tramitam no legislativo desde 2004. Além disso, mostro nesse artigo que há um estudo do Banco Mundial sobre a regulação do setor de hidroeletricidade no Brasil, onde se explicita claramente que

o ambiente de “incertezas regulatórias” produzido pelo excesso de regulação ambiental no país, segundo o estudo, representa um alto custo não apenas para o investidor, mas também para o usuário de energia, visto que ele será acrescido no preço final do kW instalado. (Bronz, 2020, p. 30).

É de se observar que eventos recentes na política internacional e brasileira trazem questões novas e representam uma guinada importante em direção a um verdadeiro desmonte das políticas ambientais no país. Nesse caso, também podemos avaliar se são rupturas, continuidades ou mudança de intensidade. Como disse Karl Polanyi (2000, p. 55) em *A grande transformação*: “O ritmo da mudança não é menos importante do que a sua direção. O papel do governo na vida econômica é interferir no ritmo da mudança.”

No contexto internacional, como sabemos, um dos principais tópicos do debate sobre o meio ambiente é a “mudança climática”, ou o chamado “aquecimento global”. Bruno Latour (2018) associa eventos políticos recentes diretamente aos debates em torno das mudanças climáticas, estabelecendo seus fenômenos como paradigmáticos das disputas geopolíticas no mundo contemporâneo, conectando-as a questões de injustiças e desigualdades sociais.

Segundo Latour, no início dos anos 1990, com a queda do Muro de Berlim, inicia-se uma história marcada pela “desregulação”, um termo que deu à globalização um caráter pejorativo. Testemunhamos a partir de então uma vertiginosa explosão de desigualdades. Esses dois fenômenos coincidem com um terceiro: o início de uma negação sistemática da existência da mudança climática. Os três fenômenos seriam para o autor como sintomas de uma situação histórica singular, na qual as classes dirigentes (elites) concluíram que não há espaço suficiente na Terra para eles e para todos os outros. Decidiram que é inoperante atuar como se a história continuasse a se mover em direção a um horizonte comum,

em um mundo onde os indivíduos pudessem prosperar igualmente. O solo da globalização ruiu e, com ele, os modelos de desenvolvimento calcados em acordos regionais. Com o Brexit (a saída do Reino Unido da União Europeia), vemos o país que inventou o liberalismo, o livre-comércio, pedindo para sair do “jogo” da globalização. A eleição de Trump nos EUA é um outro grande marco dessa retirada dos países ricos dos espaços da cooperação internacional para o meio ambiente, como fez o presidente norte-americano em relação ao Acordo de Paris, no dia 1º de junho de 2017. Trump já havia alertado a possibilidade de deixar o pacto caso eleito, defendendo tal medida como benéfica aos interesses internos estadunidenses, sendo parte de sua política “América, primeiro” (*America first*). Esse é mais um indício da negação em relação à globalização e à ideia de um solo comum. Com o cenário de esgotamento dos recursos e recessão econômica, também não haveria solo comum para o grande contingente de migrantes que passaram a circular em busca de lugares seguros para habitar.

Em outras palavras, a sensação de vertigem, quase de pânico, que atravessa toda a política contemporânea surge devido ao fato de que o chão está cedendo aos pés de todos ao mesmo tempo, como se todos nos sentíssemos atacados em todos os lugares em nossos hábitos e em nossas posses. (Latour, 2018, p. 8, tradução minha).

Essa seria para Latour a questão que mais divide os homens no mundo de hoje, mais do que o posicionamento num espectro político de direita ou de esquerda. Segundo ele, ou negamos a existência do problema para não renunciar ao “modo de vida americano” (*american way of life*) ou buscamos coletivamente um lugar para pousar.

O desmonte ambiental no Brasil do ponto de vista institucional

Se ainda não havia sido possível traduzir em práticas as conquistas legais observadas na complexa regulação ambiental brasileira, estas hoje correm grande risco de extinção. Vivemos em um tempo em que a democracia e seus princípios políticos incorporados às constituições dos Estados parecem retroceder.

No campo ambiental, isso não é diferente. Assim como no contexto internacional, aqui no Brasil observamos uma negação dos problemas ambientais. Ao que parece, os direitos conquistados passaram a representar obstáculos à reprodução dos modelos de desenvolvimento vigentes.

O Comitê Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos, da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), do qual faço parte, formulou uma série de notas sistematizando o conjunto de medidas associadas ao processo de desregulação ambiental. Zhouri (2019) caracteriza esse como um processo de “violência lenta”, revelado no desmanche sistemático dos órgãos de controle ambiental e na forma da desregulação, de revisão das leis e normas erigidas a partir da Constituição de 1988, ou mesmo anteriormente. Vale mencionar dentre as iniciativas: a revisão do Código Florestal, do Código da Mineração, do Código das Águas, das leis sobre agrotóxicos e transgênicos, do licenciamento ambiental, dos conflitos em torno das Unidades de Conservação e das Terras Indígenas – todos envolvendo os interesses do agronegócio, das indústrias extrativas minerais e demais tipos de commodities. Vale mencionar também a extinção ou diminuição radical de uma ampla gama de conselhos sociais pelo decreto presidencial assinado em 11 de abril de 2019, que revisou mais de 600 órgãos de participação popular (Decreto nº 9.759/19) (Zhouri, 2019, p. 10).

Desde o início do governo Bolsonaro (em 2018), o que chamamos de “desregulação” teve seu ritmo enormemente acelerado, convertendo-se num verdadeiro “desmonte” do sistema de regulação ambiental do país.⁴ Esse último termo, “desmonte”, parece ser aquele que figura mais amplamente nos veículos de comunicação e nos fóruns públicos de debates sobre a situação de desregulação sistemática de leis e o enfraquecimento das instituições e organismos de Estado em distintos setores da sociedade. Zhouri (2021) afirma que passamos do tempo da violência lenta para o da violência nua.⁵

4 As notas e pareceres técnicos produzidos no âmbito do Comitê Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos, da Associação Brasileira de Antropologia, podem ser acessadas em <http://www.portal.abant.org.br/notas>. Uma relação dessas notas pode ser observada no relatório da gestão da ABA 2019-2020 (Associação Brasileira de Antropologia, 2020).

5 Conforme tratamos no dossiê da revista *Antropolítica* (Bronz; Zhouri; Castro, 2020), a fala do então ministro Ricardo Salles, na reunião do dia 22 de abril de 2020, é alusiva a essa imagem. Aproveitando a comoção nacional em torno das mortes provocadas pela pandemia, ele disse: “Precisamos aproveitar o momento para ir passando a boiada, ir mudando todo o regramento, ir simplificando normas.” Ali se desnudou um projeto claro de desmonte.

Da desregulação ao desmonte, seguindo o nosso raciocínio (Bronz; Zhouri; Castro, 2020), um processo paulatino de mudança no regramento vinha sendo proposto por “alas” de certo modo minoritárias no Congresso Nacional, voltadas para a defesa de interesses exclusivos de grupos de poder específicos (empreendedores, consórcios, corporações, agronegócio, etc.). O que ocorre quando o desmonte se torna uma política de governo? E quando seus representantes se tornam integrantes do poder executivo e passam a ocupar importantes cargos dentro da estrutura estatal?

No campo das ciências políticas, uma série de trabalhos abordam o tema do chamado “desmantelamento” das políticas públicas, um conceito desenvolvido em meados da década de 1990 e difundido com força sobretudo a partir da década de 2010, momento em que as ações de austeridade passaram a vigorar na Europa Ocidental, representando um efeito sobre a descontinuidade de inúmeras políticas.⁶ Mais recentemente, em 2012, um conjunto de autores procurou formular modelos conceituais para analisar o “desmantelamento” das políticas públicas, sendo esse conceito definido como

uma mudança de natureza direta, indireta, oculta ou simbólica que diminui o número de políticas numa determinada área e reduz o número de instrumentos de política utilizados e/ou diminui a sua intensidade. Pode envolver mudanças nestes elementos cruciais da política e/ou ser alcançada através da manipulação das capacidades para implementação e acompanhamento da política. (Bauer *et al.*, 2012, p. 35 *apud* Araújo, 2017, p. 142).

Esses modelos podem nos servir de embasamento para caracterizar esses processos observados no campo ambiental e que vêm recebendo o nome de desmonte. Como afirma Araújo (2017, p. 142), “o modelo *Policy Dismantling* coloca no centro da análise os decisores políticos”, ou seja, governantes e parlamentares. Nesse caso, as mudanças nos quadros do governo e a configuração atual do Congresso Nacional se tornaram fatores decisivos rumo ao desmonte e nas formas de atuação no Estado brasileiro.

6 Segundo Araújo (2017, p. 141), teria sido Pierson, com seu livro *Dismantling welfare state?* publicado em 1994, que impulsionou a investigação em torno do problema.

Encontramos também inúmeras relações no que se tem observado em termos das estratégias de desmonte das políticas ambientais no país e os ideais-tipo das estratégias de desmantelamento de políticas indicadas pelos cientistas políticos, sendo elas: *desmantelamento por defeito* (ausência de tomada de decisões ou baixa visibilidade em torno das ações); *desmantelamento por mudança de área* (mudança na arena em que se desenvolve a política); *desmantelamento simbólico* (decisões que trazem benefícios para decisores, mas que são restringidas por constrangimentos institucionais que impedem uma decisão formal); e, por fim, *desmantelamento ativo* (convicção em relação à decisão de acabar com uma política) (Araújo, 2017, p. 144). Esses ideais-tipo podem ser observados distribuídos na lista abaixo, onde estão sintetizados alguns exemplos de ações e processos identificados no plano institucional, e que representam grandes retrocessos em relação aos objetivos e aos pressupostos dos direitos socioambientais reconhecidos pela CF de 1988:⁷

1. Sucateamento de órgãos públicos ambientais e de defesa dos direitos de povos tradicionais. Número insuficiente de funcionários (e vagas ociosas por ausência de concursos), diminuição radical no repasse de recursos, mudanças no enquadramento institucional dos órgãos;⁸
2. Criminalização das práticas de funcionários públicos;
3. Anistia de multas por crimes ambientais (Modelli, 2021);

7 A presente lista foi inicialmente apresentada no Simpósio Especial “Direitos dos Povos Tradicionais e Antropologia na atual conjuntura brasileira: ameaças e perspectivas”, realizado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, em 2020, e organizado pelo Comitê Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos da Associação Brasileira de Antropologia. Posteriormente, ela foi incorporada ao relatório do comitê, relativo às ações da gestão 2019-2020 (Associação Brasileira de Antropologia, 2020). É digno de nota, entretanto, que a lista reflete os processos que os integrantes do comitê têm identificado coletivamente e a partir dos quais temos nos mobilizado para a produção de notas, pareceres técnicos e demais ações que visem questionar e/ou interferir no processo de desmonte em curso.

8 Sobre a situação do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – Ibama, ver Marchesini (2021). Sobre a situação da Fundação Nacional do Índio – Funai, recorrendo a leitura do dossiê *Fundação Anti-indígena: um retrato da Funai sob o governo Bolsonaro*, elaborado pelos Indigenistas Associados – INA, com o apoio do Instituto de Estudos Socioeconômicos – Inesc (Indigenistas Associados, 2022).

4. Paralisação nos julgamentos da reparação de desastres;
5. Mudanças na estrutura administrativa do Estado, na gestão ambiental, secretarias, ministérios, órgãos da administração indireta;
6. Mudanças ou ocupação dos cargos executivos por militares, representantes da ala ideológica do governo e representantes de elites que defendem os interesses do agronegócio e da mineração;
7. Aumento significativo do número de reformas infralegais que independem da aprovação no Congresso – instruções normativas, decretos, pareceres, “canetadas” – e outros procedimentos administrativos, como liberação de licenças, etc.;
8. Pressão para votação das reformas legais no Congresso;
9. Questionamento dos dados e pesquisas científicas produzidas por instituições públicas de pesquisa;
10. Conflitos diplomáticos envolvendo países com destaque na cena ambientalista e comprometendo recursos para conservação da Amazônia.

Não terei espaço aqui para destrinchar cada um desses itens que se desdobram em ações, práticas e processos diariamente difundidos pelos meios de comunicação, pelas redes e pelas pautas em andamento no Congresso. Temos aí uma ampla e extensa agenda de pesquisa no campo ambiental. Todo esse arsenal montado na guerra contra o aparato estatal voltado para a defesa dos direitos socioambientais vem causando, como todos sabemos, destruição em massa. Um colapso. Os crimes dessa guerra são o ecocídio⁹ e o genocídio, noções que estão agora presentes no nosso vocabulário.

Foi, justamente, nesse contexto institucional de desmonte (ou desmantelamento) que testemunhamos a segunda cena descrita no prólogo deste artigo. Vamos retomar em seguida o nosso exemplo sobre os casos dos incêndios florestais recentemente observados na Amazônia, no Dia do Fogo.

9 Crime de ecocídio pode ser definido como destruição ou perda extensa, severa e sistemática de um ecossistema em um território em decorrência da ação humana ou por outros motivos, causando danos aos seres presentes em tal território (Gordilho; Ravazzano, 2017, p. 690).

Os incêndios florestais como signos do desmonte ambiental

Em 4 de julho de 2019, cerca de um mês antes do Dia do Fogo, o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe) divulgava os alertas do Sistema de Detecção do Desmatamento em Tempo Real (Deter) em relação ao aumento exponencial dos desmatamentos na Amazônia. Segundo os especialistas, o desmatamento antecede às queimadas, quando as madeiras “de lei” são cortadas e levadas para comercialização e as outras fontes de “matéria orgânica” são preparadas para a combustão – afinal, uma floresta úmida como a amazônica não pega fogo facilmente.¹⁰ Os dados foram questionados pelos integrantes do governo federal, gerando uma crise entre os dirigentes do Inpe, que culminou na demissão do então diretor Ricardo Galvão, em 2 de agosto de 2019, apenas uma semana antes do Dia do Fogo.

Em um webinar de lançamento da plataforma Alerta+ do Instituto Socioambiental (ISA), exibido em seu canal no YouTube, um ano após o Dia do Fogo, Ane Alencar, diretora de Ciência do Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (Ipam), apontou o questionamento em relação aos dados de desmatamento divulgados como um dos principais incentivos à orquestração das queimadas. Conforme suas palavras: “Então, foi um chamamento e uma demonstração de força pra sociedade como um todo de que a Amazônia estava entrando num momento de terra sem lei novamente.”¹¹

São inúmeras as matérias e as evidências disponíveis a respeito das articulações em torno da ação orquestrada para incendiar a floresta. Não há investigação que prove o contrário, considerando que não haveria forma de coincidirem tantos pontos de queimada ao mesmo tempo, por uma extensão quase contígua, não fosse essa uma ação organizada.¹²

10 “Frequentemente, os municípios com maior número de focos de queimada aparecem também nas listas dos mais desmatados, visto que são etapas de um mesmo processo da dinâmica de avanço da fronteira agropecuária na região amazônica, que se inicia com o desmatamento, exploração madeireira, seguido do uso de fogo para a limpeza, seja para o plantio de pasto e lavouras, seja como estratégia para agregar valor à terra no mercado” (Menezes, 2022, p. 3).

11 O evento está disponível em “Dia do Fogo”... (2021).

12 Segundo os dados de matéria da *BBC News Brasil*: no dia 10 de agosto, Novo Progresso tinha 124 registros de focos de incêndio ativos, um aumento em 300% em relação ao dia anterior. Altamira registrou 154 focos de queimadas entre os dias 6 e 8 de agosto. Nos dias seguintes, de 9 a 11 de agosto, havia 431 pontos de fogo na cidade. Ou seja, alta de 179% em três dias. São Félix do Xingu apresentou um aumento mais significativo: entre os dias 6 e 8 de agosto, o município registrou 67 focos. Nos três dias seguintes, foram 288 – um aumento de 329% (Machado, 2019).

Enquanto uma parcela significativa dos territórios amazonenses pegou fogo, uma série de projetos de larga escala estavam sendo propostos para a integração da Amazônia ao plano de desenvolvimento brasileiro, assim como outras iniciativas voltadas para a expansão da fronteira do agronegócio, do garimpo e da mineração em solo amazônico.¹³ Em artigo publicado no presente ano (2022), a antropóloga Thereza Menezes apresenta um estudo detalhado sobre os acontecimentos associados a esse evento, no qual reúne dados sobre o desmatamento. Menezes (2022) associa os incêndios florestais ao avanço da ocupação de terras nas margens da rodovia BR-163 e analisa os impactos dessa nova dinâmica sobre terras destinadas e terras não destinadas, demonstrando seus efeitos diretos sobre o padrão de ocupação das terras incendiadas, hoje ocupadas, em grande medida, pelo avanço da agropecuária e da produção de soja em solo amazônico.

Especificamente nessa área dos incêndios florestais ao longo da BR-163, próxima à região de seu entroncamento com a rodovia Transamazônica, por exemplo, o fogo avançou sobre as unidades de conservação aí estabelecidas entre os anos 2004 e 2006, justamente como uma estratégia para barrar o avanço da ocupação em territórios amazônicos, bem-sucedida até então.¹⁴ O Dia do Fogo foi claramente uma forma de contrariar esse modelo. O desmatamento poderá ser enormemente agravado pelas recentes propostas de mudanças no Código Florestal, em tramitação no Senado, para revisão da situação das reservas legais em propriedades rurais, revisão do Código de Mineração, da lei do licenciamento e tantas matérias, como já mencionado antes, em tramitação no Congresso Nacional.

13 Em 2016, a antropóloga Eliana Cantarino O'Dwyer já havia caracterizado essa prática de incêndios florestais na Amazônia legal, especificamente na Terra Indígena Awá, durante visita em 2015, destinada à elaboração do informe etnográfico sobre a situação de ocupação dessa TI escrito para o Ministério Público. Segundo O'Dwyer (2016), esses incêndios foram identificados como resultado de intenções e ações humanas de agente econômicos, políticos e do Estado na gestão do território e da própria catástrofe – indicando a sua origem criminosa, pela ação de madeireiros e antigos invasores, que voltaram a fazer queimadas para a formação de pastos no interior da TI Awá. A autora identifica ainda essas práticas como formas de descaracterização territorial da área indígena (O'Dwyer, 2016).

14 Dentre as Unidades de Conservação presentes na área de entroncamento entre a rodovia Transamazônica e a BR-163, podemos citar: Estação Ecológica da Terra do Meio (criada em 2005); Reserva Extrativista Riozinho (criada em 2004); Parque Nacional do Jamanxim (criado em 2006); Floresta Nacional do Crepori (criada em 2006); Floresta Nacional do Amana (criada em 2006).

Os posicionamentos dos representantes do poder executivo – inicialmente negando a intencionalidade dos eventos em torno ao Dia do Fogo (atribuindo-os às causas naturais, ainda que estivessem fora da temporada do fogo) e, posteriormente, acusando as ONGs de terem ocasionado o fogo como forma de buscar recursos para sua atuação,¹⁵ causaram constrangimentos diplomáticos e perdas milionárias em recursos para conservação da floresta amazônica, como a suspensão do apoio financeiro da Alemanha e da Noruega ao Fundo Amazônia, por exemplo, condicionado à redução dos dados de desmatamento. Não é por acaso também que os dados sobre o aumento do desmatamento divulgados pelo Inpe foram tão questionados.

Os discursos versados nas tentativas de explicação ou resolução dos conflitos dramatizados em torno a esse caso foram reposicionando a Amazônia como cenário central das disputas geopolíticas internacionais. Menezes (2022) atribui a eles um caráter alusivo à imagem dos incêndios, ao denominá-los de “discursos inflamáveis”, uma metáfora frutífera para refletir sobre os significados em jogo. Em seu artigo, enumera uma sucessão de falas do então presidente Jair Messias Bolsonaro que teriam, segundo a autora, promovido um contexto de incitação à expansão da ocupação ilegal e à intensificação das queimadas. Foram muitas as declarações públicas de agentes do governo sobre a abertura da Amazônia, das Unidades de Conservação e das Terras Indígenas para exploração econômica, sobretudo a mineração, garimpo e a agroindústria. A integração da Amazônia ao Brasil, por exemplo, é um dos temas tratados no Eixo VI, sobre Segurança e Defesa Nacional, do *Projeto de nação: o Brasil em 2035*, documento formulado pelo Instituto Sagres (2022) e publicizado pelas Forças Armadas no mês de maio de 2022.¹⁶

15 “Alguns dias após a explosão de focos de queimadas na região amazônica em agosto de 2019, o presidente Jair Bolsonaro insinuou no seu Twitter em 21 de agosto, que seria das ONGs a culpa pelos focos de incêndio afirmando: ‘pode estar havendo, não estou afirmando, ação criminosa desses ongueiros’ ou mencionando uma conspiração estrangeira interessada nas riquezas da floresta brasileira” (Menezes, 2022, p. 4).

16 O Instituto Sagres – Política e Gestão Estratégica Aplicadas é um *think-tank* que promove estudos e pesquisas, consultorias, palestras, eventos, cursos e capacitação em suas áreas de conhecimento, com destaque para: Planejamento Estratégico, Desdobramento e Alinhamento da Estratégia, Prospectiva Estratégica, Inteligência Estratégica e Dinâmicas Governantes. Um dos seus diretores é o General Luiz Eduardo Rocha Paiva, formado pela Academia Militar das Agulhas Negras (Aman – 1973), figura próxima do presidente Jair Bolsonaro e seus aliados.

Na esteira dos projetos militares, temos também o Projeto Barão de Rio Branco, que foi analisado por Salvadori (2022), sendo este um claro exemplo dessa proposta que retoma o antigo sonho militar de povoar a Amazônia. O plano prevê três grandes obras, todas no Pará: uma hidrelétrica em Oriximiná, uma ponte sobre o Rio Amazonas na cidade de Óbidos e a extensão da BR-163 até o Suriname. O objetivo enunciado é integrar a Calha Norte do Pará, na fronteira, ao centro produtivo do estado e do país e escoar a produção de soja do Centro-Oeste.

Como demonstrou Salvadori (2022), o site *The Intercept* divulgou detalhes sobre uma reunião de apresentação do projeto realizada a portas fechadas, no dia 19 de setembro de 2019. Segundo o site, na apresentação, os responsáveis esmiuçaram a preocupação do governo com os perigos da “campanha globalista” que, de acordo com o material, “relativizam a soberania nacional na bacia Amazônica” usando como instrumentos as ONGs, os povos indígenas, quilombolas e os ambientalistas. Segundo o projeto, a “situação econômica do Brasil” e os paradigmas do “indigenismo”, do “quilombolismo” e do “ambientalismo” eram entraves do passado. O “novo paradigma”, com o governo Bolsonaro, com o “liberalismo” e o “conservadorismo”, traz “nova esperança para a Pátria” (Salvadori, 2022, p. 36).

Os termos enunciados no parágrafo acima evocam novos/velhos perigos para a nação, talvez mais ameaçadores para esses agentes do Exército brasileiro do que o desmatamento, o desrespeito aos direitos constitucionais e o aquecimento global. O que se vê é, justamente, a emergência de novos significados para o ambientalismo, ora tomado como um risco para aqueles que passam a assumir a gestão das instituições no Brasil.¹⁷

No plano do discurso, o meio ambiente volta a ser parte do domínio exclusivo das soberanias nacionais sobre territórios. Implicitamente, a nacionalização das fronteiras abre terreno para o capital externo, para intensa expansão dos modelos de produção capitalista, deixando claro que não se trata de um

17 Um exemplo desse pensamento pode ser visto no livro *Máfia Verde: o ambientalismo a serviço do Governo Mundial*, de Lorenzo Carrasco, Silvia Palacios e Geraldo Luís Lino (2001), publicado originalmente em 2001 e, depois, reeditado em 2017 pela *Executive Intelligence Review* (EIR), a revista de inteligência internacional fundada pelo economista estadunidense Lyndon LaRouche. O livro é uma espécie de denúncia do que os autores chamam de uma “instrumentalização política do movimento ambientalista internacional”. Sobre o livro e suas repercussões no Brasil, ver “Máfia Verde”... (2019).

“projeto nacional”, mas de projeto que visa à reprodução social de uma elite. A negação da pauta ambiental torna-se assim condição para dar seguimento aos seus empreendimentos capitalistas e aos planos de ocupação da Amazônia pelo agronegócio e pela mineração.

Mais uma vez, o fogo, as queimadas, ou melhor, os incêndios florestais são símbolos posicionados no centro da disputa. O fogo se torna um símbolo que alude a uma ressignificação da natureza. O que representa o fogo para um militar ou para um ruralista? É destruição, é potência, é expansão? O que seria mais ameaçador para suas comunidades e suas instituições? Uma floresta em pé, um povo indígena, uma ONG ou o fogo que abre terreno para a boiada e para a monocultura?

Podemos dizer que os incêndios florestais do Dia do Fogo produzem efeitos bastante distintos daqueles observados em torno das repercussões das imagens de queimadas difundidas pela Europa por meio do filme *Iracema: uma transa amazônica* (1974). Enquanto as primeiras se tornaram símbolos manipulados para fortalecer as pautas dos movimentos ambientalistas e a luta dos movimentos sociais pela conquista dos direitos socioambientais no mundo e, conseqüentemente, no Brasil, os incêndios do Dia do Fogo materializaram os discursos e as práticas rumo ao desmonte ambiental.

Significados explícitos e implícitos do desmonte ambiental no Brasil

A antropóloga Mary Douglas acompanhou o desmontar das questões ambientais como uma grande questão pública, indicando como seus significados foram penetrando em todas as estruturas da vida social moderna, no Estado, nas instituições, na mente das pessoas, nas formas de classificar o mundo os seres vivos, a natureza, Deus, o tempo e o dinheiro. Em um de seus artigos dedicados a reflexão sobre as noções de risco, há mais de 40 anos, a antropóloga vaticinou:

Quando o cientista tem uma mensagem muito séria para transmitir, ele enfrenta um problema de descrença. Como ser crível? Esse problema perene do credo religioso é agora uma preocupação para a ecologia. (Douglas, 2001b, p. 204, tradução minha).

Fenômenos recentes têm posto a prova certas compreensões e conhecimentos sobre os riscos ecológicos. Novas atitudes e novas sensibilidades em relação ao meio ambiente têm emergido no cenário internacional e têm ganhado força no Brasil, configurando um movimento que rumo em direção ao desmonte ambiental, tal como caracterizado no presente artigo. Ainda estamos procurando entender e decodificar os significados associados a essa tendência que penetra cada vez mais na forma como as “instituições pensam” sobre o meio ambiente no país e no mundo.

Os desmontes das instituições, da regulação e da política talvez sejam a faceta mais visível dessas transformações, passíveis de serem explicadas a partir da identificação dos agentes que os promovem e dos interesses econômicos em jogo. Parece haver, entretanto, uma dimensão menos visível desse fenômeno, a qual, no plano das representações, faz os novos significados aderirem. Negacionismo, pós-verdade, guerra híbrida,¹⁸ por exemplo, são termos a serem considerados para compreensão dos eventos, dos processos e dos significados das políticas no mundo contemporâneo. Nessa direção, também se abre toda uma agenda de pesquisa.

Algumas perguntas ainda sem resposta definitiva podem ser feitas: que concepções e significados implícitos sobre ambientes vêm à superfície com as mudanças que têm sido atualmente propostas pelo legislativo às regras de ocupação e uso do solo no Brasil, ou às regras de produção e exploração dos recursos? Como esses significados implícitos sobre os ambientes amazônicos, associados às concepções morais e culturais se contrapõem àqueles implícitos nos modos de vida de povos e comunidades tradicionais do país? Ou, mesmo, como eles se contrapõem aos significados ecológicos das teorias da mudança climática e/ou do aquecimento global? O que acontece quando esses significados se chocam, se contrapõem ou, até mesmo, quando se misturam e são negociados? E quando o conhecimento é posto à prova? E quando a própria ciência é colocada à prova?

Ao mesmo tempo, é inegável que as queimadas se tornam, cada vez mais, índices do avanço da ocupação da Amazônia. Há uma profusão de dados que têm sido reunidos e divulgados pelas organizações de pesquisa e ambientalistas

18 Sobre a forma como a guerra híbrida vem sendo implementada no Brasil, ver Leiner (2020).

acerca do aumento do desmatamento e das queimadas como indicadores das invasões de terra pelo garimpo, agronegócio e mineração. Satélites, mapas, gráficos e estatísticas atestam a elevação exponencial das taxas, sobretudo em pontos e regiões específicas do mapa, como as áreas de avanço da fronteira de expansão amazônica no entrecruzamento entre as rodovias Transamazônica e BR-163.

Com todo esforço, os dados não parecem ser suficientes para barrar a propagação de um forte movimento negacionista a respeito da questão pública do meio ambiente. Como afirmou Acseirad (2020), essa tendência segue também o rastro de um “antiambientalismo de resultados”.

Enquanto a ditadura se “ambientalizou” por razões pragmáticas e pró-forma, o grupo hoje no poder pretende uma “desambientalização” prática do Estado através do que podemos chamar de um “antiambientalismo de resultados” – ou seja, um projeto em que todo e qualquer meio – encenação, manipulação ou fraude – vale para instaurar um “liberou geral” na dominação do território e seus recursos por grandes interesses econômicos em detrimento de trabalhadores rurais, moradores de periferias urbanas, povos e comunidades tradicionais. (Acseirad, 2020).

Algumas considerações finais e excertos

Poderíamos agregar ao presente artigo uma terceira “cena”. Dono das empresas Tesla (que produz carros elétricos) e SpaceX (fabricante de foguetes), Elon Musk desembarcou no interior de São Paulo no dia 20 de maio de 2022 para se encontrar com o presidente Jair Bolsonaro, políticos e empresários. Segundo dados publicados pela revista *Veja*, em 27 de maio de 2022, a visita tinha como objetivo consagrar uma parceria entre o governo brasileiro e a empresa de telecomunicações Starlink para oferecer banda larga usando satélites da companhia. O homem mais rico do mundo apresentou um plano ao governo, ao então ministro das Comunicações, Fábio Faria, e a executivos do setor de telecomunicações presentes na reunião ocorrida na Fazenda Boa Vista, para instalar estações de satélite e fornecer internet a escolas em áreas remotas na floresta. Na reunião, Musk anunciou ainda que cederá ao governo imagens do território

brasileiro feitas por sua constelação de satélites a fim de ajudar no monitoramento de desmatamento e focos de incêndio na floresta. Conforme declaração de Fabio Faria à *Veja*:

É uma parceria ganha-ganha. Vai ser bom para o governo brasileiro, que vai receber essa conectividade, mas também para ele, que tem interesse nessa ação ambiental e social. Ele é dono da Tesla, uma montadora de carros elétricos, que tem uma preocupação com sustentabilidade. (Mendes, 2022).

Esse terceiro evento, a visita de Elon Musk ao Brasil, parece confundir ainda mais esse cenário de teorias e conspirações muito imaginativas a respeito dos projetos para a Amazônia brasileira. Ainda é preciso compreender os significados dessa visita e dessa aliança que parece improvável, mas que, ao mesmo tempo, dá continuidade aos planos de ocupação da Amazônia pela via dos projetos visando à produção de commodities. Por um lado, confunde pensar que o maior empresário do mundo, talvez um dos maiores símbolos do “globalismo”, esteja pousando ao lado de um militar que trata a Amazônia como território soberanamente brasileiro. Esse é mais um indicador de que o jogo de imagens é mais para confundir do que para esclarecer qualquer coisa.

Mais algumas imagens me vem à cabeça. A questão da conectividade das escolas remete ao antigo projeto militar rondoniano dos telégrafos, em que a comunicação importava menos do que a propaganda feita em torno dela. Ao mesmo tempo, a divulgação sobre as novas imagens de satélite, para servir ao monitoramento da Amazônia, sob a promessa de que são capazes de atingir uma escala superdetalhada, vem desacreditar os dados já bastante consolidados dos institutos de pesquisa brasileiros. Ou seja, corrobora o argumento da descrença na ciência brasileira. Enuncia soluções tecnológicas para procrastinar a solução ao problema. Enquanto isso, embora não se possa afirmar categoricamente, existe a possibilidade de estarem negociando a produção de minérios como lítio e nióbio em solos amazônicos (como afirmam algumas matérias divulgadas pela imprensa¹⁹).

19 Sobre isso ver Prashad (2022) e Kliass (2022).

Para que precisamos de imagens de satélites mais detalhadas, se já sabemos onde estão os focos das queimadas? A pergunta remete às ideias presentes em um conto escrito por Jorge Luis Borges (1982), intitulado “Sobre o rigor na ciência”. Por ser bem breve, cito-o integralmente em seguida:

Naquele império, a Arte da Cartografia alcançou tal Perfeição que o mapa de uma única Província ocupava uma cidade inteira, e o mapa do Império uma Província inteira. Com o tempo, estes Mapas Desmedidos não bastaram e os Colégios de Cartógrafos levantaram um Mapa do Império que tinha o Tamanho do Império e coincidia com ele ponto por ponto. Menos Dedicadas ao Estudo da Cartografia, as gerações seguintes decidiram que esse dilatado Mapa era Inútil e não sem Impiedade entregaram-no às Inclemências do sol e dos Invernos. Nos Desertos do Oeste perduram despedaçadas Ruínas do Mapa habitadas por Animais e por Mendigos; em todo o País não há outra relíquia das Disciplinas Geográficas (Suárez Miranda: *Viajes de Varones Prudentes*, libro cuarto, capítulo XIV, Lérida, 1658).

O texto de Borges parece uma metáfora adequada para representar essa disputa entre as formas mais apropriadas de representar o desmatamento e o solo amazônico. Os satélites de Elon Musk “prometem” uma precisão e um nível de detalhamento muito maior do que aqueles hoje disponibilizados pelo Inpe. Mas o que adiantaria, se o problema não está na representação em si, e sim no destino dado às informações? No império descrito pelo autor, os avanços da cartografia permitiram a construção de um mapa tão detalhado que se transformava no próprio “real”, no tamanho do mundo, que no fundo se tornou incapaz de representar, tornando-se a própria coisa que representava, até que já não havia mais representação, mas apenas suas ruínas.

As controvérsias em torno das demissões no Inpe (de Ricardo Galvão, em 2 de agosto de 2019, e Lubia Vinha, em 14 de julho de 2020) também são boas para pensar sobre esse cenário. O desagrado em relação aos dados divulgados sobre desmatamento e queimadas na Amazônia, já citados, e a controvérsia gerada mereceriam um capítulo à parte. Vou apenas resumir uma discussão entre Ricardo Galvão e Ricardo Salles que aconteceu no programa *Painel* da GloboNews, no dia 10 de agosto de 2019, logo após a sua demissão.

Por um lado, Galvão defendia a validade dos dados sobre desmatamento e queimadas produzidos pelo Inpe (acusados pelo presidente de serem mentirosos)

e as outras instituições produtoras de conhecimento sobre a Amazônia, como o Inpa, o Museu Goeldi, o Instituto Mamirauá e a Embrapa; defendia, sobretudo, a autoridade da ciência como base essencial para articulação de, em suas próprias palavras, um programa de desenvolvimento sustentável entre academia, empresas e governo. Nesse ensejo, criticava também a difusão de informações rasas, sem base científica, em plataformas como o Twitter, por exemplo. Em meio à sua defesa, Galvão declarou: “Qualquer dirigente tem que entender que, quando se trata de questões científicas, não existe autoridade acima da soberania da ciência. Não existe autoridade, nem militar, nem política, nem religiosa.”

Por outro lado, Salles refutava: “O problema é quando a ciência tá disfarçada, a ideologia está disfarçada dentro da ciência.” E depois completava: por que “a ciência, se arrogando o direito de dizer isso ou aquilo”, ou os ambientalistas, “que também se arvoram de conhecedores absolutos do ambientalismo”, por que não fizeram? Ao que recebeu como resposta de Galvão: “Eles fizeram”, “o governo é que não fez”. Ou ainda: o governo “colocou o ministro Marcos Pontes com 13 militares. Falam do aparelhamento... Treze militares!!!”.

Eu estou confusa! Vamos ter que defender o status da autoridade científica? Vamos ter que refutar a ideia de que não existe conhecimento técnico despolitizado? Ao que parece, a discussão agora não está mais no plano do questionamento a respeito das formas como o conhecimento é produzido ou dos seus efeitos de poder, mas no status do conhecimento em si e o lugar que ele ocupa na sociedade.

Em artigo publicado em 2017 na revista *Anthropology Today*, “Post-thruth anthropology”, Jonathan Mair (2017) reuniu algumas ideias a respeito do tema da pós-verdade. Ele aponta três perspectivas sobre a pós-verdade, que estariam relacionadas ao colapso do consenso sobre a verdade e à erosão da autoridade científica: 1) a primeira se refere à pós-verdade como um novo tipo de desonestidade dos políticos, que parecem inventar os fatos para se adequarem às suas narrativas, argumentando com ênfase que os fatos são contestáveis, ou que existem “fatos alternativos”; 2) a segunda atribui a pós-verdade às mudanças tecnológicas e informacionais, e à confusão entre fontes oficiais e extraoficiais; 3) num viés mais psicológico, na terceira perspectiva, a causa da pós-verdade seria um efeito da própria audiência, ou seja, como se tivéssemos uma tendência de acreditar em coisas que confirmam o que já acreditamos ou de ignorar informações que nos parecem desvantajosas. Mair cita um editorial da *American Scientist* que

culpou esse tipo de cegueira voluntária pelo ceticismo generalizado sobre as mudanças climáticas; como se enfrentar verdadeiramente a verdade exigisse uma ação social e individual radical, sendo por isso muito mais fácil ignorá-la.

Temos trabalhado em compreender o modo como o desmonte ambiental se faz por meio de transformações nas instituições, nas mudanças dos agentes que passam a ocupá-las, nas alianças que se estabelecem, na desarticulação dos processos de gestão, na mudança do regramento. Ainda temos um longo percurso a percorrer, para procurar compreender a dimensão talvez menos evidente do desmonte ambiental, e seus significados implícitos. Ao que parece, o desmonte somente estará completo quando ele implicar mais do que uma mudança institucional ou legal. Ele estará completo quando ele afetar a crença das pessoas, quando ele servir de viés para a forma como as pessoas classificam a natureza, quando, e se, o pensamento antiambientalista de fato mudar a forma como as instituições pensam sobre o meio ambiente no país.

Referências

- ACKER, A. "O maior incêndio do planeta": como a Volkswagen e o regime militar brasileiro acidentalmente ajudaram a transformar a Amazônia em uma arena política global. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 34, n. 68, p. 13-33, 2014.
- ACSELRAD, H. O antiambientalismo de resultados. *A Terra é Redonda*, [s. l.], 18 set. 2020. Disponível em: https://aterraeredonda.com.br/o-antiambientalismo-de-resultados/?utm_source=rss&utm_medium=rss&utm_campaign=o-antiambientalismo-de-resultados&utm_term=2020-09-19. Acesso em: 15 jun. 2022..
- ARAÚJO, L. Michael W. Bauer e outros (2012), Dismantling Public Policy. Preferences, Strategies And Effects. *Sociologia, Problemas e Práticas*, [s. l.], n. 84, 2017. Disponível em: <http://journals.openedition.org/spp/3174>. Acesso em: 2 jun. 2022.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. *Relatório de atividades: gestão 2019/2020*. [S. l.]: ABA, 2020. Disponível em: http://www.aba.abant.org.br/files/20210205_601d810d02719.pdf. Acesso em: 30 jun. 2022.
- BORGES, J. L. Sobre o rigor na ciência. In: BORGES, J. L. *História universal da infâmia*. Trad. José Bento. Lisboa: Assírio & Alvim, 1982. p. 117.
- BRONZ, D. Do campo etnográfico ao campo político: uma análise dos bastidores do licenciamento ambiental. *Guarimã: revista de antropologia & política*, [s. l.], v. 1, p. 9-35, 2020.

BRONZ, D. Tecropolítica, expertise ambiental e grandes obras na Amazônia. In: ZUCARELLI, M. C. et al. (org.). *Infraestrutura para produção de commodities e povos etnicamente diferenciados: efeitos e danos da implantação de “grandes projetos de desenvolvimento” em territórios sociais*. Rio de Janeiro: Mórula, 2022. v. 1, p. 146-178.

BRONZ, D.; ZHOURI, A. L.; CASTRO, E. Apresentação: passando a boiada: violação de direitos, desregulação e desmanche ambiental no Brasil. *Antropolítica: revista contemporânea de antropologia*, [s. l.], n. 49, p. 8-41, 2020.

CARRASCO, L.; PALACIOS, S.; LINO, G. L. *Máfia Verde: o ambientalismo a serviço do Governo Mundial*. Washington: Executive Intelligence Review, 2001.

“DIA DO FOGO”, nunca mais: a importância dos dados socioambientais para a defesa da Amazônia. 1 vídeo (83min43s). [s. l.]: Instituto Socioambiental, 10 ago. 2021. Publicado no canal Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yFMXbdxQ-oQ>. Acesso em: 30 jun. 2022.

DOUGLAS, M. The depoliticisation of risk. In: DOUGLAS, M. *Implicit meanings: essays in anthropology*. 2. ed. London: Routledge & K. Paul, 2001a. p. 218-230.

DOUGLAS, M. Environments at risk. In: DOUGLAS, M. *Implicit meanings: essays in anthropology*. 2. ed. London: Routledge & K. Paul, 2001b. p. 204-217.

DOUGLAS, M. *Implicit meanings: essays in anthropology*. 2. ed. London: Routledge & K. Paul, 2001c.

FONTINELE, N. “Iracema, uma transa amazônica”: uma aventura estética de força política inventada em “cinema direto” na Amazônia. *C. Legenda*, [s. l.], v. 1, n. 38-39, p. 47-64, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/ciberlegenda/article/view/46998>. Acesso em: 30 jun. 2022.

GORDILHO, H. J. de S.; RAVAZZANO, F. Ecocídio e o Tribunal Penal Internacional. *Justiça do Direito*, [s. l.], v. 31, n. 3, p. 688-704, set./dez. 2017.

INDIGENISTAS ASSOCIADOS. *Fundação Anti-Indígena: um retrato da Funai sob o governo Bolsonaro*. Brasília: INA, 2022. Disponível em: https://www.inesc.org.br/wp-content/uploads/2022/06/Fundacao-anti-indigena_Inesc_INA.pdf. Acesso em: 30 jun. 2022.

INSTITUTO SAGRES. *Projeto de nação: o Brasil em 2035*. Brasília: Instituto Sagres, 2022. Disponível em: <https://sagres.org.br/artigos/ebooks/PROJETO%20DE%20NA%C3%87%C3%83O%20-%20Vers%C3%A3o%20Digital%2019Mai2022.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2022.

IRACEMA: uma transa amazônica. Direção: Jorge Bodanzky, Orlando Senna. Produção executiva: Malu Alencar, Wolf Gauer, Jorge Bodanzky. München: Stop Film; Mainz: Zweites Deutsches Fernsehen, 1974. 1 filme (90 min), color., 16 mm/35 mm.

KLIASS, P. Elon Musk e o lítio da Amazônia. *Outras Palavras*, São Paulo, 24 maio 2022. Disponível em: <https://outraspalavras.net/crise-brasileira/elon-musk-e-o-litio-da-amazonia/>. Acesso em: 30 jun. 2022.

LATOUR, B. *Down to Earth: politics in the new climatic regime*. Cambridge: Polity Press, 2018.

LEINER, P. C. *O Brasil no espectro de uma guerra híbrida: militares, operações psicológicas, política em uma perspectiva etnográfica*. São Paulo: Alameda Editorial, 2020.

MACHADO, L. O que se sabe sobre o 'Dia do Fogo', momento-chave das queimadas na Amazônia. *BBC News Brasil*, São Paulo, 27 ago. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49453037>. Acesso em: 22 jul. 2022.

"MÁFIA VERDE" apontado como guia da política ambiental brasileira. *Solidariedade Ibero-americana*, Rio de Janeiro, 25 out. 2019. Disponível em: <https://msiainforma.org/mafia-verde-apontado-como-guia-da-politica-ambiental-brasileira/>. Acesso em: 30 jun. 2022.

MAIR, J. Post-truth anthropology. *Anthropology Today*, [s. l.], v. 33, n. 3-4, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12346>. Acesso em: 7 jul. 2020.

MARCHESINI, L. Ibama perdeu 58,7% dos servidores em 20 anos, e tem o menor quadro desde 2001. *Metrópoles*, [s. l.], 20 maio 2021. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/ibama-perdeu-587-dos-servidores-em-20-anos-e-tem-o-menor-quadro-desde-2001>. Acesso em: 30 jun. 2022.

MENDES, F. Conexão amazônica: como vai funcionar o projeto de Elon Musk no Brasil. *Veja*, São Paulo, n. 2791, 27 maio 2022. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/economia/conexao-amazonica-como-vai-funcionar-o-projeto-de-elon-musk-no-brasil/>. Acesso em: 29 jun. 2022.

MENEZES, T. Colunas de fogo, cortinas de fumaça e narrativas inflamáveis: multiplicação de incêndios florestais e as novas dinâmicas sociais da expansão da fronteira agropecuária amazônica. *Trabalho Necessário*, [s. l.], v. 20, p. 1-26, 2022.

MODELLI, L. Servidores do Ibama denunciam que fiscalização ambiental está paralisada após decisão de Salles. *G1*, [s. l.], 20 abr. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2021/04/20/mais-de-400-servidores-do-ibama-denunciam-em-carta-estarem-com-as-atividades-de-fiscalizacao-ambiental-paralisadas.ghhtml>. Acesso em: 30 jun. 2022.

O'DWYER, E. C. Nas fronteiras do Estado-nação: conflitos socioambientais e incêndios florestais nas terras indígenas dos Awá-Guajá no Maranhão. *Revista Pós Ciências Sociais*, [s. l.], v. 13, p. 31-48, 2016.

POLANYI, K. *A grande transformação*: as origens da nossa época. Tradução de Fanny Wrabel. 2. ed. Rio de Janeiro: Compus, 2000.

PRASHAD, V. Tomem cuidado para que Elon Musk não devore a Amazônia. *Brasil de Fato*, [s. l.], 20 maio 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/05/20/tomem-cuidado-para-que-elon-musk-nao-devore-a-amazonia>. Acesso em: 30 jun. 2022.

SACHS, W. Meio ambiente. In: SACHS, W. (ed.). *Dicionário do desenvolvimento*: guia para conhecimento como poder. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 117-131.

SALVADORI, L. A. V. *Três anúncios para um grande projeto de desenvolvimento*: os efeitos políticos da integração amazônica contemporânea. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022.

SILVA, L. C. da. Iracema – uma transa amazônica: entre a censura e a aclamação, experiências e representações sobre a Amazônia (1974-1981). 2020. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

ZHOURI, A. L. Desregulação ambiental e desastres da mineração no Brasil: uma perspectiva da ecologia política. In: CASTRO, E.; CARMO, E. do (org.). *Dossiê desastres e crimes da mineração em Barcarena*. Belém: NAEA/UFPA, 2019. p. 43-52.

ZHOURI, A. L. O anti-ambientalismo no Brasil: da violência lenta à violência nua. *Blog da SBS*, Porto Alegre, 7 jun. 2021. Disponível em: <https://www.sbsociologia.com.br/o-anti-ambientalismo-no-brasil-da-violencia-lenta-a-violencia-nua/>. Acesso em: 30 jun. 2022.

Recebido: 30/06/2022 Aceito: 01/03/2023 | Received: 6/30/2022 Accepted: 3/1/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Retomar a vida nos (des)trozos, modos guarani de habitar florestas em Misiones, Argentina

Reclaim life in the wreckage, Guarani ways of inhabiting forests in Misiones, Argentina

Luna Mendes¹

<https://orcid.org/0000-0002-8992-3404>

lunaa.mendes@gmail.com

¹ Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil
Doutoranda em Antropologia Social

Resumo

Este artigo parte de uma pesquisa de campo realizada junto aos mbya guarani que vivem nas beiradas da floresta do Parque Nacional Iguazú em Misiones, Argentina. Descrevo como entendimentos e interesses turísticos sobre usos da floresta tentam operar um cercamento e enquadramento dos guarani sobre esse regime, que reagem constituindo um cotidiano de estratégias que tornam a vida nas matas possível. Argumento que o modo guarani de habitar e se relacionar com as florestas toma a multiplicidade como ponto de partida contrastando com concepções ecológicas prístinas de atores da economia turística. Apresento como a retomada realizada nas ruínas de um campo de golfe coaduna entendimentos sobre modos de existir e se relacionar com a paisagem que levam em conta o povo que há em cada local. Explicito como esses contrastes envolvem correlações entre política e natureza que consistem em modos de conceber relações que são também modos de fazer mundos.

Palavras-chave: paisagens e florestas mbya guarani; espaços de memória; estéticas de invisibilidade; turismo.

Abstract

This paper is based on a field research carried out with the Mbya Guarani who live on the edges of the forest of the Iguazú National Park in Misiones, Argentina. I describe how the tourists' understandings and interests on forest uses tries to enclosure and fram the Guarani on the tourism regime, who react by constituting a daily routine of strategies that make life in the woods possible. I argue that the Guarani way of inhabiting and relating to forests takes multiplicity as a starting point, contrasting with pristine ecological conceptions of actors in the tourist economy. I present how the recovery carried out in the ruins of a golf course supports understandings about ways of existing and relating to the landscape that take into account the people in each place. I explain how these contrasts involve correlations between politics and nature that consist of ways of conceiving relationships that are also ways of making worlds.

Keywords: Mbya Guarani landscapes and forests; memory spaces; aesthetics of invisibility; tourism.

Introdução

As 600 *hectáreas*, local onde fiz trabalho de campo, são uma área de floresta contínua ao Parque Nacional Iguazú – com 67.620 ha onde estão as Cataratas do Iguazú –, costeada pelo rio Iguazú, na cidade de Puerto Iguazú, em Misiones, Argentina.¹ Nesse local, existem quatro comunidades indígenas – dentre elas Ita Poty, cuja descrição será retomada mais a frente. A área é parte da *selva misionera* – modo como é chamada a ecorregião selva paranaense que compõe a mata atlântica e que no Brasil chamamos de Floresta Atlântica do Alto Paraná. A selva paranaense é reconhecida como a área de maior biodiversidade argentina, é considerada o ecossistema latino-americano mais importante depois da Amazônia, se prolonga por Brasil e Paraguai integrando o corredor ecológico da Mata Atlântica que alcança o litoral. Até meados do século XX quase toda a província era coberta por floresta, hoje as matas cobrem apenas 35% do território. A devastação dessa parte da floresta nos últimos cem anos, motivada principalmente pela extração de madeira e plantação de soja, deixou a região exposta e ameaçada, toda fragmentada e sem conexão entre as áreas de mata que permaneceram. Nos últimos 20 anos, a Argentina vem investindo em legislações de recuperação ambiental, muitas delas focadas na constituição de corredores biológicos que voltem a integrar as zonas de mata.

Em 2007, foi criada a Ley de Bosques Nativos, pela União, para realizar um censo e classificar zonas de floresta segundo as categorias vermelho, amarelo e verde. As 600 foram consideradas zona de preservação amarela, que significa que não podem ser derrubadas, mas podem ser utilizadas para aproveitamento sustentável, turismo e investigação científica. Anterior à lei de bosques foi a concessão da área da União para a Província, que decidiu investir quando de posse das terras. Em 1994, foi feito um plano de ocupação da área a dividindo em zonas, prevendo espaços para moradia, aldeias, órgãos de Estado e dispondo a maior parte para empresas hoteleiras. A justificativa encontrada para expandir a cidade sobre uma área indígena e florestal com árvores centenárias, abrigo de centenas de espécies, que faz corredor ecológico com o parque das cataratas, foi a de que o Parque Nacional delimitava o espaço de crescimento da cidade;

1 Ao longo do texto, refiro o local como “as 600”, modo como a área era conhecida na cidade.

no entanto, a cobertura jornalística noticiava que o zoneamento estava sendo promovido para atrair investidores internacionais e ampliar a capacidade hoteleira e não porque a cidade necessitasse crescer. Os guarani realizaram acampamentos na sede da Província em Posadas contrários à concessão das áreas e instalação dos hotéis, exigindo reconhecimento de seu direito sobre o território, entre outras demandas, no entanto só obtiveram reconhecimento de 265 hectares. Nos 335 hectares restantes, estavam nascentes, rios, animais, áreas de mata com recursos para artesanato. O espaço foi de fato dividido e loteado para hotéis e resorts de luxo, a previsão era de que 30 empreendimentos se instalassem na área, desde que fossem construções de baixo impacto ambiental (alguns são construções de mil metros quadrados com piscinas), e atualmente existem 16 hotéis e quatro aldeias guarani nas 600 *hectáreas*.

A presença dos hotéis na floresta tornou as 600 uma espécie de ponto turístico da cidade, os hotéis promovem um turismo *eco-friendly* vendendo estadias como imersões na *selva misionera*, os turistas comentam os passeios na mata e descrevem as relações com os guarani como se fossem da ordem de mais uma “atração turística” do local, o enquadramento os coloca como se fossem figurantes do local onde sempre viveram. Os hotéis tentam produzir um cercamento e enquadramento específico dos guarani sob a chave do turismo, além de uma fragmentação da floresta. Atualmente, as 600 são caracterizadas por placas oficiais como *complejo hotelero*, ainda que um portal do Instituto Misionero de Biodiversidad (IMiBio) logo na entrada a caracterize como área de proteção ambiental. Com as instalações dos hotéis, acentuaram-se também as diferentes percepções de lideranças e moradores sobre o tipo de relação a se manter com eles, as alianças feitas pelas aldeias são bastante divergentes e não uniformes, algumas buscam “parcerias” com os hotéis que em geral são desvantajosas para as aldeias.

A área coaduna diferentes percepções sobre a paisagem, de um lado os guarani e suas circulações, usos e invenções cocriadas com seres e mata, de outro investidores que veem nos hotéis a possibilidade de vender uma experiência imersiva na floresta para turistas internacionais, além do marketing ecossustentável. Apesar do impacto sobre o território, e de oferecerem contrapartidas mínimas aos guarani – como liberar a rede wi-fi, ou a construção de um viveiro em uma aldeia em troca de dobrar a capacidade do hotel –, os hotéis usam nomes fazendo referência às comunidades: *aldea lodge*, *tierra guarani*, *yvy*;

alguns até mesmo decoram seus recintos com imagens romantizadas dos guarani: fotos em preto e branco de situações e pessoas isoladas que fazem parecer tratar-se de imagens antigas.² Pode-se dizer que os hotéis situam os guarani como um atrativo para os turistas, já que, na maior parte das vezes, é a partir de agências e hotéis que pessoas chegam nas aldeias e não de um trato direto entre turistas e comunidades (o que reconfiguraria a situação), é quase como se as aldeias fossem espécies de museus vivos dentro desse território – de tal forma que havia um projeto, que não saiu do papel, de construir um parque temático indígena na área.

Quando comentam sobre o processo de loteamento da floresta e sobre a presença dos hotéis, há uma indignação e uma dor que não costumam estar muito presentes nas falas de lideranças guarani. Jachuka,³ liderança de Ita Poty, tentava me explicar que não é só que a floresta fosse dos guarani há séculos, que a utilizassem, que vivessem nela, mas ali é um lugar central no território guarani, e é pelos sonhos dos mais velhos e pelas conversas com os xamãs que ela afirma que nunca vão desistir de lutar por aquele lugar.

Das florestas guarani, modos de se relacionar e territorialidade

As características das áreas tradicionalmente ocupadas pelos guarani são bastante específicas e bem relacionadas na literatura que trata sobre território (Ladeira, 2007; Melià, 1990; entre outros). Há um entendimento de que as aldeias mbya guarani localizam-se preferencialmente nas áreas de mata atlântica; ainda que essa relação seja evidente, algumas nuances merecem ser consideradas. A escolha por áreas de mata não necessariamente implica uma relação apriorística, como se os guarani “naturalmente” vivessem em áreas correspondentes à mata atlântica. Ao longo desse texto, procuro evidenciar o quanto esse fazer território tem mais a ver com relação do que com correspondências

2 Para uma descrição mais detalhada sobre usos de referências indígenas por redes hoteleiras, cf. Carvalho (2021).

3 Jachuka e Kuaray são o casal de cacica e cacique da comunidade guarani Ita Poty. Jachuka é uma das principais interlocutoras da etnografia resultante neste artigo.

autoevidentes. Na literatura guarani, a correlação com a mata (*ka'aguy*) é recorrentemente evidenciada naquilo que Melià (1990) chamou de “sobreposição” entre o mapa cultural guarani e um mapa ecológico específico (aquele da mata atlântica). Ainda que a sobreposição das áreas de mata corresponda às aldeias indígenas em grande parte do território mbya, cabe o questionamento feito por Souza (1998, p. 315): “A equivalência é surpreendente, levando a considerar que onde tem mato tem índio, ainda que minha etnografia tenha me levado a pensar que onde tem índio tem mato, em decorrência de toda uma concepção cosmológica da natureza a reger a maneira de como tiram proveitos dela.” O cruzamento do debate ecológico e indígena será desenvolvido em outro tópico, por ora cabe fixar aqui que por mais que o paralelo entre “preservação ambiental” e aldeias indígenas seja evidente e por mais que lideranças indígenas cada vez mais assumam a posição de guardiões de florestas, existem particularidades nas concepções indígenas de relação com a mata que não se resumem à objetificação do espaço como matéria inerte.

Em Misiones, as caminhadas na mata junto a meus interlocutores eram constantemente permeadas por um falar sobre as coisas no mundo, das relações e dos cuidados a se ter com elas.⁴ O ecológico na noção das florestas indígenas remete a uma história espacializada em que importa a composição com os seres que ali estão mais do que o espaço em si, há todo um entrelaçamento de existências onde quer que se possa definir uma paisagem. Tais aspectos foram bastante descritos em etnografias que apontam a noção ontológica de multinaturalismo observando como os mundos ameríndios são marcados por uma diferenciação intensiva:

Todo existente pode ser pensado como pensante (“isto existe, logo isto pensa”), isto é, como “ativado” ou “agenciado” por um ponto de vista –; do outro lado, uma radical diversidade real ou objetiva. O perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação. (Viveiros de Castro, 2015, p. 65).

4 Neste artigo, Misiones refere à província argentina que recebe este nome por integrar o circuito das missões jesuíticas do lado argentino, contudo toda a região das chamadas “Missões” (que inclui também Brasil e Paraguai) possui um rendimento em etnografias guarani que enfatizam aspectos mítico-religiosos relacionados à territorialidade e ao parentesco. Sobre o tema, ver Clastres (1978), Basini (2004), Jesus (2015), Litaiff (2004, 2009), Moraes (2010).

O que existe na *multinatureza* ameríndia, portanto, são *multiplicidades relacionais*.

Pereira (2015) fala sobre os seres que habitam o mundo e a especificidade daqueles que vivem nas matas (os *teko jara*), para os guarani a destruição das florestas pelos brancos ocorre porque estes não sentem medo dos *teko jara*; no entanto, acreditando os brancos ou não, a vingança dos *teko jara* é como um dado com o qual trabalham. Nesse sentido, a posição relacional assumida com a paisagem envolve determinados tipos de seres com os quais os guarani sabem, ou preferem, se relacionar. Para além de uma relação substancialista com a paisagem, portanto, são as relações ativadas com os seres que a habitam que informam sobre condições adequadas ou não para a existência mbya.

Uma descrição que costuma estar associada a territorialidade tem a ver com a oposição entre campo e floresta. Souza (1998) descreve tal oposição em sua tese como derivando de um “equívoco” do demiurgo. Ao criar o mundo todo como floresta, Nhanderu (divindade guarani) criou também o gafanhoto que devorou florestas e fez surgir campos, local de onde se origina o *jurua* (homem branco). Em Garlet e Assis (2009, p. 42), a oposição entre campo e floresta aparece como intencionalmente feita por Nhanderu, que distribui

a mata aos *Mbyá* e o campo aos brancos, ordenando que cada um vivesse nos seus limites. Mas os brancos logo transgrediram o pacto, invadindo as selvas e, tal qual o gafanhoto, “*o’upa kaaguy*”, comeram toda a mata, ou seja, removeram-na para dar lugar aos campos e pastos para suas vacas.

Cabe notar o aspecto grotesco e totalizador associado aos *jurua* – que tudo comem, tudo estragam, tudo falam, contudo é importante destacar que o horizonte habitativo mbya não consiste em totalizar as matas, já que concebem os campos como lugar compartilhado de seres específicos que também dividem o mesmo *yvy rupa* (leito terrestre).

Misiones é reconhecida pela integridade de suas matas onde até mesmo onças ainda vivem, lá é possível viver de maneira assemelhada aos antigos guarani. É recorrente a comparação entre um presente devastado e cercado com um passado de mata abundante por onde se podia caminhar. Em toda América Latina, a província argentina é aquela onde mais restaram áreas remanescentes do espaço original da mata atlântica. Li, em um sítio argentino, que considerando

a cobertura de floresta original era possível a um macaco percorrer toda Misiones e chegar ao estado de Santa Catarina sem em nenhum momento descer de uma árvore. Apesar de óbvia, essa imagem me espantou. De certa forma, ela deu materialidade ao que dizem os guarani quando falam da dificuldade que os mais velhos têm em compreender por que não podem mais circular livremente, por que não encontram os animais e por que precisam ficar restritos a locais específicos onde ainda existem florestas quando antes não havia limites, temas associados ao problema das cercas e da destruição de ambientes.

Quando comentei com meu amigo Werá⁵ sobre o quão impressionada havia ficado com as matas em Misiones, ele concordou mencionando que realmente era uma mata incrível, pois nela viviam até mesmo as onças. Ainda leiga no entendimento da floresta, imaginei que o que a tornava admirável eram suas árvores centenárias, os remédios e as plantas tradicionais presentes por toda parte. Alguns meses depois, em um congresso onde participavam biólogos e antropólogos presenciei uma apresentação sobre projetos de reintrodução de fauna em áreas da mata atlântica que comentava a dificuldade em encontrar lugares viáveis para a onça pintada, espécie mais atingida pela devastação. Compreendi que a onça faz convergir preocupações dos mbya e de biólogos, sendo um tipo de índice da integridade de um ecossistema, por ser uma espécie em risco que precisa de densas áreas de floresta para viver e com a qual os guarani não desejam encontrar e evitam até mencionar, mas comemoram por estarem nos locais onde elas ainda possam viver. Misiones é essa região onde as onças ainda estão e isso resume bem a importância da mata. Caminhar na chamada *selva misionera*, portanto, era ir conhecendo aos poucos coisas da vida guarani: uma formiga que encontrávamos e que falava sobre aquela época única do ano em que ela nasce e como ela é cozida e como costumavam comê-la e sair para coletá-la, as artimanhas das onças e os modos de desviar delas, lembranças de coisas que faziam quando crianças, saberes sobre remédios, frutas e relações, todos esses eram temas das caminhadas e da atenção que se prestava aos arredores de onde quer que estivéssemos.

A territorialidade mbya, portanto, é relacional, não se resume ao espaço geográfico nem tampouco às materialidades visíveis em condições “normais”,

5 Werá vive no Rio Grande do Sul, mas costuma comentar comigo suas impressões sobre a região de Misiones, onde vivem muitos de seus parentes e para onde viaja em busca de sabedoria.

trata-se de um espaço aberto às alteridades, sempre considerando o “povo que há” em cada lugar e com o qual se tem que negociar. Hierro e Surrallés (2004) mencionam a noção de território como “espaço de relação” quando listam “recursos” como água, montes, cataratas, animais, pessoas, espíritos, insetos que consolidam vínculos sociais entre diferentes seres. Soares (2012, p. 36) descreve a complexidade do habitar guarani que envolve uma constante negociação sobre presenças e compartilhamento de espaços: “Nesse local [cachoeira], especificamente, habitava um povo das pedras, que havia lhe dado permissão para que pudessem coabitar. Cabia aos Guarani estabelecer relações de respeito e reciprocidade com esses seres, para que não desencadeasse alguma reação por parte de *itaja* [dono da pedra].” A dimensão animada da floresta aparece na relação dos guarani com seres e divindades tanto nos distanciamentos e cuidados necessários ao percorrer as áreas chamadas *ka’aguy* (mata) quanto nas relações estabelecidas a partir dos espaços mais familiarizados (Erikson, 1987), como os pátios e as roças. As relações com aspectos da paisagem, portanto, são da ordem da jurisprudência (Viveiros de Castro, 2015), já que é caso a caso que se negocia a possibilidade ou não de pactuar um uso compartilhado com os demais seres que ali vivem; de modo que a territorialidade é também subjetiva, ela é para cada um.

O modo de relação mbya com a paisagem não seria, portanto, da ordem de uma realidade objetiva a ser “apreendida”, e sim da ordem de uma realidade subjetiva que tem a ver com as relações que se dão entre cada sujeito e o conjunto de seres no mundo. Gell (2018) descreve a paisagem composta por índices que orientam sobre as relações possíveis ali presentes. Para os guarani, onde há pedra, há *itaja* (dono da pedra), paisagens são multiplicidades e circular é fazer negociações. Assim, a noção de territorialidade tem a ver com relações que são feitas (ou não) com aqueles que habitam o mundo. O mundo é algo para alguém, assim como território é espaço vivido.

Apreender a paisagem, portanto, não se trata de um mero comportamento “ecológico” desvinculado do social. Para os guarani, habitar o mundo é deparar-se constantemente com a questão, sugerida por Latour (2019), sobre quantos somos nós e como viver conjuntamente. Essa noção animada da paisagem concebe inclusive a possibilidade de vingança contra as ações humanas. Um dos modos de proceder dessa vingança é a sedução pela via das relações, outro é o “contágio” via objetos, além de perturbações diversas. O risco de irritar os donos e os cuidados nas relações com eles é onipresente no cotidiano mbya, como por

exemplo na sugestão recorrente para que criem plantas ou animais em locais específicos das aldeias. Testa (2014) menciona uma situação quando seus interlocutores insistiram que seria errado construir um viveiro de plantas medicinais porque a potência e eficácia das plantas tem relação com o dono e ele pode se embravecer por ter sua planta removida: “Não pode cortar pra plantar em outro lugar, se não, não vai servir também. É lá no lugar onde está o dono que ela cresce, é lá que ela vai ganhar poder. Se você cria em outro lugar, não vai ter o dono naquele lugar. Pode até crescer a planta, mas não vai servir, não vai ter poder” (Testa, 2014, p. 118). Menos do que uma substância com propriedades específicas, a planta fala sobre uma relação com determinado ente, a definição sobre a potência da planta depende menos do uso específico que é feito dela e mais da relação que o envolve.

Corpos e pessoas são feitos em composições com o espaço, as possibilidades corporais ativadas em cada espaço dependem das relações e estão sempre sujeitas a transformações. Cabe lembrar que entre os ameríndios o corpo “não é uma fisiologia distintiva ou uma anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um etograma” (Viveiros de Castro, 2015, p. 66). As multiplicidades relacionais que compõem o mundo aparecem na comparação feita pelos guarani da relação entre campos e gafanhotos que diz desse agenciamento entre pessoa e lugar; os gafanhotos são aqueles que podem se reproduzir desmedidamente e se colocam como avassaladores de um espaço (*jurua* e gafanhotos constituem ambos habitantes dos campos que se proliferam desmensuradamente). Viver com o espaço é estar em relação, Guimarães (2010, p. 153) conta que alguns de seus interlocutores receavam viver próximos a cidades, pois a tomavam como um vetor de enfermidades trazidas pelos ventos que causavam alterações nos corpos dos guarani. Assim, a noção de territorialidade vincula-se a processos corporificados (Descola, 2004; Hierro; Surrallés, 2004). Ao percorrer caminhos e correr riscos, as dúvidas pairam sobre que tipos de corpos são aqueles com os quais se entra em relação, o risco de ser afetado, as transformações envolvem as corporalidades, é no corpo que se alojam as agressões sofridas, é ele que vetoriza as outras socialidades que o atravessam, principalmente entre aqueles que circulam por lugares povoados de outros mais que humanos. Tal como observa Viveiros de Castro (2000, p. 45): “Nos mundos relacionais indígenas, o *socius* é efetivamente algo ‘orgânico’, isto é, corporal.” Esse mundo que se apresenta sempre a partir, ou desde uma relação.

Corpo e lugar, entre os guarani, se encontram na própria palavra *tekoa* (que costuma ser traduzida como aldeia).⁶ A palavra (*t-eko-a*) é formada pela raiz *eko* (flexão *xer*), que costuma ser usada para falar do jeito, do sistema, do conjunto de hábitos (que aparece na palavra *teko*), com o prefixo *t* usado na forma sem posse dos verbos da flexão *xer*, e o *a* final dá à palavra *teko* uma ideia de assentamento espacial, local onde a coisa acontece. *Tekoa*, portanto, em uma tradução quase literal é o lugar dos hábitos. Sabendo que a palavra *-reko*, da qual *tekoa* é variante, também pode ter o sentido de convivência e cuidado, a palavra comumente traduzida por aldeia pode funcionar com o sentido de lugar da convivialidade. Sendo, portanto, uma palavra importante a ser considerada quando se fala em territorialidade. As *tekoa* são espaços de morada que fixam pontos na grande rede de movimentações que constitui a territorialidade mbya. Nesse mundo cheio de moradas outras que humanas, as *tekoa* podem ser entendidas como espaços de familiarização (Erikson, 1987). Há um cuidado grande com o que se permite ou não “entrar” nelas, ainda que não se possa ter controle sobre a circulação dos outros seres, ela cria uma espécie de zona de relações prioritárias que são aquelas da ordem das familiarizadas (sejam pessoas, plantas ou animais). Testa (2014) observa a transformação como característica central da constituição das *tekoa*, já que é a partir de afazeres cotidianos que espaços são transformados em habitáveis, o que denotaria uma ideia de fabricação para a constituição das mesmas.

O problema enfrentado pelos guarani nessa concepção de uma macroterritorialidade que incorpora a alternância na constituição das moradas terrestres é o cercamento dos espaços e a impossibilidade de retornar para antigos locais de referência cercados e ocupados durante o intervalo inabitado por humanos. Essa também é a principal dificuldade encontrada pelos guarani para “comprovar” a ancestralidade de sua ocupação em áreas de floresta. A noção de continuidade territorial presente na noção de *yvy rupa* (a terra é uma só) é parte fundamental para a concepção da territorialidade. O uso da cerca entre os guarani tem a ver com relações de distanciamento, como aparece em Soares (2012, p. 245) quando descreve o cercamento feito em torno de uma *opy* (casa de reza): “A cerca ataca

6 Sandra Benites (2018) desenvolve o conceito de “corpo-território” para falar dos cruzamentos na constituição de corpo e espaço. Para maiores rendimentos das implicações entre lugar e modo de ser, cf. Ciccarone (2004), Jesus (2015), Ladeira (2007), Litaiff (2009), Melià (1990), Pissolato (2007).

qualquer coisa, aquilo que vive de noite, a gente não sabe o que tem de noite, se traz alguma doença, se traz ali dentro uma gripe. Então daí a gente faz a cerca, e tá tudo afastado pra nós dentro da *opy*.” Cercar um espaço para impedir a circulação de pessoas é concebido como algo de extrema violência, pois a cerca é um modo de estar em relação que fala sobre evitação. Também por isso não são bem-vindas as criações de animais domésticos em cercados, as cercas são de difícil compreensão principalmente para os mais velhos, e aparecem como uma enfermidade tal como registra Souza: “Hoje tem muita cerca, muita divisão! ... Prá nós, Mbyá, isso tudo é doença, enfermidade. Prá nós, nada tem fronteira. Prá nós não é dois ou três mundos, é um só Mundo” (Felipe Brissuela *apud* Souza, 1998, p. 36).

Caminhares que articulam esquivas e invisibilidades

Quando comecei a circular pelas 600 a primeira chave de inteligibilidade para minha presença era como turista. Crianças vinham perguntar se eu queria comprar orquídeas, pediam *caramelos y monedas*. Mulheres desviavam de mim pelas inúmeras trilhas existentes (cheguei a contar 42 trilhas em 2,5 km), evitavam olhar quando cruzavam comigo e caso eu perguntasse algo me davam orientações equivocadas ou apenas riam sem responder. Quando entrava em alguma aldeia para conversar com alguém, percebia os olhares desconfiados que desviavam e fingiam não me ver. No início do campo, eu evitava ficar por onde circulavam os turistas para tentar me desvencilhar dessa imagem. Caminhando pela área ainda sem ter muito para onde ir, me chamava atenção a capacidade dos guarani de evitar olhares e encontros e de produzir invisibilidades: olhares desencontrados que fingem não ver, conversas que fingem não entender, e mesmo os sinuosos caminhos na mata que permitem a alguém simplesmente desaparecer. A própria paisagem serve para produzir invisibilidades, isso aparece nas trilhas e nos caminhos contraintuitivos que costumam o espaço, nas moitas mantidas em pé que permitem desviar de olhares em lugares fixos, nos próprios *senderos* (passeios turísticos dentro das aldeias) que quase não cruzam com os demais caminhos das aldeias – o que faz deles algo engraçado quando se tem conhecimento da verdadeira malha de trilhas existente no território –, também os estandes situados em lugares que jogam com o tempo da visibilidade, e mesmo nos pátios de algumas casas com seus fundos não visíveis.

Essa malha de caminhos não fala somente sobre a disposição de trajetos percorráveis, mas de um modo de relacionar-se com as coisas e seres da paisagem. Cabe referir aqui a noção de malha de Ingold (2012, 2019) como um campo de forças que permite que as coisas fiquem vivas, “linhas *ao longo das quais* as coisas são continuamente formadas” (Ingold, 2012, p. 27, grifo do autor). A malha destaca uma espécie de continuidade entre coisas que são postas em relação conforme caminhos são feitos, apontando principalmente para o que o autor chama de “linhas de fluxo” enfatizando o movimento e o ritmo inscritos no espaço vivido. Essa ideia de malha como modo de estar em relação será recuperada mais adiante neste artigo.

A movimentação nas 600 era permeada pela possibilidade de escapar de cruzamentos indesejados: desde os olhares, as confirmações evasivas, até os caminhos que são feitos para além das áreas pavimentadas, por trilhas ou picadas interconectadas e bastante sinuosas. Por todo o caminho, despontam pequenas trilhas no mato que indicam diferentes usos do território por aqueles que sabem percorrê-lo, que magicamente despontam do mato ou nele desaparecem. Depois de um tempo em campo, passei a ser incluída pelos guarani nos roteiros não turísticos e a transitar por espaços que nunca sequer tinha visto, foi assim que percebi a existência dessa malha de caminhos e refúgios no mato, invisíveis aos turistas, caminhos contraintuitivos que fazem curvas e contornos conectando aldeias, casas e espaços importantes. Trilhas que se interseccionam, onde alguém facilmente se perderia caso entrasse sem as conhecer, árvores e plantas resguardadas e que resguardam recantos, locais de moradia acessíveis somente por uma longa caminhada, casas com janelas na frente e porta nos fundos, etc.

Também os estandes com artesanatos à venda, em geral, estão posicionados em lugares onde os guarani conseguem ver alguém se aproximando muito antes de serem vistos. Essa característica de “ver antes de ser visto” foi algo que percebi ser recorrente nos circuitos do turismo não delimitado, ou seja, quando há a possibilidade de um turista aparecer no meio da aldeia onde as pessoas vivem. Ao mesmo tempo, um turista potencial é um estranho que se aproxima e que nem sempre recebe atenção. Na verdade, é até mais provável que ele seja ignorado do que atendido. A algumas pessoas nas aldeias cabe receber os desconhecidos e não há pressa em fazê-lo, um turista que não tenha paciência simplesmente vai embora, o que faz da espera uma espécie de seleção de turistas com quem interagir. A possibilidade de desviar dos turistas desdobra-se de

várias formas. Pará,⁷ uma de minhas interlocutoras, contava sobre a visita de um grupo de estudantes na aldeia que coube a ela receber. Ela dava risada falando das perguntas que eles fizeram e de como ela havia combinado com seu pai (então cacique) que diria sim para tudo, repetia as coisas que eles haviam perguntado e ria me contando sobre como ficaram chocados com ela dizer que sim, também ria contando que enquanto ela os recebia, de longe, seus parentes olhavam e davam risadas já sabendo do plano, ela contou que a única coisa que quis desmentir foi sobre ser verdade que os caciques tiravam a virgindade das mulheres mais novas, porque isso ela já sabia que era coisa que dizia quem não gostava de povos indígenas.

A invisibilidade se mostrou uma importante estratégia nas relações com atores como os turistas, por exemplo. As pessoas são capazes de ficar horas sem sair de suas casas caso percebam um estranho inconveniente com quem não querem conversar circulando pela aldeia, além da parte de dentro das casas, existem vários outros pequenos refúgios por onde os guarani desaparecem. A sensação é quase como se repentinamente tivessem se tornado invisíveis, mas os sinais da presença recente estão ali: o tererê ou o chimarrão, a brasa com uma panela em cima, cascas recentes de artesanato, televisões ou rádios ligados, cadeirinhas dispostas em roda, mas nada das pessoas. Essa situação dura até o momento em que é enviado um *xondaro* para perguntar o que a pessoa procura e conduzi-la para locais distantes do pátio das aldeias; *xondaro* é o modo como chamam nas aldeias homens jovens que ajudam as lideranças ou os mais velhos.

Em sua tese Souza (1998) faz uma análise da invisibilidade indígena no sul do Brasil e como ela estava vinculada à violência dos ciclos colonizadores da região que progressivamente desmataram e ocuparam espaços de terra para onde anteriormente populações indígenas conseguiam se refugiar, o “aparecimento” guarani no Estado, segundo o autor, decorreria da impossibilidade de seguir em seus refúgios. Em Misiones, sem poder controlar completamente o fluxo de turistas nas aldeias e nos caminhos, os guarani adotam posições comuns no modo de se relacionar com esses outros em seu território. O não enfrentamento é uma estratégia dos guarani que, em geral, preferem contornar e desviar das situações hostis antes de iniciar um confronto. Em uma situação

7 Pará é filha do cacique da tekoa Tupa Mba'e (também nas 600) e, embora apareça pouco neste artigo, foi uma interlocutora central durante meu trabalho de campo.

com vários guarani reunidos, uma *xejaryi* (anciã) comentava sobre um *jurua* que recentemente havia se tornado aliado dizendo que ela sabia que o coração dele iria amolecer, que era assim que ela preferia agir, esperando sem brigar. Essa posição, que escutei repetidas vezes de maneiras e sobre situações distintas, fala sobre uma estratégia de luta política que não se dá via enfrentamento direto, mas pelo contorno, pela captura sedutora do desafio.

Essa estratégia também aparece na noção de esquiva, que constitui um movimento na dança do *xondaro* de incorporação do exterior e que também é um modo de agir politicamente (Santos, 2021). A esquiva é dita pelos guarani como o movimento de “fazer errar” (Santos, 2021). Sugiro que essa invisibilidade provocada pelas trilhas e seus caminhos povoados de desaparecimentos são modos de esquiva. Assim como as conversas desentendidas com desconhecidos, modos de fazer desviar olhares e falas sem recusar a relação com o exterior, mas não se deixando capturar por ela. Talvez não por acaso caiba aos jovens ou jovens adultos, *xondaro*, a recepção desses agentes externos dentro das aldeias e que sejam eles que conduzam os turistas nos *senderos*. Essa esquiva combinada ao direcionamento do estrangeiro para locais específicos envolve uma relação entre abertura e fechamento dos espaços em que há uma preservação do cotidiano. O turista tem sua intrusão controlada e para aqueles que escapam há o não entendimento como modo de esquiva. Os guarani reagem ao impulso totalizante do turismo criando estratégias para manter a relação com esses atores de maneira moderada. Em diálogo com o trabalho de Stengers (2018), penso tratar-se de estratégias que envolvem uma pragmática dos encontros, que são pensadas a partir do repertório de ações que é autônomo mas também coletivizado.

A relação com a paisagem é algo forte para os guarani em Iguazú, é a partir das relações com a mata que traçam suas esquivas, que aproximam turistas e que tecem comparações e avaliações sobre as condições de vida nas aldeias vizinhas. É no mínimo curioso que os *senderos* por onde os turistas passam estejam cheios de armadilhas tradicionais (*mondé, mondepi, ñua*) que são mostradas como “atração”. É de sutilezas assim que são feitas as estratégias para escapar de uma relação que se pretende totalizante, como é o turismo na economia local. Como uma espécie de alternância entre algo que é ocultado e algo que é mostrado, fabricada de maneira cotidiana que possibilita a existência de espaços seguros invisíveis e inacessíveis aos turistas.



Figura 1. Estande com exposição de artesanatos. Foto: Luna Mendes.



Figura 2. *Mondepi*, armadilha exposta no *sendero* para turistas. Foto: Luna Mendes.



Figura 3. Armadilha exposta no *sendero* para turistas. Foto: Luna Mendes.

Retomar ruínas, a multiplicidade na habitabilidade

Os hotéis produziram um cercamento por dentro da floresta que se assemelha ao operado pela soja no lado brasileiro e paraguaio. A soja liquida as florestas por fora, cercando as aldeias, que restam como ilhas verdes em seus contornos; no caso dos hotéis, ainda que a mata seja mantida, o cercamento atua por dentro das próprias aldeias, a partir de uma tentativa de enquadramento da vida cotidiana sob o regime do turismo. Kuaray e Jachuka articulavam-se com os caciques das outras três comunidades nas 600 para pressionar o poder público por melhores condições de vida; uma vez escutei Kuaray dizer que se eram seus costumes que deveriam oferecer aos turistas, sua cultura, como iriam oferecer sem o lugar para praticar, sem estar vivendo em harmonia, de acordo com sua cultura em uma terra adequada, que seus costumes dependiam dos territórios.

Nesse processo, uma grande conquista dos guarani foi a retomada de uma área, dentro da reserva ambiental, que estava sendo transformada em campo de golfe, onde fundaram a aldeia Ita Poty – da qual Kuaray e Jachuka são caciques. Em 2005, a Hilton⁸ iniciou o processo de construção de um resort com campo de golfe e espelho d'água em uma área de cerca de 13 hectares na floresta. Para fazer as transformações necessárias na paisagem, uma parte do monte foi dinamitada e árvores derrubadas, um curso d'água foi desviado para construção de uma barragem que alagou uma parte da floresta e criou uma laguna artificial onde seria o espelho d'água do campo de golfe. Todas essas transformações foram realizadas dentro dessa floresta onde supostamente são liberadas apenas construções de baixo impacto ambiental. Apesar das denúncias e protestos dos guarani e de grupos ambientalistas sobre a destruição da floresta, o que se noticiava na época eram as *inversiones* (investimentos) de milhões de dólares que iriam para a cidade por causa do empreendimento. Contudo, em 2008, as obras pararam e nunca mais foram retomadas, os jornais noticiavam a parada em decorrência da crise e da falta de dinheiro. Jachuka conta que nunca um hotel daquele porte pararia uma obra por falta de dinheiro, que, por mais que digam, ela sabe que não foi isso, o hotel parou a obra por causa da luta indígena. Os guarani ganharam essa briga e jornal nenhum

8 Multinacional do setor hoteleiro.

noticiaria isso. Jachuka conta que sempre sonhou com aquela área e mesmo com a destruição em curso sabia que aquele espaço voltaria a ser terra guarani.⁹

Jachuka costuma lembrar do que havia no espaço cedido à Hilton antes da destruição, menciona o taquaral muito antigo, do tempo dos avós, de onde tiravam materiais para fazer suas cestarias, o palmeiral de pindó, árvore sagrada que estrutura e mantém o mundo em pé, árvores muito antigas como o *palo rosa*, além de uma grande variedade de animais que por ali circulavam livremente. A laguna artificial feita pelo hotel divide-se em duas partes: uma fica escondida dentro da aldeia em meio ao mato que cresceu de volta, a outra fica na margem de uma estrada pavimentada dentro da área por onde circulam veículos e por isso acaba tendo um uso mais coletivo tanto por turistas que passam e param quanto pelas pessoas de outras aldeias que nadam, lavam roupas, buscam água, etc. Além daquilo que se tornou uma laguna, há uma outra parte da floresta que também foi alagada pelo hotel e virou uma espécie de banhado raso onde a água não aumenta, mas também não seca. Nesse espaço, todas as árvores morreram, mas permaneceram estaqueadas na terra. Nessa área devastada, onde morreram árvores, palmeiras, taquaras, plantas e virou uma espécie de ruína, os guarani transformaram destruição em paisagem e fizeram um observatório de aves para onde levam os turistas, lá eles mostram a devastação e contam o histórico da área.

Quando comecei o trabalho de campo em Ita Poty, escutei inúmeras menções ao *mangrullo*, modo como chamam o observatório de aves, Jachuka e Kuaray insistiam para que eu fosse com eles até lá. Depois de dias consecutivos de chuva, na véspera de um dia ensolarado, Jachuka me escreveu dizendo que estivesse na aldeia no dia seguinte de manhã cedo que finalmente conseguiríamos ir ao *mangrullo*. Confesso que eu não ansiava por ir ao local, pois já havia conhecido mirantes e *senderos* em outras aldeias, quase todos bastante parecidos: caminhos em meio à mata fechada onde estão grandes árvores identificadas, armadilhas tradicionais, cruzando por plantas, frutíferas e animais, que culminam em um belo

9 Os sonhos são importante ferramenta para condução da vida no cotidiano mbya, a partir dos sonhos pode-se mudar a data de uma viagem, prosseguir ou desistir de uma mudança, receber avisos e presságios. Sonhar é saber sobre, ainda que nem todos saibam reconhecer as mensagens dos sonhos, os mais velhos costumam decifrá-las. Em geral, as conversas sobre os sonhos ocorrem durante as manhãs enquanto as pessoas que vivem em um mesmo núcleo familiar compartilham o mate à beira de uma fogueira.

mirante, assim eu imaginava o observatório. Então fui com Jachuka caminhando pela aldeia, passando pelas casas e seus pátios, canchas de futebol, até chegar nesse descampado com árvores mortas onde iniciava uma estreita trilha assentada sobre uma área alagadiça. Me impressionei com o tamanho do clarão dentro da floresta, e Jachuka me situou mostrando, desde onde estávamos, a direção dos locais que eu era capaz de identificar, a laguna que eu conhecia ficava atrás de uma parede de árvores recentes conectada com a área alagadiça onde estávamos, ela me fez enxergar a dimensão da área alagada que eu até então conhecia apenas desde um pequeno vislumbre. O local onde estávamos não formava uma lagoa ou açude, era um descampado alagado com capins crescidos onde todas as árvores estavam mortas e nelas os pássaros pousavam. A trilha por esse banhado conduzia até uma estrutura de madeira e bambu construída cerca de dois metros distante do solo onde subíamos para avistar as aves, era o *mangrullo*. Até então desconhecia o que significava um *mangrullo*, depois fui saber que se tratava de estruturas comuns no pampa argentino durante o período colonial, eram chamadas de fortificações pampeanas e consistiam em mirantes, postos de observação de estancieros e militares em guerras e na defesa de propriedades contra ataques em geral, mas também contra ataques indígenas. O posto de observação construído alguns metros acima do solo permitia que o observador visualizasse uma aproximação estranha muito antes de ela chegar perto.

A guerra e as missões compõem a memória indígena e não indígena naquela região.¹⁰ Termos como *kurepi* – como os soldados argentinos eram chamados pelos paraguaios durante a guerra do Paraguai – são usados de maneira cotidiana;¹¹ a aldeia guarani nomeada Fortin Mbororé que faz referência à batalha de M'bororé (travada em 1641 quando os guarani derrotaram invasores bandeirantes);¹² o próprio *mangrullo* são como que pistas que permitem perceber uma história contada por memórias espacializadas. A construção de observatórios de aves é comum em áreas de parques naturais na Argentina, dialoga

10 Litaiff (2009) descreve conexões entre os guarani e as missões a partir de desdobramentos entre territorialidade e mitologia.

11 Em geral as menções ao termo eram feitas pelos guarani que vivem no lado argentino; como quando um cacique me disse que ele era "*kurepi*, guarani missioneiro puro".

12 Na região missioneira como um todo (Argentina, Brasil e Paraguai) conta-se a história de Mbororé, liderança indígena que teria permanecido guardião de uma casa durante as guerras e cujo espírito até hoje se mantém como guardião de espaços sagrados.

com a crescente preocupação em promover o chamado ecoturismo, e alguns desses são referidos como *mangrull*os. Também no Paraguai existem observatórios de aves em aldeias, em geral eles ficam próximos a grandes lagunas ou áreas descampadas, por serem locais privilegiados para o avistamento de aves.

O que surpreende em Ita Poty, portanto, não é a existência de um observatório de aves, ou que ele seja referido por *mangrullo*, mas a série de coincidências que agregam camadas ao entendimento daquele espaço. Na retomada da área destruída pelo hotel, justo onde suas ruínas são mais gritantes, os guarani fizeram um *mangrullo* – e assim o sinalizam em placas pela extensão da aldeia –, para essa estrutura são levados os turistas do ecoturismo e lá em cima é contada toda a história das 600, a ofensiva hoteleira e a resistência indígena. O *mangrullo* funciona quase como uma armadilha – outra estrutura que os guarani costumam colocar nos locais de passagens de turistas – em que convidam aqueles preocupados com o espaço a olhar a vida na destruição. Se por um lado o *mangrullo* (ruína de guerra) pode ser pensado como uma estrutura de “campo de batalha”, os guarani parecem usá-lo como ferramenta de captura, ou melhor, de sedução. Sabendo que coincidências não existem, me impressionei com a força desse gesto, usar uma fortificação para que os turistas (*jurua*) subam e observem a destruição feita por seus pares também *jurua*, o que propõe ao turista uma quase inversão de perspectiva. Se o *mangrullo* é feito para antecipar ataques, na retomada ele vira um espaço de memória, quase como se ele estivesse ali para que se olhasse para trás, para um ataque anterior e seus rastros, quase a memória de um campo de batalha sobre o qual o turista é convidado a testemunhar, é um posto que permite, desde a devastação *jurua*, olhar a vida emergir das ruínas segundo seus próprios fluxos e seres, como guardiões.

No entanto, não são as árvores mortas que os guarani querem que sejam vistas, são os pássaros. Em guarani a palavra utilizada para olhar (*-ma'e*) também costuma ser aplicada em contextos que envolvem noções de cuidado, como por exemplo quando se pede para alguém observar/cuidar das crianças por um tempo, ou mesmo nas canções direcionadas a Nhanderu (divindade) que pedem para que ele olhe/cuide (*-ma'e*) dos mbya. Jachuka me disse uma vez que para ela aquela era uma paisagem horrível, não havia beleza naquilo, mas era um lugar meditativo, ali ela gostava de ir para ficar sozinha, pensar, se acalmar e tomar decisões. Ela dizia que apesar da tristeza queriam deixar aquele lugar assim, não pretendiam aterrar, recuperar, tampouco reflorestar. O modo

como concebem aquele lugar faz pensar em um “santuário”, um local para onde vão meditar, pensar em suas vidas. Essa possível aproximação entre santuário e campo de batalha lembra a homenagem a Sepé Tiaraju existente no interior do Rio Grande do Sul, onde uma cruz de concreto foi erguida no local da batalha de Caiboaté,¹³ onde Sepé teria caído morto durante as Guerras Guaraníticas. Nesse local todos os anos acontece uma grande assembleia guarani onde se reúnem lideranças, xamãs, rezadoras(es) e famílias de todo o continente.

As ruínas constituem um lugar importante nas histórias dos guarani, que dão sentidos específicos às grandes construções de pedra encontradas no meio das matas; “as ruínas são memórias materializadas, monumentos que contam a história dos Guarani, demarcam seu território” (Litaiff, 2009, p. 145).¹⁴ Algumas delas servem como memória ou testemunho de encontros e lutas e dialogam com a história dos guarani e os antigos locais das missões jesuíticas, com elas os guarani reinventam modos de habitar a paisagem, ocupando e fazendo memórias de processos destrutivos.

Em Ita Poty, nas ruínas de uma devastação enfatiza-se a nova ocupação com as aves que fizeram dos (des)trozos sua morada. Kuaray contava entusiasmado que ali naquele espaço as aves vinham, comiam, assentavam-se nos trozos (pedaços) que sobraram dos *pindó* (palmeiras), “elas habitam esse espaço”, me disse. Cada estação tem suas aves que vêm e vão, algumas chegam no inverno, outras no verão, comem e se banham na laguna escondida pelo que sobrou de floresta, seus fluxos são indicadores do trânsito que fazem entre diferentes moradas cosmológicas. Conversando sobre o observatório de aves, Kuaray me disse que no mundo guarani todas as coisas estavam conectadas, não eram que nem nós, *jurua*, que separávamos tudo em caixinhas. A fala de Kuaray ressoa com Lévi-Strauss (2013, p. 180) quando comenta como a mitologia indígena articula ao mesmo tempo aspectos geográficos, sociológicos,

13 Situado na cidade de São Gabriel, no distrito chamado Tiarajú em homenagem à liderança, o local compõe a chamada região missioneira. Além da cruz, há um monumento feito de pedras.

14 As *tava*, como são chamadas pelos guarani as ruínas de pedras, foram descritas por: Moraes (2010); Litaiff (2009); Souza *et al.* (2007). As edificações em pedras, comuns na região missioneira, são descritas pelos guarani como espaços de memória de transformações corporais vividas por antigos xamãs que teriam conseguido alcançar o *aguyje* (ascensão corporal sem perecimento do corpo), nesse processo as *opy* (casas de reza) onde rezavam tornaram-se ruínas de pedra. Ver também o belo registro feito no filme *Tava, a casa de pedra* (2012).

cosmológicos e tecnoeconômicos que estão presentes em uma narrativa que embaralha temporalidades e espacialidades. O que é enfatizado pelos guarani, portanto, são movimentos de retomada que lidam com a multiplicidade e tudo que ela agencia. Retomada aqui pode ser compreendida de maneira polissêmica no sentido de retomar/reactivar (Stengers, 2017), já que não se trata apenas da recuperação de um território, mas da reinvenção de uma vida possível no que resta de um antigo espaço. As associações entre território e práticas de conhecimento são mencionadas por Sztutman (2018) como comuns tanto às experiências dos cercamentos e das bruxas (que inspiram a formulação do conceito de Stengers) quanto às práticas de resistência dos povos indígenas. Alarcon (2013) refere à “forma retomada” para pensar as dimensões envolvidas nos processos de retomada de terra entre povos indígenas, a partir do caso de uma aldeia tupinambá da Serra do Padeiro. Quando comentam sobre as retomadas, os guarani insistem na dimensão mais-que-humana dessa decisão: nos sonhos ou nas inspirações buscadas junto a xamãs que orientam sobre as possibilidades da movimentação.



Figura 4. Jachuka mirando aves no entardecer. Foto: Luna Mendes.



Figura 5. Vista de dentro do observatório de aves. Foto: Luna Mendes.



Figura 6. Árvores mortas na área alagadiça. Foto: Luna Mendes.



Figura 7. Trozo (pedaço) de pindó na área alagadiça. Foto: Luna Mendes.

Microencontro, a sustentabilidade do turismo

Acompanhei a visita a Ita Poty de uma delegação europeia (formada por alemães, franceses, portugueses e espanhóis) que procurava uma comunidade para tornar-se parceira de uma iniciativa de turismo sustentável, o grupo fez uma visita a partir da qual produziram um relatório sobre as condições do local. Kuaray me ligou um dia antes para dizer que os “gringos” iriam à aldeia e me pedir que acompanhasse a visita fazendo fotos. Fizemos uma caminhada de quase duas horas por toda a área, passando pelo observatório de aves, Kuaray nos conduziu contando toda a relação dos guarani com a floresta, com os seres e falando do histórico daquele local.

Depois da caminhada, enquanto Kuaray, Jachuka e as crianças faziam uma apresentação de canto coral para encerrar o encontro, um francês da comitiva começou a conversar comigo. Disse que havia ficado impressionado com a área, com a mata e o observatório de aves, estavam bastante interessados em desenvolver o projeto ali, mas que poderiam escolher um local em qualquer um dos três países (Argentina, Paraguai ou Uruguai) e que ainda iriam fazer viagens para conhecer outras regiões e comunidades tradicionais. Por fim um adendo, ele disse que ali teriam o problema do lixo. Fiquei um pouco surpresa com esse diagnóstico, imaginando que talvez houvesse algum problema que eu desconhecesse na região e perguntei de que lixo ele falava. Então ele apontou para o entorno das casas e mostrou como, para ele, tudo estava com muito lixo. O que ele chamava de lixo eram as panelas tingidas de preto pela fumaça das fogueiras, as roupas que secando eventualmente caíam dos varais improvisados, copos e pratos recém-utilizados, brinquedos, e outros objetos de uso cotidiano dos guarani que poderiam eventualmente estar em desuso, ou não, mas que para ele eram lidos como lixo. Então ele concluiu, buscando ser amigável, dizendo que tudo bem, que não seria por isso que eliminariam a comunidade, já que poderiam resolver muito facilmente ministrando classes de educação ambiental aos moradores.

Os investidores falam, sem constrangimentos, sobre uma necessidade de adequação das comunidades para que caibam em seus projetos. Nessa direção, uma das mais constantes violências a que assisti em campo foram as tentativas de enquadramento dos guarani operadas por turistas e por agências de desenvolvimento: calados demais, civilizados demais, aculturados, quietos,

desinteressados, e uma infinidade de adjetivações coladas pelos turistas. Como se a régua definidora de um dever ser fosse dada pelas relações com o turismo. Butler (2019) utiliza a noção de enquadramento para pensar sobre o modo como determinados regimes delimitam a esfera de aparição de grupos sociais e menciona a ambiguidade existente na expressão “ser enquadrado”, que funciona tanto como emolduração, que de certa forma direciona a interpretação do que se vê, quanto com a ideia de enquadrar no sentido de incriminação/armação: “Se alguém é incriminado, enquadrado, em torno de sua ação é construído um ‘enquadramento’, de modo que seu estatuto de culpado torna-se a conclusão inevitável do espectador” (Butler, 2019, p. 23). Dessa forma, podemos pensar como o regime de visibilidade operado pelo turismo sobre os guarani procura condicionar as interpretações sobre a vida mesmo da população, que se torna algo passível de avaliação nesse mercado no qual se veem enredados.

Esse microencontro condensa alguns acontecimentos descritos por Latour (2019) quando fala dos problemas da ecologia política mostrando que o apelo à natureza em oposição à política não é uma novidade no modo de organização social dos modernos. A ideia de que “ninguém sabe do que é capaz um meio ambiente” (Latour, 2019, p. 274) pode ser aproximada do modo mbya de relacionar-se com a mata que pressupõe incerteza, perplexidade e consulta como modos de proceder constantemente ativados a cada encontro que se tem nos tantos caminhos possíveis. Figura que se assemelha ao diplomata que o autor menciona: “Ele se indigna e se desespera por não saber descobrir para cada situação o que devemos conservar e o que devemos rejeitar na elaboração do mundo comum, na triagem do melhor dos mundos possíveis” (Latour, 2019, p. 296). O que contrasta com o modo de proceder dos europeus que pressupõem a existência de um mundo concreto uno e métodos únicos de acessá-lo. Latour (2019) situa essa espécie de desencontro como sendo um problema político de saída, já que mistura concepções situadas sobre o mundo natural com o tipo de conhecimento que é produzido sobre ele, sem espaço para que outros modos de conhecimento tenham existência.

Para os turistas, não importa o que os guarani concebam daquele espaço retomado e tornado memória, importa que seja sustentável nos termos que eles próprios concebem. Para os guarani, a relação com a floresta não passa pela ideia pristina do intocável, preocupam-se antes com as relações feitas e

desfeitas com os modos de viver e coexistir com seres humanos e não humanos que compartilham um espaço sem cercamentos e com os riscos e as complexidades envolvidas em um mundo concebido desde a multiplicidade, onde as coisas sempre são em relação a. Que essas duas concepções se encontrem não é o problema, mas sim que uma seja sempre condicionada ao entendimento da outra sobre o que tem primazia quando se fala em sustentabilidade. O modo de proceder dos investidores aproxima-se daquilo que Tsing (2019, p. 178) caracteriza como escalabilidade – “projetos escaláveis são aqueles que podem se expandir sem mudar” –, uma exigência comumente feita para que projetos sejam financiados de modo que possam ser reproduzidos em diferentes escalas mesmo que isso elimine as especificidades locais e que pode ser pensada em associação à noção de *plantation*: “A *plantation* mostra como é preciso criar terra *nullius*, a natureza sem reivindicações emaranhadas. Os emaranhamentos nativos, humanos e não humanos, devem ser extintos; refazer a paisagem é uma maneira de se livrar deles” (Tsing, 2019, p. 186). Ainda segundo a autora a figura da *plantation* serve para pensar o Antropoceno, já que sua lógica consiste em simplificações ecológicas em que seres vivos são transformados em recursos. O projeto da escalabilidade têm as ruínas como espécies de detritos que são deixados para trás conforme essa expansão exclui diversidades biológicas e culturais (Tsing, 2019, p. 178). Nesse sentido, as retomadas organizadas pelos guarani nos arruinamentos resistem à soja e aos hotéis apontando para o emaranhamento complexo das existências consideradas em cada local que, exatamente como menciona Tsing (2019), fazem a vida emergir nas ruínas dos projetos de escalabilidade sugerindo outras formas de habitabilidade.

A *plantation* de Tsing (2019) também pode ser aproximada do mundo sem coisas descrito por Ingold (2012), o autor refere a coisas e não objetos como modo de enfatizar as relações em um mundo marcado pela troca contínua de materiais e substâncias e compara um mundo sem coisas com uma espécie de grande deserto. O deserto e as *plantations* interrompem o fluxo das relações, não por acaso grandes plantações de eucalipto são chamadas de “desertos verdes”, já que a biodiversidade torna-se empobrecida devido ao baixo fluxo de seres que sobrevivem nesses espaços. As coisas dos guarani que causaram incômodo nos turistas sinalizam fluxos no espaço, indicam que pessoas ali estão ou estiveram, que refeições foram feitas e roupas lavadas, o que perturba a ideia que os investidores têm sobre espaço. Ingold (2012, p. 36-37) fala que

a sociedade moderna [...] tem aversão ao caos. Mas por mais que ela tenha tentado, através da engenharia, construir um mundo material à altura das suas expectativas – ou seja, um mundo de objetos discretos e bem ordenados –, suas aspirações são constantemente frustradas pela recusa da vida em ser contida.

Essa disposição das coisas no mundo, emaranhadas, se assemelha ao habitar um mundo em malha, considerando a malha como um campo de forças que permite que as coisas fiquem vivas (Ingold, 2019), como “o terreno sobre o qual a possibilidade de interação está baseada” (Ingold, 2019, p. 150). Podemos pensar como a própria malha (de caminhos, de coisas, de relações) com a qual os guarani enredam turistas em seus espaços funciona como um modo de fazer esquivar totalizações de diversas ordens, como a dessa comitiva europeia é exemplo.

A escalabilidade dos projetos de turismo contrasta com a não escalabilidade da vida cotidiana, com a insistência em trazer mais atores para o centro, ao invés de eliminá-los. Os guarani insistem em povoar com outrem qualquer projeto que se apresente nos moldes de uma *terra nullius* (Tsing, 2019). O próprio gesto de mostrar os pássaros onde alguns podem ver somente terra arrasada aponta para a persistência da relação como modo guarani de estar no espaço. Tal como menciona Tsing (2019, p. 188), “a escalabilidade está sempre incompleta. Os elementos do projeto nunca estão totalmente sob controle”. Onde turistas esperam encontrar grandes árvores e matas adensadas, os guarani preferem mostrar pássaros habitando ruínas.

Considerações finais

A região mencionada neste artigo condensa contextos de conflitos marcados não apenas por diferentes concepções sobre usos do espaço, mas sobre modos de resistir. O movimentar-se dos guarani em meio a tantos espólios invoca a retomada como modo de proceder. Mais do que recuperação de um espaço físico, a retomada aparece como uma constante nos processos de transformar ruínas em espaços de vida e memória. De modo que os movimentos dos guarani se aproximam da ideia de reativar de Stengers (2017, p. 7) no sentido de recuperar, regenerar: “Recuperar significa recuperar a partir da própria separação,

regenerando o que a separação em si envenenou. Assim, a necessidade de lutar e a necessidade de curar, de modo a evitar que nos assemelhemos àqueles contra os quais temos de lutar, tornam-se irremediavelmente aliadas.” Contra as tentativas de cercamento e enquadramento que reservam um único lugar possível para os povos indígenas – em geral associado a uma ideia de natureza prístina –, os guarani respondem com a multiplicação dos atores envolvidos. Seus objetos, suas palavras e relações observam sempre o povo que há em cada lugar e levam em consideração as relações e as multiplicidades existentes, já que sempre se pode desconfiar da forma corpo visível de alguém. A noção de jurisprudência evocada por Viveiros de Castro (2015) como modo de proceder ameríndio é ativada pelos guarani, que passam fazendo esse cálculo “além de nós quantos mais somos”, movimentam-se e relacionam-se com aspectos da paisagem levando em consideração a multiplicidade. Preocupação que ressoa com a discussão sobre composição de mundo comum presente em Latour (2019) que consiste no movimento de considerar afinal quais são os seres e interesses envolvidos em cada situação.

É essa relação profundamente emaranhada com os seres da mata que é de difícil compreensão para aqueles que sugerem aos guarani que se tornem parte da economia turística. Para eles indicadores sociais são tabelas; índices de sustentabilidade são mensuráveis em relatórios e quase todas as estratégias conciliatórias que buscam passar por um certo apagamento da presença humana presente nos espaços. A ideia de alguns turistas de que as populações indígenas ali presentes seriam formadas por figurantes não soa tão distante do ideal turístico de transformações no espaço tal como aquela que de fato pretendia implementar um parque temático indígena no local, para tornar a figuração enfim real.

Há uma demanda por “proximidade com o natural” por parte dessa economia do turismo ao mesmo tempo que a narrativa desses atores promove o apagamento da intrusão e dos conflitos que travaram com os guarani pelos usos naquela região. É possível perceber o quanto tomam natureza e política como apartadas, no entanto, cabe retomar Latour (2019, p. 11) quando fala que “toda política é definida por sua relação com a natureza”. Se pensarmos que as questões de natureza e de política são uma só questão para todos os entes que habitam o cosmos, a perspectiva dos agentes do turismo na relação com os guarani muda de figura.

Os guarani mantêm as florestas em pé não pelo seu potencial em alguma espécie de mercado, mas porque florestas são o mundo possível onde cabem outros mundos, são as florestas que multiplicam agenciamentos e tornam a existência terrena possível, já que, como vimos, os campos são espaços de totalização, que é sempre destruidora. O que está em jogo são alternativas sobre modos de existência, são resistências que envolvem defender o múltiplo. Aquilo que Latour (2019) menciona como estratégias de ação da ecologia política cabe para pensar as ações mbya que consideram a composição de mundo comum a cada passo dado. No caso de Iguazú, isso aparece: na luta pela terra, na relação com o espaço que virou observatório de aves, por exemplo. Questões que têm a ver com o avanço de um mercado sobre um espaço sagrado e que é encarado pelos guarani por uma luta política colada à uma concepção de existências que não se resumem a ideia de natureza (já que nela cabem inúmeros outros atores). Não se fala no mundo natural como algo inerte, mas com agência que tem que ver com a existência, não é só um lugar onde se está. Aos ouvidos surdos a isso, os guarani tentam desenhar, levando as pessoas a um lugar em ruínas, e dizendo desde lá sobre o quanto um lugar nunca é apenas um lugar.

Os guarani fazem funcionar um enredamento entre natureza e política como sendo uma coisa só. Na luta indígena em Iguazú, as conexões ganham mais centralidade do que os particionamentos. É o alagamento para o campo de golfe que produz uma laguna que passa a ser habitada pela cobra-grande, onde se banha e se brinca, mas que deixa um deserto por onde passa que se torna uma ruína reabitada como observatório de aves e cuja destruição de um local sagrado motiva a ocupação do território que foi sonhado antes de realizado. Os guarani colocam em movimento diferentes camadas de processos políticos que compõem um agir que leva uma série de interesses não humanos em consideração, que recusa a ver o mundo como paisagem inerte e que recusa o esquecimento das alteridades que compõem o cosmos.

Referências

- ALARCON, D. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. *Ruris*, [s. l.], v. 7, n. 1, p. 99-126, mar. 2013.
- BASINI, J. Práxis-mito e o projeto civilizatório na narrativa dos Mbya Guarani atuais. *Tellus*, Campo Grande, ano 4, n. 6, p. 31-50, abr. 2004.
- BENITES, S. *Viver na língua guarani nhandewa (mulher falando)*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- BUTLER, J. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- CARVALHO, S. Mercantilização da linguagem na promoção do turismo de luxo na Selva Iryapú (Misiones, Argentina): autenticidade, deslocamentos e resistência. *Tribalhos em Linguística Aplicada*, [s. l.], v. 60, n. 2, p. 347-363, maio/ago. 2021.
- CICCARONE, C. Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbya. *Revista de Indias*, [s. l.], v. 64, n. 230, p. 81-96, 2004.
- CLASTRES, H. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- DESCOLA, P. Las cosmologías indígenas de la Amazonía. In: SURRALLÉS, A.; HIERRO, P. (ed.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, 2004. p. 25-35.
- ERIKSON, P. De l'approvisionnement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarization en Amazonie amérindienne. *Theorie et Culture*, [s. l.], n. 9, p. 105-140, 1987.
- GARLET, I.; ASSIS, V. Desterritorialização e reterritorialização: a compreensão do território e da mobilidade mbyá guarani através das fontes históricas. *Fronteiras*, Dourados, v. 11, n. 19, p. 15-46, jan./jun. 2009.
- GELL, A. *Arte e agência*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- GUIMARÃES, S. Caminhos e territórios Guaraní-Mbyá. In: CABRAL, A. (org.). *Línguas e culturas Tupi*. Brasília: LALI/UnB, 2010. p. 149-159.
- HIERRO, P.; SURRALLÉS, A. Introducción. In: SURRALLÉS, A.; HIERRO, P. (ed.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, 2004. p. 9-22.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

INGOLD, T. Quando a formiga se encontra com a aranha: teoria social para artrópodos. In: INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 144-152.

JESUS, S. *Pessoas na medida: processos de circulação de saberes sobre o Nhande Reko Guarani na região das Missões*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

LADEIRA, M. *O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano*. São Paulo: Ed. Unesp, 2007.

LATOUR, B. *Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia*. São Paulo: Ed. Unesp, 2019.

LÉVI-STRAUSS, C. A gesta de Asdiwal. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

LITAIFF, A. Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbya-Guarani do litoral brasileiro. *Tellus*, Campo Grande, ano 4, n. 6, p. 15-30, abr. 2004.

LITAIFF, A. O “kesuíta” guaranii: mitologia e territorialidade. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 142-160, jul./dez. 2009.

MELIÀ, B. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 33, p. 33-46, 1990.

MORAES, C. *A refiguração da Tava Miri São Miguel na memória coletiva dos Mbyá-Guarani nas Missões/RS, Brasil*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

PEREIRA, L. A Reserva Indígena de Dourados: a atuação do Estado brasileiro e o surgimento de figurações indígenas multiétnicas. In: CHAMORRO, G.; COMBÈS, I. (org.). *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados: UFGD, 2015. p. 781-794.

PISSOLATO, E. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Ed. Unesp, 2007.

SANTOS, L. K. *A esquiva do xondaro: movimento e ação política guarani mbya*. São Paulo: Elefante, 2021.

SOARES, M. *Caminhos para viver o Mbya reko: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto a coletivos guarani no Rio Grande do Sul*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

SOUZA, J. *Aos “fantasmas das brenhas”: etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)*. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998.

SOUZA, J. et al. *Tava Miri São Miguel Arcanjo, sagrada aldeia de pedra: os Mbya Guarani nas Missões*. Porto Alegre: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/RS, 2007.

STENGERS, I. *Reativar o animismo*. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2017. (Caderno de Leituras n. 62).

STENGERS, I. *La brujería capitalista*. Buenos Aires: Hekht Libros, 2018.

SZTUTMAN, R. Reativas a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 338-360, abr. 2018.

TAVA, a casa de pedra. Direção e fotografia: Ariel Duarte Ortega, Ernesto Ignacio de Carvalho, Vincent Carelli, Patricia Ferreira (Keretxu). [S. l.]: Vídeo nas Aldeias, 2012. 1 filme (78 min) color., 16 mm.

TESTA, A. *Caminhos de saberes guarani mbya: modos de criar, crescer e comunicar*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2014.

TSING, A. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. *Ilha*, Florianópolis, n. 1, p. 5-46, dez. 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Recebido: 29/08/2022 Aceito: 14/03/2023 | Received: 8/29/2022 Accepted: 3/14/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Las luchas etnoterritoriales amazónicas y la incorporación de ontologías relacionales en el combate al extractivismo y la crisis ecológica

Amazonian ethnoterritorial struggles and the incorporation of relational ontologies in the fight against extractivism and the ecological crisis

Edison Auqui Calle¹

<https://orcid.org/0000-0003-2179-0550>

eauquifl@gmail.com

¹ Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador

Resumen

En este artículo, exponemos la incorporación de ontologías amazónicas en propuestas políticas inherentes a las luchas etnoterritoriales de los pueblos Sarayaku y Zápara. A partir de un análisis etnográfico y análisis crítico del discurso de información disponible en plataformas digitales y documentos oficiales, exponemos cómo la expansión del extractivismo y evolución histórica de las luchas amazónicas han influenciado en que los záparas y kichwas de Sarayaku hayan dado un giro a las luchas ecológicas tradicionales. En defensa de sus territorios, se han incorporado en sus propuestas políticas y discursos, ontologías relacionales que dan cuenta de agentes humanos, no humanos y entidades sintientes que interpelan la esfera política en espacios locales e internacionales. Se concluye que estas cosmopolíticas develan espacios relacionales que escapan a los preceptos ontológicos modernos, pero además, que se exponen conflictos y antagonismos ontológicos marcados por relaciones de poder; en el centro de estas discrepancias existe un desacuerdo crucial, la noción de Naturaleza.

Palabras clave: ontologías; luchas etnoterritoriales; crisis ecológica; extractivismo.

Abstract

In this article we expose the incorporation of Amazonian ontologies in the political proposals inherent to the ethno-territorial struggles of the villages of Sarayaku and Zápara. From an ethnographic analysis and a critical analysis of information discourse available on different digital platforms and official documents, we expose how the expansion of extractivism and the historical evolution of Amazonian struggles have influenced the Záparas and Kichwas of Sarayaku to turn their traditional ecological struggles around. In defense of their territories, they have incorporated into their political proposals and discourses, relational ontologies that account for human and non-human agents and sentient entities that challenge the political sphere in local and international spaces. The authors concluded that these cosmopolitics reveal relational spaces that escape modern ontological precepts, but also ontological conflicts and antagonisms marked by power relations are exposed, at the core of these discrepancies there is a crucial disagreement, the notion of Nature.

Keywords: ontologies; ethnoterritorial struggles; ecological crisis; extractivism.

La crisis ecológica y la emergencia de focos de resistencia ontológica

En la actualidad, la humanidad enfrenta una crisis multidimensional que está destruyendo las condiciones básicas para la vida (Lander, 2019). La crisis ecológica, surge como una problemática mundial intrínseca a la modernidad (Svampa, 2019), caracterizada por los impactos humanos y su repercusión en los procesos planetarios (Steffen *et al.*, 2018).

Los modos de producción surgidos a partir de la revolución industrial e intensificados en la actualidad han dejado una huella de contaminación sobre todo el planeta (Durán, 2011). Latinoamérica, ha transitado históricamente bajo un modelo de desarrollo basado en la exportación de materias primas; esto, ha expandido las desigualdades económicas, sociales y ambientales, normalizando una visión productivista del desarrollo sustentada en la negación de sus consecuencias socioambientales (Svampa, 2019).

El Ecuador dado la inminente debacle de las reservas de combustibles fósiles (Acosta 2006) y su dependencia para la liquidez económica del Estado, transita hacia una economía basada en grandes emprendimientos mineros y megaproyectos; escenario común en los gobiernos progresistas y liberales latinoamericanos (Svampa, 2019). Al mismo tiempo, se ha expandido la frontera de extracción petrolera a zonas sensibles desde el punto de vista ecológico (Larrea, 2017).

El gobierno de Guillermo Lasso, expone un discurso que intenta posicionar el aprovechamiento de los *recursos naturales* bajo el lema de responsabilidad ambiental y minería sostenible (Por un Ecuador..., 2021). Este tipo de narrativas, han sido utilizadas por larga data para ocultar el despojo propio del extractivismo y las realidades trágicas que han devenido para las comunidades y ecosistemas (Zonas de sacrificio) (Svampa, 2021; Svampa; Antonelli, 2009); como consecuencia, se ha generado un escenario con múltiples conflictos socioambientales (Vallejo; Duhalde, 2019; Vallejo; García-Torres, 2017).

Frente a esta realidad, han surgido respuestas ante las políticas estatales y multinacionales que ocupan los territorios útiles para los fines extractivos, por lo que, distintos pueblos indígenas han planteado innovadoras formas de enfrentar el desfavorable contexto socioambiental desde su saber-ser.

Estos focos de resistencia han emergido con el objetivo de proteger los territorios amenazados por el extractivismo (Vallejo; Duhalde, 2019). Sus propuestas,

han trascendido a las prácticas políticas y ha significado la incorporación de saberes y ontologías subalternas en las luchas etnoterritoriales, se ha cuestionado de este modo, arreglos modernos como la dicotomía cultura-naturaleza (Blaser, 2018; De la Cadena, 2010, 2019; Escobar, 2016).

Por larga data, la discusión sobre la dicotomía naturaleza-cultura ha transitado hacia una antropología que ha replanteado las categorías eurocéntricas para abordar las realidades de las etnias latinoamericanas. Este esfuerzo teórico-político, ha sido uno de los ejes del giro ontológico que apunta a romper la “idea sobre la existencia de una única y misma realidad externa a ser representada de modo diferente por cada cultura” (Medrano; Tola, 2016, p. 100-101; Tola, 2016).

El estudio de las ontologías del sur global ha significado un esfuerzo por entender las realidades socio-ecológicas de diversos grupos étnicos y su inclusión en los discursos de transición al desarrollo (Escobar, 2015), aunque, se ha trascendido al análisis de la incorporación de ontologías locales en distintas luchas territoriales (De la Cadena, 2019).

Este interés, ha surgido porque en determinadas luchas y protestas sociales han emergido diversos *agentes* (no humanos) que develan el afloramiento de indigeneidades que cuestionan los arreglos conceptuales de la política (De la Cadena, 2019). De este modo, estas *luchas* se han posicionado como “nuevas fuentes que surten los proyectos teórico-políticos” de actores subalternos en defensa de sus “mundos relacionales” (Escobar 2016, p. 16). Autores contemporáneos las han denominado como *cosmopolíticas*, un término propuesto por Isabelle Stengers y adoptado por el reconocimiento de conflictos entre distintas formas de organización del mundo (Blaser, 2018). Las divergencias intrínsecas de estas contiendas han evidenciado relaciones de poder que subyacen cualquier forma de cuestionamiento a la organización ontológica moderna (Dávalos, 2005).

El Estado por excelencia, ha representado la principal estructura de poder que ha ejercido violencia mediante el control de las instituciones de autoridad pública (Quijano, 2014); su agencia, ha establecido relaciones asimétricas que han ocultado las desigualdades sociales implícitas (Lander, 1993). Este escenario, mayormente es visible en las relaciones del Estado con las posiciones divergentes generalmente surgidas de territorios subalternos (Dávalos, 2005).

Situarse en este contexto, conlleva posicionarnos frente al entendimiento de *la política* o la *acción política*. Partimos de la postura de la *política* comprendida

como una forma de regular la vida social (Latour, 1999), por tanto “las prácticas a través de las cuales las diferencias antagónicas son doblegadas, transadas (ideológica e institucionalmente) y transformadas” (De la Cadena, 2009, p. 143), pero, considerando a *lo político* como un punto de divergencias entre actores en la arena política (Blaser, 2019).

Es así como, este artículo tiene como propósito exponer la incorporación de ontologías amazónicas en las propuestas etnopolíticas inherentes a las luchas de los pueblos kichwa de Sarayaku y Zápara; y paralelamente, reflexionar sobre los modos de organización ontológica inmersos, sus aportes y divergencias. Para este fin, se utilizó una estrategia metodológica mixta; por una parte, se realizó un análisis antropológico y etnográfico de material audiovisual, entrevistas, documentales y reportajes disponibles en distintas plataformas digitales, pero principalmente, se revisó los documentos de las propuestas de las nacionalidades Zápara y Kichwa de Sarayaku denominadas *Kamunguisghi* y *Kawsak Sacha* respectivamente. Se reconoció el espacio digital como un escenario que refleja la acción colectiva de los grupos humanos.

El artículo, se sostiene sobre una perspectiva teórica afín con la Ecología Política y Ontología Política, sustentadas en el paradigma del multinaturalismo, dicho enfoque permite aproximarnos al contexto ontológico implícito en las propuestas a las que haremos referencia.

Historicidad y territorios en disputa: luchas amazónicas ecuatorianas

Las etnias amazónicas, estuvieron en este territorio desde antes del periodo incaico constituyendo un mosaico multiétnico extenso (Ruiz, 1993). Con la conquista, se generó una ruptura entre las relaciones amazónico-andinas porque este sistema no tomó en cuenta a la Amazonía dentro de sus procesos de expansión (Ruiz, 1993). Este periodo, se caracterizó por “la inestabilidad de los procesos de colonización y evangelización”, por cuanto en el siglo XVI no existían rasgos del sistema colonial; con el tiempo y la búsqueda de oro y canela este territorio fue colonizándose (Ruiz, 1992, 1993).

En las etnias amazónicas, su modo de “asentamiento era disperso y basado en la familia ampliada; la economía se sustentaba en la agricultura itinerante,

caza, pesca y recolección, siempre en relación con la disponibilidad de amplios territorios” (Ruiz, 1993, p. 100). Con la presencia del Estado, emergieron conflictos territoriales desde aproximadamente el año 1538 generando procesos de aculturación desde distintos focos ideológicos (religión y Estado) (Ruiz, 1992).¹

Después de la fiebre del caucho y el oro en la época republicana, los pueblos amazónicos fueron casi extintos por el auge de distintas enfermedades (Castillo *et al.*, 2016; Clement, 1999), su población se redujo casi en un 80% (Jarrín; Tapia; Zamora, 2016).² Las relaciones socioeconómicas y políticas desde el siglo XVI hasta el siglo XIX fueron distintas a las de la Sierra y la Costa; en la Amazonía, los primeros intentos por formar núcleos humanos fueron impulsados por el ingreso de misiones católicas a inicios del siglo XX (Jarrín; Tapia; Zamora, 2016).

La relación Estado-pueblos amazónicos fue potenciada por el inicio del periodo extractivista. En el caso de Pastaza, en 1921 y 1936 el Estado adjudicó concesiones petroleras a las empresas Leonard Exploration y Royal Dutch Shell (Ortiz, 2021). Este hito, marcó el inicio de la construcción de las primeras conexiones viales entre la Sierra y la Amazonía, aunque, estos intentos no significaron una expansión a gran escala. No es sino hasta dos décadas más tarde que los intereses se reactivan, una segunda oleada extractivista se perpetúa después de la salida de Shell (1949) e influenciada por la Ley de Colonización y Tierras Baldías (1956); el objetivo era generar centros poblados (colonos) afines con los objetivos extractivos (Jarrín; Tapia; Zamora, 2016; Ortiz, 2021).

A partir de este hito, los pueblos amazónicos se enfrentaron al desplazamiento, despojo y a fuertes impactos socioambientales a causa del extractivismo (Chumpi, 2015).³ Debido a esto, a finales de los años 40, líderes de las comunidades indígenas de Pastaza (kichwas) inician procesos de organización

1 Este periodo se caracteriza por la entrada de los españoles a la Amazonía en busca del País de la Canela (Ruiz, 1992).

2 Existen registros que las culturas amazónicas datan de alrededor de los 1200 A.C. La fiebre del caucho fue aproximadamente a finales de 1800 hasta inicios del siglo XX (Jarrín; Tapia; Zamora, 2016).

3 Svampa (2019, p. 14-17) define al Extractivismo como una categoría analítica y un concepto con corte político que posee una pluridimensionalidad y multiescalaridad compleja. Sin embargo, concuerda con varios autores que se trata de un modelo de extracción y apropiación de la naturaleza que tiende a la acumulación de capital, sostenido por relaciones de poder asimétricas y, se configura como un rasgo estructural del modelo capitalista caracterizado por contrastes entre la rentabilidad y extrema pobreza, así como, por la degradación ambiental y despojo territorial.

social con el fin de defender sus territorios y luchar contra la marginación del Estado propia de aquella época (Ortiz, 2021).

En el caso de la organización Kichwa, fue impulsada desde aproximadamente el año 1947 por la configuración de organizaciones de base (Ortiz, 2021), con su consolidación social y política, iniciaron procesos de lucha por el reconocimiento y legalización de sus territorios ancestrales, en un inicio, impulsados por la Federación de Centros Indígenas del Pastaza (FECIP-1977) que posteriormente se transformó en la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP-1981) (Vallejo; García-Torres, 2017).

La OPIP, emergió como un intento por expandir los objetivos de las organizaciones sociales y con el fin de reivindicar “el derecho a la diferencia, a la identidad, a la autogestión territorial y a la autodeterminación” (Ortiz, 2021, p. 28).

El mantenimiento de una política estatal contrapuesta a los intereses de los pueblos amazónicos dio paso a la necesidad de fortalecer la organización social (Castillo *et al.*, 2016; Márquez, 2003). Esto llevó en un primer momento (1980) a la configuración de organizaciones de segundo orden de los pueblos kichwa, siona, secoyas, cofanes, achuaras y huaoranis (Ruiz, 1992).⁴ No obstante, para esta época determinadas etnias como los záparas, se los creía casi extintos (Castillo *et al.*, 2016).

Para fortalecer los procesos organizativos a nivel nacional, en 1980 se crea la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) como un foco movilizador y político de la región. Paralelamente, y con tensiones latentes por los procesos citados, varias organizaciones constituyeron el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE), el cual, en 1986 se convertiría en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (Márquez, 2003). Hasta este periodo, el pueblo Zápara no se había organizado políticamente e incluso no era considerado como nacionalidad dentro del movimiento indígena (Márquez, 2003).

En el caso del pueblo Zápara, recién en los años 80 estructura un asentamiento estático, la comunidad de Torimbo (Castillo *et al.*, 2016; Ortiz, 2021). En esta época, para su supervivencia social, los záparas utilizaron estrategias

4 Federación Shuar, Federación Provincial y Organizaciones Campesinas del Napo (FEPOCAN), posteriormente cambiaría su nombre a Federación de Organizaciones Indígenas del Napo-FOIN (Márquez, 2003).

vinculadas con la expansión de lazos sociales (casamiento) y la inserción en comunidades kichwas (Castillo *et al.*, 2016). Castillo *et al.* (2016, p. 35), describe que los záparas entre 1970 y 1990 “optaron deliberadamente por dejar pensar que eran kichwas”, con el fin de beneficiarse de los procesos del movimiento Kichwa representados por la OPIP.

Apenas en 1992, el pueblo Zápara establece una asociación con el nombre de Unión de Centros de Territorio Zápara del Ecuador (UCTZE). Posteriormente la UCTZE, en 1998 se convertiría en la Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador (ONAZE) (Márquez, 2003).⁵ Estas organizaciones han cambiado su denominación como parte de procesos de división organizativa, no obstante, en 2008 la Nacionalidad Sápara de Pastaza Ecuador (NASAPE-2007) y la Nacionalidad Sápara del Ecuador (NASAE), deciden unirse en la denominada Nación Sápara del Ecuador (NASE) (Castillo *et al.*, 2016), esta organización ha estado fraccionada durante los últimos años (Tapia, 2018).

A partir del fortalecimiento organizativo y ante la intensificación del modelo extractivo, se generaron diversos focos de resistencia, sus logros, se reflejaron en la ratificación de derechos colectivos en la reforma constitucional de 1998 y la ratificación en 1999 del Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la Organización Internacional del Trabajo (López, 2004, p. 153). La consolidación del movimiento indígena visibilizó a los pueblos y nacionalidades del Ecuador y después de diversas luchas se reconoció la autodefinición étnica y diversos derechos sociales (Márquez, 2003, p. 22).

Estos procesos influenciaron también en la Constitución del Ecuador del año 2008, un instrumento que marcó un hito mundial por la adopción del carácter Plurinacional del Estado, el establecimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos y el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir (Vallejo; Duhalde, 2019). Aunque, poco después se vieron contrapuestos los objetivos del Estado (intereses extractivos) con los procesos de defensa de los territorios amazónicos (Vallejo; Duhalde, 2019).

Dentro de este corte temporal, el pueblo de Sarayaku, obtiene el reconocimiento de su territorio en 1992 (Chávez ; Lara; Moreno, 2005), aunque este proceso

5 Estas organizaciones tenían una gran influencia evangélica, existían además organizaciones como la Asociación de la Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza-ANAZPPA-1999 (Andrade, 2001).

se gestó desde mucho antes con la firma del Acuerdo de Sarayaku en 1989 (Ortiz, 2021). Mientras tanto, el pueblo Zápara obtiene una primera titulación de tierras en 1992 y una segunda apenas en el año 2008 (Castillo *et al.*, 2016); no obstante, en el año 2021 emergieron nuevos conflictos con el Estado y multinacionales por el territorio Zápara (Nacionalidad..., 2021). Con el reconocimiento jurídico de sus territorios, se encaminaron algunos procesos legales exitosos en contra del Estado y las petroleras que pretendieron establecer campos de operación en la Amazonía (Lara, 2007; Pueblo..., 2012).

Demográficamente estas etnias viven contextos distintos, el territorio Zápara alberga una población estimada de 1500 habitantes, de los cuales apenas 559 son záparas; su territorio consta de 322.029 hectáreas (Castillo *et al.*, 2016). Mientras tanto, el pueblo Sarayaku está integrado por 1500 habitantes y su territorio consta de aproximadamente 135.000 hectáreas (Caso..., 2009), sin embargo, la nacionalidad Kichwa amazónica posee aproximadamente 60.000 habitantes (Andy *et al.*, 2012). Estos territorios, se encuentran asentadas entre los ríos Kura-ray, Pastaza, Pindayacu y Comambo que desde el punto de vista ecológico son considerados como megadiversos (Andrade, 2001; Castillo *et al.*, 2016).

La Amazonía, ha sufrido una presión constante de las políticas extractivas a partir de la década de los años 60 y 70, políticas que han violado constantemente el derecho ancestral a los territorios de distintas etnias (Ortiz, 2021; Castillo *et al.*, 2016); ha sido característica la reiterada represión estatal que ha llegado inclusive a la criminalización de las luchas sociales (Vallejo; Duhalde, 2019).⁶ En la actualidad, este escenario no ha cambiado, la ampliación de la frontera petrolera y minera ha sido un punto común de los gobiernos progresistas y liberales en las últimas dos décadas.

Este contexto histórico, revela cinco aspectos a resaltar. El primero, las luchas amazónicas surgieron por la necesidad del reconocimiento jurídico de sus territorios ancestrales y por la reivindicación de derechos colectivos ante la marginación social. Segundo, la implantación e intensificación del modelo extractivista generó diversas problemáticas de orden sociopolítico, ambiental y económico, y obligó a generar procesos de organización social basados en los principios de autodeterminación y autonomía étnica. Tercero, el territorio

6 La resistencia amazónica a los procesos extractivos ha detonado en círculos de violencia que han cobrado vidas, un caso emblemático es el de José Tendetza (Corral, 2016).

amazónico ha sido históricamente un territorio en disputa y con antagonismos difícilmente superables. Cuarto, los objetivos de estas luchas se sostuvieron en el reconocimiento de la ancestralidad y etnicidad como puntos sustanciales de las demandas sociales. Finalmente, la organización social ha significado un motor para las luchas amazónicas; aunque, actualmente persistan problemáticas que han dividido, cooptado y resignificado la posición política de los pueblos amazónicos.

Sobre estos cimientos, el objetivo es adentrarnos en la emergencia de propuestas etnopolíticas que han incorporado nociones del mundo distintas al contexto hegemónico, un objetivo latente desde la década de los años 90 en los discursos de las organizaciones sociales amazónicas. Seguramente, han quedado afuera diversos hitos e instituciones que han impulsado estas luchas, no obstante, esta reseña es una interpelación al contexto de desigualdad y violación de derechos que han configurado las luchas étnicas y las relaciones de poder que han posicionado al Estado y las petroleras como un factor central de discordancia.

Apuestas político-ontológicas de los pueblos Sarayaku y Zápara

La Amazonía, históricamente ha sido un territorio en disputa entre diversos actores antagónicos, una contraposición entre los modos de vida de los pueblos amazónicos y la propiedad y control de los *recursos naturales* por parte del Estado (Criollo, 2007). Esta situación, no ha permitido ejercer el control autónomo de los territorios reconocidos desde 1992, limitando la posibilidad de desarrollar espacios que representen seriamente las diferencias étnicas implícitas.

La tensión social latente por el extractivismo y sus consecuencias socioambientales ha llevado a los grupos étnicos a replantear y dar un giro a las luchas tradicionales. Es así como, determinadas organizaciones han generado propuestas políticas innovadoras que han incluido modos de organización ontológica amazónicos (Vallejo, 2007, p. 508).⁷

7 Las primeras propuestas que incluyeron aspectos de los modos de vida amazónicos fueron los Planes de Vida, proceso impulsado por las organizaciones sociales de Pastaza (Criollo, 2007).

Este es el caso de los pueblos Kichwa de Sarayaku y Zápara, quienes, han generado propuestas que apuntan a la gestión y defensa de sus territorios desde una posición que cuestiona el orden estatal y la lógica espistémico-ontológica moderna.⁸ Se ha dado vida al *Kawsak Sacha* (Sarayaku) y *Kamunguishi* (Zápara), dos posiciones políticas cuyas características, implicaciones ontológicas, aportes, problemáticas y contraposiciones se las plantea a manera de reflexiones iniciales a un contexto que necesita seguir explorándose. En un principio, abordaremos las características de las propuestas antes citadas.

Kawsak Sacha

El *Kawsak Sacha*, es una declaratoria política que expone la posición del pueblo Sarayaku frente a la defensa de su territorio y su postura en contra del cambio climático, la crisis ecológica y el extractivismo. Esta fue generada en el año 2012 y actualizada en 2018 (Declaración Kawsak Sacha, 2018; Kawsak Sacha – selva viviente, 2015), sin embargo, su configuración empezó desde el quehacer cotidiano hace más de una década (Santi; Ghirotto, 2019).⁹

El origen de esta propuesta tiene múltiples explicaciones, desde afuera es entendida como una propuesta política, desde adentro, es más una herramienta de lucha presente en el discurso y prácticas de los habitantes de Sarayaku (Santi; Ghirotto, 2019). Miriam Cisneros presidenta del Pueblo Sarayaku en 2018 plantea:

Dentro de la propuesta de *Kawsak Sacha* están los planes de vida, la administración del territorio, la salud, la sabiduría ancestral, fortalecer nuestra educación propia, pero sin vender nuestros *recursos naturales* [...]. Más bien, fortalecer al emprendimiento mismo de nosotros en la comunidad, sea la artesanía, la producción, el ecoturismo, el turismo comunitario controlado. Tenemos muchas cosas por hacer, entonces, en síntesis la propuesta, es una *propuesta de vida* para

8 Cabe recalcar que las propuestas tienen diversas dimensiones conceptuales y teóricas, no obstante, el análisis se centra sobre la dimensión político-ontológica.

9 La propuesta fue socializada en el año 2018, fue actualizada para el evento de lanzamiento transcurrido durante 5 días en julio de 2018, en la ciudad de Quito (Ghirotto; Santi, 2018).

un pueblo originario. Nosotros *no necesitamos a las empresas extractivas* que vengan a explotar nuestros recursos y nos dejen con grandes amenazas, con grandes problemas socioambientales [...]. Entonces, esta propuesta es innovadora, una propuesta de vida que queremos conservarlo [territorio], que nos dejen conservar de acuerdo a *nuestra filosofía*, de acuerdo a nuestra *cosmovisión*. (Cisneros, 2018, énfasis añadido).

Según la Declaratoria de *Kawsak Sacha*, su objetivo es:

Preservar y conservar de manera *sostenible* los espacios territoriales, la relación material y espiritual que allí establecen los pueblos originarios con la *Selva Viviente* y los seres que la habitan. Nuestro territorio vivo es, y seguirá siendo, *libre de mercantilismo extractivo* de los componentes del *Kawsak Sacha*. (Declaración Kawsak Sacha, 2018, p. 8, énfasis añadido).

Esta declaratoria, expresa de forma tácita que el *Kawsak Sacha* es la *Selva Viviente*, pero, además se describe:

Las grandes montañas del territorio de Sarayaku como: Kushillu Urku, Wamak Urku, Wayusa Urku, Tarapichi Urku, Ingaru Urku, Chililla Urku, Jatun Urk y Supay Urku son seres ellos mismos, y a la vez son hogares de los Seres Protectores de todas las especies animales y vegetales. En el territorio de Sarayaku viven los ríos y lagunas en donde habitan seres que controlan y mantienen el equilibrio y la abundancia de las especies de las aguas. Estos seres: Yaku runa, Yaku mama, Atakapi, Runa lagartu, Purawa, Yaku puma transitan, a través de las cascadas, las lagunas y los ríos grandes (Declaración Kawsak Sacha, 2018, p. 4).

Es así como, el pueblo de Sarayaku expone una nueva forma de entender el territorio. Desde la oralidad local existen también otras formas de expresar lo que significa el *Kawsak Sacha*:

El *Kawsak Sacha* es el espacio de vida de todos los seres que habitan en la selva, [...] incluyendo a los mundos animal, vegetal, mineral y cósmico. [...] Es el dominio de las cascadas, las lagunas, los pantanos, las montañas, los ríos y los árboles, lugares poblados donde los seres supremos, amos y protectores del *Kawsak Sacha*

habitan y desarrollan su *vida semejante al ser humano*. El *Kawsak Sacha* es también el *lugar* de transmisión de los conocimientos del Yachay donde intuyen en el mundo de la sabiduría de los amos y señores de los lugares vivientes y de la *cosmovisión*. [...] En nuestra Amazonía, en Sarayaku existen *seres similares a nosotros* como el *Amasanga* el cual lo podemos ver y escuchar, es por eso que nosotros *no queremos que extraigan el petróleo* en nuestro territorio; Si extraen estos recursos todos los seres y espíritus de la selva *desaparecerán*. (Selva..., 2013, 0min46s).¹⁰

En la voz de una niña de Sarayaku, “La Selva Viviente es todo un conjunto de animales, anacondas, pumas y espíritus; las montañas y cascadas, pájaros. La existencia de árboles, todos los que aquí en Sarayaku habitamos” (Qué es *kawsak*..., 2017, 0min05s).

Según la Declaración, el *Kawsak Sacha* es considerado como:

KAWSAK SACHA es un ser vivo, con conciencia, constituido por *todos los seres de la Selva*, desde los más infinitesimales hasta los más grandes y supremos. Incluye a los seres de los mundos animal, vegetal, mineral, espiritual y cósmico, en intercomunicación con los seres humanos. (Declaración *Kawsak Sacha*, 2018, p. 8, énfasis añadido).

Paralelamente, esta propuesta se posiciona como una apuesta para la conservación del territorio e interpela a la crisis ecológica; algunos testimonios expresan:

Sarayaku propone que *Selva Viviente* sea una *nueva manera de conservar* la Amazonía, la selva, que sea una *nueva categoría* de proteger y para evitar el ecodidio y garantizar el equilibrio de la tierra [...]. Este concepto de pensamiento, esta filosofía de *Kawsak Sacha* “Selva Viviente”, en los actuales momentos es una estrategia, una fuerza para defender esta existencia. (*Kawsak Sacha*, 2018, 1min05s).

Es un llamado de atención a todo lo que es la forma de ver a la Naturaleza como mercado. *Kawsak Sacha*, lanza al *mundo* una visión de *responsabilidad Global* hacia la protección de la Naturaleza. (*Kawsak Sacha* Quito, 2018, 4min56s).

10 Amasanga según (Morales 1997, p. 23) “es el Dios de la cacería y el conocedor del espacio integral. Este “Ser” enseña al hombre de la selva las estrategias y la sabiduría de la cacería”.

Además, explícito existe una interpelación al Estado para el reconocimiento de la propuesta y los preceptos contenidos en la misma. Esta búsqueda apela a una legitimación de una noción de Naturaleza opuesta a los cánones modernos, se expone:

Nos hemos fundado, como pueblo originario, para la defensa de nuestros derechos, en la búsqueda de una *gestión autónoma* del territorio, así como en la conservación de los sistemas ecológicos amazónicos. [...] Respaldado por el reconocimiento de la plurinacionalidad del Estado Ecuatoriano, el Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku exhorta al gobierno ecuatoriano a que *reconozca y legitime* el *Kawsak Sacha* como *ser vivo y consciente, sujeto de derechos*, cuya existencia vital y jurídica sustenta y protege los derechos de los pueblos originarios amazónicos y sus territorios como *valor cultural*, biológico y espiritual. (Declaración Kawsak Sacha, 2018, p. 9, énfasis añadido).

La propuesta de Sarayaku y los discursos de sus habitantes, develan conceptos que evocan una reconstrucción de la etnicidad y diferencias *étnicas* basadas en la exteriorización de una alteridad radical. El *Kawsak Sacha* ha sido expuesto internacionalmente y reconocido por diversas instancias (Martínez; Agra, 2019), inclusive ha sido considerado como un hito para etnias del mundo por su interés por consolidar un sistema de gestión territorial autónomo (Kawsak Sacha..., 2019).¹¹ No obstante, aún no ha sido reconocido por el Estado ecuatoriano.

Kamunguishi

La Declaración de *Kamunguishi* fue propuesta por el pueblo Zápara en el año 2020, la misma aún no ha tomado relevancia ni un posicionamiento en los espacios de discusión política y académica. Su propuesta es bastante concreta, no obstante, su contenido expone aproximaciones teóricas desde el conocimiento de los záparas necesarias de explorar.

11 Declaraciones de mujeres de pueblos indígenas de Argentina, Nepal, Guatemala Tanzania.

Esta declaratoria menciona: “nosotros, los saparas, sobrevivimos aferrándonos a nuestra misión ancestral: la de defender a toda costa este mundo llamado *naku*, ya que reconocemos que el bosque es la fuente vital de nuestro pueblo y de nuestro planeta” (Declaración Kamunguishi, 2020, p. 1, énfasis añadido).

Naku, dentro del contexto zápara es:

Al sostener, [...] que el mundo es *naku*, que el mundo es bosque, queremos decir que el mundo que nos rodea, que nos acoge y que nos sostiene a todos, está compuesto enteramente por *seres –personas–* quienes se comunican entre ellos, y con nosotros también [...]. El mundo llamado bosque es uno solo a la vez que *está compuesto por un sin número de seres*. (Declaración Kamunguishi, 2020, p. 1-2, énfasis añadido).

Esta propuesta incorpora además una noción de territorio desde el saber-ser local, el denominado *Kamunguishi*:

Kamunguishi es un *lugar* amplio en el centro del territorio Zápara. Está compuesto por bosques y lagunas sagrados de una diversidad inigualable. Aunque lo defendemos con todo nuestro ser, *Kamunguishi* no es una reserva [...]. *Kamunguishi*, más bien, es un hogar, es el hogar de la selva para nuestro continuo renacer. (Declaración Kamunguishi, 2020, p. 2, énfasis añadido).

La declaratoria fue presentada de forma oficial mediante una transmisión en redes sociales, en donde, se expusieron los objetivos, alcance y apuestas teórico-políticas de los habitantes záparas; en voz de Manari Ushigua se expone que:

Kamunguishi es un lugar, es una selva. El mundo en este momento estamos enfrentando una crisis climática y una pandemia. Frente de esto, nosotros vamos a lanzar esta propuesta, este mensaje para el mundo [...]. Los Záparas hemos vivido la destrucción del mundo, nuestro bosque y nuestro idioma y también nosotros hemos estado experimentando el ecocidio [...]. Entonces por eso *Kamunguishi*, estamos proponiendo de que el mundo es uno solo, *el mundo es bosque, Naku* [...]. Los Záparas somos las personas que hemos mantenido esta relación con el mundo espiritual [...]. Nosotros, el mundo Zápara, reconocemos

y hemos vivido con *ellos*; en la selva hay muchas especies de animales y plantas, ellos tienen sus dueños, sus espíritus, igual que nosotros. [...] dentro de *Kamunguishi* viven animales sagrados como boa de fuego, ese animal cuando explota *petróleo* la energía de la tierra se cambia y los espíritus [...] se van. Dentro de *Kamunguishi* existen también árboles gigantes que tienen espíritus, ellos son los espíritus que nos ayudan cuando nosotros soñamos, cuando conectamos con ellos nos transmiten nuevos conocimientos, nuevos pensamientos para seguir viviendo en este mundo. Con este mensaje, [...] nosotros dejamos en mano de cada uno de ustedes para empezar a cambiar nuestra forma de vivir y nuestra forma de entender la vida [...] (Declaración de Kamunguishi..., 2020, 2min08s).

Los záparas, a través de *Kamunguishi* realizan una interpelación a la humanidad para conservar y proteger la Amazonía, aunque, intrínsecamente es una apuesta frente a sus problemáticas locales. En voz de Sani Montahuano mujer zápara este proyecto es:

Lanzamos este proyecto para que nos ayuden a cuidar, no para nosotros, *es para el mundo entero*. La nacionalidad Zápara ha sufrido durante generaciones un ecocidio, nuestra lengua está desapareciendo y nuestros abuelos y abuelas, hermanos y hermanas, están muriendo, entonces *queremos que nos ayuden para juntos proteger este proyecto*. *Kamunguishi* es un lugar de *espíritus* de animales de plantas que están vivos, que necesitan de nosotros para poder vivir. (Declaración de Kamunguishi..., 2020, 18min34s, énfasis añadido).

Sani Montahuano menciona además:

La selva desde hace muchos años atrás ha estado en peligro porque han entrado minería, petroleras, a extraer todos los *recursos* que es su sangre. Les invito a que nos ayuden a proteger, a cuidar la poca Amazonía [...] y a las lenguas que todavía están resistiendo. (El llamado..., 2020, 2min50s).

Finalmente, la Declaración de *Kamunguishi* describe que:

Nuestra tarea, fin y destino como záparas es ser fieles a las enseñanzas que vienen de la selva, vivir nuestras vidas plenamente con ellas y propagarlas para

que lleguen al planeta entero con el fin de descubrir una conexión nueva con el bosque que nos hace y que nos envuelve. La Declaración *Kamunguishi*, es el mensaje que transmitimos con todo nuestro ser *para el planeta actual*. Es una guía para este tiempo de plena *crisis ecológica* que estamos viviendo en la Tierra. (Declaración Kamunguishi, 2020, p. 1, énfasis añadido).

En los argumentos planteados, los Zápara mediante *Kamunguishi*, interpelan desde su saber-ser (*Naku*) a la noción abstracta moderna de Naturaleza y plantean esta propuesta como una herramienta para la conservación de su territorio frente a las repercusiones del extractivismo. En vista que la realidad del pueblo Zápara es particularmente distinta a los pueblos indígenas amazónicos, con una población diezmada y una organización social fragmentada con poca representatividad política, esta declaratoria aún no ha trascendido a los espacios de discusión o de interpelación del Estado.

Ontologías y etnopolíticas: reflexiones iniciales

Para Santi y Ghirotto (2019), en el caso del *Kawsak Sacha* puede ser considerada como: un concepto teórico-filosófico, una propuesta política o una herramienta surgida desde las prácticas de relación con el espacio para la conservación. En el caso de *Kamunguishi* con ligeras diferencias, es una postura epistémico-ontológica ante el deterioro ambiental y la presión del aparato estatal y multinacional.

Es así como, los kichwas y záparas incorporan en el *Kawsak Sacha* y *Kamunguishi* un aspecto importante, el de las ontologías. Y es que, en su génesis estas propuestas se sustentan en la emergencia de agentes sociales que reflejan un contexto superpoblado de humanos, no humanos y entidades sintientes o seres protectores de la selva; sujetos con agencialidad, interioridad y espiritualidad que interpelan las esferas de la “realidad”. De esta forma, inmersas en estas apuestas políticas están ontologías no dualistas y formas de ser, vivir, sentir y relacionarse con los espacios.

De este modo, *Kamunguishi* y el *Kawsak Sacha* emergen como aproximaciones que denotan ontologías que muestran posiciones relacionales del pueblo Sarayaku y Zápara. Este tipo de ontologías, se sostienen sobre la intercomunicación

a través de materialidades y lenguajes diversos de un conjunto extenso de seres humanos y no humanos con una “multiplicidad de relaciones interpersonales” (Descola; Tola, 2018, p. 28).

No es desconocido, que las ontologías amazónicas escapan a preceptos occidentales y dicotomías como cultura-naturaleza, sujeto-objeto, animado-inanimado (Abi-Saab, 2019; Descola, 2001a, 2001b; Hernández, 2017; Viveiros de Castro, 2004); realidades distintas a los principios modernos y la división entre cultura y naturaleza (Medrano; Tola, 2016, p. 107). No obstante, estas ontologías no habían sido incorporadas de forma tácita como interpelaciones al Estado y a sus instrumentos político-normativos que definen la acción pública ejercida bajo distintas formas de violencia (simbólica, epistémica, civil, otras).

Estas ontologías, desde diversos estudios y aproximaciones, son consideradas como concepciones relacionales no pensadas desde la individualidad, sino desde conjuntos sociales amplios en donde “los mundos biofísicos, humano y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos” (Escobar, 2005, p. 132); complejos ensambles que involucran una diversidad de entidades emergentes sostenidas bajo profundos procesos históricos y relacionales.

Estas iniciativas, al exponer un modo paralelo de hacer política se posicionan como posturas que cuestionan los modelos predominantes de organización ontológica que rigen la acción estatal. Empero, aunque intrínsecamente se transmiten formas relacionales de hacer mundo, estas hacen hincapié en el reconocimiento jurídico-político del mundo entendido como un espacio vivo y con *sujetos* que escapan a la organización moderna.

De esta manera, se exponen modelos de vida alternativos al extractivismo bajo un posicionamiento sustentado en el quehacer-ser cotidiano; en este escenario, en las últimas décadas sustentados en nexos de correspondencia y cuidado de la Naturaleza (Bravo; Vallejo, 2019) las mujeres han sido fundamentales para generar estos procesos de re-existencia y resistencia (Vallejo; García-Torres, 2017).

Otro aspecto para resaltar es que tanto del *Kawsak Sacha* como de *Kamunguishi*, trascienden la esfera nacional e intentan posicionarse frente al extractivismo, la crisis ecológica, el cambio climático y la noción abstracta-moderna de Naturaleza. Esta internacionalización es mirada por determinados autores como un avance que visibiliza las propuestas en diversos espacios, ya que,

es común que por la falta de una estructura movilizatoria estas no trasciendan (Arcos, 2016). Mientras tanto, otros autores plantean que se ha producido una ecologización de las luchas etnoterritoriales y que al mismo tiempo han sido impulsadas y apropiadas por las ONGs ecologistas (Ulloa, 2001). Esto, si bien ha influenciado positivamente en los procesos de organización social amazónicos (Vallejo; Duhalde, 2019), también, ha representado la adopción de discursos asociados con la crisis ecológica, muchas veces, contrapuestas con las formas de organización ontológica local.

Finalmente, es importante reconocer la influencia y las alianzas con los actores exógenos, no con el objetivo de posicionar a los pueblos indígenas como sujetos pasivos, sino para evitar su esencialismo y mitificación. No obstante, es sustancial resaltar que existen aspectos que subyacen los espacios de resistencia amazónica, estos son: la defensa de la vida y el principio de ancestralidad (Escobar, 2015, p. 20), en estos casos, sumados a sus *diferencias ontológicas* y étnicas (alteridad).

Los claroscuros de las propuestas amazónicas

La emergencia de *Kamunguishi* y el *Kawsak Sacha*, trae a discusión diversas reflexiones sobre sus aportes, transcendencia y contraposiciones que pueden estar en juego en el quehacer político y conceptual.

En primera instancia, cabe resaltar que la posición teórica, política y ontológica de las propuestas planteadas por los pueblos Sarayaku y Zápara, exponen conceptualizaciones divergentes a los marcos políticos, sociales, normativos, educativos, epistémicos y ontológicos hegemónicos. Estas divergencias, se sostienen sobre un desacuerdo crucial, el de la noción de Naturaleza (Blaser, 2019), por un lado, la *Selva Viviente* y *Naku* (*Kamunguishi*) entendidos como un espacio superpoblado de humanos, no humanos y entidades sintientes, por otro, la Naturaleza entendida como un objeto, recurso o como una entidad *abstracta* separada de la sociedad que puede ser objeto de dominio, explotación o apropiación.

La contraposición entre Estado y pueblos amazónicos ante la noción de Naturaleza difícilmente es superable porque la diferencia ontológica se sustenta en el mantenimiento de jerarquías de poder que circundan y son Estado,

sus mecanismos de acción se sostienen sobre apartados básicos que han configurado una visión de la realidad incuestionable (Elbers, 2013). En sociedades como las latinoamericanas, se ha normalizado que: existe una realidad objetiva y lógica (naturaleza-cultura, razón empírica); existe una separación entre la materialidad y la mente (sujeto-objeto); la realidad está compuesta por materia; y, todos los fenómenos pueden ser percibidos y explicados (Elbers, 2013; Negrete, 2003).

Este marco sustentado en una visión cientista-positivista, ha negado cualquier aproximación distinta del mundo, y, por tanto, su trascendencia a otras esferas que rigen la vida social.

En otro orden de ideas, estas propuestas tienen un aspecto común y es que en su génesis exponen mundos no dualistas constituidos por una diversidad de seres (integrantes de la vida) con agencialidad e intencionalidad social. Su inclusión en apuestas políticas puede considerarse como formas contestatarias a los preceptos mono-ontológicos establecidos por occidente y consolidados en la agencia de los gobiernos latinoamericanos; aunque, también constituyen alter-políticas (Vallejo; García-Torres, 2017) o cosmopolíticas (Blaser, 2019) vistas como formas de reinterpretación de la defensa de los territorios (Escobar, 2015).

En este sentido, las interpelaciones no solo poseen un horizonte ontológico, sino también, uno político porque los pueblos Kichwa y Zápara apelan al reconocimiento de actores emergentes (no humanos) por parte del Estado. Sin embargo, en términos ontológicos, el Estado y sus brazos se sostienen sobre una estructura totalmente contrapuesta a la relacionalidad expuesta. Esto trae a colación un *conflicto* entre *formas de organización ontológica* difícil de visibilizar, mediado principalmente por las relaciones de poder histórico-coloniales que han posicionado al Estado como el órgano abstracto de control y administración de los territorios y, a las comunidades como agentes que receptan estas políticas; teóricamente, con el fin de alcanzar el anhelado desarrollo.

En los casos expuestos, “el status de la Alteridad es una posición que entraña peligro porque su reconocimiento implica la relativización de los alcances civilizatorios, y de todas sus prescripciones normativas y analíticas” (Dávalos, 2005, p. 24); por tanto, la aceptación y trascendencia de las propuestas étnicas comprendería un cuestionamiento tácito a la forma de administrar el Estado y todos los espacios sometidos a sus políticas.

Es así como, este reconocimiento no ha sido admisible, incluso sobre el precepto de la Constitución del Ecuador que establece a la Naturaleza como *sujeto* de derechos. Según Thomson (2010, p. 11), basado en el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui, menciona que, existe un horizonte colonial que reconstruye constantemente sus estructuras de dominación, ante una supuesta “igualdad ficticia entre sujetos individualizados y libres” a la par se afianza una “representación política monocultural y excluyente”, este escenario se ha implantado a nivel de Ecuador y se refleja en el incumplimiento de la Constitución en diversas esferas.

Posiblemente, ante la intensificación del modelo extractivo y la violencia sistémica que subyace todas las esferas del Estado, la emergencia de estos focos político-ontológicos difícilmente han sido entendidos. De esta manera, la autonomía y autodeterminación, así como el principio de diferencia étnica, han estado sometidas a las relaciones de poder y una contraposición ontológica difícilmente entendida por las instituciones estatales.

Para Viveiros de Castro (2004), en estos casos, existen disociaciones en la comprensión de los arreglos ontológicos en juego; para Blaser (2018, 2019), la base de estos conflictos es una interpretación fallida en identificar las diversas formas de enactuar con el mundo, las cuales exceden la política ortodoxa promulgada por el Estado.

Este panorama, ha significado que los territorios amazónicos transiten luchas ontológicas (Escobar, 2015, 2016), en este caso, entre las *formas de re-existencia* configuradas desde el saber-ser amazónico y la ocupación ontológica estatal y multinacional.

En este punto, es importante no caer en el “error de confundir ontología con un mapa mental del mundo: en este registro una ontología es una manera de hacer mundo, es una forma de enactuar la realidad” (Blaser, 2019, p. 73), un nexo relacional con la selva que ha fungido como el campo social, económico y político de los pueblos amazónicos; ontologías que muestran formas de ser, vivir y relacionarse con el mundo.

En otros aportes, en las ontologías de los pueblos Zápara y Sarayaku, surgen determinadas aproximaciones teórico-ontológicas asociadas con conceptos afines a lo que podríamos denominar territorios relacionales. En este caso, *Kawsak Sacha* y *Kamunguishi* surgen como espacios donde coexisten humanos, no humanos, entidades sintientes y seres protectores de la Naturaleza.

Esta categoría aún ha sido poco explorada, pero, da luces que las interpelaciones políticas emergen como ensambles contestatarios al orden ontológico hegemónico.

Escobar (2016) cataloga a estos espacios como territorios ontológicos en su noción fundamental; su ocupación no solo implica el despojo, la violencia y deterioro ambiental, sino también una disputa ontológica que actualmente ha sido poco discutida.

Si bien, el *Kawsak Sacha* y *Kamunguishi* también se muestran como propuestas que buscan la protección de los territorios desde el saber-ser local, han incurrido en la adopción de preceptos eurocéntricos que presentan disociaciones ontológicas. Abi-Saab (2019, p. 17) basado en Tim Ingold plantea un aspecto relevante, y es que “los discursos, si bien son una fuente importante, pierden relevancia epistemológica frente a la acción concreta que se realiza en el día a día” y que por tanto “es en los quehaceres cotidianos y en las acciones concretas que se puede comprender lo que existe y cómo existe para las personas”.

De esta manera, en el panorama actual, la ética y compromiso cotidiano de las prácticas de los záparas y kichwas coherentes con su organización ontológica y sus luchas etnoterritoriales, son un vehículo a repensar y un foco potencial de resistencia. Sin embargo, con la globalización, habría que considerar si estos territorios están posicionándose como instrumentos para la conservación de agendas exógenas.

En esta instancia, el idioma toma relevancia y es un punto para repensar. Hay que considerar que, las traducciones lingüísticas sobre distintas categorías propias de las etnias amazónicas establecen una semántica para la interpretación y definen la forma de comprensión de diversos aspectos. Si bien en el *Kawsak Sacha* y *Kamunguishi* existen traducciones a sus idiomas nativos, es común el uso de discursos e interpelaciones que resaltan perspectivas culturalistas de lo que realmente se intenta transmitir.

A modo de ejemplo, el uso de conceptos como *cosmovisión*, establece una semántica y semiótica que posiciona a las ontologías como perspectivas imaginarias del mundo. El concepto de cosmovisión reafirma la concepción de la existencia de una sola realidad y distintas perspectivas de esta (De Munter, 2016; Ingold, 2000, 2012). En este caso, “las diferencias convertidas en diferencias de perspectivas son susceptibles de ser ordenadas jerárquicamente” (Blaser, 2018, p. 122), y por tanto, sometidas al *estatus quo* de la modernidad.

Este hecho, implica que la luchas puedan ser entendidas como irrelevantes y “descalificadas como irracionales y poco realistas” (Blaser, 2018, p. 123).

He aquí, la importancia de una coherencia semántica en la transmisión de ontologías que rompen los cánones modernos, un escenario que actualmente está siendo poco entendido.

Finalmente, el *Kawsak Sacha* y *Kamunguishi* exponen un alcance global y toman una posición clara ante la crisis ecológica y sus impactos socioambientales, se plantean como propuestas macro-cosmopolíticas. Ciertas particularidades y problemáticas para repensar surgen en este ámbito; primero, globalizar las apuestas político-ontológicas, puede detonar en una *jerarquización de los objetivos locales*, es decir una desvalorización de la conformación de espacios de resistencia más concretos y consolidados. Esto trae consigo que las iniciativas étnicas transiten en asociatividad con actores globales (ONGs, otros), espacios reconocidos como homogenizantes y normalizadores de discursos contrapuestos a la organización ontológica en juego.

Es posible que en el afán de trascender a los espacios globales, se quite potencia a lo local y las luchas situadas en territorios relacionales; trascender a una *gran cosmopolítica* puede desvirtuar lo local y su consolidación y, la potencia para interpelar a los espacios de poder. Si bien en la actualidad es evidente que las etnias amazónicas transitan espacios *glocales*, es decir, espacios con una conciliación entre prácticas locales y globales, es trascendental consolidar el quehacer-ser y sus prácticas para así sostener estos innovadores focos de existencia y resistencia.

La apropiación de discursos globales y luchas que vienen desde afuera (cambio climático, crisis ecológica), nos hace preguntarnos ¿hacia dónde transitan estas propuestas? ¿Cuán probable es la instrumentalización de las nociones de *Kawsak Sacha* y *Kamunguishi* por los grandes gestores de las problemáticas mundiales? ¿Cuán propensas son estas nociones relacionales ante procesos de resignificación?

Tanto el *Kawsak Sacha* como *Kamunguishi*, hacen un llamado de reflexión al mundo e inmerso está el objetivo de generar un terreno fértil para las luchas étnicas y un foco generador de espacios de resistencia. En este caso, “lo no ‘común’, la diferencia, en definitiva, lo ‘equivoco’” (Blaser, 2019, p. 141) apela a configurarse en un vector productivo (alteridad) y de diálogo con actores contrapuestos y antagónicos. La Amazonía, aunque caracterizada como un

espacio sujeto a una violencia epistémica-ontológica y jerarquías de poder manifiestas, ha encontrado la manera de reconfigurarse y generar propuestas de vida que actualmente trascienden diversos espacios.

A modo de conclusión

Los pueblos Sarayaku y Zápara, han generado propuestas cosmopolíticas que exponen complejos mundos relacionales de humanos, no humanos y entidades sintientes o protectoras. Estas herramientas, interpelan local e internacionalmente la esfera de lo político y adoptan una posición contestataria ante la administración estatal del territorio y las problemáticas socioambientales comunes al extractivismo. Además, se posicionan como alternativas de conservación para combatir el cambio climático y la crisis ecológica.

La inclusión de ontologías relacionales en instrumentos políticos y discursos locales, exponen divergencias ontológicas que median las relaciones de los pueblos amazónicos y los actores estatales, esta contraposición se sostiene sobre un desacuerdo crucial, el de Naturaleza. Por un lado, la *Selva Viviente* o *Naku* entendidos como un marco superpoblado de humanos, no humanos y entidades sintientes, por otro, la Naturaleza entendida como un objeto o recurso. Este hecho, da cuenta de conflictos ontológicos poco perceptibles que subyacen los campos sociales y políticos en los que se desenvuelven los pueblos amazónicos.

El antagonismo entre arreglos ontológicos da cuenta que la disputa por la administración del territorio implica también luchas ontológicas. En su aspecto fundamental, la violencia sistémica ejercida por el Estado implica una pugna por la implantación de un modelo monoontológico sustentado en el capital y el mercado y, su correspondencia con la separación entre cultura y naturaleza.

En las propuestas políticas y discursos locales, surgen apartados teórico-ontológicos que dan cuenta de otras nociones de lo que podría entenderse como territorio, en este caso, territorios relacionales (*Kawsak Sacha* y *Kamunguishi*).

Las propuestas cosmopolíticas amazónicas han adoptado problemáticas foráneas como el cambio climático y la crisis ecológica. Este alcance, evidencia la injerencia de actores exógenos que circundan contextos homogenizantes

y contrapuestos a la forma de enactuar y hacer mundo de las étnicas amazónicas; al final de cuentas, esta relación representa también una pugna ontológica que es urgente abordar.

Referencias

- ABI-SAAB, J. *Selva y petróleo: un abordaje ontológico al conflicto amazónico*. 2019. Tesis (Maestría en Antropología) – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, 2019.
- ACOSTA, A. Efectos de la maldición de la abundancia de recursos naturales. In: FONTAINE, G. *Petróleo y desarrollo sostenible en Ecuador*. Quito: Flacso-Ecuador, 2006. p. 153-172.
- ANDRADE, C. *Kwatupama sapara: palabra zápara*. Puyo: ANAZPPA, 2001.
- ANDY, P. et al. *Sabiduría de la cultura Kichwa de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Universidad de Cuenca: UNICEF: DINEIB, 2012.
- ARCOS, V. *El papel de las redes transnacionales de defensa de los derechos humanos en el conflicto socioambiental producido por la explotación petrolera en Sarayaku*. 2016. Tesis (Maestría en Relaciones Internacionales) – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, 2016.
- BLASER, M. ¿Es otra cosmopolítica posible? *Anthropologica*, Lima, v. 36, n. 41, p. 117-144, 2018.
- BLASER, M. Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, San Giorgio, v. 3, n. 2, p. 63-79, 2019.
- BRAVO, A.; VALLEJO, I. Mujeres indígenas amazónicas: autorepresentación, agencialidad y resistencia frente a la ampliación de las fronteras extractivas. *RITA*, [s. l.], v. 12, 2019.
- CASO pueblo indígena kichwa de Sarayaku vs. Ecuador. [S. l.]: Centro por la Justicia y el Derecho Internacional, 2009. Disponible en: <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/sarayaku/esap.pdf>. Acceso en: 30 agosto 2021.
- CASTILLO, M. et al. *La cultura sapara en peligro ¿El sueño es posible? La lucha de un pueblo por su supervivencia frente a la explotación petrolera*. Quito: Terra Mater: La Nación Sápara del Ecuador: Naku, 2016.
- CHÁVEZ, G.; LARA, R.; MORENO, M. *Sarayaku: el pueblo del ceít: identidad y construcción étnica: informe antropológico-jurídico sobre los impactos sociales y culturales de la presencia de la Compañía CGC en Sarayaku*. Quito: Sergrafic, 2005.

CHUMPI, M. ¿Ambiente y extractivismo?: Extractivismo vs. Ambiente. In: LATO-
RRE, S. *Extractivismo al debate: aportes para los gobiernos autónomos descentraliza-
dos*. Quito: Consorcio de Gobierno Autónomos Provinciales del Ecuador: Abya-Yala,
2015. p. 57-79.

CISNEROS, M. *Miriam Cisneros, presidenta del Pueblo Sarayaku*. Entrevista a Jaime Plaza
por la presentación de la propuesta Kawsak Sacha, Casa de la Cultura Ecuatoriana.
[S. l.]: Jaime Plaza, 28 jul. 2018. 1 video (2min03s). Publicado en el canal Paso de Oro. Dis-
ponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Y9d6fzVMMdQ>. Acceso: 28 jul. 2018

CLEMENT, C. 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. I. The relation
between domestication and human population decline. *Economic Botany*, New York,
v. 53, n. 2, p. 188-202, 1999.

CORRAL, L. *Hegemonía y subalternidad: los shuar frente a la apertura minera a gran
escala en el país*. 2016. Tesis (Maestría en Sociología) – Facultad Latinoamericana de
Ciencias Sociales, Quito, 2016.

CRIOLO, C. *Manejo de recursos naturales en las propuestas de autonomía indígena
amazónicas: caso: OPIP y el Plan de Vida en la comunidad de San Jacinto de Pindo-
provincia de Pastaza*. 2007. Tesis (Maestría en Estudios Socioambientales) – Facul-
tad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, 2007.

DÁVALOS, P. Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. In:
DÁVALOS, P. *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 17-33.

DE LA CADENA, M. Política indígena: un análisis más allá de la política. *World Anth-
ropologies Network*, [s. l.], v. 1, n. 4, p. 139-171, 2009.

DE LA CADENA, M. Indigenous cosmopolitics in the andes: conceptual reflections
beyond politics. *Cultural Anthropology*, Arlington, v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.

DE LA CADENA, M. Cosmopolítica indígena en los andes: reflexiones conceptuales
más allá de la 'Política'. *Tabula Rasa*, Bogotá, v. 33, p. 273-311, 2019.

DE MUNTER, K. Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y con-
memorar entre familias. *Chungara: revista de antropología chilena*. Ñuñoa-San-
tiago, v. 48, n. 4, p. 629-644, 2016.

DECLARACIÓN DE KAMUNGUISHI: un hogar del bosque para nuestra continua
renovación. Quito: [s. n.], 2020a. 1 video (66min). Publicado en el canal Naku Project
(en vivo Facebook). Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=6dE6CXOZ-
MKQ](https://www.youtube.com/watch?v=6dE6CXOZ-MKQ). Acceso en: 22 jul. 2021.

DECLARACIÓN KAMUNGUISHI: hogar de la selva para el continuo renacer. [S. l.: s. n.], jun. 2020. Disponible en: <https://static1.squarespace.com/static/5e8c92f1ded47550559d11bb/t/5efe4f4534e2691d9e507177/1593724743021/Declaracio%C3%81n+Kamungishi.pdf>. Acceso en: 22 jul. 2021.

DECLARACIÓN KAWSAK SACHA – selva viviente, ser vivo y consciente, sujeto de derechos. Pueblo originario kichwa de Sarayaku. Puyo: Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, jun. 2018. Disponible en: <https://sarayaku.org/wp-content/uploads/2017/01/1.Declaraci%C3%B3n-Kawsak-Sacha-26.07.2018.pdf>. Acceso en: 10 jul. 2021.

DESCOLA, P. *Antropología de la naturaleza: más allá de la naturaleza y la cultura*. Lima: Ifea, 2001a.

DESCOLA, P. Construyendo naturaleza: ecología simbólica y práctica social. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, 2001b. p. 101-123.

DESCOLA, P.; TOLA, F. *¿Qué es naturaleza?* Buenos Aires: Teseo, 2018.

DURÁN, R. *El Antropoceno: la expansión del capitalismo global choca con la biosfera*. Bilbao: Virus editorial, 2011.

ELBERS, J. *Ciencia holística para el buen vivir: una introducción*. Quito: Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental, 2013.

ESCOBAR, A. Una ecología de la diferencia: Igualdad y conflicto en un mundo globalizado. In: ESCOBAR, A. *Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH; Popayán: Universidad del Cauca, 2005. p. 123-144.

ESCOBAR, A. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 41, p. 25-38, 2015.

ESCOBAR, A. Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, Madrid, v. 11, n. 1, p. 11-32, 2016.

GHIROTTTO, M.; SANTI, D. Kawsak Sacha-Selva Viviente: perspectivas runas sobre conservación. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 31., 2018, Brasília. *Anais* [...]. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2018. Disponible en: <https://www.3lrba.abant.org.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7c-zozNToiYToxOntzOjEwOiJRf9BUlFVSzVPIjtzOjQ6IjIxNDciO3oiO3M6MT0iaCI7c-zozMjoiZDE5OTczNDNmYzklN2IwMTRjMzc4MjliN2RlNTRkMjYiO30%3D>. Acceso en: 30 agosto 2021.

HERNÁNDEZ, D. *Las relaciones de los kichwas con la fauna de la reserva biológica Limoncocha y su influencia en la conservación*. 2017. Tesis (Maestría en Estudios Socioambientales) – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, 2017.

INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwellin and skill*. London: Routledge, 2000.

INGOLD, T. *Ambientes para la vida: conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2012.

JARRÍN, P.; TAPIA, L.; ZAMORA, G. La colonia interna vigente: transformación del territorio humano en la región amazónica del Ecuador. *Letras Verdes*, Quito, v. 20, p. 22-43, 2016.

KAWSAK SACHA. Quito: [s. n.], 2018. 1 video (5min24s). Publicado en el canal Master Samurai. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=f3A3FoW6fac>. Acceso en: 15 ago. 2021.

KAWSAK SACHA para el mundo. Quito: [s. n.], 2019. 1 video (5min53s). Publicado en el canal Dejusticia. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=MKHymZwjQ9k>. Acceso en: 5 jun. 2021.

KAWSAK SACHA QUITO. Quito: [s. n.], 2018. 1 video (7min31s). Publicado en el canal Comunicación Sarayaku. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=aXe-m9ibTwv8>. Acceso en: 22 ago. 2021.

KAWSAK SACHA – SELVA VIVIENTE. Presentado por el Pueblo Originario Kichwa Amazónico de Sarayaku. COP21. París: Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, 2015. Disponible en: <https://sarayaku.org/boletin-de-prensa-3/?lang=es>. Acceso en: 20 jul. 2021.

LANDER, E. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. In: EDGARDO, L. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 1993. p. 4-12.

LANDER, E. *Crisis civilizatoria: experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. [S. l.]: Calas, 2019.

LARA, R. El conflicto entre la comunidad kichwa de Sarayaku y la empresa petrolera Compañía General de Combustibles. In: BARRAGÁN, L.; BUSTAMANTE, T. *Naturaleza y cultura*. Quito: Abya-Yala, 2007. p. 423-430.

LARREA, C. *Conservación de la biodiversidad y explotación petrolera en el parque nacional Yasuní*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2017. Disponible en: <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/5769/1/Larrea%2C%20C-CON-027-Conservacion.pdf>. Acceso en: 30 agosto 2021.

LATOUR, B. *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte, 1999.

EL LLAMADO sápara para salvar la Amazonía. Quito: [s. n.], 2020. 1 video (3min44s). Publicado en el canal GK. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=H-PDGdhaKKww>. Acceso en: 21 jul. 2021.

LÓPEZ, V. Para entender el conflicto entre Sarayacu, Estado y empresas operadoras del bloque 23: apertura petrolera, desarrollo constitucional de los derechos colectivos y crisis en el centro sur de la amazonía. In: FONTAINE, G. *Petróleo y desarrollo sostenible en Ecuador*. Quito: Flacso-Ecuador, 2004. p. 153-172.

MÁRQUEZ, M. *Una reflexión sobre el patrimonio oral e intangible: el pueblo Zápara*. 2003. Tesis (Maestría en Cultura) – Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2003.

MARTÍNEZ, Y.; AGRA, M. Nuevos sujetos, nuevas narrativas: la Naturaleza y el Pueblo de Sarayaku. *Eikasia*, Oviedo, n. 89, p. 231-264, 2019.

MEDRANO, C.; TOLA, F. Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. Ontohistoria en el Chaco. *Avá: revista de antropología, Misiones*, v. 29, p. 99-129, 2016.

MORALES, P. El hombre y sus relaciones adaptativas en Bosques Pluviales: uso del páramo andino y la selva amazónica Diva-Ecuador. *Sarance: revista del Instituto Otavaleño de Antropología-Centro Nacional de Investigaciones*, Otavalo, n. 24, p. 23-47, 1997.

NACIONALIDAD Sápara denuncia entrega de 251.000 hectáreas de su territorio a otra organización; rechaza explotación petrolera. *El Universo*, 23 agosto 2021. Disponible en: <https://www.eluniverso.com/noticias/economia/nacionalidad-sapara-denuncia-entrega-de-151000-ha-de-su-territorio-a-otra-organizacion-rechaza-explotacion-petrolera-nota/>. Acceso en: 30 agosto 2021.

NEGRETE, P. Acerca de las limitaciones epistemológicas del modelo sujeto-objeto en la teoría del conocimiento. *Ágora*, Trujillo, v. 11, p. 79-89, 2003.

ORTIZ, P. *Sumak Kawsay y autodeterminación en la Amazonía: planificación y Autogestión territorial de los Kichwa de Pastaza en Ecuador*. Pastaza: Iwgia, 2021.

POR UN ECUADOR justo, próspero y solidario: Plan de Trabajo 2021 – 2025. [S. l.]: Movimiento CREO, 2021. Disponible en: <https://guillermolasso.ec/wp-content/uploads/2020/10/Plan-de-Gobierno-Lasso-Borrero-2021-2025-1.pdf>. Acceso en: 30 agosto 2021.

PUEBLO indígena kichwa de Sarayaku vs. Ecuador: sentencia de 27 de junio de 2012. San José: Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2012. Disponible en: https://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf. Acceso en: 30 agosto 2021.

QUÉ ES KAWSAK Sacha?. Quito: [s. n.], 2017. 1 video (1min10s). Publicado en el canal Eriberto Gualinga. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=62LrrJJR-cXw>. Acceso en: 18 jul. 2021.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y américa latina. In: GENTILI, P. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Clacso, 2014. p. 777-832.

RUIZ, L. Jumandi: rebelión, anticolonialismo y mesianismo en el oriente ecuatoriano, siglo XVI. In: SANTOS, F. *Opresión colonial y resistencia en la alta amazonía*. Quito: Abya-Yala, 1992. p. 77-102.

RUIZ, L. Términos de negociación entre los pueblos indígenas de la amazonía y el Estado. In: BUSTAMANTE, T. et al. *Retos de la amazonía*. Quito: Abya-Yala, 1993. p. 95-134.

SANTI, D.; GHIROTTTO, M. Kawsak Sacha-Selva viviente: perspectivas runa sobre conservación. *Vivência: revista de antropologia*, Natal, n. 53, p. 153-172, 2019.

SELVA viva, Kawsak Sacha. Quito: [s. n.], 2013. 1 video (6min17s). Publicado en el canal Eriberto Gualinga. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=LmJj-Q6tYp_4. Acceso en: 12 ago. 2021.

STEFFEN, W. et al. Trajectories of the Earth System in the Anthropocene. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, [s. l.], v. 115, n. 33, p. 8252-8259, 2018.

SVAMPA, M. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. [S. l.]: Calas, 2019.

SVAMPA, M. Feminismos ecoterritoriales en América Latina. Entre la violencia patriarcal y extractivista y la interconexión con la naturaleza. *Documentos de trabajo (Fundación Carolina)*, [s. l.], v. 59, p. 3-29, 2021.

SVAMPA, M.; ANTONELLI, M. *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Biblos, 2009.

TAPIA, A. *Comunidades indígenas amazónicas y la implementación de REDD+ en Ecuador: estudio de caso de la nacionalidad Sápara, provincia de Pastaza*. 2018. Tesis (Cambio Climático y Negociación Ambiental) – Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2018.

THOMSON, S. Claroscuro andino: nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui. In: RIVERA-CUSICANQUI, S. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Wa-Gui, 2010. p. 7-24.

TOLA, F. El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura: reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*, Buenos Aires, v. 27, p. 128-139, 2016.

ULLOA, A. El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia. In: ARCHILA, M.; PARDO, M. *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001. p. 286-320.

VALLEJO, I. Experiencias etnoambientales, etnozoneamiento y derechos territoriales en la amazonía centro. In: GARCÍA, L. *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología: balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas*. 2. ed. Quito: Abya-Yala, 2007. p. 507-541.

VALLEJO, I.; DUHALDE, C. Las mujeres indígenas amazónicas: actoras emergentes en las relaciones Estado-organizaciones indígenas amazónicas, durante el gobierno de Alianza País en el Ecuador. *Polis Revista Latinoamericana*, Santiago, n. 32, p. 1-19, 2019.

VALLEJO, I.; GARCÍA-TORRES, M. Mujeres indígenas y neo-extractivismo petrolero en la amazonía centro del Ecuador: reflexiones sobre ecologías y ontologías políticas en articulación. *Brújula*, [s. l.], v. 11, p. 1-43, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. In: SURRALLÉS A.; GARCÍA, P. *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: Iwgia, 2004. p. 30-80.

Recebido: 29/08/2022 Aceito: 14/03/2022 | Received: 8/29/2022 Accepted: 3/14/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Antropología de los territorios indígenas: aportes para el estudio de las naturalezas entre guaraní y chané del noroeste argentino

Anthropology of indigenous territories: contributions to the study of the natures between Guaraní and Chané of northwestern Argentina

María Eugenia Flores^{I,II}

<https://orcid.org/0000-0003-3419-4731>

pankrleon@gmail.com

^I Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Salta, Salta, Argentina

^{II} Universidad Nacional de Salta – Salta, Salta, Argentina

Resumen

En este artículo se trae a reflexión los abordajes del territorio y las territorialidades que viene desarrollando la antropología en dialogo con otras ciencias en el contexto de la crisis ambiental actual, e intenta vislumbrar un camino metodológico que permita estudiar la complejidad de las territorialidades indígenas de forma relacional a las diferentes naturalezas que habitan esos territorios. En este sentido se reflexiona y se trabaja en el rol social de estas diferentes naturalezas (materializadas en plantas, arbustos, árboles medicinales y alimenticios, etc) en relación con los humanos y en relación a otros seres, para estudiar los modos en los que el mundo natural es conceptualizado y clasificado, y los modos en que los humanos interactúan con su “medio ambiente”. La metodología utilizada para este estudio consistió en trabajo etnográfico en territorio de comunidades Guaraní y Chané del noroeste argentino en el periodo que va desde el año 2018 a 2021.

Palabras clave: territorios; naturalezas; epistemologías indígenas; pluriversos.

Abstract

This article brings to reflection the approaches to territory and territorialities that anthropology has been developing in dialogue with other sciences in the context of the current environmental crisis, and tries to glimpse a methodological path that allows studying the complexity of indigenous territorialities in a relational to the different natures that inhabit these territories. In this sense, we reflect and work on the social role of these different natures (materialized in plants, shrubs, medicinal and food trees) in relation to humans and in relation to other beings, to study the ways in which the natural world is conceptualized and classified, and the ways in which humans interact with their “environment”. The methodology used for this study consisted of ethnographic work in the territory of Guaraní and Chané communities in northwestern Argentina in the period from 2018 to 2021.

Keywords: territories; natures; indigenous epistemologies; pluriverses.

Introducción y anclaje etnográfico

El presente artículo muestra el trabajo antropológico sobre los territorios y las naturalezas indígenas, realizado desde el año 2018 al 2021 en comunidades Ava guaraní y Chané de la provincia de Salta, en los Departamentos de Orán y San Martín, donde se ubican las mismas en territorio urbano, periurbano y rural. Se realizó trabajo etnográfico en siete comunidades, cinco Ava guaraní y dos Chané. Esta metodología etnográfica consistió en la realización de seis talleres participativos en diferentes comunidades (con presencia de autoridades comunitarias, caciques, maestros bilingües y médicos tradicionales de ambos pueblos). Los talleres trataron de generar el ambiente propicio para la co construcción de conocimientos entre los/as estudiantes universitarios, las docentes de la universidad y los médicos tradicionales e idóneos de la lengua y la cultura guaraní. En los mismos se trabajaron la relación cultura/naturaleza; plantas y árboles medicinales; territorio y trabajo espiritual; memoria biotécnica y mundos relacionales. Los mismos se realizaron en el contexto de un proyecto de extensión y un proyecto de vinculación de la universidad con estos pueblos indígenas de la provincia de Salta. Así mismo se realizaron diez entrevistas abiertas en estos temas a los miembros de las comunidades, se realizaron cinco entrevistas estructuradas a los médicos tradicionales, se realizaron observaciones participantes en territorio de las comunidades, se registraron observaciones no participantes en diferentes contextos, ceremoniales y cotidianos. También se trabajó con un conjunto de dispositivos tecnológicos como el montaje de un vivero de plantas medicinales, la producción de plantines de plantas y árboles, y la producción de un corto y un libro (este último en proceso).

Con este trabajo antropológico se apunta a no dissociar lo natural de lo cultural, por lo que se propone hablar de la epistemología de los territorios indígenas, tomándolos como símbolos naturales que representan la vida social para cada pueblo indígena, y visibiliza la continuidad de las relaciones entre humanos y no humanos en un mundo no indiferenciado sino relacionado (Descola, 2001; Latour, 2007). De esta manera la propuesta de una antropología de los territorios parte de los pluriversos y de la heterodoxia de los mundos sociales y los territorios.

Los guaraní hablantes en noroeste argentino

En otros trabajos se ha desarrollado la caracterización de la Familia Lingüística tupi guaraní, y sus diferentes variantes hablada por pobladores indígenas de la provincia de Salta. En este caso la lengua guaraní es hablada por diferentes grupos étnicos que mantienen sus límites entre sí, pero que comparten este tronco lingüístico de una sola familia (Casimiro Córdoba; Flores, 2017). Así se encuentra que, en el norte de las provincias de Salta y Jujuy, una variedad de hablantes y oyentes de la lengua. En este trabajo se hará referencia a los grupos étnicos Ava guaraní y Chané, que comparte la lengua y la cultura pero que mantienen sus límites étnicos.

Los Ava guaraní como grupo llegaron desde la cuenca amazónica a las fronteras andinas asentándose en el oriente boliviano y conviviendo con otros pueblos como los Wichi, Tobas y muchos otros, en el Chaco Americano. Los Chané como grupo étnico migró desde el Caribe hacia el piedemonte andino, también asentándose en estos territorios pluriétnicos. La Familia Lingüística Arawak de la que formaban parte los Chané, fueron aculturados y guaranizados por los grupos étnicos de habla guaraní. Sin embargo, estas familias aportaron al mosaico pluriétnico del Chaco, por ejemplo mejorando la densidad demográfica con las mujeres, desarrollando las técnicas de alfarería, riego y tejido, el enmascaramiento ritual y las categorías de estratificación social (Villar, 2007, p. 208). En procesos que todavía se están estudiando (Morando, 2021; Villar, 2007) los grupos étnicos Chané guaranizados, adoptaron la lengua guaraní pero desarrollaron una variedad propia de las 8 variantes de la Familia tupi-guaraní (Casimiro Córdoba; Flores, 2017, p. 21).

En la actualidad ambos grupos étnicos se reconocen como pueblos indígenas, y trabajan por el reconocimiento de su lengua y cultura compartida, así se encuentra que estos pueblos también comparten ciertos sentidos espirituales de la vida en este mundo. Además de la lengua guaraní, los Ava guaraní y los Chané comparten muchas características sociales, habitacionales y de subsistencia, por ejemplo se encuentra que en la provincia de Salta estos pueblos o grupos étnicos habitan espacios rurales o periurbanos, la mayoría de las familias realizan actividades agrícolas en pequeños cercos familiares o comunitarios, complementando la subsistencia en algunos casos con actividades ganaderas y animales de granja (Hirsch; Huenan; Soria, 2016). La mayor parte

de la producción familiar es destinada al autoconsumo, por lo que la venta de productos en las ciudades es muy poca. A diferencia de éstos pobladores rurales, aquellos que viven en zonas urbanas obtienen para su subsistencia ingresos asalariados que provienen de diferentes lugares: como peones rurales, en el Estado, jubilados y pensionados (Casimiro Córdoba; Flores, 2017, p. 24). Sin lugar a dudas la redefinición de las identidades étnicas es parte de un proceso no acabado donde los Ava guaraní y los Chané comparten una lengua y un *Nandereko* (una forma de vivir).

Así mismo según datos aportados por Villar (2007) en el Chaco Americano convivieron una variedad de grupos étnicos que compartían la lengua guaraní como los Izoseños, los Simbas, los Tapietes, los Ava y los Chané (Villar, 2007).

Emergencia de una epistemología del territorio

En otras publicaciones se viene desarrollando la idea de pensar el territorio como espacio educativo, principalmente en la formación de niñas/os y jóvenes (Benítez, 2009; Flores, 2020; Ossola, 2014; Paladino *et al.*, 2020). Es en el territorio donde se desarrolla la integralidad de la vida, y se torna en la base para la educación sobre las distintas naturalezas que lo habitan, los protocolos de relacionamiento, los dones y contradones, concebidos desde la antigüedad como sagrados, y sobre todo como fuente de conocimiento (Flores, 2020, p. 113). La territorialización que hacen los pueblos indígenas pone de relieve que el conocimiento sobre el territorio es concreto, está organizado y emerge de la memoria bioétnica.

Esta memoria bioétnica va a hacer referencia primero al reconocimiento de la diversidad ambiental y cultural de los territorios indígenas en la provincia de Salta; en segundo permite visibilizar a las comunidades indígenas y su relación intrínseca con el monte; y en tercer lugar permite trabajar sobre la construcción de la memoria en relación a los usos del monte y del relacionamiento con los seres que lo habitan.

Los actuales médicos tradicionales Ava guaraní y Chané, eligen denominarse así tras haber sufrido procesos de transfiguración étnica del *paye* a médico tradicional producto de varias influencias como del cristianismo y mesianismos. Tanto en el pasado como en el presente estos agentes sociales dentro de las comunidades y pueblos siguen teniendo un rol destacado para

los que siguen practicando algunas de las costumbres ancestrales y espirituales (Flores, 2019, p. 110). Estos médicos tradicionales son contemporáneos, y son los que manifiestan que las naturalezas son múltiples, lo que implica que no hay solo una naturaleza, sino que la naturaleza es todo. En este sentido las naturalezas y/o seres que viven en el territorio, en el monte, en la selva, tienen una agencia social en estos pluriversos, donde caben muchos mundos.

La propuesta de comenzar a analizar los mundos relacionales se convierte en una necesidad epistémica y política para la antropología local, en la se puedan apoyar las investigaciones y proyectos referidos a estos pueblos en el norte de la provincia de Salta, principalmente con miras a desarrollar un enfoque y un análisis de los pluriversos, para promover el conocimiento general de los mismos (Demaria *et al.*, 2020, p. 49). Visibilizando esos pluriversos y las re existencias posibles en el territorio se podrá profundizar en la resistencia de los pueblos a los sistemas económicos y políticos dominantes. Así mismo esta propuesta permite pensar y discutir la epistemología del territorio, basada en las prácticas cotidianas y en las formas en que el conocimiento se construye y se transmite dentro del mismo.

Para los Ava guaraní y Chané, la vida misma es concebida en una red de relacionalidad e interacción, no exenta de reglas y protocolos que mantienen un equilibrio entre las fuerzas o energías de las naturalezas en intercambio con los humanos. Es en el territorio también donde se comienza con la educación, dentro de la familia ampliada Ava guaraní y Chané viviendo en el territorio y generando vínculos intersubstanciales con el entorno y todos los seres que conviven en él (Flores, 2020, p. 116).

[...] Las/os abuelas/os son como una radio, a la que todos escuchan prestando atención a lo que se está transmitiendo en esos momentos antes de acostarse. En este sentido se puede decir que las/os niñas/os crecen primero aprendiendo a escuchar al calor del fuego cuando oscurece el día. Allí se escucha para aprender a convivir con la familia, se conoce aquello que se debe hacer y aquello que no. Tanto el abuelo como la abuela pueden transmitir estos conocimientos junto al fuego, pero cuando se trata de los nietos y las nietas, son las abuelas las que transmiten conocimientos para las hijas y nietas, mientras que los abuelos transmiten conocimientos para los hijos y nietos [...] (Médico tradicional Ava guaraní, Comunidad La Bendición, Salvador Mazza, 2020).

Esta sabiduría de los mayores basada en la experiencia de vivir el territorio y en el legado de la memoria oral, se manifiesta en la memoria bioétnica y la relación con el medio ambiente, el manejo de las propiedades alimenticias y curativas de las plantas, el manejo del tiempo, del espacio, la interpretación de las relaciones humanas y no humanas, y en el conocimiento de los protocolos de relacionamientos con las distintas naturalezas.

[...] todos los humanos somos naturaleza, tenemos los elementos, por eso cuando se desequilibra el ser, se enferma. En este sentido, todo el monte, sus diferentes naturalezas como las plantas, los árboles, vienen o están para ese condicionamiento de regularizar todo desequilibrio, siendo los médicos indígenas los que tienen los dones y poderes de cura pues no todos lo tienen [...] (Médica tradicional, Comunidad Misión San Francisco, Pichanal, Salta, 2021).

Diversidad de naturalezas en el territorio

Las investigaciones e intervenciones llevadas a cabo (Flores, 2017, 2020) apuntan a trabajar en el fortalecimiento de los usos sociales de las plantas y árboles medicinales para la atención a la salud, y el mantenimiento de la biodiversidad vegetal y cultural de las comunidades Ava guaraní y Chané del norte argentino. Asimismo, se buscó a través de los diferentes proyectos de investigación, extensión y vinculación, proteger la existencia, la continuidad de las formas organizativas y estructuras sociales de las comunidades que mantienen y desarrollan los conocimientos tradicionales relacionados a las naturalezas existentes en el monte y a la memoria. En este sentido se profundizó en complejizar el punto de vista dualista dentro del campo antropológico que divide la cultura de la naturaleza como ya lo propusieron Latour, Viveiros de Castro, Philip Descola y otros/as investigadores que aportaron al giro ontológico dentro del campo de la Antropología (Latour, 2007; Viveiros de Castro, 1996).

La participación como docente investigadora en diferentes procesos organizativos, como la demanda de la Curricula *Ñandereko*¹ (Nuestra forma de vida)

1 Cf. Argentina (2021).

de los maestros bilingües de la provincia de Salta, y, la demanda del *Ñana Möa Reta* (Diversidad de medicinas del territorio) de los médicos tradicionales trabajado en otro artículo (Flores, 2020), permitió que se organice el conocimiento de la lengua y la cultura guaraní en relación al territorio, avanzando en las hipótesis planteadas. De estos trabajos previos se empieza a focalizar la mirada en los principios que permiten la permanencia, reconstrucción y desarrollo de la cultura originaria en cualquier espacio donde se desenvuelva.

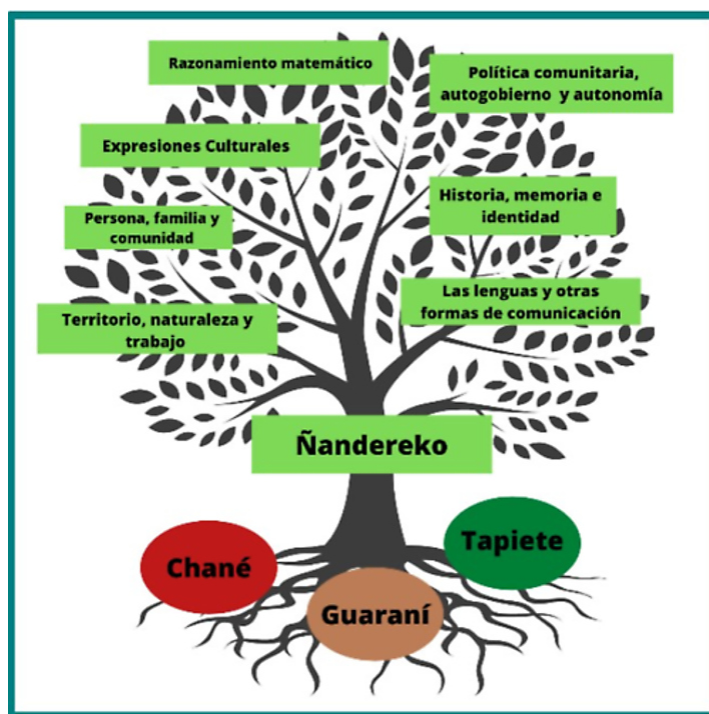


Imagen 1. Árbol del Ñandereko (Casimiro Córdoba, 2021a, p. 33).

El árbol precedente se toma para seguir la línea de trabajo del *Ñandereko* y del *Ñana Möa Reta*, el cual ha sido utilizado para visualizar o graficar la raíz de los conocimientos y formas de vivir de los Ava guaraní y Chané. Sus diferentes ramas, representan las diferentes dimensiones en las que se organizó la enseñanza del *Ñandereko* o pilares de la educación propia de estos pueblos. En el cuadro que sigue

se detallan los ejes transversales a partir de los cuales se trabajaron los contenidos para las actividades realizadas junto a las comunidades y en relación a su medio.²

Ejes transversales	Contenidos curriculares
Territorialidad y relación con la naturaleza	La territorialidad es fuente de saberes, conocimiento, armonía y autonomía. El territorio está vivo y es el que permite que la lengua y la cultura originaria afloren y se desarrollen. El territorio es indispensable para la existencia, la permanencia y la proyección cultural.
Cosmovisión y espiritualidad	La cosmovisión originaria que permite visionar la vida de manera global, integral y multidimensional. La espiritualidad reafirma la vida cultural de cada pueblo potenciando el conocimiento y prácticas culturales. La espiritualidad se promueve y transmite a través de la memoria, la tradición oral y la experiencia con el territorio.

Cuadro 1. Dos ejes transversales del *Ñandereko* (cf. Casimiro Córdoba, 2021a).

A partir de la relacionalidad de estos dos ejes transversales a la propuesta de enseñanza y aprendizaje del *Ñandereko*, se trabajó sobre la territorialización de las comunidades, sus prácticas socioecológicas y sus memorias bioétnicas. En las que se puede visualizar que, si bien en el *Ñandereko* se habla de la cosmovisión, en las prácticas indígenas hay de hecho una serie de reglas y protocolos que deben de seguirse para el mantenimiento de cierto equilibrio del humano y su medio, en este sentido desde un punto de vista antropológico se analizan las cosmologías pero también las prácticas políticas de los pueblos indígenas, que dan forma a una cosmopolítica en términos en los que la define Stengers (2014), proyectando relacionamientos diversos entre seres que componen los mundos (Stengers, 2014).

Poniendo en relación estas dimensiones de lo cosmopolítico y lo territorial, se propone pensar la representación del territorio de los Ava guaraní y Chané,

2 Los siete ejes transversales que organizan los contenidos curriculares del *Ñandereko* pueden ser consultados en Casimiro Córdoba (2021a).

desde una mirada relacional y abierta a describir los pluriversos de las naturalezas que componen los territorios.

El trabajo etnográfico colaborativo (Corona Berkin, 2020; Rapaport; Ramos Pacho, 2005) con las/os sabias/os de los pueblos Ava guaraní y Chané permite afirmar que desde una mirada relacional, no existe una naturaleza objetiva y materializada en objetos, sino que al contrario, existen muchas naturalezas y/o seres tutelares (*iyas* o dueños) en los territorios que habitan y construyen no solo como propio para su defensa, sino también sintiéndose como parte de los mismos. Las naturalezas y/o seres del monte se relacionan con los humanos desde escenarios cotidianos como puede ser el cerco, el espacio del *koo*.

El *koo* (cerco) como espacio de conocimiento

La educación indígena que se muestra como holística e inclusiva de todas las dimensiones y espacios de la vida social y comunitaria, puede ser caracterizada también por ser propia a cada pueblo originario (Casimiro Córdoba, 2021b; Flores, 2020). La educación indígena se refiere a las diferentes formas de enseñar y aprender la lengua y la cultura que tiene cada pueblo, y que va más allá de la experiencia o trayectoria escolar otorgando un valor sustancial a otros espacios y otras estrategias de enseñanza y aprendizaje (Flores, 2020), como las que se describieron en el apartado anterior.

Tal es el caso de la enseñanza en los pueblos Ava guaraní y Chané, cuya propuesta es la formación integral de las/os niñas/os y jóvenes a partir de enseñar en los contenidos curriculares los espacios de enseñanza tradicional y propia, como lo son los cuatro espacios: *oka* (patio), *koo* (cerco-huerto), *kaa* (selva-monte), *ivoka* (mundo más allá del humano) (Hirsch; Huenan; Soria, 2016). Estos espacios representan la organización de las familias indígenas bajo patrones de enseñanzas y aprendizajes de la lengua y la cultura, pero principalmente del territorio guaraní, lugar donde se interactúa con las plantas, los árboles, los animales, el viento, los cerros y todas las formas de vida que allí se encuentran.

[...] convivimos con el monte, compartimos, convivir con ellos [los *iyas* del monte] y hablar con ellos, esta hojita está hablando por mi boca esa hoja... no pueden

hacer negocios de las hojas medicinales...ellos cuidan nuestra planta [los dueños del monte, los *iyas*] aquí en el monte, yo igual vengo a pedirte autorización para llevar le digo, así nosotros estamos contentos y ellos están contentos también. Cuando salgo llevo mis hierbas, y ellas me hablan, la planta me contesta en mi corazón... el dueño del monte me habla a mí, susurros del corazón, cuando vos sabes las cosas pensas, vas componiendo y van saliendo bien las cosas, aquel tiempo los indígenas no sabían leer pero tiene sus experiencias de cómo llevar las cosas, compartimos dialogamos pero debemos valorar, estamos encontrando las cosas medicinales, es un tesoro para nosotros [...] (Médico tradicional Chané, Comunidad Tuyunti, Salta, 2022).

En esos espacios habitan diferentes naturalezas, todos los seres que habitan el monte son naturalezas, cada una de ellas con características específicas y relacionamientos particulares e interespecies. De manera que cada médico tradicional desarrolla una particular forma de cura en relación a estos seres o naturalezas del monte.

Otro aspecto de la educación indígena es su cotidianeidad, dado a que las/os niñas/os y jóvenes aprenden en el día a día, recorriendo estos espacios que organizan la vida, la producción y la cosmología indígena. Interesante resulta que los conocimientos en estos espacios no son solo transmitidos por los humanos, principalmente por las/os abuelas/os, sino que el conocimiento también puede ser transmitido por los ancestros o por los diferentes *iyas* (seres tutelares) a través de los sueños, o por animales como el yaguar, plantas o seres sobrenaturales capaces de comunicarse e interactuar en una red de mundos sociales posibles.

[...] el dueño sabe, no estamos perjudicando el monte, no es que va a votar así no más, sino lo que va a servir para nosotros, para la casa, para esto, esto...ya ese debemos traer y avisarle al dueño del monte, entonces, él sabe (afirma con su cabeza)...eso me sabía decir mi abuelo... ellos no son de joda...ellos son de verdad, de cierto son...y si nosotros mentimos a ellos, no va a ser e golpe pero al tiempo va a ser castigado [...] (Médico tradicional Chané, Comunidad Tuyunti, Salta, 2020).

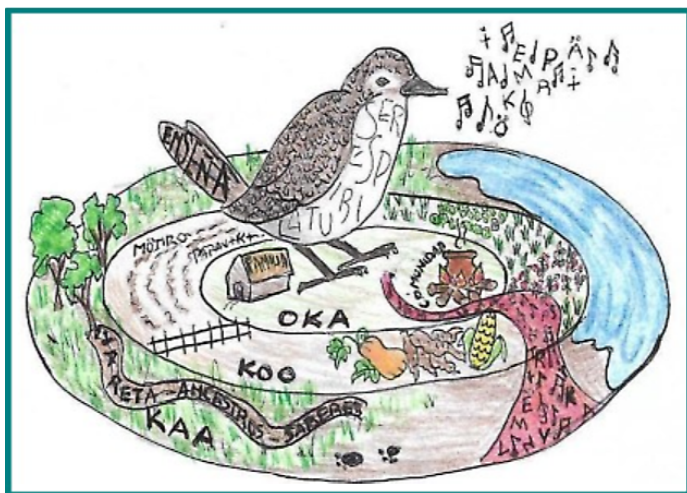


Imagen 2. El choncho y los espacios educativos, ilustración de Ana Victoria Casimiro Córdoba, 2021 (Casimiro Córdoba, 2021a, p. 23).

La representación de estos espacios de aprendizaje, como se muestra en la imagen 1, puede ser ilustrado con la metáfora del choncho, un ave conocida por los Ava guaraní y los Chané, y por otro muchos pueblos indígenas. Esta ave pequeña es muy respetada, ya que se la considera como un ser sabio que brinda mensajes a los humanos, también da consejos, trae mensajes, avisa eventos futuros y anuncia a las personas que caminan el territorio. Esta ave también vuela atravesando los distintos espacios que habitan que en forma concéntrica va definiendo límites en los espacios de socialización y aprendizaje. En estos espacios los/as abuelos/as, las familias y la comunidad participan activamente en la transmisión de conocimientos (Casimiro Córdoba, 2021a; Flores, 2020).

El primer espacio de aprendizaje como se muestra en la imagen 1, es el seno familiar, es el espacio familiar, el *oka* (patio familiar) donde se transmiten los valores que guiarán la vida de los niños y jóvenes, donde se aprende lo que se puede y lo que no se puede hacer dentro de la sociedad y la comunidad; el segundo espacio es el *tëta* (casa) y *tëta guasu* (comunidad) donde se desarrolla la vida familiar y comunitaria; el tercer espacio es el *koo* (el cerco) donde se desarrolla la producción de los huertos familiares, y el cuarto espacio el *kaa*

(el monte) donde habitan los *kaa iya reta* o dueños del monte (Hirsch; Huenan; Soria, 2016, p. 11). Cobra importancia el hecho que la educación indígena u originaria comienza en la familia y en la comunidad, donde actores sociales como los abuelos y sabios (*payes*)³ son los primeros educadores comunitarios y los encargados de transmitir el conocimiento.

Todos estos espacios son considerados como espacios educativos y fuentes de saberes y conocimientos ancestrales, y, donde se ponen en práctica los principios como la reciprocidad (*yoparareko*), el trabajo colectivo (el *mõtiro*), la alegría de trabajar juntos (*yayerovia kavi*) (Casimiro Córdoba, 2021a; Flores, 2019).

[...] para nosotros la educación es cotidiana, por eso el Ñandereko, forma de vida para todos, tanto para niños como para jóvenes, porque engloba todo, porque al decir Ñandereko entra música, danza, es de todo, los alimentos, agricultura, entra todo lo que es el kereimba, quienes son kereimbas? los grandes guerreros, los grandes cazadores, es todo, es completo [...] (Médica tradicional Ava guaraní, Comunidad Mision San Francisco, Pichanal, Salta, 2021).

El sentido colectivo y comunitario de la educación indígena propia de estos dos pueblos, está basada en algunos valores que funcionan como pilares dentro de la formación de las personas. Estos valores se concadenan unos con otros, dado a que solo con amor (*mboroau*) se desarrolla la alegría de trabajar juntos (*yayerovia kavi*) en términos recíprocos (*yoparareko*) dentro de las familias y las comunidades.

Los espacios del *koo* y del *kaa*, fueron trabajados con el *Ñana Möa Reta*, tanto para la recolección de especies medicinales de plantas, árboles y arbustos, como para la construcción del vivero. Es por ello que en el trabajo territorial se pudo corroborar la organización de los espacios del *oka*, del *koo* y del *kaa*, con círculos concéntricos que permiten el reconocimiento del territorio, así como la activación de la memoria en la práctica cotidiana de recorrerlo.

3 Ellos demuestran conocimientos étnicos culturales como su formación a partir del aprendizaje y a partir del poder brindado por diferentes espíritus (alteridades no humanas).

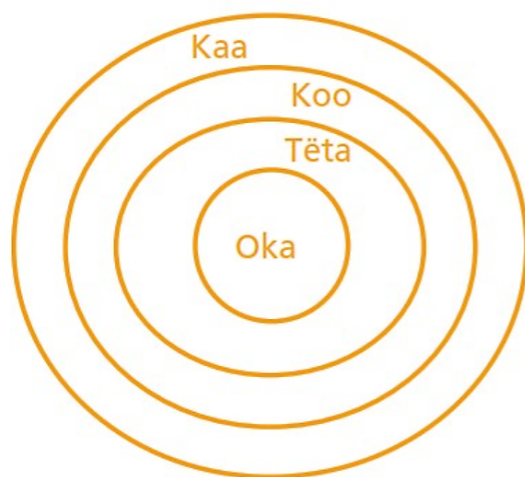


Imagen 3. Espacios de enseñanza y aprendizaje (Hirsch; Huenan; Soria, 2016, p. 11).

La organización del espacio está bien definido, están las áreas de los huertos familiares y/o comunitarios, el área de las viviendas, y luego el monte, en términos guaraní el área de los huertos sería el *koo* o cerco donde también se aprende de las plantas y sus ciclos, sus partes medicinales, y al mismo tiempo se aprende de ellas, en este sentido se puede hablar de las plantas (en general plantas y árboles medicinales) como “plantas maestras” ya que tienen el poder de enseñar al humano algo de la vida en el monte o selva y en equilibrio entre los seres que lo habitan (Flores, 2017; Luna, 1983).

El *Ñana Mõa Reta* se desarrolla en el espacio del *koo*, el cerco es más que el espacio donde se cultivan las semillas de las plantas alimenticias como lo puede ser un huerto, el espacio del *koo* es un espacio de interacción y relacionamiento con la propia tierra (*ĩvĩ*), pero también en este espacio se realiza el *motiro* o trabajo comunitario que se basa en la solidaridad y la reciprocidad.

[...] En los cercos habitan seres sobrenaturales que protegen los cultivos y castigan a quienes no siguen las prescripciones culturales y no respetan la naturaleza. Los *koo iya* o seres protectores de los cercos, cuidan y propician el crecimiento de los cultivos. Para que los *koo iya* favorezcan a los dueños de la chacra, estos y sus familias tienen que respetar los mandatos culturales que

rigen la relación entre las personas y la naturaleza. Al comenzar las tareas agrícolas el agricultor debe dirigirles oraciones a los *koo iya* y dejarles algunas ofrendas como hojas de coca, cigarrillos y alcohol. Por ejemplo, un agricultor debe decir: buenos días, ya estoy aquí, tenés cigarrillo, vení a fumar [...] (Hirsch; Huenan; Soria, 2016, p. 14).

En el espacio del *koo* de la familia del cacique de la Comunidad de Ikira, se montó un vivero de plantas medicinales, con troncos de los árboles de la zona y con una media sombra de 30 metros. El mismo fue construido a partir del trabajo en *motiro* (trabajo colaborativo) con los técnicos y estudiantes de la UNSa y Cedrus, los jóvenes varones de la comunidad Ikira, el cacique de Ikira y el cacique segundo de la Comunidad Chané de Tuyunti, que también es médico tradicional.

Este espacio del *koo* ahora se reconfiguró con la presencia del vivero al costado del cerco donde están cultivadas algunas plantas alimenticias. En este mismo espacio hay una fuerte presencia que es un árbol de mango que provee no solo una hermosa sombra para trabajar bajo sus ramas, sino también tiene una importancia simbólica dentro de este espacio del *koo*, porque el árbol representa la presencia de los ancestros, siempre presentes y acompañando la vida social de la comunidad.



Imagen 4. Montaje del vivero *Ñana Mõa Reta*. Foto: María Eugenia Flores, 2021.

Para la organización del montaje del vivero se trabajó con financiamiento de la Secretaría de Relaciones Internacionales y Vinculación de la Universidad Nacional de Salta, a través del proyecto de vinculación “Cultivando Nuestra Medicina”, también se apeló a una campaña solidaria de recaudación de fondos para la compra de diferentes materiales y herramientas que quedaron en el lugar.

Metodologías y dispositivos de trabajo

La principal metodología utilizada fue el encuentro de saberes materializado en talleres dialógicos. Se utilizaron también las entrevistas estructuradas y abiertas, un fuerte trabajo de observación y recorrido del territorio de las comunidades de Aguaray en el norte argentino. Se realizaron un total de 4 encuentros/talleres entre los diferentes actores sociales intervinientes en el proyecto (UNSa-Cedrus-APG-Ikira), durante octubre de 2019, enero de 2020, y julio y octubre de 2021. En tiempos de aislamiento preventivo por pandemia, se trabajó algunos tópicos vía teléfono, o llamada por WhatsApp. Así mismo se utilizaron varios y diferentes dispositivos para guiar el trabajo del dialogo colaborativo y la co construcción de conocimientos y prácticas.

El Primer taller fue realizado en el mes de octubre del año 2019 donde se comenzó a dialogar sobre la posibilidad de empezar a trabajar en estas demandas que como grupo interpelaba a la Universidad local. En primera instancia se conformó el grupo de trabajo y se delinearon los criterios para la redacción de un acuerdo de trabajo.

El segundo encuentro/taller fue realizado en el mes de enero del año 2020 en la localidad de Aguaray, con una jornada intensa de dos días, en el primer día se realizó el taller participativo con mburuvichas, bilingües, estudiantes indígenas y no indígenas, técnicos de Cedrus y profesores de la Universidad. La segunda jornada consistió en la elección del espacio dentro del *koo* del cacique de la Comunidad Ikira para la construcción y/o montaje del vivero caracterizado por los palos y la media sombra. La idea era que el propio vivero de plantas medicinales del territorio funcione como farmacia y como espacio de transmisión de conocimientos. En este taller se consensuaron las acciones a llevar a cabo, como el montaje de la estructura del vivero, las medidas, los materiales, etc. Cabe remarcar que solo se pensó en comprar los elementos que

hacían falta y con los que no se disponía en el territorio, de manera que los postes se sacaron del bosque de la comunidad, así como la tierra. En este taller también se propuso recorrer el terreno donde se haría el montaje del vivero, el espacio elegido fue el cerco del cacique de la Comunidad Ikira donde hay un árbol de mango gigante y donde está el cerco que complementa el vivero de plantas medicinales con las plantas alimenticias.

Estas actividades se vieron interrumpidas por las disposiciones de ASPO (aislamiento social preventivo obligatorio) por lo que se retomaron en julio del año 2021, cuando se dieron las oportunidades necesarias para el trabajo en territorio. Durante el aislamiento y distanciamiento se hicieron las compras correspondientes a los elementos necesarios para el montaje del vivero: carga de combustible para movilidad en auto, media sombra, herramientas, caños, ruedas, mangueras, palas, etc.

El tercer taller se realizó en el mes de julio del 2021, donde se tomó dos días para el montaje del vivero con ayuda de los jóvenes de la comunidad, quienes cortaron y trajeron los postes para la estructura del vivero, junto a los mburuvichas médicos tradicionales y parte de los niños y mujeres de la comunidad.

El cuarto encuentro se realizó en el mes de octubre del 2021, donde se trabajó sobre el calendario en idioma, se hicieron los primeros plantines con los alumnos y alumnas de la escuela de la comunidad y se grabaron algunas escenas de preparación de remedios a base de plantas medicinales.



Imagen 5. Encuentro de saberes. Foto: María Eugenia Flores, 2021.



Imagen 6. Trabajo en el vivero. Foto: María Eugenia Flores, 2021.

Para que el proyecto *Ñana Mõa Reta* funcione como espacio educativo, se considera necesario la incorporación de distintos dispositivos de intervención en el territorio de las comunidades para el trabajo colaborativo. El primer dispositivo de intervención fue el propio vivero con media sombra dentro del espacio del *koo*. El segundo dispositivo que se usó para poner en práctica esta idea fue la construcción de plantines de plantas medicinales dispersas por el territorio. Los plantines se hicieron básicamente con el traspaso de plantas enterradas y pasadas a masetas, para generar la dinámica del vivero como farmacia de medicinas del territorio, tal cual su nombre lo indica (diversidad de medicinas del territorio). Esta actividad se realizó con las/os jóvenes de la comunidad en una primera instancia, y en segunda instancia con los alumnos de la escuela de la comunidad que se llegaron al *koo* a participar de la práctica de enseñanza (de la bilingüe y los ancianos) y de aprendizaje (para los alumnos y otros docentes).

El tercer dispositivo de trabajo fue la construcción de carteles indicadores del nombre de las plantas que se trasplantaron en esta actividad, tanto en guaraní o chané como en español, lo cual también implicó un esfuerzo de traducción que generó una linda dinámica de trabajo colaborativo. El cuarto dispositivo con el que se trabajó fue aportado por un *mburuvicha* y médico tradicional, y fue una cartilla sobre forestación, que trajo a debate en el taller la importancia de trabajar en el concepto de biodiversidad en la escuela, dado a

que se considera que en la misma no se trabaja adecuadamente los contenidos desde la lengua y la cultura guaraní y chané. Muy interesante fueron las propuestas en este dialogo porque interpela los conceptos de las ciencias que muchas veces no funcionan para leer culturas en clave de diversidad y desigualdad.

Desde la epistemología occidental la biodiversidad es un concepto que hará referencia a la conservación de todas las formas de vida, mientras que para la epistemología indígena chané-guaraní la biodiversidad puede estar representada para su lectura simbólica en un árbol, y la importancia que tienen los árboles en la conservación de la vida, en otros términos, en la conservación de la biodiversidad. De este taller sale la propuesta de trabajar el árbol no solo como metáfora del conocimiento, como se viene trabajando tomando el árbol del *Ñandereko*, sino pensando en que la enseñanza de la epistemología del árbol se pueden aprender los valores del *koo* y del *kaa* (monte-selva). Todas estas actividades y los dispositivos utilizados transcurrieron en el espacio del *koo*, bajo la sombra del mango que era más tentadora que la sombra del propio vivero, y bajo la mirada de este ancestro local.

[...] Para mi que es la biodiversidad?, eso que esta ahí es la biodiversidad [señala el cerco], palabra castellana mas sencilla quiero saber yo para comprender la palabra biodiversidad, para interpretar en lengua materna...la biodiversidad es la vida de los arboles? ... por ejemplo dice el árbol protege la vida del suelo, el huerto se compone de muchas personas, y de muchas especies, el árbol modifica el clima dice...la importancia del árbol es para todos los ecosistemas [...] (Médico tradicional Chané, Comunidad Tuyunti, Aguaray, Salta, 2020)

El quinto dispositivo que se utilizó fue la construcción de un calendario con las estaciones del año, los días de la semana, los meses del año y números. Esta actividad contó con la participación de las jóvenes presentes, madres, bilingües, estudiantes y niñas/os. Finalmente se propuso como dispositivo de trabajo la recopilación visual en video de la preparación de un remedio natural por parte de un médico tradicional que se constituirá en un podcast en internet.



Imagen 7. Trabajo bajo el árbol del *koo*. Foto: María Eugenia Flores, 2021.



Imagen 8. Las/os niñas/os en el vivero. Foto: María Eugenia Flores, 2021.



Imagen 9. Plantines. Foto: María Eugenia Flores, 2021.



Imagen 10. Aplicación de remedios. Foto: María Eugenia Flores, 2021.

Todos estos dispositivos fueron usados para trabajar los tópicos concernientes a las relaciones que los humanos mantienen con el medio ambiente que lo rodea, y a los modos de relacionamiento, principalmente con plantas medicinales y alimenticias.

El árbol como guardián de la biodiversidad

La idea del *Ñana Mõa Reta* es trabajar sobre la diversidad de medicinas del territorio. El árbol en la cosmopolítica (el saber hacer) Ava guaraní y chane es un elemento importante en la concepción del tiempo y del espacio.

Tanto en las yungas como en el chaco, los árboles son esenciales para la conservación de la biodiversidad porque es en ellos donde la vida muere y renace en cada ciclo. En la actualidad vemos que cada vez hay menos árboles en el monte, ya sea en la selva o en la llanura chaqueña, principalmente en territorio que se reclama como indígena. Y esto debido a muchos procesos que han desplazado a los pueblos indígenas del acceso a esos árboles, plantas y animales de ese monte y a esa forma de vida.

Si viajamos por la ruta 34 camino a Tartagal y más al norte, vemos como la falta de árboles condiciona el paisaje, cambiándolo cada día, convirtiéndolo en escenario de monocultivos de la agroindustria. Desde la antropología que intenta ser holística sabemos que los árboles no solo condicionan el paisaje, el ambiente, el ecosistema, sino que también condiciona las necesidades de los diferentes tipos de seres que lo habitan.

En este sentido desde la antropología (Rival, 2020) se viene pensando y discutiendo sobre los otros aspectos de la vida de los árboles que quedaron fuera del análisis biológico, y es el pensar en la vida social de los árboles lo cual es un hecho que viene siendo analizado desde diferentes perspectivas transdisciplinarias (Van Dooren; Kirskey; Münster, 2016) intentando entender la importancia del rol social de los mismos entre los humanos y en relación con otros seres naturales y sobrenaturales.

Y es que la propuesta relacional se torna interesante para pensar no solo en la vida social de los árboles, sino de las redes de relaciones intersubjetivas entre las plantas y los humanos. Los elementos que constituyen el monte o la

selva, del que el humano es parte, vibran en una relación de empatía y una relación intersubstancial con otros elementos.

Laura Rival (2020) propone estudiar el significado simbólico de los árboles en las diferentes culturas prestando atención a las formas en las que el mundo natural es conceptualizado y clasificado, y las formas en las que los humanos interactúan con su medio ambiente. La autora argumenta que por sí mismos los árboles se constituyen en estructuras sociales con alto significado simbólico. Los aportes de la autora apuntan a romper, a través del estudio de la vida social de las plantas y árboles, con los dualismos en los análisis antropológicos donde lo natural está disociado de lo cultural. Para el caso del estudio de los árboles y plantas ella encuentra un intersticio que abre la posibilidad de pensar en que lo social y lo metafísico no están escindidos, sino que son una posibilidad de entendimiento de que la vida biológica tiene una vida social (Rival, 2020).

Los árboles deben estudiarse en contextos, primero como parte de un paisaje y luego incorporando los estudios históricos y situacionales que permitan la reinterpretación del árbol y su vida social en esos contextos físicos e históricos. Los aportes de los estudios de los significados simbólicos de esa vida social de los árboles es una propuesta que parte de los pluriversos y de la heterodoxia de mundos sociales (Rivera Cusicanqui, 2019).

Laura Rival (2020, p. 12-13) va más allá cuando se cuestiona si el árbol como símbolo natural representa solo una metáfora de la vida social, o si por el contrario el árbol es una estructura social es particular y única, al mismo tiempo visibiliza la continuidad de las relaciones entre humanos y no humano en un mundo no indiferenciado sino relacionado. Imaginar y plasmar esas relaciones sociales con el ambiente y especialmente con los árboles, también permite reflejar la experiencia de los procesos biológicos. En este sentido los árboles y los grupos sociales, humanos, están en relación continua interactuando.

El papel social del árbol en las comunidades del norte argentino es de vital importancia, no solo porque muestran la ancestralidad de la comunidad de árboles sino porque también ellos mismos, los árboles, constituyen en sí mismos dones de los dioses para el humano, pues sus sombras son majestuosas y brindan espacio para la celebración de fiestas y rituales, pistas de baile y asambleas.

También es sabido que el conocimiento oral entre las comunidades del norte argentino es transmitido en forma oral bajo las ramas de los árboles y al calor del fuego, de esta manera se aseguran que los saberes del monte y los espacios sagrados se perpetúen en el territorio a partir de una memoria bioétnica.

Los árboles son usados también entonces para la memoria y como metáfora de la identidad y la continuidad de los grupos humanos en relación a su ambiente, pues en una relación dialéctica las interacciones con el ambiente natural se constituyen en la base de las prácticas sociales.

Así mismo la mayoría de los árboles de yungas y chaco tienen propiedades medicinales cuyos conocimientos también están en la tradición oral de los pueblos del norte argentino, incluidos wichi, Ava guaraní, chané, chorote, niva-
cle, y otros. Parte de este conocimiento tradicional de los árboles pasa por conocer las etapas de los mismos, los productos que se pueden obtener de ellos, ya sea para la construcción de viviendas y/o muebles, para la recolección de alimentos, de medicinas, colorantes, y otros.

La biodiversidad tiene que ver con la importancia de la vida de los árboles, la vida biológica y social, pues se constituye en un elemento crucial para mantenerla. La sola presencia de árboles nos está mostrando la biodiversidad, ese concepto tan abstracto pero tan importante para la lucha por la vida.

De acuerdo a la demanda detectada en los encuentros de saberes, se comenzó a trabajar en la redacción del árbol con vida social y ambiental, y el rol importante que tiene con respecto a la conservación de la biodiversidad. Se parte desde pensar el árbol en su papel ambiental para pasar a pensar en el árbol en su papel social y cultural, y luego dentro de una red de seres que co existen y conviven con los grupos humanos, y con los cuales se entra en interrelación.

En la cosmología Ava guaraní y chané se conoce que algunos árboles se representan con un espíritu propio, lo que lo convierte en un ser con el que los médicos interactúan, por ello es que se pide permiso para cortar sus hojas o usar cualquier parte del mismo. Por ejemplo el algarrobo (*ivope*), el lapacho rosado (*tayi poti*), el cedro (*iwirarë*), todos ellos considerados como ancestros y seres tutelares de los humanos. Por ejemplo, si al nacer un niño la placenta se entierra a los pies de un lapacho, ese niño estará conectado al ser espiritual de ese árbol. También estos árboles simbólicos tienen propiedades curativas, como la corteza interna del lapacho cuya infusión cura enfermedades graves

como el cáncer. Pero es solo a través de la petición al *iya* del árbol que se pueden manifestar las propiedades curativas de los mismos, de igual manera con las plantas y arbustos medicinales, a partir del *yerure* (oración – petición).

Reflexiones finales

El trabajo con *Ñana Möa Reta* aún no ha concluido, porque quedan actividades que han sido postergadas debido a los contextos globales de pandemia y problemas epidemiológicos mundiales. Quedan la aplicación de encuestas, la aplicación de más entrevistas, completar los contenidos de las cartillas de árboles y plantas medicinales, y la realización de video documental del *Ñana Möa Reta*.

Así mismo los encuentros de saberes con estos médicos tradicionales no se han terminado, sino que continuarán siempre que se pueda acceder a viajar al territorio comunitario.

En este artículo se trajo a debate las dimensiones ecológicas, culturales, sociales y medicinales de los pueblos Ava guaraní y Chané, en particular las perspectivas que las comunidades indígenas mantienen con el territorio, las naturalezas, las plantas y árboles. Como ya se vino desarrollando a lo largo del artículo, la experiencia etnográfica en el campo permitió conocer y comprender aquellos elementos de la realidad de las comunidades que forman parte de la cotidianeidad, no solo en el plano físico sino también en el mundo socio cultural e incluso en el mundo de los pensamientos, emociones, sensaciones, etc.

En este sentido, se considera fundamental el rol de los médicos indígenas, quienes proporcionan conocimientos acerca de usos medicinales ancestrales de plantas y árboles y los significados que estos conllevan dentro de la cultura guaraní. Por lo tanto, en este artículo se buscó indagar sobre cómo estas comunidades, a partir de las prácticas medicinales construyen saberes y conocimientos locales y qué relevancia tienen éstos en el marco de su cultura.

La hipótesis que se corroboró en este artículo es que las comunidades indígenas Ava guaraní y Chané mantienen múltiples relaciones complejas y dinámicas con su entorno natural, específicamente con las plantas y árboles del territorio, a los que atribuyen valores simbólicos, sociales, espirituales vinculados con su cosmovisión y el buen vivir.

Así mismo pensar en la epistemología del territorio indígena permite pensar en los territorios como símbolos naturales de la vida social, como espacios donde conviven muchos mundos y una multiplicidad de especies. En este sentido el abordaje de los territorios y las territorialidades permiten vislumbrar un camino metodológico para estudiar estas complejidades de los territorios indígenas y el rol social de las diferentes naturalezas que lo habitan y territorializan. Una Antropología de los territorios se vienen tejiendo desde los diferentes aportes en el campo antropológico latinoamericano, principalmente aquel relacionado con las naturalezas, plantas, arboles, ríos, astros y otras.

Quedan por indagar muchos aspectos de esta antropología de los territorios y las naturalezas, pero comenzar a exponer los casos que se analizan en el trabajo etnográfico con los pueblos, es de primordial importancia para el dialogo de nuevas formas de trabajo colaborativo y de co producción de conocimientos.

Referencias

ARGENTINA. Ministerio de Educación, Ciencia, Cultura y Tecnología. Coordinación de Educación Intercultural Bilingüe. *Ñandereko: lineamientos curriculares interculturales y bilingües de los pueblos Chané, Guaraní y Tapiete*. Salta: Ministerio de Educación, Ciencia, Cultura y Tecnología, 2021. En prensa.

BENITEZ, M. I. El juego como herramienta de aprendizaje. *Innovacion y experiências educativas*, Sevilla, n. 14, p. 2-12, 2009.

CASIMIRO CÓRDOBA, A. *Informe Ñandereko: lineamientos curriculares interculturales y bilingües de los pueblos Chané, Guaraní y Tapiete*. Salta: Coordinacion de Educacion Intercultural Bilingüe, 2021a.

CASIMIRO CÓRDOBA, A. Lengua, cultura y educación. Una propuesta curricular guaraní, chané y tapiete. In: NUÑEZ, Y. (ed.). *Pueblos indígenas y educación: experiencias de educación intercultural en la Región del Norte Grande Argentino*. Posadas: UNAM, 2021b. p. 6-28.

CASIMIRO CÓRDOBA, A.; FLORES, M. E. La lengua Guaraní en el umbral al Chaco. *Revista del Cisen Tramas/Maepova*, Salta, v. 5, n. 1, p. 19-38, 2017.

CORONA BERKIN, S. *Producción horizontal del conocimiento*. San Martín: UNSAM, 2020.

DEMARIA, F. *et al.* Pluriverso, horizontes para una transformación civilizatoria. *Revista de Economía Crítica*, [s. l.], n. 29, p. 46-66, 2020.

DESCOLA, P. Construyendo naturaleza: ecología simbólica y práctica social. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (coord.). *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, 2001. p. 101-123.

FLORES, M. E. *La coca y los modos de hacer: una aproximación etnográfica a la agencia de la planta en terapias y rituales populares de Salta*. 2017. Tese (Doctorado en Antropología) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2017.

FLORES, M. E. Los guaraní y los chané en el ahora. chamanismo, religión y etnopolítica en el noroeste argentino. *Vivência: revista de antropologia*, Natal, v. 1, n. 54, p. 101-113, 2019.

FLORES, M. E. El territorio como espacio educativo: etnografías con maestros bilingües y médicos tradicionales guaraní y chané. *Intersticios de la política y la cultura: intervenciones latinoamericanas*, Córdoba, v. 9, n. 17, p. 102-122, 2020.

HIRSCH, S.; HUENUAN, C.; SORIA, M. *Guaraníes, chanés y tapietes del norte argentino: construyendo el ñande reko para el futuro*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, 2016. (Colección Pueblos Indígenas en Argentina: historias, culturas, lenguas y educación, v. 2). Disponible en: <http://www.bnm.me.gov.ar/gigal/documentos/EL004094.pdf>. Acceso en: 20 agosto 2022.

LATOUR, B. *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

LUNA, E. El concepto de plantas maestras que enseñan los cuatro chamanes mestizos de Iquitos nordeste del Perú. *Revista Colombiana de Antropología*, [s. l.], v. 24, p. 45-69, 1983.

MORANDO, A. Territorio, dueños y rogativas entre los chané del Noroeste Argentino. *Boletín Americanista*, [s. l.], n. 82, p. 185-205, 2021.

OSSOLA, M. M. Diversidad cultural y lingüística en la educación superior Argentina. Debates sobre los usos y representaciones de las lenguas wichí y español entre jóvenes universitarios. *Papeles de Trabajo*, [s. l.], n. 27, p. 128-141, 2014.

PALADINO, M. *et al.* Reflexiones y experiencias compartidas en el estudio con jóvenes indígenas desde perspectivas y metodologías colaborativas. Algunas miradas desde Argentina, Brasil y México. In: AMES, P.; ROCKWELL, E.; ENRIZ, N. (coord.). *Educación en la diversidad: jóvenes indígenas, educación superior e interculturalidades*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020. p. 71-83. (Boletines de Grupos de Trabajo, n. 3).

RAPAPPORT, J.; RAMOS PACHO, A. Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena académico. *Historia Crítica*, Bogotá, n. 29, p. 39-62, 2005.

RIVAL, L. *The social life of trees: anthropological perspective on tree symbolism*. London: Routledge, 2020.

RIVERA CUSICANQUI, S. *Ch'ixinakax utxina: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2019.

STENGERS, I. La propuesta cosmopolítica. *Pléyade*, Santiago de Chile, n. 14, p. 17-41, 2014.

VAN DOOREN, T; KIRSKEY, E.; MÜNSTER, U. Estudios multiespecies: cultivando artes de atentividade. *ClimaCom cultura científica: pesquisa, jornalismo e arte*, Campinas, ano 3, n. 7, p. 39-66, 2016.

VILLAR, D. Religiones omnívoras: el chamanismo chané y las relaciones interétnicas. *Anthropologica*, Lima, v. 25, n. 25, p. 157-170, 2007.

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

Recebido: 26/08/2022 Aceito: 15/02/2023 | Received: 8/26/2022 Accepted: 2/15/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Histórias contaminadas: alianças ambientais das comunidades pesqueiras e quilombolas contra a violência lenta do petróleo na Baía de Todos os Santos

Contaminated histories: environmental alliances of the fishing and quilombola communities against the slow violence of oil in Baía de Todos os Santos

Rafael Palermo Buti¹

<https://orcid.org/0000-0002-3505-3095>

rafaelpbuti@unilab.edu.br

¹ Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – São Francisco do Conde, BA, Brasil

Resumo

Baseado em duas situações de vazamento ocorridas em 2018, o artigo apresenta a violência lenta do petróleo na Baía de Todos os Santos. Com ele, pretendo contribuir para as abordagens antropológicas sobre percepções e impactos ambientais na longa duração a partir de três dimensões de análise. Na primeira, mostro as formas de produção da violência lenta do petróleo, vinculadas aos mecanismos de negação de sua realidade por parte da Petrobras e do poder público. Na segunda, descrevo de que modo as comunidades pesqueiras e quilombolas da região a ela se opõem, articulando seus direitos na esfera judicial e no debate público através da intersecção das agendas ambiental, racial, de gênero e climática. E, por fim, revelo as formas de inscrição da violência lenta do petróleo nos ambientes costeiros da Baía de Todos os Santos, estimulando um olhar sobre a produção de paisagens e habitabilidades na longa duração.

Palavras-chave: violência lenta; petróleo; percepções e impactos ambientais; comunidades pesqueiras e quilombolas.

Abstract

Based on two spill situations that occurred in 2018, the article presents the slow violence of oil in Baía de Todos os Santos. With it, I intend to contribute to anthropological approaches on environmental perceptions and impacts in the long term from three dimensions of analysis. In the first, I show the forms of production of the slow violence of oil, linked to the mechanisms of denial of its reality by Petrobras and the State. In the second, I describe how the fishing and quilombola communities of the region oppose it, articulating their rights in the judicial sphere and in the public debate through the intersection of the environmental, racial, gender, and climate agendas. And finally, I reveal the ways in which the slow violence of oil is inscribed in the coastal environments of the Baía de Todos os Santos, stimulating a look at the production of landscapes and habitabilities in the long term.

Keywords: slow violence; oil; environmental perceptions and impacts; fishing and quilombola communities.

Antropologia da violência lenta¹

Com este artigo trago histórias sobre vazamentos de petróleo na Baía de Todos os Santos. Elas têm peculiaridades próprias, mas em comum guardam aspectos do que Rob Nixon (2011) chama de “violência lenta”, típicas de processos de contaminação e precarização de lugares e pessoas na longa duração. As formas de violência lenta estão dispersas no tempo e no espaço em um ritmo geralmente muito vagaroso para atribuir culpa. Não se trata, por isso, de catástrofes cinematográficas que permitem determinar com melhor precisão culpados e afetados. Pelo contrário, a dissimulação de suas causas bem como a indeterminação espacial e temporal dos seus efeitos é uma das características e formas de produção da violência lenta.

Diferente de Nixon, defendo que a violência lenta não necessariamente esteja fora do campo perceptivo das pessoas afetadas. Nesse sentido, concordo com Thom Davies (2019), para quem a violência lenta pode ser testemunhada e sentida pelos que a sofrem. Por isso, é dever das ciências sociais contar histórias que encurtem as conexões de causa e efeito na produção das geografias tóxicas na longa duração. Para isso, é necessário etnografia, mais especificamente, “observação lenta”, que produza análise a partir das percepções sobre formas de produção da violência lenta e seus efeitos na vida e no mundo das pessoas (Davies, 2019).

1 Este artigo foi escrito no período do meu pós-doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Bahia realizado no ano de 2022 sob supervisão de Catherine Prost. É fruto de pesquisa colaborativa junto às comunidades quilombolas da Baía de Todos os Santos, ao Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais e ao Conselho Pastoral dos Pescadores da Bahia, nas figuras de Joselita Gonçalves dos Santos, José Américo Borges, Eliete Paraguassu, Marcos Brandão, Maria José Pacheco, Maria da Conceição Pereira e Pedro Diamantino. É, também, desdobramento de duas mesas-redondas em eventos da antropologia. A primeira, *Sobre viver nas ruínas: diálogos sobre antropologia e sustentabilidade*, ocorreu em novembro de 2020 durante a 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, e contou com a participação de Tiago Mota Cardoso, Pedro Silveira, Karine Naharaha e Emanuel Almada. A segunda, *Vidas ressurgidas e artefatos de horror: os grandes projetos na longa duração*, foi organizada pelo Comitê Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos da Associação Brasileira de Antropologia durante a 7ª Reunião Equatorial de Antropologia, ocorrida em abril de 2022. Contou com a participação de Sônia Maria Simões, Deborah Bronz e Antônia Melo. Sou grato a cada uma e cada um desses amigos e colegas por suas orientações, sugestões e ensinamentos, pois contribuíram sobremaneira para a elaboração e o aprimoramento deste trabalho.

Evocando categorias locais emergidas em duas situações de vazamento de petróleo ocorridas na Baía de Todos os Santos no ano de 2018, *Mancha negra* e *Água preta* são os nomes das histórias trazidas neste ensaio. Com elas pretendo abarcar três dimensões que entendo importantes para uma abordagem antropológica da violência lenta. A primeira diz respeito às suas formas de produção por parte das corporações ligadas ao extrativismo para produção de commodities e aos grandes projetos de desenvolvimento. Aqui a ênfase recai tanto sobre a engenharia e os modos de funcionamento das infraestruturas extrativistas quanto sobre os discursos institucionais na defesa de suas ações, sobretudo em relação aos impactos ambientais gerados em decorrência de casos específicos de vazamento e contaminação. Trata-se de incorporar às análises sobre violência lenta as abordagens ligadas às antropologias da infraestrutura (Vailati; D'Andrea, 2020) e das instituições de poder vinculadas aos grandes projetos de desenvolvimento (Bronz, 2013), sobretudo porque estas possuem, também, profissionais técnicos responsáveis por produzir suas próprias versões sobre os fatos.

Nesse sentido, a análise recairá sobre os documentos da Agência Nacional do Petróleo, Gás Natural e Biocombustíveis (ANP) referentes ao funcionamento de algumas bases de produção petrolífera na região, bem como notas públicas e relatórios técnicos da Petrobras e instituições ambientais municipais e estaduais acerca de situações de vazamentos, incluindo ações civis públicas e notícias de imprensa em meio digital. Com viés investigativo, busco elucidar os motivos que fazem dos vazamentos de petróleo eventos ordinários na Baía de Todos os Santos, além de explicar os mecanismos de negação de sua ocorrência e gravidade por parte da Petrobras a partir do que chamo de *dispositivos de inversão e ruptura*. Estes são aqui entendidos como as formas pelas quais a petrolífera explica e descreve os eventos ligados ao petróleo a partir tanto da dissimulação da ocorrência dos vazamentos quanto da negação dos seus efeitos nos ambientes e relações vitais que conformam os modos de existência das comunidades afetadas. A frouxidão na aplicação das leis ambientais por parte do poder público contribui para a eficácia desses dispositivos.

A segunda dimensão diz respeito às formas de contraposição à violência lenta por parte das comunidades afetadas, em especial os engajamentos comunitários contrários à contaminação e precarização da vida. Com foco nas ações de comunidades negras e quilombolas articuladas às organizações e

movimentos sociais da pesca, delimito para a Baía de Todos os Santos o que Cristiana Losekann (2016) chama de “política dos afetados pelo extrativismo na América Latina”: entendida como um conjunto de ações coletivas que articulam comunidades a uma comum condição de afetados pelos impactos ambientais gerados por grandes corporações de extração e movimentação de commodities. A desigual exposição aos riscos a que estão submetidas apenas revela o direcionamento racial da violência lenta (Chavis, 1993), e explica por que na Baía de Todos os Santos a pauta ambiental tem sido vocalizada pelas comunidades quilombolas sob o prisma do racismo ambiental. De diferentes formas ao longo dos últimos 20 anos, essas comunidades vêm incorporando à reivindicação pela regularização dos seus territórios uma agenda propositiva ligada à justiça ambiental, antirracista e climática como forma de proteger seus modos de existência ligados à maré (Buti, 2023; Carvalho *et al.*, 2014; Rodin, 2021; Zagatto; Souza, 2020).

A partir de atividades de pesquisa, ensino e extensão articuladas junto às comunidades pesqueiras e quilombolas da região ao longo dos últimos seis anos, incluindo etnografia de situações de vazamento de petróleo, buscarei mostrar que os engajamentos comunitários contrários ao petróleo estão amparados pelo que chamo de *dispositivos de aliança*. Estes são aqui entendidos como formas comunitárias de descrever e explicar os eventos ligados aos vazamentos de petróleo a partir da publicização de sua ocorrência e reconhecimento de sua gravidade para a continuidade das relações vitais imprescindíveis aos seus modos de existir no mundo.

A terceira dimensão diz respeito às formas de inscrição da violência lenta nos ambientes, em especial, os modos como afetam e produzem lugares e modos de habitar. Trata-se, aqui, de incorporar aos estudos da violência lenta as abordagens sensíveis às transformações nas paisagens e habitabilidades (Ingold, 2000; Rocha; Eckert, 2021; Tsing, 2017), investindo em descrições não necessariamente centradas no humano. Por isso as águas adquirem uma dimensão importante neste artigo. Não somente por regerem boa parte dos seres presentes nos modos de existência dos pescadores artesanais, mas por serem veículos espacial e temporalmente indeterminados de propagação do petróleo na produção da morte. De uma forma inequívoca, *Água preta* e *Mancha negra* são histórias de águas que atravessaram e foram atravessadas pelo petróleo. Histórias híbridas, portanto, contaminadas, que comunicam o quão as

ações humanas ligadas ao extrativismo predatório afetam de maneira incontornável e desproporcional o sistema terrestre (Chakrabarty, 2020).

São dessas águas de vida e de morte, de pesca e petróleo, de indiferença e engajamento, que boa parte das comunidades pesqueiras, negras e quilombolas da Baía de Todos os Santos depende para sua segurança alimentar e seu trabalho, empenhando a luta contra a destruição de seus modos de existência, que é também a luta contra o racismo ambiental. Como procurarei mostrar, os sentidos das águas estão implicados às três dimensões propostas para uma antropologia da violência lenta do petróleo na Baía de Todos os Santos: como forma de produzi-la por parte das instituições; como forma de contrapô-la por parte das comunidades afetadas; e como forma de propagá-la por parte dos fluxos e relações vitais que regem o mundo.

Mancha negra

No dia 14 de junho de 2018 um vídeo circulou na internet com a denúncia de pescadores e marisqueiras na praia do Caípe de Baixo, em São Francisco do Conde.² Realizada no dia anterior, tratava-se de uma performance dramática e perigosa sobre a chegada de petróleo vazado em suas áreas de vida e pesca. Nela, duas mulheres entravam no mar para sujar as mãos de um petróleo depositado na areia ao fundo da maré. No início do vídeo, uma delas estendia à câmera as palmas das suas mãos cobertas de petróleo, e dizia em tom de alarme: “O óleo já chegou aqui, o óleo de Passé já está chegando na praia do Caípe.” Dentro da maré, um homem se aproxima e questiona: “Se acontece com as nossas mãos aqui, o que acontecerá com os mariscos que nós vamos vender para os demais?” Para comprovar a data do ocorrido e conferir veracidade à denúncia, um dos presentes mantinha o jornal do dia em punho frente à câmera.

No dia seguinte, o portal de notícias *Bahia Manchetes* noticiava o ocorrido com o seguinte título: “São Francisco do Conde é a 3ª cidade atingida com mancha de óleo em menos de uma semana” (2018). Na capa estava estampada

2 O vídeo está disponível em Vazamento... (2018).

a imagem dos manifestantes presentes no vídeo, e suas mãos tingidas de petróleo segurando o jornal da data. Dizia a matéria que o vazamento teve origem em um duto da Petrobras rompido em uma área de manguezal do rio São Paulo, no Distrito de Passé, município de Candeias. Segundo o portal, antes de chegar em São Francisco do Conde, as águas levaram o petróleo à praia do Bonfim, na cidade de Madre de Deus, lugar onde seus moradores avistaram o aparecimento de “pelotas de óleo”. Limítrofe a Madre de Deus e a esta conectada pelas águas da Baía de Todos os Santos, São Francisco do Conde era, de acordo com a matéria, a terceira cidade a receber o petróleo em menos de uma semana.

A denúncia era feita por uma “Associação de Pescadores e Marisqueiras”, para quem “o vazamento de óleo pode pôr em risco a saúde da vida marinha e prejudicar a vida dos pescadores”. De acordo com o relato de um dos representantes ao portal, o registro das imagens com as mãos sujas de petróleo era uma forma de “simbolizar que o incidente deixou uma mancha negra tanto neles como no mar”. Um pescador, inclusive, informava ter perdido sua rede de pesca por conta do ocorrido, ressaltando que este não era episódio isolado, pois “vivem em uma área de poluição crônica [qu]e ninguém resolve”. A associação alertava que, apesar da denúncia, o petróleo não havia sido removido pela Petrobras até a tarde daquela quinta-feira.

Um dia depois da manchete, em 16 de junho, o mesmo portal publicava uma réplica da Petrobras sobre o ocorrido, com o seguinte título: “Em nota, Petrobras nega resíduo de óleo em São Francisco do Conde e Madre de Deus” (2018). A nota afirmava que a Petrobras “concluiu cerca de 99% dos trabalhos de limpeza na região de Pitinga, em Candeias”. A companhia esclarecia, também, que “aumentou a área da inspeção e segue com os serviços de limpeza e monitoramento”, e “que [n]ão foi confirmada a ocorrência de resíduos de água oleosa em Madre de Deus e São Francisco do Conde relacionadas ao fato” (Em nota..., 2018).

Aquela não era a primeira denúncia do ocorrido. Dois dias antes da performance na praia do Caípe de Baixo, o noticiário local do portal *A Tarde* informava a ocorrência de um protesto realizado por “150 pescadores” nas imediações do rio São Paulo, lugar onde o duto se rompera. Sob o título “Pescadores realizam protesto após vazamento de óleo em Candeias” (2018), a matéria informava que o vazamento ocorrido na sexta-feira do dia 8 de junho acarretou “poluição ambiental” e “danos no município da Região Metropolitana de Salvador”.

Segundo o portal, no mesmo dia do vazamento a Petrobras informava que o processo de limpeza fora iniciado e “que não houve dano às pessoas”.

O noticiário trazia também imagens da mobilização realizada pelo Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais da Bahia (MPP). Ali, uma roda era formada por homens, mulheres e crianças, tendo as bandeiras do MPP e da Via Campesina postas no chão de terra ao centro. Marizelia Lopes, liderança do movimento presente ao ato e moradora do quilombo da Ilha de Maré (localizado em frente ao estuário do rio São Paulo) informava a “grande quantidade do produto [petróleo] na lama e na água do rio, o que preocupa[va] quem trabalha na região”. Afirmava a liderança que “90% dos quase 10 mil moradores da Ilha de Maré necessitam do pescado para viver, e que o vazamento prejudica[va] o trabalho deles e o meio ambiente” (Pescadores..., 2018).

Um dia depois, esse mesmo protesto ocorrido nas imediações do local do vazamento foi reportado pelo site *Brasil de Fato* (Pina, 2018). Nele, a Petrobras afirmava que a equipe de contingência da companhia havia limpado cerca de 90% da área atingida, e que, novamente, “não houve danos às pessoas”. Na ocasião, a versão da Petrobras era contestada por outra importante liderança marisqueira e quilombola da Ilha de Maré presente ao ato: Eliete Paraguassu. Esta informava que a contaminação no manguezal era resultado de um “modelo desenfreado de desenvolvimento” que ameaçava as comunidades locais. Segundo Eliete, “no sábado [dia 9 de junho], os pescadores começaram a chegar com pedaços de petróleo nas redes. Mas ninguém sabia a dimensão desse acidente.”

Referindo-se ao lugar do rompimento do duto, o rio São Paulo, Eliete afirmava tratar-se de “uma extensão de manguezal maravilhosa, muito produtiva”, sendo “uma das áreas mais importantes, porque o mangue é berçário, consegue agregar muitos mariscos, camarão e caranguejos”. Na ocasião, a reportagem concluía com um alerta: “As comunidades ponderam que o impacto ambiental não se restringe ao município, já que a região de maré possibilita a propagação das substâncias para outras regiões por meio das correntezas” (Pina, 2018).

Outras duas reportagens curtas sobre o ocorrido foram publicadas naquela mesma data. Veiculadas pelo portal *Bahia Notícias*, ambas traziam o recado de Eliete Paraguassu em relação aos perigos da propagação do petróleo (Moradores..., 2018; Vigné, 2018). Esta alertava que a situação “não tem controle, [pois] o óleo já entrou nos manguezais da região onde a gente marisca” (Moradores..., 2018). Além disso, o vazamento ocorrido em Candeias já estava atingindo a

Ilha de Maré e Madre de Deus, pois “o rio se encontra com mais dois e, com isso, o óleo está se espalhando para outros lugares pela corrente” (Vigné, 2018). E concluía: “O rio não é uma piscina, vai correndo. Já está atingindo pelo menos esses três lugares” (Vigné, 2018).

Dois dias depois, o petróleo aportava na praia do Caípe de Baixo, e tinha as mãos das pescadoras no ato da denúncia com jornal em punho. Estas o faziam alertadas por pescadores e marisqueiras de outras localidades, e incorporavam a si mesmas como a materialidade da prova. Suas mãos, utilizadas no cotidiano da pesca para coletar mariscos e peixes em um dos setores da pesca artesanal mais importantes da Bahia (Soares, L. *et al.*, 2009) coletavam, na beira da praia, petróleo. Extraía-se, portanto, petróleo.

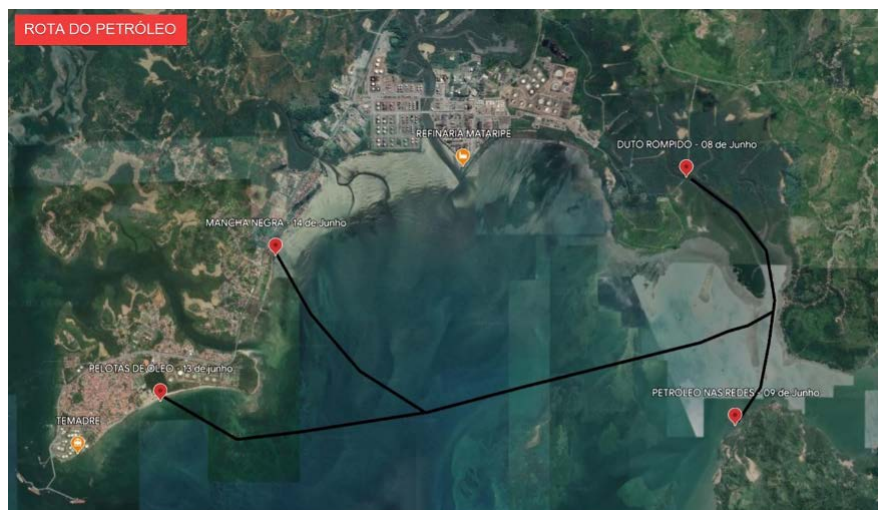


Figura 1. Mapa ilustrativo da rota do petróleo vazado no rio São Paulo. Os localizadores fazem referência às datas da chegada do petróleo reportadas pela imprensa a partir das denúncias dos pescadores. São eles: Duto Rompido em 8 de junho no rio São Paulo (Candeias); Petróleo nas Redes de Pesca em 9 de junho na ilha de Maré (Salvador); Pelotas de Óleo em 13 de junho na praia do Bonfim (Madre de Deus); Mancha Negra em 14 de Junho na praia do Caípe de Baixo (São Francisco do Conde). Estão localizados também a Refinaria Mataripe (antiga Landulpho Alves) e o Terminal Aquaviário de Madre de Deus (Temadre). Fonte: elaboração própria a partir da plataforma Google Earth.

Campo Candeias

Originado a partir do rompimento de um duto nas áreas de manguezal do município de Candeias, não é ao acaso que o vazamento de petróleo se propagou à Ilha de Maré e às praias de Madre de Deus e São Francisco do Conde. Esses lugares situam-se na porção norte da Baía de Todos os Santos, sendo conectados entre si por águas litorâneas. Reentrância da costa brasileira no estado da Bahia, a Baía de Todos os Santos é a segunda maior baía do mundo, sendo conformada por praias, recifes de corais, estuários e manguezais com um canal de entrada naturalmente navegável, além de duas baías interiores e canais internos profundos (Hatje; Andrade, 2009). Possui população superior a 3 milhões de pessoas, incluindo dezenas de comunidades pesqueiras distribuídas nos seus 16 municípios, que fazem da pesca artesanal fonte de renda e segurança alimentar de grande parcela de sua população, sobretudo a de baixa renda (Hatje; Andrade, 2009; Soares, L. *et al.*, 2009).

Tais características ecossistêmicas, associadas às águas navegáveis e ao solo fértil de massapê, fizeram da região um polo importante do colonialismo português na conquista das Américas. Ali vicejou desde o *dezesseis* a sociedade escravista baseada nos grandes engenhos de cana-de-açúcar. Durante quatro séculos, as infraestruturas do açúcar ali dispostas para fins de exportação, com suas vastas fazendas, casas-grandes, casas de moendas, instalações para o fabrico, as igrejas, o gado, os senhores de engenho, os trabalhadores africanos e afro-brasileiros escravizados, as usinas e os canaviais, ocuparam os muitos lugares das suas principais freguesias e vilas, como as dos atuais municípios de Cachoeira, Santo Amaro e São Francisco do Conde. Ocuparam, também, a zona costeira e seus manguezais, por serem pontos estratégicos para o transporte de produtos e pessoas através dos rios conectados à Baía de Todos os Santos e à capital Salvador (Amorim, 2008; Costa Pinto, 1998; Schwartz, 1988).³

-
- 3 Pela história associada à migração forçada africana, os municípios da Baía de Todos os Santos têm na população negra seu principal contingente demográfico, perfazendo os principais índices do Brasil. De acordo com o Censo Demográfico do IBGE de 2010, 92% da população de São Francisco do Conde se autodeclara negra. A população autodeclarada negra de Candeias perfaz 84% de sua população, sendo Salvador a capital mais negra do país: 80%. Em decorrência das atividades ligadas a produção, movimentação e refino do petróleo, o Censo de 2020 informa que São Francisco do Conde está classificado como o maior PIB per capita da Bahia e o nono maior do Brasil. Já Candeias se situa na 11ª posição estadual e 425ª nacional. As boas colocações →

Central na história colonial das Américas, a relação dessa região com o petróleo remonta aos anos 1940, quando foram localizados os primeiros campos de produção petrolífera no Brasil (Brito, 2008). A descoberta do petróleo justamente no “ventre mole do massapê” na zona açucareira da Baía de Todos os Santos reconfigurou os modos de produção da região, que passou a concentrar riqueza não mais da agricultura intensiva da cana-de-açúcar, mas da indústria baseada no petróleo (Costa Pinto, 1998). Essa passagem da exploração do solo para o subsolo baiano configura o que Luiz de Aguiar Costa Pinto (1998) chama de “contraponto do petróleo”: baseado por um modo de relações de trabalho para geração de riqueza fruto não mais da pessoalidade entre peão e patrão inerente ao padrão tradicional patriarcal canavieiro, mas da impessoalidade contratual próprias da racionalidade moderno industrial, configurando um “capitalismo sem capitalistas” (Sansone, 2007).

Diferente das usinas de açúcar (centradas no modelo de produção agrícola a exemplo dos engenhos), o petróleo inaugura um processo produtivo sem precedentes na região. Esse tipo de produção de riqueza é inicialmente regido por uma relação incipiente com o contexto local. Boa parte da mão de obra qualificada é forasteira, e a proximidade com a capital Salvador jamais estimulou a fixação dos profissionais na cidade. Aos poucos, algumas famílias locais foram sendo incorporadas ao projeto petroleiro, que com o aumento da máquina burocrática municipal decorrente dos royalties formou uma pequena elite econômica e política (Sansone, 2007). Afora estes, a população geral ficou alijada dos processos de trabalho e geração de riqueza, dependendo de arranjos clientelistas e assistencialistas da política local para trabalhar e viver. Incluem-se, aqui, os pescadores e pescadoras artesanais, trabalhadores informais impactados pelos poços, tubulações, estações e aterros construídos a serviço do petróleo. Coexistindo nos lugares de pesca da região, é como se as infraestruturas petroleiras e seus profissionais paramentados pertencessem a um outro

→ do PIB per capita nacional desses dois municípios não traduzem bom ranqueamento no Índice de Desenvolvimento Humano (IDH). Nono maior PIB per capita do Brasil, São Francisco do Conde está na crítica colocação 2.573 do ranking do IDH nacional do IBGE em 2010. À sua frente está Candeias, na colocação 2.161, mesmo tendo em 2020 o 425º maior PIB per capita nacional. Esses dados reforçam que desenvolvimento econômico não coincide com desenvolvimento social, sobretudo quando a população é majoritariamente negra. Das 27 capitais brasileiras, Salvador está na 18ª colocação no ranking do IDH conforme Censo do IBGE de 2010.

mundo, estranho e descomprometido com os lugares, pessoas e modos de vida de homens e mulheres que ali sempre estiveram.

Afora isso, monocultura e petróleo continuaram coexistindo na estrutura social e agrária do lugar, o que explica o fato de grandes extensões de terra ainda pertencerem a poucos proprietários, incluindo latifúndios absenteístas (Geografar, 2015). Estes lucram alugando à Petrobras e investindo com plantio de bambu, eucalipto e cacau, além da pecuária. Não é ao acaso que, a despeito das terras agricultáveis e vastidão territorial, São Francisco do Conde e Candeias apresentam-se como municípios com produção agrícola incipiente na composição dos seus respectivos produtos internos brutos (Costa, 2018). Essa conjunção entre a histórica concentração fundiária e o extrativismo petrolífero fez com que a população, sem terras para plantar e alienada dos processos produtivos do petróleo, encontrasse na maré e no manguezal o seu principal modo de existência e trabalho. É por isso que o trabalho na pesca significa, para muitos, a possibilidade de “não ter patrão”, ou seja, de não se submeter às formas de relação históricas marcadas pela exploração.

É por isso que lugares como o rio São Paulo, nos dizeres de Eliete Paraquassu, são como “berçários muito produtivos”: produzem peixes, caranguejos e mariscos responsáveis por garantir renda e segurança alimentar da população. Mas não só. Por estar localizado no primeiro campo de produção petrolífera para fins comerciais no Brasil, o estuário do rio São Paulo produz, também, *mancha negra*. O Campo Candeias, como é conhecido, abrange uma área de 52 km², cobrindo parte da malha urbana de Candeias, uma refinaria de petróleo em São Francisco do Conde e a porção norte da Ilha de Maré, em Salvador. Por isso, a Agência Nacional do Petróleo (ANP) o classifica como campo petrolífero de terra e mar que abarca manguezais da região em três municípios (Agência Nacional do Petróleo, Gás Natural e Biocombustíveis, 2016a).

Descoberto em novembro de 1941, este foi um dos campos petrolíferos da região com atuação importante para a hegemonia da produção baiana até os anos 1960. Nesse período, a Bacia do Recôncavo respondia por toda produção de petróleo nacional, configurando-se como o principal enclave petrolífero brasileiro à época (Federação das Indústrias do Estado da Bahia, 2018). Por esse motivo, ao lado do rio São Paulo e em uma área de manguezal vinculada às fozes dos rios Caípe e Mataripe, foi erguida no ano de 1950 a primeira

refinaria nacional de petróleo, a Landulpho Alves, hoje Refinaria de Mataripe (ver Figura 1).⁴ Esta, construída entre os principais poços de produção da região em uma área estratégica para movimentação dos produtos por terra e mar, ocupa hoje uma área de 6,5 km² na cidade de São Francisco do Conde. É formada por um conjunto de unidades de processamento, tanques, gasodutos, oleodutos e reservatórios para a produção de seus derivados, como gasolina, diesel, asfalto, querosene, parafina e nafta.⁵ Parte do petróleo refinado e da produção escoada é movimentada pelo Terminal Aquaviário de Madre de Deus, o Temadre (ver Figura 1), localizado na zona costeira da cidade homônima.⁶

No Campo Candeias estão 307 poços em terra e mar, sendo 252 perfurados, 50 produtores e 5 injetores (Agência Nacional do Petróleo, Gás Natural e Biocombustíveis, 2016a). Além da refinaria e dos poços, fazem parte das suas infraestruturas três estações coletoras de petróleo (Pedra Branca, São Paulinho e Palmeira) e uma estação de oleoduto (o Parque São Paulo). Aquelas são responsáveis por processar o petróleo recebido dos poços através de dutos e linhas de produção. Dali encaminham, também por dutos, o petróleo processado ao Parque São Paulo. De lá, o petróleo processado é transferido à Refinaria Landulpho Alves. Essa última movimentação se dá tanto por oleodutos quanto por carretas (Agência Nacional do Petróleo, Gás Natural e Biocombustíveis, 2016a), o que faz com que caminhões a serviço do petróleo e seus derivados componham a paisagem das vias automotivas locais, geralmente bastante esburacadas. Além de receber o petróleo processado dessas três estações coletoras do Campo Candeias, o Parque São Paulo recebe também o petróleo coletado pelas estações de mais quatro campos vizinhos: o Campo Cexis,

4 A Petrobras concluiu, no dia 30 de novembro de 2021, a venda da Refinaria Landulpho Alves à empresa árabe Mubadala Investment Company, sediada em Abu Dhabi, capital dos Emirados Árabes Unidos. Desde então a refinaria passou a chamar-se Refinaria de Mataripe. Ver Conclusões... (2021).

5 Ver Refinaria... ([2021]).

6 A existência da refinaria induziu o processo de industrialização na Baía de Todos os Santos, culminando na criação de dois importantes polos industriais brasileiros: o Complexo Industrial Aratu, localizado em Candeias; e o Complexo Industrial de Camaçari, localizado no município homônimo.

É dessa infraestrutura de produção, refino e movimentação do petróleo que emerge a *mancha negra*. Como vimos, boa parte dos poços de petróleo e suas tubulações e estações ativas e desativadas está localizada na zona costeira dessa porção norte da Baía de Todos os Santos, incluindo manguezais entrecortados por rios, como o São Paulo. Há, por isso, uma realidade petrolífera conectada à refinaria que conforma as paisagens litorâneas da Baía de Todos os Santos, impactando de diferentes formas os ambientes, espécies, habitabilidades e modos de vida dos pescadores artesanais e marisqueiras (Buti, 2020). Não foi diferente naquela semana do dia 8 de junho de 2018.

O inquérito civil instaurado pelo Ministério Público da Bahia a partir da denúncia feita pela colônia de pescadores Z4 da Ilha de Maré informa que o “vazamento de emulsão oleosa” ocorreu justamente em um oleoduto de transferência da Estação Pedra Branca para o Parque São Paulo (Brasil, 2019, p. 154). A Estação Coletora Pedra Branca recebe a produção de dois “satélites” de produção petrolífera: da Ilha de Maré, em Salvador, e da Roça Grande, em Candeias (Agência Nacional do Petróleo, Gás Natural e Biocombustíveis, 2016a). Portanto, *mancha negra* tem sua trajetória de origem associada aos subterrâneos geológicos de uma dessas duas localidades. Ao escapar do sistema precário de tubulações e se espalhar pelas águas da Baía de Todos os Santos, encontrará praias, manguezais, águas, petrechos, corpos e mãos de quem a indústria petroleira não reconhece como vítima. O quilombo Ilha de Maré, assim como os pescadores da praia do Caípe de Baixo, vão lutar contra o petróleo vindo do seu próprio subsolo. Como veremos adiante, *mancha negra* não é exceção à regra.

Água preta

Era manhã do dia 25 de maio de 2018 e participávamos de uma atividade do Festival das Culturas da Unilab. Intitulada *Tóxico tour Marapé-Dom João*, a atividade consistia na visita de um local atingido por vazamento de petróleo no quilombo Dom João, em São Francisco do Conde. Tratava-se de um roteiro de caminhada que partia do campus dos Malês da Unilab em direção à Estação Coletora Marapé (onde ocorreu o rompimento de um duto), e desta ao quilombo Dom João (para onde o petróleo se espalhou). A realização do *Tóxico tour*

não estava planejada previamente, sendo desdobramento de uma atividade pedagógica realizada no dia 12 de maio daquele mesmo ano para o componente curricular “Cultura e Meio Ambiente”, por mim lecionado para os cursos de Licenciatura em Ciências Sociais e Bacharelado em Humanidades.

Na ocasião do dia 12 de maio, fizemos uma atividade de campo chamada “caminhaula”: consistia em um trajeto que ligava o campus dos Malês à Trincheira de Marapé, nome de uma base de produção petrolífera localizada em uma área de manguezal homônima. Realizada em colaboração com a Associação Quilombola de Dom João, o roteiro da atividade foi elaborado juntamente com um pescador quilombola da comunidade, que guiou a turma durante o trajeto. A data escolhida não foi aleatória: ela antecedia o 13 de maio. Com isso buscávamos refletir sobre a discriminação racial no debate ambiental.

A intenção com a vivência foi produzir uma experiência sobre o racismo ambiental com foco nos modos de habitar e resistir das comunidades quilombolas e pesqueiras da cidade diante dos efeitos da cadeia petrolífera nos manguezais (Buti, 2021, 2022). Por isso, no trajeto o pescador nos ensinava desde referências da territorialidade local (mostrando lugares de despacho do can-do-blé, roças, plantas e árvores frutíferas) às técnicas de pesca e de ocorrência dos caranguejos, bem como os diferentes impactos da cadeia petrolífera nos manguezais, com seus aterros, dutos ativados e desativados, manguezais mortos e outras formas de precarização que percorríamos nas diferentes texturas do chão.

A intenção era que na noite da quinta-feira do dia 17 fizessemos uma dinâmica da turma em sala de aula com a presença do nosso convidado, para que pudessemos fazer um relato das experiências e construir uma devolutiva à comunidade. Qual não foi nossa surpresa quando, na data combinada em sala de aula, nosso convidado relatara, com indignação e preocupação, que durante aquele mesmo dia Dom João havia amanhecido com parte de sua área de manguezal atingida por um vazamento de petróleo ocorrido na madrugada. Na ocasião, um duto que liga a Trincheira de Aroeira à Estação Marapé se rompeu por decorrência das fortes chuvas que fizeram desabar um aterro particular erguido sobre as tubulações do petróleo. O petróleo desceu morro abaixo até encontrar o território de Dom João, atingindo manguezais, roças e áreas residenciais dos seus moradores. Aliada às fortes chuvas, a subida da maré contribuiu para a propagação do vazamento, tendo em vista que moradores de

diferentes localidades em Dom João informaram a presença de animais petro-
lizados (Buti, 2020).

Ao fazermos a “caminhaua” na Trincheira do Marapé quatro dias antes do vazamento com o intuito de tematizar o racismo ambiental, era como se tivéssemos antevisto o ocorrido. A catástrofe no dia anterior à aula apenas reforçou um ensinamento do próprio pescador quilombola sobre a dimensão ordinária, corriqueira e cotidiana dos vazamentos, sejam eles em grande ou pequena proporção, de curta ou longa duração, perceptíveis ou não: afinal de contas, não existe exploração de petróleo segura (Naharaha, 2020). Nosso plano de ensino, que visava capturar o debate sobre precarização dos lugares de habitabilidade pesqueira, ia aos poucos sendo capturado pela lógica rotineira e ecocida do petróleo, tendo em vista que desastres ambientais não são acidentes de percurso, são um projeto, são o próprio percurso. Extraordinário ali não era a presença de um petróleo que vazou, mas nós, a própria turma da Unilab que atravessou o seu caminho. Por isso poderíamos pautar, como nos ensinam as comunidades quilombolas da região, esse ambiente injustiçado, proceder no engajamento pela justiça ambiental.

Foi como desdobramento desse vazamento ocorrido no intervalo dos nossos dois encontros com o pescador quilombola que a turma entendeu por bem organizar uma caminhada ao território contaminado. A intenção era conhecer os efeitos imediatos do vazamento e visitar a sede da Defesa Civil para estimular soluções. Realizada no dia 25 de maio e incluída nas atividades de extensão do III Festival das Culturas da Unilab, essa segunda caminhada se inspirou em um evento chamado *Tóxico tour Ilha de Maré*, comunidade quilombola aliada de Dom João e igualmente afetada pelas infraestruturas petroleiras na longa duração. Nessa comunidade, o *Tóxico tour* vem sendo realizado com certa recorrência junto ao Movimento dos Pescadores e Pescadores Artesanais da Bahia, e tem inspiração nas dinâmicas da campanha antipetroleira “Nenhum Poço a Mais”.⁸ Trata-se de um tour feito em

8 A campanha “Nem um Poço a Mais” foi lançada em Vila Velha, no Espírito Santo, entre os dias 26 e 28 de junho de 2015. O evento de lançamento reuniu integrantes de comunidades quilombolas e de pescadores artesanais capixabas, da Bahia, do Ceará e do Rio de Janeiro. Junto a eles, integrantes de redes, organizações e movimentos sociais. Para maiores informações, ver <https://areaslivresdepetroleo.org/> (acessado em 02/05/2020).

pequenas embarcações e em terra mediado pelas lideranças comunitárias, com a intenção político-pedagógica de denunciar conflitos e injustiças ambientais, ensinar sobre as territorialidades e saberes locais, além de fomentar a justiça e o cumprimento dos direitos das comunidades pesqueiras quilombolas (Buti, 2021, 2022).

Inspirados na proposta da Ilha de Maré, propusemos o *Tóxico tour Dom João-Marapé*, com a elaboração de um roteiro construído junto às lideranças comunitárias. O evento contou com outros estudantes e professores presentes no festival, além da equipe multimídia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), responsável por fazer os registros audiovisuais. Esse roteiro tinha três principais destinos: a sede da Defesa Civil do município, localizada a alguns metros da Unilab; a Estação Coletora Marapé, onde o duto se rompeu; e o quilombo Dom João, para onde o petróleo se dirigiu.

Durante a caminhada daquela manhã do dia 25 de maio, ao nos avizinharmos de um lugar próximo dos destroços do aterro e dos dutos rompidos na Estação Marapé onde trabalhavam homens a serviço da Petrobras junto à Defesa Civil, repentinamente se aproximou do grupo o proprietário das terras responsável pelo aterro. Víamos, do alto, pedaços de dutos quebrados em meio ao aterro destroçado. Ao explicar sobre aquela paisagem em ruínas, o referido homem negou veementemente o vazamento de petróleo, afirmando tratar-se simplesmente de um vazamento de água. Sua versão foi rebatida pelos moradores quilombolas presentes, que afirmavam tratar-se de petróleo. Um ambiente de dúvida, e equivocação, se criou.

Instantes depois dessa disputa de narrativas, seguimos rumo às áreas de manguezal de Dom João, para onde o vazamento tinha escoado. Ao ali chegarmos, pudemos percorrer os rastros devastadores deixados pelo petróleo: sentir seu forte cheiro, perceber sua consistência oleaginosa e compreender como se inscreve nas diferentes texturas do chão que percorríamos, dentre a mata, o canavial, a lama, as árvores, os arbustos e os riachos do mangue. Assim foi possível aos participantes tirarem as suas próprias conclusões acerca do fato associado ao petróleo, e conhecer in locu seus dispositivos de negação e silenciamento. Para confirmá-lo, um dos quilombolas presentes pegou um pedaço de planta de cana do chão, mergulhou uma de suas extremidades em uma poça de petróleo formada em terra, ergueu-a ao alto e disse em bom tom: “só se for água preta”.



Figura 3. Participante mergulha a extremidade de uma planta de cana de açúcar em um canal attingido por petróleo. A intenção era mostrar a “água preta” que desceu do morro rumo à Dom João. Maio de 2018 (Buti, 2022, p. 236).

Campos Dom João Terra e Dom João Mar

A história da *Água preta* não é, como *Mancha negra*, resultado de análise em fontes jornalísticas. Inclusive, o vazamento em Dom João não saiu na imprensa. *Água preta* emerge de encontros produzidos nos espaços de ensino, pesquisa e extensão da Unilab, universidade localizada em uma encosta de manguezal nos arredores dos campos petrolíferos de Dom João Terra e Dom João Mar. O petróleo vazado a partir do rompimento de um duto atingido por um aterro particular é originário do Campo Dom João Terra. Como o Campo Candeias, este foi um dentre os primeiros campos de produção petrolífera para fins comerciais no Brasil. Descoberto em março de 1947, seu nome faz referência à fazenda Dom João (nele inserida), lugar que sediou de 1906 a 1960 uma dentre as principais usinas de produção de açúcar da região: a Usina Tourinho, também conhecida por Usina Dom João (Amorim, 2008). Essa fazenda remete aos domínios territoriais de uma importante família de barões históricos da cidade: os Bulcão. À véspera da abolição jurídica da escravidão brasileira, em

12 de maio de 1888, a fazenda do Engenho Dom João ocupava 534 tarefas de terras e contava com mão de obra de 38 escravizados (Barickman, 1998-1999).

Inscrito na história do açúcar, Campo Dom João tem aproximadamente 29 km² de uma área que engloba um campo de produção de petróleo, uma estação coletora e pontos de coleta de poços isolados, alguns localizados no interior das grandes propriedades que ainda existem e lucram com o petróleo, como a fazenda Engenho D'água, vizinha a Dom João. O campo tem produção acumulada de 5,111 milhões de metros cúbicos de óleo, possuindo 371 poços, sendo 274 perfurados, 58 produtores e 39 injetores. (Agência Nacional do Petróleo, Gás Natural e Biocombustíveis, 2016a). Ele está limítrofe ao Campo Dom João Mar. Descoberto em novembro de 1954, este Campo está localizado nos limites dos manguezais nas águas da Baía de Todos os Santos em uma área de 47 km² vizinha às ilhas de Cajaíba e do Frade. Engloba um Campo de Produção com nada mais nada menos do que 664 poços, boa parte submersos, sendo 651 perfurados, 7 produtores e 6 injetores. Em comparação aos Campos Candeias e Dom João Terra, o Campo Dom João Mar é o que possui maior produção de óleo acumulada (14,34 milhões de metros cúbicos), ainda que hoje tenha na produção de gás seu maior ativo (Agência Nacional do Petróleo, Gás Natural e Biocombustíveis, 2016c).

Como no rio São Paulo, o vazamento no Marapé foi objeto de denúncia por parte dos pescadores artesanais, desdobrando-se na abertura de uma ação civil pública movida pelo Ministério Público Federal da Bahia contra a Petrobras em 16 de setembro de 2019.⁹ A solicitação da abertura dessa ação foi feita pela Associação Quilombola de Dom João em 21 de maio de 2018, através de um documento enviado ao Ministério Público relatando os fatos associados ao vazamento, bem como os impactos sofridos pela comunidade (Brasil, 2019, p. 15). Essa ação fez com que o Ministério Público instaurasse um inquérito civil para apurar os fatos no dia 21 de junho de 2018.¹⁰ De acordo com o documento enviado pela associação quilombola, “quando o vazamento foi contido, uma quantidade muito grande de petróleo já tinha se espalhado pela área de roça, moradia e pesca da comunidade” (Brasil, 2019, p. 17). Informava também que “tardamente a empresa contratada introduziu boias para conter a dispersão do

9 Ação Civil Pública nº 1010667-90.2019.4.01.3300 (Brasil, 2019).

10 Inquérito Civil nº 1.14.000.002058/2018-84 (Brasil, 2019).

óleo”, e que “por imperícia e falhas técnicas, as barreiras não foram capazes de conter o óleo, que continuou a se dispersar para além das mesmas” (Brasil, 2019, p. 17).

O documento informava que “por conta do ciclo da maré torna-se difícil conter a contaminação, haja vista que um dos fatores de dispersão do petróleo ser a subida da maré [...], além da ocorrência das chuvas, que espalham o petróleo depositado no aterro e nas encostas de mangue” (Brasil, 2019, p. 17). No dia 2 de julho do mesmo ano, a referida associação publicou uma carta aberta assinada por entidades e grupos parceiros denunciando o ocorrido, onde divulgava imagens de animais e ecossistemas petrolizados, além de responsabilizar a Petrobras e os órgãos públicos pelo histórico de contaminações (Associação Quilombola de Dom João, 2018; Buti, 2020).



Figura 4. Peixes mortos em manguezal com petróleo em Dom João. A imagem foi tirada no dia 18 de maio de 2018 (Associação Quilombola de Dom João, 2018).



Figura 5. Caranguejo petrolizado pelo mesmo vazamento. Notar o petrume do petróleo tingindo a cabeça do animal. A imagem foi tirada no dia 19 de maio de 2018 (Associação Quilombola de Dom João, 2018).

No dia 17 de maio de 2018 o Instituto do Meio Ambiente e Recursos Hídricos da Bahia (Inema) abriu um processo administrativo sobre a ocorrência. O documento comunicava o vazamento de cerca “11 m³” de “emulsão oleosa” no “duto de interligação da Trincheira de Aroeira à Estação Coletora do Marapé” (Brasil, 2019, p. 173). A Estação Coletora Marapé é responsável por receber via oleodutos a “produção bruta” da Trincheira de Aroeira, no Campo Dom João Terra (Agência Nacional do Petróleo, Gás Natural e Biocombustíveis, 2016b). Essa estação recebe também a produção da Trincheira de Marapé, localizada em uma área de manguezal no Campo Dom João Mar. O óleo de ambos os campos é levado por carretas ao Parque São Paulo, no Campo Candeias, sendo posteriormente enviado por oleoduto para a Refinaria Landulpho Alves (Agência Nacional do Petróleo, Gás Natural e Biocombustíveis, 2016b).

Além dos dutos de óleo, as trincheiras de Marapé e Aroeira estão conectadas à Estação Coletora Marapé por dutos injetores de água. Poços injetores são diferentes de poços produtores: estes extraem petróleo, aqueles injetam água para melhorar e recuperar o processo de extração, aumentando a pressão dos poços produtores.¹¹ Portanto, dutos produtores de óleo e injetores de água

11 Sobre os poços injetores e produtores, ver Entenda... (2015).

compõem as infraestruturas petroleiras dos campos, e atravessam mares, mangues, morros e estradas a serviço do petróleo. Atuam em sentido inverso: enquanto o óleo navega pelas tubulações no sentido das trincheiras à Estação Marapé (do subsolo para o solo), a água segue da Estação Marapé em direção às trincheiras (do solo para o subsolo).¹²

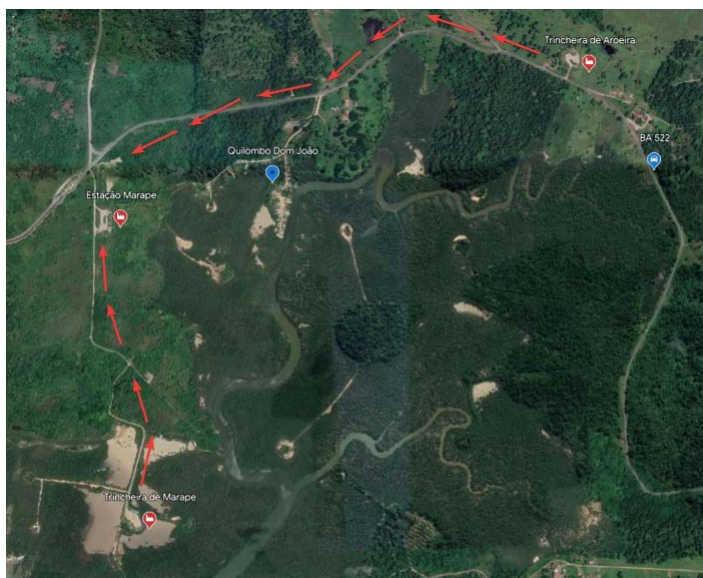


Figura 6. Na imagem aérea, as setas em vermelho indicam a direção do petróleo nos dutos que ligam as trincheiras de Marapé e Aroeira à Estação Marapé. Essas são duas das trincheiras do Campo Dom João Terra. Notar que o quilombo Dom João está em uma área de manguezal entre as duas trincheiras e a estação.

Fonte: elaboração própria a partir da plataforma Google Earth.

-
- 12 Há de se pontuar que a comunidade do Macaco, vizinha à Estação Marapé, não possui sistema de abastecimento de água, tendo que recorrer semanalmente a carros-pipas oferecidos pela prefeitura. Esta é uma dentre as comunidades pesqueiras radicalmente impactadas pela instalação da Trincheira de Marapé nas áreas de manguezal. Em trabalho de conclusão de curso recém-defendido na Unilab, a estudante e moradora da comunidade Núbia dos Santos Souza (2023) informa que a pesca artesanal vem perdendo praticantes ao longo das gerações em decorrência da destruição e contaminação dos manguezais.

Esses eram os tipos de dutos que estavam entre os destroços do aterro rompido na Estação Marapé quando do evento *Tóxico tour Marapé-Dom João* realizado em 25 de maio de 2018. De acordo com o relatório de atendimento emergencial do Inema assinado em 16 de agosto daquele ano, “naquele local do vazamento passavam três dutos subterrâneos, constituídos com fibra de vidro”: dois deles transferiam “água produzida”, e um, “emulsão oleosa” (Brasil, 2019, p. 190). Sem citar o quilombo Dom João, esse mesmo relatório constata que o vazamento de “emulsão oleosa [...] atingiu solo, área de plantação de cana da fazenda Marapé, bem como o manguezal situado nas imediações”, concluindo ter havido “impacto ambiental significativo” (Brasil, 2019, p. 192).

Já a Secretaria do Meio Ambiente de São Francisco do Conde, através do Auto de Infração nº 01/2018 assinado em 21 de maio de 2018, informa ter constatado “significativo volume de óleo na área”, além de aplicar multa à Petrobras no valor de 120 mil reais. Sem citar o quilombo Dom João, a multa se justificava “pelo derramamento de óleo cru em Área de Preservação Permanente (APP), no manguezal onde se encontra instalada a Estação Coletora Marapé” (Brasil, 2019, p. 98). As causas do rompimento do duto são oferecidas pela Assessoria Jurídica da Prefeitura em ofício de resposta ao Ministério Público Federal em 31 de julho daquele ano.

O documento informa que “o local onde ocorreu o derramamento de óleo na Comunidade Dom João é uma propriedade particular [...] alugada à Petrobras para a passagem de dutos de óleo bruto”. No entanto, esse lugar “concomitantemente estava sendo usado para descarte de resto de materiais (rejeitos – bota fora) por empresas instaladas na região, sem a observação de normas de segurança”. Além disso, a fiscalização observou, também, “falhas no projeto de instalação do óleo duto da Petrobras, os quais só foram sanados após o acidente ambiental” (Brasil, 2019, p. 90).

Notar que além de um aterro “sem a observação de normas de segurança” para “botar fora” rejeitos de empresas construído sobre a tubulação dentro da fazenda, falhas no próprio projeto de instalação dos dutos da Petrobras foram citadas como fatores vinculados ao vazamento. Em suma, a precariedade no procedimento da petroleira e interesses particulares ao arrepio da lei fizeram com que manguezais, roças e áreas residenciais de uma comunidade quilombola acordassem, naquele 17 de maio de 2018, atingidas pelo petróleo. Assim

como o proprietário das terras e a Prefeitura de São Francisco do Conde, a falta de fiscalização e infraestrutura precária da Petrobras produziram *água preta*.



Figura 7. Aterro rompido sobre tubulação de petróleo nas imediações da Estação Marapé. Essa imagem situa-se no “local de vazamento” referenciado na Figura 8. A fotografia foi tirada em 19 de maio de 2018.

Fonte: acervo Associação Quilombola de Dom João.

No entanto, como para a *mancha negra*, a Petrobras parece não ter reconhecido a gravidade do fato ao remeter para o Inema o relatório conclusivo do incidente em 4 de junho de 2018 (Brasil, 2019, p. 175). Assinado por quatro técnicos da Petrobras e um assistente de campo da empresa Telsan Engenharia, esse relatório é a reprodução *ipsis literis* do relatório parcial do incidente assinado pelos mesmos técnicos apenas um dia após o vazamento, no dia 18 de maio daquele ano. Para ilustrar a ocorrência, o documento traz, em seu anexo 1, o “Mapa de Localização do Evento”, reproduzido a seguir.

ANEXO 1 – MAPA DE LOCALIZAÇÃO DO EVENTO

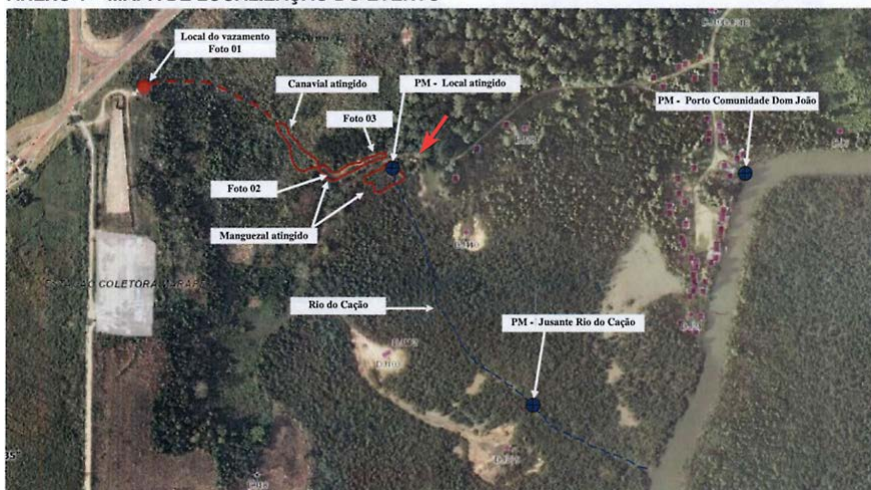


Figura 8. Mapa da localização do evento conforme relatório conclusivo do incidente (Brasil, 2019, p. 186, seta vermelha acrescida).

Como se pode visualizar, a imagem traz, na parte superior à esquerda, um ponto e traçados de coloração vermelha, que ilustram o local do rompimento do duto e o caminho percorrido pelo petróleo. Nesse trajeto estão referenciados apenas dois locais atingidos com área pequena e restrita por limites definidos: o “Canavial atingido” e o “Manguezal atingido” (nesse caso, em duas áreas). Em azul estão os pontos monitorados pelos técnicos (sigla PM), todos referentes a recursos hídricos: dois no rio do Caçõ (sendo um no local de “Manguezal atingido”) e um no “Porto Comunidade Dom João”, no rio Dom João. Não foram coletados sedimentos do manguezal, como lama, troncos, folhas e animais.

O mapa traz também dezenas de pontos em roxo informando as residências dos moradores quilombolas, além de benfeitorias petrolíferas desativadas. Nesse aspecto, um dado é de profunda relevância. A residência mais próxima do “Manguezal atingido” não é referenciada com ponto em roxo, não sendo, portanto, mapeada no relatório conclusivo do incidente. Haveria intencionalidade em ocultar no mapa a residência mais próxima? Ou seria apenas um erro humano dos técnicos responsáveis pela elaboração do mapa e do relatório? De todo modo, a seta em vermelho na Figura 8, por mim incluída, indica a localização dessa residência não mencionada no mapa original. Como esta, outras

residências localizam-se próximas dos locais atingidos, além de contornarem áreas de manguezal em Dom João. O que implica dizer que, na subida da maré e no acúmulo da chuva, o petróleo que atinge um ponto pode ser espalhado facilmente para outros lugares através das águas. Inclusive, moradores de diferentes localidades em Dom João informaram ter encontrado caranguejos petrolizados em seus quintais (Buti, 2020).

Na parte escrita do documento, os técnicos da Petrobras não citam a comunidade de Dom João. Informam apenas que “após a constatação do incidente foi acionado o Plano de Emergência Local” (Brasil, 2019, p. 180), além de comunicarem, na conclusão, que “não foram encontrados animais petrolizados nem óleos em tocas de caranguejo”. Na mesma conclusão afirmam que, “apesar do impacto ambiental momentâneo, não foram evidenciados agravos à saúde humana nem danos significativos à biodiversidade” (Brasil, 2019, p. 160).

Inversão, ruptura, aliança

Mancha negra e Água preta guardam aspectos semelhantes em relação aos dispositivos de negação da abrangência e da gravidade do vazamento por parte da Petrobras e dos demais sujeitos, institucionais ou não, envolvidos. A começar pelo lugar ocupado pela água na descrição dos eventos. Vimos que em Dom João o proprietário das terras responsável pelo aterro rompido informa que apenas água vazou, a despeito de a Agência Nacional do Petróleo e a própria Secretaria Municipal do Meio Ambiente confirmarem que o petróleo que passa nos dutos da Estação Marapé é “bruto” e “cru”. O sentido de água reivindicado pelo fazendeiro em um evento público da Unilab é uma estratégia de escamotear o vazamento, proceder a uma espécie de *milagre da transformação* de petróleo em água.

O uso da água como categoria para descrever os eventos ligados aos vazamentos de petróleo aparece, também, no caso do rio São Paulo. Em resposta à denúncia dos pescadores da Praia do Caípe de Baixo através da nota pública veiculada pelo portal *Bahia Notícias*, a Petrobras informa não ter encontrado “resíduos de água oleosa”. Diferente dos termos “petróleo”, “óleo”, “borra de petróleo”, “resíduo de petróleo”, “substância nociva ou perigosa”, o termo “água oleosa” ou “resíduo de água oleosa” utilizado pela companhia não está tipificado na Lei nº 9.966/2000. Conhecida por Lei do Óleo, essa normativa define, entre outras

coisas, tudo aquilo que pode gerar contaminação nos processos ligados à cadeia de produção petrolífera em área marinha.¹³ Nos autos há menção à “emulsão oleosa” (termo técnico associado às substâncias industriais contaminantes), e não à “água oleosa”, como veiculada ao público através do portal de notícias.

Ao nomear a substância com um nome composto pela palavra inicial “água”, a Petrobras parece minimizar a gravidade e confundir a realidade do ocorrido, aproveitando as características da Baía de Todos os Santos para proceder, mais uma vez, ao *milagre da transformação*. Buscando responder sobre o vazamento do rio São Paulo, em nota a companhia informa que não foi confirmada a relação entre os dois fatos: a água oleosa de Candeias e a mancha negra da praia do Caípe de Baixo. Mas, afinal de contas, quais foram os estudos da petrolífera para refutar essa relação? De onde teria vindo, portanto, a *mancha negra*? Assim é que petróleo vai se confundindo com água, e não por acaso seus efeitos nocivos vão sendo também minimizados: não se propagam para outras praias e mangues, não interagem entre espécies vegetais e animais, não têm poder bioacumulativo e sequer causam danos às pessoas.

Chamo essa atitude dissimulatória de *dispositivo de inversão* na descrição dos eventos associados a vazamentos de petróleo por parte da Petrobras e outros agentes implicados ao histórico de contaminações. Consiste em dissimular a gravidade de um vazamento através da naturalização do petróleo: ou seja, descreve-se como elemento da natureza algo que em verdade é petróleo ou efeito deste. As características ecossistêmicas do lugar são favoráveis a esse tipo de procedimento, que abrange outros elementos do meio biótico. Para exemplificar esse dispositivo, me aterei brevemente à forma pela qual um estudo de médio impacto da Petrobras (2019) descreve uma área de manguezal atingida por petróleo.

É comum nessa região algumas áreas de manguezal perderem suas árvores como consequência da contaminação por petróleo na longa duração. Por ficarem desertas como praias, esses lugares são conhecidos por “prainhas” (Buti, 2020). As prainhas são fenômenos situados nas feições de manguezal classificadas pela literatura ecológica como bosques de mangue, típicas das áreas

13 Publicada em abril do ano de 2000, esta lei “dispõe sobre a prevenção, o controle e a fiscalização da poluição causada por lançamento de óleo e outras substâncias nocivas ou perigosas em águas sob jurisdição nacional” (Brasil, [2002]).

mais lamacentas desse ecossistema onde ocorrem as espécies arbóreas de mangue-vermelho (*Rhizophora mangle*) e mangue-branco (*Laguncularia racemosa*) (Schaeffer-Novelli, 2018). Trata-se, portanto, de mangues mortos nessas regiões lamacentas do manguezal.¹⁴ Desse modo, as praias apenas se parecem com outro tipo de feição de manguezal: os apicuns. Estes são ambientes de terra firme no entorno dos bosques de mangue caracterizados, também (mas de forma natural), pela ausência de árvores, incluindo mangue-vermelho e mangue-branco (Schaeffer-Novelli, 2018).

Na sessão sobre impactos ambientais gerados pela estação de tratamento de efluentes industriais da refinaria, o *Estudo de médio impacto Refinaria Landulpho Alves/RLAM* informa a existência de uma área de manguezal com “estágio de regeneração [...] pouco avançado” (Petrobras, 2019, p. 328). Detalha que nessa mesma área “há uma subárea de 200 m² que foi atingida em vazamento de 2004”, e que “encontra-se em processo natural de transição de apicum” (Petrobras, 2019, p. 328). Ora, se essa área foi atingida por vazamento de petróleo 15 anos antes, como poderia ser “natural” o processo de transição para o apicum? Não seria esse um processo artificial? Além disso, apicuns não são estágios de transição de bosques de mangue, mas feições próprias desse ecossistema, caracterizados por alta salinidade, menor influência da maré, além de normalmente desprovidos de vegetação arbórea (Schmidt; Bemvenuti; Diele, 2013).

O fato de apicuns não abrigarem as árvores de mangue e serem caracterizados por clareiras facilita sua associação com mangues mortos. Um estudo por menorizado sobre essa área citada no referido estudo é preciso, mas tudo indica que a transição em questão não seja entre manguezal e apicum, mas entre manguezal e praia, entre mangue vivo e mangue morto, entre natureza e petróleo. Como no caso das águas nos eventos de Dom João e rio São Paulo, a Petrobras transformou, por inversão, o petróleo em algo natural. Notar que não

14 Mangues mortos são também fenômenos naturais dos manguezais. Conhecidos na literatura ecológica como “j invertido”, esse fenômeno “representa um padrão típico de mortalidade natural associada ao amadurecimento do bosque” (Soares, M. L. et al., 2003, p. 107). Áreas de mangues mortos naturalmente tendem a se regenerar para que nasçam novas árvores. No entanto, de acordo com pescadores artesanais de São Francisco do Conde, boa parte dos mangues mortos dos manguezais da região não é resultado de processos naturais. Pelo contrário, as praias são formadas por contaminação de petróleo na curta e longa duração, características de padrões de “mortalidade massiva” típicas de acúmulo de hidrocarboneto (Soares, M. L. et al., 2003, p. 110).

é um ambiente ou fenômeno natural que se petroliza, mas o petróleo ou seus efeitos que se transformam em ambientes ou fenômenos naturais: seja água, seja apicum. Esse dispositivo configura-se como uma dimensão importante da violência lenta do petróleo, por sua capacidade de dissimular a realidade e a gravidade dos vazamentos e seus efeitos na longa duração.

Chama atenção, também, as conclusões oferecidas pela petrolífera em relação às ocorrências de vazamento no rio São Paulo e Dom João. Em ambas, a companhia lança mão de planos emergenciais para a limpeza das áreas atingidas, informando que foram suficientes para o sucesso na contenção dos danos. Embora reconheçam o “impacto ambiental momentâneo” do vazamento de 11 m³ de “emulsão oleosa”, em Dom João seus técnicos não viram “animais petrolizados”, sequer “danos significativos à biodiversidade” e “agravos à saúde humana”. No rio São Paulo, a companhia quantifica a limpeza: no dia 12 de junho informa ter limpado 90% dos 3 m³ de “emulsão oleosa”; no dia 16, 99% do montante. Por essa conduta emergencial quantificável não teria havido propagação das substâncias, sequer danos às pessoas.

As questões que ficam é: e os outros 1% e 10%, para onde foram? Levados pelas águas? Adentraram nos peixes, nos pés de mangue, nas tocas de caranguejo? E se humanos consumiram ou manipularam esses animais, não estariam carregando, eles também, essas porcentagens? Diante das características bioacumulativas dos hidrocarbonetos tão ensinadas pela literatura especializada, o que fazer com os impactos *não* momentâneos? Como concluir, sem sequer tempo para isso, ausência de “agravo à saúde humana”? Como garantir a limpeza de um petróleo que atinge o manguezal sem levar em consideração que esse é o ecossistema marinho com maior grau de sensibilidade aos vazamentos de petróleo, conforme o documento do Ministério do Meio Ambiente publicado em 2004 conhecido como *Cartas de sensibilidade ambiental a derramamentos de óleo*?¹⁵

Esse documento informa que os manguezais “constituem os habitats mais sensíveis devido à elevada riqueza e valor biológico, funcionando como verda-

15 O documento *Especificações e normas técnicas para elaboração de cartas de sensibilidade ambiental para derramamentos de óleo* (Brasil, 2004) traz um índice hierarquizado dos diversos tipos de contorno da costa em uma escala de 1 a 10. Quanto maior o índice, maior o grau de sensibilidade. Os manguezais são tipificados com o valor máximo: 10 (Brasil, 2004, p. 54).

deiras armadilhas de retenção de óleo”. Informa também que “o impacto da biota pode ser alto devido à exposição tóxica (óleos leves ou frações dispersas) ou asfixia (óleos pesados)”, e “que a remoção natural ocorre de forma extremamente lenta”. Além disso, “o substrato mole e a dificuldade de acesso tornam a limpeza impraticável”, e qualquer “esforço nesse sentido tende a introduzir o óleo nas camadas mais profundas e agravar o dano” (Brasil, 2004, p. 55).

As condutas da Petrobras parecem ignorar as orientações do índice de sensibilidade aos derramamentos de petróleo, por não considerarem os manguezais como ecossistemas sensíveis e de difícil recuperação, com impactos permanentes sobre os seres que os habitam. Em linhas gerais, nos procedimentos da companhia relacionados aos vazamentos de petróleo aqui descritos vemos exemplos do que chamo de *dispositivos de ruptura*. Três são elas. Uma é a ruptura de *temporalidade*: entre passado, presente e futuro. Nela, os danos atingem somente o tempo presente. Aqui, isola-se o *tempo* e ignora-se os efeitos passados e futuros do petróleo. Para que isso aconteça, é necessário dizer que a limpeza emergencial resolveu o problema local. A outra é a ruptura de *localidade*: entre lugares. Nela, os danos atingem somente o lugar do incidente, como se o problema terminasse onde começou. Aqui, isola-se o *lugar* e ignora-se os fluxos e forças vitais que o conectam a outros lugares, como, por exemplo, as águas. Para que isso aconteça, é necessário novamente dizer que a limpeza emergencial resolveu o problema local, ou que não há fatos que comprovem a relação entre causas e efeitos. Uma terceira é a ruptura *multiespécie*: entre as muitas vidas não humanas e entre estas e os humanos. Aqui, os danos atingem somente um meio ambiente concebido sem gente. Isola-se, portanto, a *natureza*, ignora-se os efeitos bioacumulativos do petróleo na longa duração, assim como os pescadores, gente majoritariamente negra e empobrecida que habita as paisagens costeiras da região, delas dependendo sua segurança alimentar. Para que isso aconteça, é necessário capturar a ideologia moderna da natureza (separando-a da cultura) e apagar os rastros humanos. Com isso afirma-se que “não há danos às pessoas”, e que não há comunidades quilombolas e pesqueiras impactadas, sequer considerando as perspectivas de quem habita os manguezais nas pesquisas e processos de produção de dados sobre os efeitos da contaminação.

Vemos, por outro lado, que são justamente esses humanos afetados e silenciados pelo petróleo os que têm engajado denúncias aos crimes cometidos pela

Petrobras nos espaços judiciais, além de oferecer recados importantes no debate público. Vimos que comunidades de diferentes localidades estabelecem as relações de causa e efeito, preveem os riscos futuros, elaboram estratégias criativas, e perigosas, de denúncia, além de conceituar os eventos a partir de suas próprias perspectivas e percepções. Em um período de cinco dias, três noticiários de abrangência local e um de abrangência nacional reportaram mobilizações realizadas por uma associação pesqueira de bairro e um movimento popular nacional referentes ao vazamento no rio São Paulo. Vimos que o quilombo Dom João perpetrou, à exemplo da colônia de pescadores da Ilha de Maré, representação contra a Petrobras no Ministério Público Federal, além de fomentar iniciativas político pedagógicas vinculadas a uma universidade pública e uma carta aberta endereçada a órgãos públicos assinada por grupos parceiros.

Boa parte dessas denúncias e recados operam a partir do que eu chamo de *dispositivos de aliança* na descrição dos fatos associados ao petróleo. Nestes, os efeitos de um vazamento jamais atingem ou se isolam no tempo presente, no lugar da ocorrência e em uma natureza sem gente. Pescadores, marisqueiras e associações comunitárias informam que o óleo que vazou em um lugar “já chegou”, ou chegará, em outro lugar, e se perguntam: “O que acontecerá com os mariscos que vamos vender para os demais?” Ensinam que o “manguezal é berçário” e avisam que a situação está “sem controle” e que “até as garças estão morrendo”. Além disso, lembram que “o rio não é uma piscina, vai correndo”, “se encontra com outros rios”, e por isso “espalha o óleo para outros lugares, pela corrente”. Reforçam que “grande quantidade” de óleo “está na lama”, no lugar onde se “trabalha”, de onde se tira o sustento. Sustento esse que pode contaminar outras gentes e outras vidas. Por isso é necessário “cuidar do mangue”, ser “guardião”, aquilombar o direito às muitas vidas que compõem os modos de existência do povo preto da Baía de Todos os Santos.

As conexões oferecidas entre tempos, lugares e espécies por parte de homens e mulheres das comunidades pesqueiras, negras e quilombolas não permitem inversões e rupturas. Aqui a mancha é negra e a água é preta justamente pela incidência dos processos sociais nos ambientes, ou melhor, dos processos petrolíferos nas habitabilidades. Como os próprios nomes indicam, *Mancha negra* e *Água preta* são histórias de híbridos que narram, também, o futuro, e mostram a produção das geografias tóxicas na longa duração. São histórias contadas

a partir do que Dipesh Chakrabarty (2020) chama de “regime planetário de historicidade”: por reconhecerem os efeitos cada vez mais imbricados e incontornáveis das ações humanas no sistema terrestre. Histórias necessariamente contaminadas que mostram que romper e isolar a natureza da humanidade é um projeto artificial e ideológico. Ao inverterem a ordem dos fatores e isolarem tempo, espaço e espécies, os dispositivos de inversão e ruptura oferecidos pela Petrobras atuam como um artifício para a continuidade da violência lenta do petróleo. Eis sua eficácia.

Diante dessa violência emergem histórias necessariamente misturadas, tóxicas, ricas, tristes, fortes e diversas, que fazem do reconhecimento da precarização de corpos e territórios não somente um modo de ensinar a diversidade de ser e morrer, mas um ato político de resistência e posicionamento no mundo. Assim como corpo e mangue, a água é indissociada da problemática do petróleo na Baía de Todos os Santos. Por um lado, ela é seu veículo indeterminado, que espalha a morte em um espaço sem fronteira e em um tempo sem fim; por outro é transmissor determinante da vida, que esparge e forja, como um “berçário”, boa parte dos seres presentes nos modos de existência de pescadores e pescadoras. Água aqui não é semântica para negar e encobrir o petróleo e inverter a realidade. Água inunda a realidade literalmente, para a vida e para a morte.

Sentido das águas

As águas, como vimos, estão associadas às duas histórias de violência lenta do petróleo aqui contadas. Remetendo a um intervalo de 20 dias no ano de 2018, essas histórias são realidade desde que os primeiros poços de produção do petróleo passaram a ser explorados na Baía de Todos os Santos, vide o acúmulo de pesquisas nas mais diferentes áreas sobre o tema.¹⁶ Em trabalho recente mostro que guaiamuns capturados nos dias de hoje estão contaminados por petróleo vazado há quase meio século (Buti, 2020). Não fossem as denúncias

16 O Grupo Ambientalista da Bahia (Gambá) possui um acervo de pesquisas sobre contaminação de petróleo e outros contaminantes industriais na Baía de Todos os Santos. Ver <https://www.gamba.org.br/category/textos> (acessado em 28/05/2022).

de homens e mulheres da pesca, não seria possível conhecermos os efeitos silenciosos e nefastos em seus lugares de vida. Não fossem seus envolvimento e comprometimentos, essas histórias não poderiam ser aqui narradas. As perguntas que podemos fazer são: quantas histórias não foram ouvidas nessas sete décadas de violência lenta do petróleo? Quantas ainda (não) o serão?

As águas também trouxeram, no ano de 2019, muitas histórias contaminadas pelo petróleo. Refiro-me não apenas às águas interiores da Baía de Todos os Santos, mas às litorâneas, atlânticas, que naquele ano levaram petróleo às paisagens costeiras das regiões Nordeste e Sudeste do país. Histórias de quem, diferentemente das comunidades pesqueiras, negras e quilombolas da Baía de Todos os Santos, nunca havia recebido petróleo em suas vidas. Aquele ano é oficialmente reconhecido como o do maior derramamento de petróleo de que se tem notícia no planeta, tanto em extensão – com quase mil localidades atingidas –, quanto em quantidade – algo em torno de 5 mil toneladas de óleo encontrados (Silva *et al.*, 2021; Soares, M. O. *et al.*, 2020). A primeira mancha foi oficialmente identificada em 30 de agosto, no litoral do município do Conde, na Paraíba. Quatro dias depois, o material foi encontrado no segundo estado, Pernambuco, na Ilha de Itamaracá. Em 1º de outubro, a Bahia foi o nono e último estado do Nordeste a receber o petróleo, com a primeira mancha identificada nas praias da Mata de São João. Por fim, fragmentos foram encontrados no Espírito Santo e Rio de Janeiro, a partir de 7 e 22 de novembro, respectivamente.

As águas, portanto, levaram o petróleo do mar oceânico aos ambientes costeiros do Brasil. No início, houve uma marcação cronológica da introdução do petróleo em terra que apontava no sentido norte a sul do país. O sentido e a força da maré ditavam o ritmo das ocorrências. À medida que chegava em determinada localidade litorânea, a população localizada mais ao sul tendia a aguardar sua chegada e adotar as mais diferentes estratégias para minimizar seus impactos.¹⁷ No entanto, mesmo depois de introduzidas nos diferentes ecossistemas da zona costeira brasileira, outras levas de petróleo passaram a chegar de modo inesperado em alguns lugares já atingidos, sem a possibilidade de previsão por parte dos moradores. Assim, embora em menor escala, um

17 Para conhecer algumas dessas estratégias no estado da Bahia, ver Uchôa (2019).

ambiente de indeterminação temporal marcou, e ainda marca, a relação das localidades atingidas pelo petróleo com a iminência de uma futura chegada.¹⁸

Buscando mapear a relação dos principais veículos da grande mídia brasileira com o evento, em 2020 o coletivo Intervozes publicou a obra *Vozes silenciadas: a cobertura do vazamento de petróleo na costa brasileira* (Intervozes – Coletivo Brasil de Comunicação Social, 2020). Dentre o farto material mapeado e analisado, destaco três conclusões importantes da publicação. A primeira diz respeito à ausência das categorias “pescadores(as)”, “pescadores(as) artesanais” e “marisqueiras(os)” na cobertura jornalística. A segunda diz respeito à ênfase excessiva na dimensão preservacionista dos impactos, como se o problema tivesse atingido somente o meio ambiente, e não as pessoas. E, por fim, a ausência de informações sobre manguezais no conjunto dos ecossistemas atingidos: das dezenas de reportagens analisadas, apenas três mencionam no título a palavra mangue ou manguezal.

A publicação conclui que os pescadores artesanais do Nordeste (região que abriga os Estados mais pobres do Brasil) e seus lugares de vida (esses manguezais e suas espécies desimportantes) foram silenciados na cobertura jornalística da grande mídia, e não sabemos precisar os efeitos da violência do petróleo em suas vidas na longa duração. Trata-se, nesse caso, de dispositivos de dissimulação e negação da gravidade do evento para estes corpos majoritariamente negros que habitam ecossistemas e regiões majoritariamente marginalizadas. Procurei contar, neste artigo, histórias de derramamentos de petróleos ocorridos antes de 2019. Dada a sua dimensão ordinária banalizada pelas instituições privadas e públicas a serviço do petróleo, quem poderá mensurar quantas praias, manguezais, rios e berçários não foram atingidos por vazamentos de petróleo nesses 70 anos? Quem poderá medir sua extensão e quantidade? Quem poderá contar e responder pelos mortos humanos e não humanos? Em suma, como calcular a escala da produção de geografias tóxicas nessa longa duração? Esse é um exercício que precisa estar no escrutínio de uma antropologia da violência lenta, atenta seja aos seus mecanismos de produção por parte das instituições, seja às suas forças de contraposição por parte das comunidades afetadas, seja às suas formas de inscrição nos lugares por parte dos fluxos da vida.

18 Há relatos de reincidência da chegada do petróleo ainda em 2022 em diferentes estados do Nordeste. Para os casos do Ceará, Alagoas, Sergipe, Pernambuco, Paraíba e Bahia, ver Maia (2022) e Moura *et al.* (2022).

O fiz a partir de relatos que narraram, também, o sentido das águas. Sentido entendido aqui não somente a partir de uma conotação semântica (como dispositivo das instituições de poder para esconder vazamentos). Sentido vinculado à ideia de direção e direcionamento na navegação da vida e da morte. Se a iminência da chegada do petróleo pelas águas é algo novo para parte da população costeira no Brasil desde 2019, não o é para os habitantes da porção norte da Baía de Todos os Santos. Estes se relacionam com *águas pretas* e *manchas negras* desde os anos 1940, quando a região inaugurou a exploração petrolífera para fins comerciais no Brasil. Os modos de reconhecer a presença dessas substâncias tóxicas variam e dependem do olhar especialista dos pescadores artesanais: a simples perda de coloração das folhas das árvores de mangue pode ser o anúncio da morte de um manguezal pelo petróleo incrustado em sua profundidade, independentemente de se poder sentir seu cheiro ou visualizar sua cor. Pescadores artesanais são, sem dúvida, os principais conhecedores dos efeitos da desigual exposição aos riscos de contaminação a que estão expostos, e por isso deveriam participar dos espaços de decisão institucionais nas análises sobre os impactos do vazamento.

Vivem em estado de atenção e alerta. Eliete Paraguassu chama de “assassinos invisíveis” a violência lenta do petróleo.¹⁹ Eliete tem, como outras lideranças mulheres da Baía de Todos os Santos, criticado o modelo de desenvolvimento incrustado nos seus lugares, e interseccionado ao debate ambiental as dimensões de raça, gênero e clima (Buti, 2023; Rodin, 2021). Candidata não eleita a vereadora de Salvador em 2020 e à deputada estadual da Bahia em 2022, Eliete é não somente uma marisqueira ativista quilombola e ambiental, mas climática: representou, junto à Coalização Negra por Direitos, as comunidades quilombolas na Conferência do Clima (COP26) ocorrida na cidade de Glasgow em novembro de 2021. Ao participar do projeto Novas Alianças Ambientais no âmbito da COP 26, Eliete assim se apresenta:

Eu vou falar do meu lugar como mulher preta, quilombola e marisqueira. Eu sou uma mulher das águas, me denomino dessa forma, porque meu corpo fica submerso às águas, o meu trabalho é nas águas, vim trazida de África pelas águas, há

19 Ver, em especial, *Assassino...* (2019).

uma relação das águas com a gente, não é uma relação só de trabalho, mas uma relação herdada pelos nossos, e o meu corpo é água, meu território é as águas.²⁰

No ativismo ambiental e climático de Eliete, as águas adquirem dimensão central, pois são a própria “relação” com “a gente”, o “trabalho” e tudo que foi “herdado pelos nossos”: o próprio corpo-território e lugar de alianças entre lugares, temporalidades e seres. O recado de Eliete é evidente: não há nada que aconteça às águas que não acontecerá a quem pertence às águas. Esse é também o recado da quilombola e marisqueira Elionice Conceição Sacramento (2022), que nos ensina sobre ancestralidade e “trajetividade” de seu povo “da diáspora negra ao território de terra e águas” da Baía de Todos os Santos. Há aqui o sentido das águas associado a uma identidade específica irmanada às lutas históricas de mulheres e homens da maré. Essa é a luta também do Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais e do Conselho Pastoral dos Pescadores da Bahia.

Em um evento realizado no âmbito do Tribunal dos Impactos do Petróleo sobre a Natureza, os Povos e os/as Defensoras ocorrido na cidade de Salvador em outubro de 2018, Eliete Paraguassu afirmou que os corpos de homens e mulheres que vivem nessas águas são a “barreira de contenção do desenvolvimento”.



Figura 9. Propaganda da campanha de Eliete Paraguassu a vereadora de Salvador em 2020, reforçando seu comprometimento com a pauta ambiental e climática a partir do Mandato Quilombo.

20 Ver Novas... (2022).

O engajamento climático a partir de uma mulher marisqueira e quilombola da Baía de Todos os Santos traz o sentido das águas para uma outra direção. Refiro-me não somente como forma de produzir violência lenta por parte das instituições que dissimulam os vazamentos, ou como modo de engajar a luta a partir de uma identidade política dos povos da maré, tampouco como veículo das correntes marítimas transportando assassinos invisíveis. Refiro-me ao sentido observado por Pedro Silveira (2020) em seu artigo sobre a relação dos manguezais com o novo regime climático, quando informa que “nos próximos anos, com a subida do nível das marés, os manguezais terão de se deslocar entre a linha do mar, que se eleva, e o litoral densamente ocupado”. Conclui este autor que “as previsões do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) indicam que os manguezais são candidatos a sobreviver, não sem mazelas, às mudanças climáticas de um futuro próximo” (Silveira, 2020, p. 9).

A questão colocada por Pedro desloca os embates associados às condições de existência das comunidades pesqueiras, negras e quilombolas da Baía de Todos os Santos para um outro front: não apenas o petróleo extraído dos poços e trincheiras que vaza e chega horizontalmente pelas correntes produzindo *águas pretas* e *manchas negras*, mas o nível das águas que sobe em decorrência de um modelo de desenvolvimento baseado na queima de combustíveis fósseis como o petróleo. As populações pesqueiras estão desigualmente expostas às catástrofes do novo regime climático, arriscadas cada vez mais à condição de submersas refugiadas em seu próprio mundo. Inclusive, um documento recente produzido pela Prefeitura Municipal de Salvador informa que a Ilha de Maré, esse *corpo-território* das águas do povo negro de Salvador, é uma dos lugares da cidade mais vulneráveis às mudanças climáticas, prevendo ali a subida do nível das águas já para a década dos anos 2030 (Prefeitura Municipal de Salvador, 2020).

Não é ao acaso, portanto, que mulheres pretas, marisqueiras, quilombolas como Eliete irrompem no debate sobre violência de longa duração pautando raça, ambiente, gênero e clima: seu corpo forma, como outros corpos atingidos por *manchas negras* e *águas pretas*, a “barreira de contenção” da vida das comunidades negras da Baía de Todos os Santos. É brutal que arrisquem e paguem com a própria vida sem que os responsáveis sejam punidos. Fortalecer essas barreiras passa por produzirmos uma ciência que se transforme em justiça, capaz de descrever e questionar as atrocidades lentas do petróleo e seus dispositivos de

produção, bem como vocalizar histórias contaminadas de vida e morte, de pesca e petróleo, de indiferença e engajamento, mas comprometida na defesa das populações silenciadas diante do ecocídio a que estão banal, rotineira e historicamente expostas.

Referências

AGÊNCIA NACIONAL DO PETRÓLEO, GÁS NATURAL E BIOCOMBUSTÍVEIS. [Campo] Candeias, 2016. [S. l.]: ANP, 2016a. Disponível em: <https://www.gov.br/anp/pt-br/assuntos/exploracao-e-producao-de-oleo-e-gas/gestao-de-contratos-de-e-p/fase-de-producao/pd/candeias.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2022.

AGÊNCIA NACIONAL DO PETRÓLEO, GÁS NATURAL E BIOCOMBUSTÍVEIS. [Campo] Dom João, 2016. [S. l.]: ANP, 2016b. Disponível em: https://www.gov.br/anp/pt-br/assuntos/exploracao-e-producao-de-oleo-e-gas/gestao-de-contratos-de-e-p/fase-de-producao/pd/dom_joao.pdf. Acesso em: 1 jun. 2022.

AGÊNCIA NACIONAL DO PETRÓLEO, GÁS NATURAL E BIOCOMBUSTÍVEIS. [Campo] Dom João Mar, 2016. [S. l.]: ANP, 2016c. Disponível em: https://www.gov.br/anp/pt-br/assuntos/exploracao-e-producao-de-oleo-e-gas/gestao-de-contratos-de-e-p/fase-de-producao/pd/dom_joao_mar.pdf. Acesso em: 1 jun. 2022.

AMORIM, L. A. de. *Memórias e trajetórias da cana-de-açúcar na Bahia*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Estudos e Pesquisas em Humanidades, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

ASSASSINO invisível: lixo industrial na Ilha de Maré chega a níveis mortais. 1 vídeo (5min49s). [S. l.]: Mídia NINJA, 31 mar. 2019. Publicado no canal Mídia NINJA. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jA925zZVOJ8>. Acesso em: 28 jun. 2022.

ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA DE DOM JOÃO. *Quilombo Dom João em defesa do meio ambiente e contra o derramamento e contaminação de petróleo*: carta aberta da Comunidade Quilombola Dom João sobre o derramamento de petróleo ocorrido no dia 16 de maio de 2018. São Francisco do Conde: Associação Quilombola de Dom João, 2 jul. 2018.

BARICKMAN, B. J. Até a véspera: o trabalho escravo e a produção de açúcar nos engenhos do Recôncavo Baiano (1850-1881). *Afro-Ásia*, [s. l.], n. 21-22, p. 177-238, 1998-1999.

BRASIL. *Lei nº 9.966, de 28 de abril de 2000*. Dispõe sobre a prevenção, o controle e a fiscalização da poluição causada por lançamento de óleo e outras substâncias nocivas ou perigosas em águas sob jurisdição nacional e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, [2002]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19966.htm#:~:text=LEI%20No%209.966%2C%20DE%2028%20DE%20ABRIL%20DE%202000.&text=Disp%C3%B5e%20sobre%20a%20preven%C3%A7%C3%A3o%2C%20o,nacional%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%A7%C3%A3o. Acesso em: 4 jul. 2022.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Secretaria de Mudanças Climáticas e Qualidade Ambiental. *Especificações e normas técnicas para elaboração de cartas de sensibilidade ambiental para derramamentos de óleo*. Brasília: MMA, 2004.

BRASIL. Ministério Público Federal. *Ação Civil Pública nº 1010667-90.2019.4.01.3300 [autos]*. Salvador: MPF, 2019.

BRITO, C. A. *Petrobras e a gestão do território no Recôncavo Baiano*. Salvador: Edufba, 2008.

BRONZ, D. “O Estado não sou eu”. Estratégias empresariais no licenciamento ambiental de grandes empreendimentos industriais. *Campos*, Curitiba, ano 14, n. 1-2, p. 37-55, 2013.

BUTI, R. P. Imagens do Petroceno: habitabilidade e resistência quilombola nas infraestruturas do petróleo em manguezais do Recôncavo Baiano. *Amazônica*, Belém, v. 12, n. 1, p. 277-301, 2020.

BUTI, R. P. História quilombola no chão: no caminho para o ensino de uma antropologia imersa na vida. *Novos Debates*, Brasília, v. 7, n. 1, e7126, 2021.

BUTI, R. P. Pedagogias colaborativas em antropologia: uma proposta de ensino como educação compartilhada junto aos quilombos da grande Salvador (Unilab, Brasil). *Antropolítica*, Niterói, v. 54, n. 3, p. 218-244, 2022. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/54938/33132>. Acesso em: 15 jun. 2022.

BUTI, R. P. The message from the tide: quilombola fisherman communities in the ruins of environmental and climate injustices (Baía de Todos os Santos, Bahia, Brazil). In: *ATLAS of the other worlds*. Stockholm: Occupy Climate Change!, 2023. Disponível em: <https://occupyclimatechange.net/baia/>. Acesso em: 15 jun. 2022.

CARVALHO, I. G. S. *et al.* Por um diálogo de saberes entre pescadores artesanais, marisqueiras e o direito ambiental do trabalho. *Ciências & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 10, p. 4011-4022, 2014.

CHAKRABARTY, D. *O planeta: uma categoria humanista emergente*. [S. l.]: Zazie Edições, 2020.

CHAVIS, B. Foreword. In: BULLARD, R. (ed.). *Confronting enviromental racism: voices from the grassroots*. Boston: South and Press, 1993. p. 3-5.

CONCLUÍMOS venda da Refinaria Landulpho Alves (RLAM) para o Mubadala Capital. In: FATOS e Dados. [S. l.]: Petrobras, 30 nov. 2021. Disponível em: <https://petrobras.com.br/fatos-e-dados/concluimos-venda-da-refinaria-landulpho-alves-rlam-para-o-mubadala-capital.htm>. Acesso em: 28 fev. 2023.

COSTA, B. C. B. *Petróleo, um passaporte não seguro para o desenvolvimento: a heterogeneidade estrutural dos municípios da Bacia do Recôncavo*. 2018. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado em Ciências Econômicas) – Faculdade de Economia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

COSTA PINTO, L. de A. Recôncavo: laboratório de uma experiência humana. In: BRANDÃO M. A. (org.). *Recôncavo da Bahia: sociedade e economia de transição*. Salvador: Fundação Casa Jorge Amado: Academia de Letras da Bahia: Universidade Federal da Bahia, 1998. p. 101-215.

DAVIES, T. Slow violence and toxic geographies: ‘out of sight’ to whom? *EPC: politics and space*, [s. l.], v. 40, n. 2, p. 409-427, 2019.

EM NOTA, Petrobras nega existência de resíduos de óleo em São Francisco e Madre de Deus. *Bahia Manchetes*, Salvador, 16 jun. 2018. Disponível em: <https://bahiamanchetes.com.br/em-nota-petrobras-nega-existencia-de-residuos-de-oleo-em-sao-francisco-e-madre-de-deus/>. Acesso em: 15 jun. 2022.

ENTENDA como é formado o nome de um poço produtor. In: FATOS e Dados. [S. l.]: Petrobras, 11 nov. 2015. Disponível em: <https://petrobras.com.br/fatos-e-dados/entenda-como-e-formado-o-nome-de-um-poco-produtor.htm>. Acesso em: 2 maio 2022.

FEDERAÇÃO DAS INDÚSTRIAS DO ESTADO DA BAHIA. Superintendência de Desenvolvimento Industrial. *Indústria de petróleo e gás da Bahia: características, perspectivas e desafios*. Salvador: FIEB, 2018.

GEOGRAFAR. *Comunidade negra rural quilombola Porto de Dom João: relatório preliminar*. Salvador: UFBA, 2015.

HATJE, V.; ANDRADE, J. B. Introdução. In: HATJE, V.; ANDRADE, J. B. (org.). *Baía de Todos os Santos: aspectos oceanográficos*. Salvador: Edufba, 2009. p. 15-23.

INGOLD, T. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2000.

INTERVOZES – COLETIVO BRASIL DE COMUNICAÇÃO SOCIAL. *Vozes silenciadas: justiça socioambiental e mídia: cobertura do vazamento de petróleo na costa brasileira*. [S. l.]: Fundação Ford, 2020.

LOSEKANN, C. A política dos afetados pelo extrativismo na América Latina. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 20, p. 121-164, 2016.

MAIA, D. Mais de dois anos após a chegada das manchas de petróleo que provocaram o maior crime ambiental no litoral brasileiro, novas manchas reaparecem nas praias do Ceará. In: CONSELHO Pastoral dos Pescadores. [s. l.]: CPP, 10 fev. 2022. Disponível em: <http://www.cppnacional.org.br/noticia/mais-de-dois-anos-ap%C3%B3s-chegada-das-manchas-de-petr%C3%B3leo-que-provocaram-o-maior-crime>. Acesso em: 13 mar. 2023.

MENDES, A. P. A. et al. Produção de petróleo terrestre no Brasil. *BNDES*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 49, p. 215-264, 2019.

MORADORES de Candeias ocupam lancha da Petrobras em ato contra vazamento de óleo. *Bahia Notícias*, [s. l.], 12 jun. 2018. Disponível em: <https://www.bahianoticias.com.br/noticia/223132-moradores-de-candeias-ocupam-lancha-da-petrobras-em-ato-contravazamento-de-oleo>. Acesso em: 15 jun. 2022.

MOURA, I. et al. Petróleo reaparece no Nordeste: quais perguntas a mídia deixou de fazer? *Carta Capital*, [s. l.], 1 set. 2022. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/petroleo-reaparece-no-nordeste-quais-perguntas-a-midia-deixou-de-fazer/>. Acesso em: 13 mar. 2023.

NAHARAHA, K. Os “desastres ambientais” e a máquina de morte do Ocidente: diálogos entre Ailton Krenak e Marimba Ani. *Coletiva*, [s. l.], dossiê 27, 2020.

NIXON, R. *Slow violence and the environmentalism of the poor*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

NOVAS alianças ambientais: Eliete Paraguassu. 1 vídeo (3min58s). [S. l.]: Brazil Lab at Princeton University, 19 mar. 2022. Publicado no canal Brazil Lab at Princeton University. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=b3oRDCTXJWk&feature=share>. Acesso em: 4 jul. 2022.

PESCADORES realizam protesto após vazamento de óleo em Candeias. *A Tarde*, Salvador, 11 jun. 2018. Disponível em: <https://atarde.com.br/bahia/bahiasalvador/pescadores-realizam-protesto-apos-vazamento-de-oleo-em-candeias-968582?wn=&r1=>. Acesso em: 15 jun. 2022.

PETROBRAS. *Estudo de médio impacto Refinaria Landulpho Alves/RLAM*. Salvador: Petrobras, dez. 2019.

PINA, R. Vazamento de óleo contamina a Baía de Todos-os-Santos (BA), denunciam quilombolas. *Brasil de Fato*, São Paulo, 12 jun. 2018. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2018/06/12/vazamento-de-oleo-contamina-a-baia-de-todos-os-santos-ba-denunciam-quilombolas>. Acesso em: 15 jun. 2022.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SALVADOR. *Plano de mitigação e adaptação às mudanças climáticas do clima em Salvador*. Salvador: Prefeitura Municipal de Salvador, 2020.

REFINARIA Landulpho Alves (RLAM). In: PETROBRAS. [S. l.]: Petrobras, [2021]. Disponível em: <https://petrobras.com.br/pt/nossas-atividades/principais-operacoes/refinarias/refinaria-landulpho-alves-rlam.htm>. Acesso em: 19 jun. 2022.

ROCHA, A. L. C. da; ECKERT, C. *Tempo e memória ambiental: etnografia da duração das paisagens citadinas*. Brasília: ABA Publicações, 2021.

RODIN, P. Interseccionalidade em uma zona de sacrifício do capital: a experiência de mulheres negras, quilombolas e marisqueiras da Ilha de Maré, baía de Todos os Santos (Bahia, Brasil). *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, [S. l.], v. 23, E202133pt, 2021.

SACRAMENTO, E. C. *Da diáspora negra ao território de terra e águas: ancestralidade e protagonismo de mulheres na Comunidade Pesqueira e Quilombola Conceição de Salinas-BA*. Curitiba: Apris, 2022.

SANSONE, L. Contraponto baiano do açúcar e do petróleo: São Francisco do Conde, Bahia, 50 anos depois. In: PEREIRA, C.; SANSONE L. *Projeto Unesco no Brasil: textos críticos*. Salvador: Edufba, 2007. p. 194-218.

SÃO FRANCISCO DO CONDE é a 3ª cidade atingida por mancha de óleo em menos de uma semana. *Bahia Manchetes*, Salvador, 15 jun. 2018. Disponível em: <https://bahiamanchetes.com.br/sao-francisco-do-conde-e-a-3a-cidade-atingida-por-mancha-de-oleo-em-menos-de-uma-semana/>. Acesso em: 15 jun. 2022.

SCHAEFFER-NOVELLI, Y. A diversidade do ecossistema manguezal. In: ATLAS dos manguezais do Brasil. Brasília: Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, 2018. p. 23-29.

SCHMIDT, A. J.; BEMVENUTI, C. E.; DIELE, K. Sobre a definição da zona de apicum e a sua importância ecológica para populações de caranguejo-uçá, *Ucides cordatus*. *Boletim Técnico-Científico do CEPENE*, Tamandaré, v. 19, n. 1, p. 9-25, 2013.

SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, L. R. C. da *et al.* Derramamento de petróleo no litoral brasileiro: (in)visibilidade de saberes e descaso com a vida de marisqueiras. *Ciências & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 12, p. 6027-6036, 2021.

SILVEIRA, P. C. B. Caminhando pelos manguezais do fim do mundo. *ClimaCom*, Campinas, ano 7, n. 17, 2020.

SOARES, L. S. H. *et al.* Pesca e produção pesqueira. In: HATJE, V.; ANDRADE, J. B. (org.). *Baía de Todos os Santos: aspectos oceanográficos*. Salvador: Edufba, 2009. p. 157-205.

SOARES, M. L. G. *et al.* Diversidade estrutural de bosques de mangue e sua relação com distúrbios de origem antrópica: o caso da Baía de Guanabara (Rio de Janeiro). *Anuário do Instituto de Geociências*, Rio de Janeiro, v. 26, p. 101-116, 2003.

SOARES, M. O. *et al.* Oil spill in South Atlantic (Brazil): environmental and governmental disaster. *Marine Policy*, v. 115, 103879, 2020.

SOUZA, N. dos S. “O Mangue era farto”: os impactos do petróleo para a pesca artesanal e a segurança alimentar na comunidade do Macaco (São Francisco do Conde, Bahia). 2023. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em Ciências Sociais – Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2023.

TSING, A. L. A threat to Holocene resurgence is a threat to livability. In: BRIGHTMAN, M.; LEWIS, J. (ed.). *The anthropology of sustainability*. New York: Palgrave Macmillan, 2017. p. 51-65.

UCHÔA, V. A ‘operação de guerra’ montada por pescadores para conter avanço de óleo em Abrolhos. *BBC News Brasil*, [s. l.], 29 out. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-50226467>. Acesso em: 4 jul. 2022.

VAILATI, A.; D'ANDREA, A. Antropologia da infraestrutura no Brasil: desafios teóricos e metodológicos em contextos emergentes. *Anthropológicas*, Recife, ano 24, v. 31, n. 2, p. 3-27, 2020.

VAZAMENTO de óleo atinge pelo menos três cidades na (RMS). 1 vídeo (1min17s). [S. l.]: Bahia Manchetes, 15 jun. 2018. Publicado no canal Bahia Manchetes. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7VLv_62sPyI. Acesso em: 28 jun. 2022.

VIGNÉ, J. Vazamento de óleo em Candeias já atinge Ilha de Maré e Madre de Deus, diz líder comunitária. *Bahia Notícias*, [s. l.], 12 jun. 2018. Disponível em: <https://www.bahianoticias.com.br/noticia/223116-vazamento-de-oleo-em-candeias-ja-atinge-ilha-de-mare-e-madre-de-deus-diz-lider-comunitaria>. Acesso em: 15 jun. 2022.

ZAGATTO, B. P.; SOUZA, L. E. A necropolítica ambiental nos quilombos de Ilha de Maré, Bahia, Brasil. *Amazônica*, Belém, v. 12, n. 1, p. 253-276, 2020.

Recebido: 05/06/2022 Aceito: 14/03/2023 | Received: 6/5/2022 Accepted: 3/14/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

O “sertão carioca”: da ruralidade à conservação ambiental no contexto da expansão urbana no Rio de Janeiro

“Sertão Carioca”: from rurality to environmental conservation in the context of urban expansion in Rio de Janeiro

Luz Stella Rodríguez Cáceres¹

<https://orcid.org/0000-0002-9452-3907>

lunsella@gmail.com

¹ Pesquisadora independente – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo

A expressão “sertão carioca” associada à ruralidade da Zona Oeste do Rio de Janeiro vem consolidando-se como representação do avesso da cidade, às vezes como marca de resistência, mas também como o nome proposto pelo Estado para a gestão ambiental. Frente à expansão urbana, “sertão carioca” aparece como seu oposto simbólico e como uma possibilidade de preservação ambiental para purificar os excessos das perturbações urbanísticas. A partir do “olhar de Estado” exploro as contradições de uma agenda ambiental que se pensa na margem da cultura e se pauta por uma compreensão incompleta de experiências sociais que são simultaneamente urbanas e rurais. Reflito sobre os imaginários que carregam intervenções de cunho ambiental e agroflorestal, onde formas de imaginar a paisagem carregam por sua vez representações dos moradores que a habitam e para os quais se direcionam ações. Sob a sombra do adensamento urbano a equação população tradicional-unidades de conservação adquire nuances produtoras de novas subjetividades, para as quais as políticas de preservação ambiental estão desatentas.

Palavras-chave: sertão carioca; meio ambiente; quilombo; cidade.

Abstract

The expression “sertão carioca” associated with the rurality of the West Zone of Rio de Janeiro has been consolidating itself as a representation of the opposite of the city, sometimes as a mark of resistance, but also as the name proposed by the State for environmental management. In the face of urban expansion, “sertão carioca” appears as its symbolic opposite and as a possibility of environmental preservation where the excesses of urban disturbances can be purified. From *sertão carioca* “seen by the State” I explore the contradictions of an environmental agenda that thinks about the margin of culture and that is guided by an incomplete understanding of social experiences that are simultaneously urban and rural. I also reflect on the imaginaries that carry interventions of an environmental and agroforestry nature, where ways of imagining the landscape carry representations of the type of residents who inhabit it and towards whom actions are directed. Under the shadow of urban densification, the equation traditional population-conservation units acquires nuances that produce new subjectivities, for which environmental preservation policies are inattentive.

Keywords: sertão carioca; environment; quilombo; city.

Introdução

A paisagem que se insinua a partir da expressão “sertão carioca” que transitou do âmbito do imaginário de uma ruralidade carioca fincada na Zona Oeste para uma categoria institucionalizada de proteção ambiental é o recorte proposto nesta análise. A partir de duas áreas ambientalmente importantes para a cidade como são o Maciço da Pedra Branca protegido pelo Parque Estadual da Pedra Branca e os brejos na área da baixada, me aproximo das tentativas de preservação do meio ambiente a partir de ações de Estado, seja pela demarcação da Área de Preservação Ambiental (APA) Sertão Carioca e o Refúgio de Vida Silvestre (ReVis) dos Campos de Sernambetiba por parte da Prefeitura do Rio de Janeiro, como pelo estabelecimento do “Projeto Sertão Carioca: Conectando Cidade e Floresta” financiado pela Petrobras, sendo algumas das suas ações dirigidas para agricultores quilombolas no Parque Estadual da Pedra Branca.

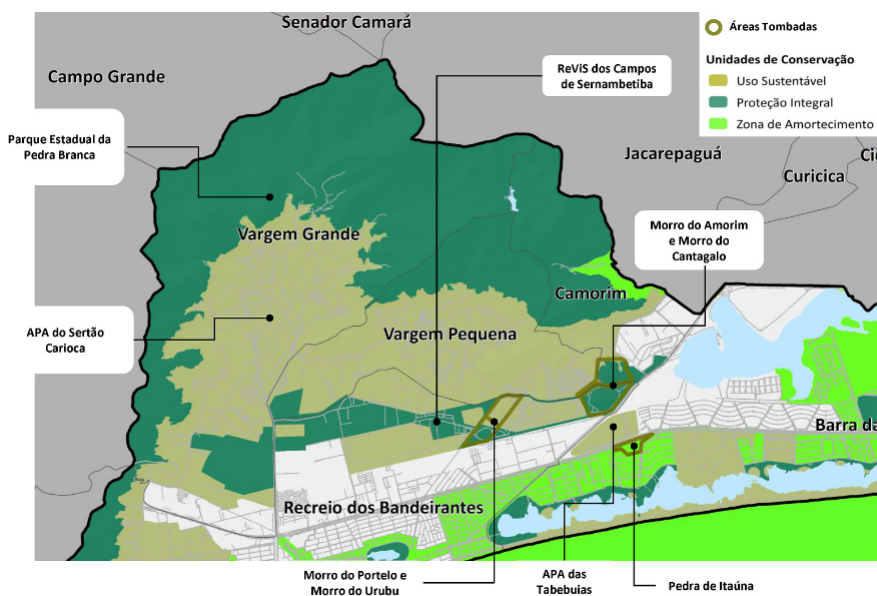


Figura 1. Áreas ambientalmente protegidas na Zona Oeste do Rio de Janeiro (Instituto Brasileiro de Administração Municipal, 2023, p. 167).

Ambas as situações partem de um “olhar de Estado” (Scott, 1999) para apresentar ações em prol da preservação do meio ambiente no contexto urbano. Em ambos os casos, as ações se guiam pelo desenho de uma polaridade entre cidade e floresta para a qual se busca uma conexão, no caso da Petrobras, ou por uma conciliação entre a preservação da natureza e a construção civil, no caso da demarcação de uma APA com a qual a prefeitura se propõe proteger as áreas conhecidas como brejos.

Uma parte dos dados aqui apresentados foram coletados durante meu trabalho como coordenadora do componente de cartografia social do “Projeto Sertão Carioca: Conectando Cidade e Floresta” entre 2020 e 2022, que tinha como propósito o mapeamento participativo das áreas quilombolas do Maciço da Pedra Branca; a cartografia era uma das atividades dentro de um leque de ações dirigido para a população quilombola agricultora. Porém, meu envolvimento na área é muito anterior a essa intervenção e alguns dados apresentados estão por fora da experiência cartográfica comunitária.

Não é meu propósito fazer uma análise do projeto como um todo, nem explorar a atuação de projetos com financiamento de grandes empresas. O que me proponho é refletir sobre como as ações do projeto em questão estiveram vinculadas a um modo de imaginar a paisagem a qual está vinculada um tipo de morador, que seria o alvo das ações. Por morador refiro-me àquele que se autorreconhece como quilombola e que tem uma relação com o território mediante práticas tradicionais e agrícolas. Tal presunção, porém, não é mais que a simplificação das complexidades sociais que definem o Parque Estadual da Pedra Branca (PEPB) e seu entorno.

É preciso destacar que nem todos os residentes do PEPB são quilombolas. Há no interior do parque moradores abastados e de classe média que não se identificam como quilombolas. Por outro lado, nem todos os quilombolas são agricultores, uma boa parte deles estão inseridos em dinâmicas citadinas e modos de vida urbanos e por tal não se enquadram plenamente na categoria de agricultor rural, e nem todos os agricultores se identificam como quilombolas. Em outras palavras há uma série de processualidades inerentes à diversidade do urbano e suas manifestações socioespaciais que são obscurecidas pela dicotomia rural versus urbano. Lefebvre (1969) sugere pensar o rural e o urbano como processos relacionais que se interpenetram, encontrando-se articulados, e que no caso abordado são mediados pelas figuras de conservação ambiental.

Contudo, a urbanização a que me refiro aqui está mais próxima da análise de Mike Davis (2006) que do próprio Lefebvre. Para Davis a explicação da urbanização intensiva tem sua gênese na consolidação das drásticas alterações à estrutura produtiva fundiária, causando o deslocamento e gerando desempregados para os núcleos urbanos, que configuram bolsões pauperizados. O autor constata que as mais altas taxas de urbanização são observadas nos países pobres, que eram, ou ainda são, predominantemente rurais.

Reduzir e simplificar para que seja possível intervir é uma das principais prerrogativas de Scott (1999) ao analisar as relações oriundas da ação do Estado, que, para incidir sobre a complexidade do mundo social e natural, reorganiza a realidade a partir de abstrações que permitem a gestão e o controle de pessoas e espaços. Dita simplificação implica a exclusão daquilo que é heterodoxo ou não se encaixa facilmente nas predefinições. Em outro sentido, o reconhecimento estatal indica o que é real e o que não é, pelo fato de ser ou não cognoscível pelo crivo de inteligibilidade em que opera o Estado. Assim é como, no caso da demarcação da APA Sertão Carioca, o brejo, uma paisagem “desconhecida”, desprezível e praticamente um empecilho para o avanço dos interesses imobiliários, começou a “existir” oficialmente para ser protegido.

Como o Estado gradualmente conseguiu lidar com seus súditos e seu ambiente? De repente, processos tão dispares como a criação de sobrenomes permanentes, a padronização de pesos e medidas, o estabelecimento de levantamentos cadastrais e cadastros populacionais, a invenção da propriedade plena, a padronização da linguagem e do discurso jurídico, o desenho das cidades e a organização do transporte pareciam compreensíveis como tentativas de legibilidade e simplificação. (Scott, 1999, p. 1, tradução minha).

A análise proposta aqui segue a linha de Kay Milton (1997), para quem o papel da antropologia no entendimento do discurso ambiental está na aproximação de questões conceituais e retóricas, levantando perguntas espinhosas sobre quem são beneficiários, quem toma decisões e por quê. A problemas e soluções, a antropologia nos demanda aplicar a “dúvida sistemática” (Morgan, 1991 *apud* Milton, 1997), destacando a abrupta justaposição da retórica oficial com a vida cotidiana. Para nos aproximar dessa compreensão é preciso fugir das ecologias purificadas e dos essencialismos culturais e levar a sério as possibilidades de

engajamento e existência em mundos heterogêneos, híbridos, não puros e plúrais num momento atual marcado por ruínas, perturbações e fragmentos. Confrontar a crise ambiental também implica superar o “modelo genealógico” vinculado à ideia de herança e origem (Ingold; Kurttila, 2000) para nos centrar nas práticas e indagar no que há além do “nativo ecológico” (Ulloa, 2004) definido por critérios como viver em comunidade e ter uma relação próxima e harmônica com seu entorno, especialmente em contextos nos que há sobreposição entre unidades de conservação (UCs) de proteção integral e territórios tradicionalmente ocupados.

Entre burros e um trator

No dia do seu aniversário de 62 anos de idade, o agricultor Plínio Santos,¹ do Quilombo Cafundá-Astrogilda, recebeu as chaves de um trator, parte da dotação oferecida por um projeto de agroecologia levado a cabo pela AS-PTA, ONG atuante na região. Tratava-se de um presente que após anos materializava a promessa de melhorar o sofrido escoamento de banana, um dos principais produtos agrícolas do Maciço da Pedra Branca, feito tradicionalmente no lombo dos burros ajeitados com cangalhas de cipó. Aquele dia foi uma verdadeira festa, mas, passado um tempo, o veículo motorizado começou a mostrar-se um autêntico “presente de grego”. Os sendeiros do Cafundá não estavam desenhados para um trator articulado com uma caçamba, grande demais para os caminhos, estreitos e íngremes que passam pelas vertentes declivosas e encostas com grande número de matacões. Não é fácil chegar às espalhadas roças plantadas entre a floresta e o matagal que caracterizam a prática agroflorestal no interior do PEPB.

O trator articulado exige pelo menos duas pessoas, a que conduz e a que auxilia nos acessos difíceis onde um condutor sozinho não conseguiria ir, pois a caçamba se desequilibra, correndo o risco de jogar para fora toda a colheita devido à declividade dos morros e à condição precária dos caminhos. Isso se traduz em duas opções para o agricultor, ou bem paga uma diária para um ajudante ou então se articula com outros vizinhos agricultores que deveriam

1 Os nomes foram alterados a pedido de alguns entrevistados.

pactuar ir no mesmo dia para o mesmo lado, sendo que as lavouras de cada um estão dispersas em diferentes locais dentro do maciço e se encontram em diferentes estágios de produção. A dificuldade surgida expôs que os velhos desafios do escoamento da produção agrícola não eram apenas uma questão técnica. Por outro lado, à diferença do burro, que, como cuidados, exige o plantio de gramíneas como pastagens ou capineiras para lhe prover forragem e uma troca de ferraduras a cada seis meses, o trator precisa de combustível e aditamentos bem mais custosos, comparados com aquilo que a produção de banana deixa como lucro. Para usar o trator, o agricultor deve arcar com a diária de um trabalhador esporádico, além do combustível para o seu funcionamento. Isso sem contar o frete desde o maciço até as feiras da cidade. Em outras palavras, o investimento para pôr em funcionamento o trator requer uma série de articulações socioeconômicas que não compensam os ganhos na venda.

Alisando o burro, velho companheiro do caminho, Plínio reconheceu que o encantamento com o trator passou rápido e que ele não tinha serventia para o tipo de agricultura que ele pratica nos altos, baixos e encostas do Maciço da Pedra Branca. Para “puxar a banana” nesses terrenos embrenhados e nas encostas florestadas do maciço, o burro seguia sendo essa espécie companheira (Haraway, 2016), barata e melhor adaptada para um tipo de atividade praticada de forma individual. Não à toa o burro tem sido o ícone visual mais explorado do Maciço da Pedra Branca, retratado desde Magalhães Corrêa (2017) em *O sertão carioca*, de 1936, até as imagéticas mais contemporâneas (Rodríguez Cáceres, 2019a).

Não se quer aqui obviar de que se trata de uma relação interespecie assimétrica, mediada por afetos, companheirismo e contradições, nem de defender ou romantizar como força de trabalho um arcaísmo como o uso do burro, frente a um artefato mais moderno como o trator. Expor os acertos sociais e as redes sociotécnicas que requerem o escoamento da banana é um ponto de partida para compreender mudanças na paisagem e nas configurações de trabalho, bens e serviços. Mais além do burro, uma espécie introduzida, desafiada como força de trabalho e transporte por um substituto mecanizado numa parte da cadeia produtiva ou por uma mudança no significado simbólico a ela associado, o que está em jogo é uma reconfiguração socioespacial para a qual os projetos de intervenção ambiental não têm estado atentos.

Seguindo o argumento de Plínio, eu inquiri: “Então o trator não está sendo usado?” Ele respondeu que o uso encontrado por alguns dos moradores do

Cafundá foi o de transportar materiais de construção vendidos nas lojas dos arredores de Vargem Grande. Com o trator os moradores puderam dar continuidade a uma demanda represada de construção, reformas e ampliação das casas e pequenos bares com materiais mais modernos e que até então nenhuma loja de construção se comprometia a entregar dentro do maciço. Frente à casa de Plínio, a antiga casa de estuque do seu irmão tinha sido derrubada para dar lugar à casa de tijolo com janelas em vidro e esquadria de alumínio. Plínio lamentou: “Vamos virar comunidade!” Elza, sua esposa, retrucou: “Para, Plínio! Casinhas de pau a pique são bonitas nas fotos, mas todo mundo merece um banheiro com azulejos, ué!” Esse diálogo me lembrou uma antiga anotação no meu diário de campo sobre as construções de “material” feitas pelos habitantes do PEPB.

Muito mais que uma preocupação estética ou de conforto, levantar uma casa de material também significa construir um patrimônio familiar duradouro. Deixar uma pegada material significa deixar um precedente para as gerações futuras que mais adiante poderão falar com propriedade sobre o chão que pisam – Isto é meu, meu pai que construiu! As casas de pau a pique “ecologicamente corretas” e romantizadas pelo imaginário urbano não deixam de ser um resquício de um tempo no qual aos escravizados nada lhes era garantido, nem o teto que os protegia. Ao cair suas casas, nada como uma propriedade poderia ser reivindicado ou alegado. Nas caminhadas desta semana pelo caminho do Cabungui vi as ruínas de casas que o tempo se incumbiu de desmanchar. Cada chuva desmoronou um pedaço e o vento completou a tarefa de converter novamente em chão a parede de barro feita com a terra que um dia já foi chão e que rapidamente foi coberto por ervas, flores e mato. Só o olho dos antigos é capaz de decifrar na paisagem alicerces e outras materialidades mais resistentes. Onde só há mato hoje, a memória nativa reconstrói antigas moradias e roças. Muitos dos herdeiros dos antigos que pensaram em voltar nos lugares onde seus ancestrais teriam levantado casas se depararam com que o mato e a floresta tomaram conta. Construir nesses locais aparece para os administradores do Parque Estadual da Pedra Branca um começar do “zero”, e pode ser visto como “invasão”, como o atestam os inúmeros conflitos. (Diário de campo, 2014).

Voltemos ao trator que, em vez de escoar a produção agrícola, estava colocando para dentro do PEPB materiais como tijolos de concreto, cimento, pisos

de baldosa, esquadrias de alumínio, vidros para janelas, portas plásticas sanfonadas entre outros materiais, também usados para a melhoria e ampliação de caminhos. O trator estaria mais agindo como motor de uma transformação da paisagem por uma via próxima da urbanização represada num contexto de luta pela moradia e de claro adensamento dos núcleos que compõem o quilombo do que redimindo uma prática agroecológica em declínio. Mais que denunciar os típicos desajustes dos projetos desenvolvimentistas e de cunho ambiental, a anedota sobre o trator é trazida aqui para pensar a partir dela as transformações em curso na paisagem do Maciço da Pedra Branca e seus habitantes, discutindo a fronteira entre o rural e o urbano. Não pretendo fazer aqui uma análise do “Projeto Sertão Carioca: Conectando Cidade e Floresta”, mas chamar atenção para algumas das suas práticas e procedimentos com o intuito de analisar como elas carregam uma forma de imaginar a paisagem que por sua vez contém uma representação dos moradores que a habitam e para os quais se direcionam ações e atividades.

Ao examinar o projeto de agroecologia que tem como alvo agricultores dos quilombos da Zona Oeste do Rio de Janeiro, uma das primeiras coisas que sobressai é o binômio rural-urbano que aparece no título como uma oposição que coloca as pessoas que vivem em cada uma dessas margens imaginariamente desconectadas, o que não condiz com a dinâmica dessa área que, intermediada por fluxos e padrões híbridos de uso da terra, enuncia uma paisagem em transição (Davis, 2006). Os deslocamentos, moradias e práticas das pessoas colocam em xeque a reificação de categorias como populações tradicionais e identidade étnica e mostram como ainda persiste um engessamento das mesmas, embutido nas expectativas do dever ser quilombola, agricultor e habitante da área do PEPB.

Um projeto de agroecologia

O Projeto Sertão Carioca, daqui em diante, se propõe a dar suporte técnico para vários pequenos agricultores da área metropolitana do Rio de Janeiro e atende com um extenso leque de atividades três comunidades remanescentes de quilombos na Zona Oeste do Rio de Janeiro: a Associação Cultural Quilombo do Camorim, no bairro de Camorim, e, dentro do PEPB, os quilombos Dona Bilina,

na vertente de Campo Grande, e Cafundá-Astrogilda, no lado de Vargem Grande. As três comunidades receberam reconhecimento por parte da Fundação Cultural Palmares, mas nenhuma delas teve terras demarcadas. As análises aqui apresentadas referem-se ao Quilombo Cafundá-Astrogilda.

A pauta que guia o projeto é a construção de territórios agroecológicos pensados como lugares de expressão das culturas e criatividade populares das comunidades locais e seus conhecimentos tradicionais. Como ONG preocupada com a agricultura familiar, o objetivo procurado é a articulação de pequenos agricultores agroflorestais com uma cidade que valorize suas áreas agrícolas para o enfrentamento dos grandes desafios da sustentabilidade agrícola pelas famílias agricultoras. A aposta é a criação de redes que constituam espaços de aprendizado coletivo, que proporcionem ações articuladas de organizações e movimentos entre as famílias agricultoras e quilombolas e as redes de agroecologia. Ao tentar propiciar uma conexão entre os conhecimentos tradicionais das comunidades e os resultados científicos obtidos através de atividades como análise e aptidão do solo e qualidade da água, o projeto se propõe a avançar numa perspectiva de produção agroflorestal. O trabalho é apoiado mediante dotações como ferramentas agrícolas, insumos, adubos orgânicos, telas de proteção para hortas, sistemas de irrigação e combate a problemas fitossanitários nas lavouras. Para tal foi criada uma intensa agenda de apoios técnicos, oficinas de capacitação, mapeamento dos territórios e resgate de saberes tradicionais, entre outras muitas atividades que aconteceram simultaneamente num lapso de dois anos e que terminaram por atrapalhar a própria participação comunitária.

O grande marco do projeto é a preservação ambiental numa paisagem florestal que tem uma longa história de intervenções e de diferentes ciclos agrícolas e extrativistas que transformaram drasticamente esse segmento da Mata Atlântica; dos engenhos coloniais da cana-de-açúcar ao café e à laranja, passando pela fabricação de carvão feita pelos escravizados alforriados. O sistema agrícola tradicional posterior se organizou em torno da produção e comercialização da banana e do caqui no meio de outros alimentos e hortaliças orientados tanto ao mercado como ao autoconsumo. As áreas florestadas atravessadas pelos caminhos, roças e animais de carga têm hoje como principal ameaça o avanço da urbanização.

O Projeto Sertão Carioca é produto de um edital do Programa Petrobras Socioambiental para o qual a AS-PTA se candidatou, sendo eleito em 2018. O início do projeto se viu cercado pelas incertezas do momento político, marcado pela eleição de Jair Bolsonaro como presidente e sua agenda de desmonte das políticas de Estado voltadas à proteção ambiental e aos direitos socioambientais de povos e comunidades tradicionais, reiterada tanto nas suas declarações públicas de campanha como nas suas comprovadas ações e omissões durante seu mandato.

Contrário às expectativas do projeto não se concretizar por causa do momento político, em janeiro de 2019 a AS-PTA recebeu da Petrobras sinais de avanço das negociações, e em agosto desse mesmo ano a petroleira designou uma gestora de projetos para acompanhar o processo de contratação, o que implicou um conjunto de ajustes no projeto de modo a adequá-lo às novas orientações do governo. As alterações mais importantes foram: a) inclusão de atendimento ao público da primeira infância (0 a 6 anos de idade); b) um pedido explícito da redução da dimensão “cultural” do projeto em troca de maior ênfase à dimensão “ambiental”; e c) a eliminação da palavra “quilombo” no título do projeto, que passou de projeto “Sertão Carioca: Conectando Quilombo, Cidade e Floresta” para “Projeto Sertão Carioca: Conectando Cidade e Floresta”. Especulo que essa exigência tenha sido resultado da reiterada postura racista e antiquilombola do governo Bolsonaro.

Reduzir a dimensão cultural do projeto para ter uma maior incidência na questão ambiental teve como consequência não apenas um olhar incompleto sobre o ambiente, mas uma total falta de atenção às transformações dos sujeitos portadores de cultura, não mais totalmente imersos no mundo rural. No gesto de excluir a palavra “quilombo” do título inicial do projeto, o Estado tentou impor para a ONG uma agenda ambiental por fora da cultura, baseada na persistência de uma dicotomia cultura-natureza que compreende esta última livre de processos sociais e de entender a sociedade separada dos processos ecológicos nas mais diversas escalas. À revelia, a AS-PTA optou por manter seus compromissos com as comunidades, dirigindo sua atuação para os agricultores.

O “sertão carioca”, do rural ao ambiental

“Sertão carioca” foi a denominação atribuída à antiga zona rural da cidade do Rio de Janeiro por Armando Magalhães Corrêa, autor do livro homônimo publicado em 1936 e reeditado pela Biblioteca Nacional com a editora Contra Capa em 2017. O livro de Corrêa é um registro histórico do campesinato e das práticas agrícolas levadas a cabo na Zona Oeste do Rio de Janeiro, como o cultivo da banana, a produção de carvão e a pesca, entre outras atividades ligadas ao extrativismo ou dependentes dos recursos naturais da região.



Figura 2. Mapa do “sertão carioca”. Gravura a bico de pena feita por Magalhães Corrêa (2017, p. 52).

Em outro lugar foi analisado a forma com nas crônicas de Magalhães Corrêa a baixada de Jacarepaguá e as elevações do Maciço da Pedra Branca são detalhadas como lugar mítico, preservado em seu passado e, como tal, mais próximo de um estado natural ou original, como consequência do seu “isolamento” e distância da Zona Sul e Centro da cidade do Rio de Janeiro. Por sua vez, a preservação

do passado histórico estaria vinculada à preservação de uma natureza original, indicando uma relação entre o homem sertanejo e o mundo natural que Magalhães Corrêa coloca como mais harmônica e em risco de perda (Rodríguez Cáceres, 2019a). O sertão seria um paraíso perdido no processo civilizatório, ameaçado de extraviar sua aura com o avanço do progresso. Nos anos recentes a noção de “sertão carioca” ganhou força de expressão e seu uso atual evoca, além do conteúdo do livro, um tipo de verdade que carrega consigo imagens da sociedade, do passado e da natureza que remetem tanto às origens como às formas de conjurar a modernidade.

Não é o caso de retomar aqui as formas como essa figura tem sido consolidada. Uma análise mais apurada sobre o conteúdo do livro, suas interpretações e apropriações locais foi explorada em *Desbravando o sertão carioca: etnografia da reinvenção de uma paisagem* (Rodríguez Cáceres, 2019a), onde se expõe como a noção vem sendo revisitada e costurada por um pensamento simbólico que reúne dimensões cosmológicas, mágico-religiosas, sociais e morais. Como categoria, o “sertão carioca” reúne heranças culturais, religiosidade, saberes culinários, legítimas apreensões com o meio ambiente e resistências sociais. Portanto, ao recorrerem ao uso da expressão, os moradores do bairro de Vargem Grande e do próprio PEPB estão evocando valores e crenças e expressando preocupações e tentativas de resolução de seus dilemas e conflitos diante da expansão urbana em um plano simbólico.

A expressão “sertão carioca” usada hoje em dia vincula-se tanto a uma temporalidade como a uma espacialidade, descreve um passado e também age como instrumento nos processos de identificação social, contribuindo por sua vez na definição dos contornos de um recorte espacial que evoca uma ruralidade em contração e que tende a coincidir com a área do PEPB (Rodríguez Cáceres, 2019a). Com relação à natureza a expressão também diz respeito a uma exuberância sob constante ameaça, enunciando um tempo que não volta mais. Sem chegar a ser uma representação dominante ou de amplo pertencimento, “sertão carioca” recorre uma certa geografia imaginária que, na atualidade, se reproduz como uma construção imagético-discursiva e como um contradiscurso que enfrenta a urbe crescente que ameaça devorar memórias, naturezas e paisagens.

Como toponímia, o “sertão carioca” elenca um repertório de imagens e constituiu-se em relevante marca cultural, tornando-se um poderoso elemento

identitário que articula linguagem, política territorial e identidade e coloca em evidência processos que entremeiam os impactos das dinâmicas urbanas nos antigos espaços rurais. Porém, a expressão não conforma uma definição necessariamente unitária, razão pela qual argumento que não existe um único “sertão carioca”, senão diversas variantes do mesmo, que, tal e qual um mito, se propagam (Lévi-Strauss, 1989). O tamanho da sua ambiguidade se expressa quando para alguns o “sertão carioca” nomeia um conjunto de experiências contra-hegemônicas, enquanto, como veremos a continuação, a categoria tem terminado por conter um “olhar de Estado” (Scott, 1999) que procura legibilidade numa ruralidade em extinção, cada vez menos exercitada e colocada em xeque pelos próprios atores estatais como as autoridades ambientais, as políticas urbanas do município e o mercado imobiliário.

A batalha entre o brejo e o desejo da construção

“Sertão Carioca” é também o nome da nova Área de Proteção Ambiental na Zona Oeste, assim batizada a partir de outubro de 2021 pelo Decreto nº 49.695/2021 (Rio de Janeiro, 2021), com o objetivo de controlar a supressão indevida da vegetação e o crescimento urbano desenfreado ocorrido nos últimos anos, que tem tido como consequências enchentes recorrentes. O crescimento desordenado nessa parte da cidade gerou uma grande impermeabilização do solo, que ficou com baixa capacidade de absorver as chuvas.

Entre seus objetivos, a APA procura proteger o que ainda resta de áreas úmidas abrigando espécies de fauna e flora, algumas delas ameaçadas de extinção, garantir a manutenção do lençol freático. A APA chega após as longuíssimas e campais discussões do Plano de Estruturação Urbana (PEU) das Vargens que foi aprovado em 2009 contendo generosas concessões às construtoras e com permissão de obras de grande porte, como edifícios e condomínios. Dito modelo urbanista propunha massivos usos urbanos em zonas alagáveis daquela larga planície na baixada formada no entorno dos Canais de Sernambetiba, Portelo e do Cortado, e incentivava a ocupação nos limites do PEPB. O PEU desconsiderou os efeitos ambientais da especulação imobiliária e a urbanização acelerada na paisagem, projetando na cidade o padrão sociopolítico do

Estado capitalista neoliberal, cuja matriz meramente econômica lhe dá origem e abrigo legal.

O ano de 2013 foi marcado por dois episódios de alagamentos na região das Vargens e Guaratiba, que afetaram o Museu do Pontal e o Campus Fidei, que se fez famoso por ser o local previsto para a realização da missa campal do Papa Francisco, que sofreu com enchentes após um drástico desmatamento. A partir desses desastres socioambientais a prefeitura extinguiu temporariamente os efeitos da Lei Complementar nº 104/2009 com a instituição de duas Áreas de Especial Interesse Ambiental (AEIA), mediante o Decreto Municipal nº 37.958/2013 (Rio de Janeiro, 2013), excluindo a área do Parque Olímpico. A prefeitura suspendeu todas as autorizações de novos empreendimentos por 180 dias; a vigência das AEIA foi renovada sucessivamente por quase cinco anos (Fico, 2020).

É preciso registrar que a região das Vargens é a última fronteira dos grandes capitais ligados à especulação imobiliária na Baixada de Jacarepaguá. Nunca é demais lembrar que é no coração da Barra da Tijuca onde está o ponto de partida das ações estatais que conduzem o processo de ocupação rumo ao oeste em meados dos anos 1970. No plano projetado pelo urbanista Lucio Costa em 1969 para a ocupação da Barra e de Jacarepaguá estão estabelecidas as primeiras vias que conectam a cidade moderna a um território com feições predominantemente rurais (Costa, 2010; Paterman, 2020).

Mais recentemente algumas obras rodoviárias tornaram-se um marco para a expansão urbana, tal como a ampliação do principal eixo viário – a Avenida das Américas; a abertura do túnel da Grota Funda e a duplicação da principal via de acesso, que é a Estrada dos Bandeirantes. Ditas empreitadas constituíram-se num atrativo para a especulação imobiliária; a construção de shopping centers e condomínios de apartamentos predominam entre os lançamentos imobiliários que deram nova cara à região. Porém, trata-se de um avanço urbano que chega sem melhorias para a população local, seja no asfalto ou no interior do maciço que continua sobrevivendo com carência no abastecimento de água, energia elétrica de baixa intensidade, transporte coletivo caótico ou ausente e a inexistência do saneamento básico nas ruas que alagam após as chuvas.

Atender demandas sociais já fazia parte do Plano Diretor de 2011 (Rio de Janeiro, 2011), que entre outras coisas previa um planejamento de habitação

destinado à população de baixa renda. Porém, em troca de aplicar o plano, as administrações municipais deram carta branca ao mercado imobiliário. Seguindo políticas econômicas descompromissadas com o equilíbrio ecossistêmico, a Secretaria Municipal de Urbanismo (SMU) cedeu às pressões para permitir parâmetros mais favoráveis à construção de casas e apartamentos nessas áreas mesmo conhecendo os riscos de alagamento e uma real incapacidade de saneamento, aprofundando a crise sanitária. Vale a pena aqui lembrar que, em 2018, o então prefeito da cidade, Marcelo Crivella, aprovou o Decreto nº 44.966/2018 (Rio de Janeiro, 2018a), para permitir a construção de conjuntos habitacionais do programa Minha Casa Minha Vida numa grande área alagadiça dessa região. Todo um exemplo sobre a interpenetração entre Estado e o mundo da “livre empresa” em nome do crescimento econômico. Resulta impossível se desconhecer o papel que Estado tem tido na mercadorização da moradia e da terra urbana (Davis, 2006; Stengers, 2015).

Com a criação da AEIA, a urbanização desacelerou o ritmo pelos decretos sucessivos, mas as barreiras ao licenciamento de construção duraram até 2019, quando o ex-prefeito Marcelo Crivella voltou a conceder licenças na Zona Oeste nas margens da Estrada dos Bandeirantes e adjacências. A prefeitura permitiu a construção de vários prédios de até nove andares, em áreas ambientalmente frágeis e alagadiças sem infraestrutura urbana como esquemas de drenagem, o que fazem delas totalmente inadequadas ao processo de ocupação em larga escala (Name; Montezuma; Gomes, 2011).

Com a nova APA, os tijolos podem voltar a ser cimentados oficialmente, mas agora supostamente de forma contida, já que os parâmetros se limitam a prédios pequenos, em terrenos extensos, mantendo ocupação urbana de baixa densidade; isso quando centenas de licenciamentos de grandes condomínios já estão em pleno vapor. Enquanto para muitos é clara a batalha entre a preservação e a construção, a proposta da prefeitura tenta encenar uma conciliação que permite a exploração econômica, respeitando critérios ambientais, de acordo com as palavras do subgerente de Monitoramento da Biodiversidade do município, Brasiliano Vito Fico (2020). Para possibilitar a harmonização entre mercado e preservação, a prefeitura sugere usos vinculados ao turismo, como a construção de ecoresorts, mirantes elevados e espaços de contemplação dentro dos brejos.

De acordo com a Prefeitura do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, 2021), a APA do Sertão Carioca seria um passo para a ordenação territorial na Zona Oeste, englobando a parte mais urbanizada de Vargem Grande, Vargem Pequena, Recreio e Camorim, conferindo parâmetros de proteção para uma área de turfa e solos hidromórficos, na sua denominação técnica. A APA também seria a zona de amortecimento do ReVis dos Campos de Sernambetiba, uma unidade de conservação e proteção integral da natureza que abrange a baixada das Vargens entre o sopé do PEPB e as margens da Lagoa de Jacarepaguá, incluindo o Morro Portelo e as áreas acima das cotas 25 do Morro do Bruno e da Pedra do Calembá (Rio de Janeiro, 2018b). As duas novas unidades de conservação estariam localizadas nos bairros de Vargem Pequena e Vargem Grande, limitadas pelo PEPB e o Recreio dos Bandeirantes, incluindo trechos próximos aos do brejo da área a leste da Avenida Salvador Allende. Com cerca de dez hectares, o ReVis está cercado pelo complexo lagunar, sendo a maior área úmida remanescente da Baixada de Jacarepaguá, com mangues, florestas e restingas, abrigando espécies de fauna e flora ameaçadas de extinção.

Segundo estudo da Subsecretaria de Meio Ambiente do município (Rio de Janeiro, 2018b), a criação dessas UCs urge, pois as atividades humanas no território teriam contribuído com a redução dos brejos em mais de 500 hectares entre os anos de 2010 e 2016. Essa redução não é novidade, Montezuma e Oliveira (2010) descreveram que em 1999 existiam 4.859 hectares de brejo em todo o município do Rio de Janeiro. Destes, 50% encontravam-se na área objeto do PEU que para essa época já tinha perdido 563 hectares. Essa redução demonstra que a expansão urbana tem se direcionado especificamente para os domínios dos brejos. As unidades de conservação tentariam driblar essa condição urbana e garantir as conexões aquíferas entre o Maciço da Pedra Branca e a Lagoa de Jacarepaguá mediante os canais do Portelo, o Cortado e Sernambetiba, mais conhecido como o canal do Rio Morto. Porém, de acordo com Sarah Rubia, vice-presidente da Associação de Moradores de Vargem Grande, o ReVis é bem menor do que o proposto originalmente pela Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Clima (SMAC), que inicialmente englobava 1.035 hectares. Os 557 hectares que terminaram por compor o ReVis deixam de fora áreas vulneráveis à expansão imobiliária, como o lado da Avenida das Américas junto à Estrada do Rio Morto.

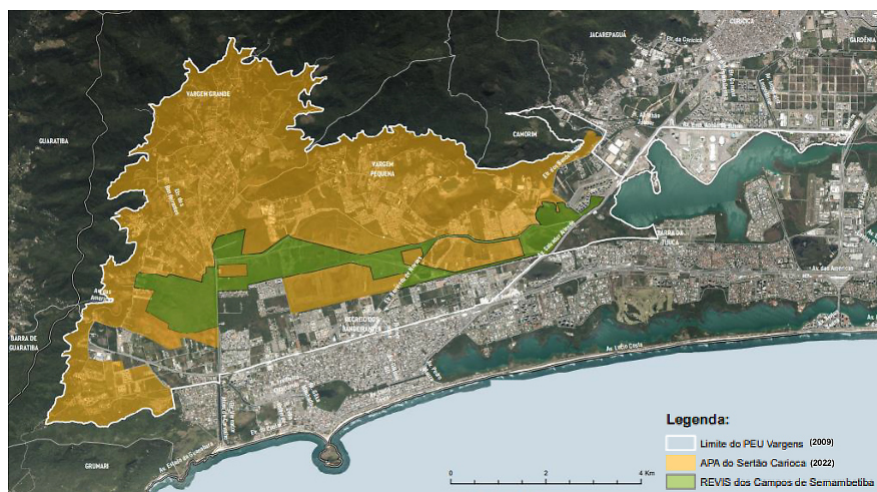


Figura 3. APA do Sertão Carioca e ReVis dos Campos de Sernambetiba.

Fonte: SMPU/SIURB (Instituto Brasileiro de Administração Municipal, 2023, p. 168).

O ReVis é uma tentativa da preservação das funções ecológicas do brejo em fragmentos florestais, atuando contra a impermeabilidade do solo ao estar diretamente relacionada ao sistema de rios, lagoas e áreas alagáveis. Seu papel é regular a condição hidrológica e ajudar no controle dos excedentes de água próprios da área. Por outro lado, o brejo é o espaço das *Tabebuia cassinoides*, plantas conhecidas como caixeta ou pau-de-tamanco. É o habitat de aves migratórias que ali encontram fonte de alimento durante os invernos rigorosos do hemisfério norte, e abrigo da família *Rivulidae*, mais conhecida como peixe das nuvens, e ameaçada de extinção.

Os peixes das nuvens vivem em brejos e pântanos temporais ou anuais que ficam cheios nas chuvas e secos na outra parte do ano, e se destacam pela sua estratégia reprodutiva: no final da estação chuvosa eles depositam seus ovos no substrato, o brejo seco mata os peixes, mas os ovos enterrados ficam preservados e se desenvolvem na próxima estação das chuvas, quando os brejos enchem novamente (Egler; Nielsen; Gusmão, 2019), daí que passem despercebidos durante as secas. A principal ameaça para os peixes das nuvens é a perda dos seus habitats. Trata-se também de uns “ilustres desconhecidos” como me falaram alguns quilombolas e moradores do entorno do ReVis que acusaram

nunca ter escutado falar dessa espécie nem da APA, nem muito menos do ReVis, o que revela a pouca socialização e participação da população local sobre estas novas áreas de preservação propostas pela prefeitura. O diálogo entre a população local e o poder público é inexistente.

Não tem havido por parte da prefeitura nenhum esforço para facilitar o entendimento local de questões excessivamente técnicas. O desconhecimento do propósito da APA é tal que há entre os moradores o temor de que esse venha a ser um ordenamento territorial com poder para remover os assentamentos do lado do canal de Sernambetiba. Ainda estão vivas na região as memórias das consequências que teve para os moradores do Maciço da Pedra Branca a criação do PEPB em 1974, sua fundação expulsou agricultores e restringiu práticas produtivas. As memórias das remoções da Vila Autódromo no marco das Olimpíadas de 2016 também estão vivas. Apesar de que, para muitos urbanistas, a demarcação da APA e do ReVis seria um avanço em termos ambientais, não há no Decreto nº 49.695/2021 (Rio de Janeiro, 2021) uma única menção sobre os habitantes dessas áreas. Faltam pesquisas sobre as populações residentes e sua relação com o brejo. A APA do “sertão carioca” proposta pela prefeitura pode significar um freio às construções civis em áreas ambientalmente frágeis, mas peca ao não incluir as pessoas que já habitam nos espaços dos brejos. Nós deparamos aqui com mais uma iniciativa de preservação ambiental que exclui as pessoas.

O brejo é uma área de águas rasas, mas, com o regime de chuvas, em anos muito chuvosos pode ter até 60 centímetros de profundidade (Montezuma; Oliveira, 2010). A vegetação típica de brejo são matas ripárias² bem adaptadas à água, que crescem em tufos, e, nas proximidades, aparecem frequentemente arbustos na forma de moitas. O brejo pode ser encontrado próximo a corpos de água e receber as águas fluviais nos períodos de cheia. Na perspectiva local, um lugar abrejado significa que tem bastante água. O brejo é uma paisagem intermitente que muda, e sob uma visão eurocêntrica da paisagem foi enquadrado como uma área insalubre e por vezes enquadrado dentro de noções de repulsa sendo sucessivamente maltratado com drenagens de esgotos e aterramentos. Hoje os remanescentes de brejo são uma paisagem poluída e altamente perturbada onde é praticado tudo aquilo que é proibido em um ReVis, como despejo

2 Os ecossistemas de *matas ripárias* são ambientes florestais próximos a corpos d'água, abrangendo as matas ciliares e as matas de galeria.

de lixo e águas residuais de esgotamento domiciliar e comercial, pavimentação e compactação do solo; descarte de brasas e materiais incandescentes, caça, captura, perseguição e pesca de animais nativos, desmatamento ou remoção de espécies de vegetais nativas, entre outras atividades.

Similar à categoria de “mato” que, sendo despreziado, deveria ser removido (Paterman, 2020), o brejo fugiu das lógicas estéticas do paisagismo e também escapou das racionalizações gerenciáveis, mensuráveis e compatíveis com o planejamento urbano. O tardio reconhecimento por parte da SMAC sobre importância ambiental do brejo talvez seja o reconhecimento do não controle de uma área sujeita a alagamentos periódicos e com solos moles que desafiam a construção e implicam enormes investimentos para a instalação de dispendiosas infraestruturas de drenagem e aterramentos para evitar desabamentos. Contudo, isso não foi suficiente para fugir da própria especulação imobiliária.

O apelo de hoje à nomenclatura “sertão carioca” tenta maquiagem uma urbanização menos depredadora e mais amistosa com o caráter ambiental e cultural da região. Nesse gesto o Estado segue o ensaiado molde do desenvolvimento sustentável (Zhou; Laschefski; Pereira, 2005), que não é mais que a concessão do mercado imobiliário à racionalidade ambiental. Como já abordado, o aparente consenso entre as agendas ambiental e imobiliária é uma fórmula fundamental à ordenação narrativa da Barra e da Zona Oeste (Paterman, 2020).

A adesão por parte da prefeitura à categoria de “sertão carioca” como recorte espacial de interesse ambiental que pode ser protegido tenta remediar os efeitos de um crescimento espontâneo e dirigido pelo capital. Contudo, sem uma proposta de soluções eficientes para a moradia popular e sem rever os licenciamentos à construção formal que permitiu que edificações à beira de rios e canais, as unidades de conservação recentemente criadas podem se tornar sem efeito. Dito cenário é a mais pura expressão da batalha entre o brejo e a urbanização; no contexto do gradativo processo de desregulação ambiental que rege o Brasil (Bronz; Zhou; Castro, 2020), não é difícil decifrar quem vai ganhar.

Um pé no mato e outro no asfalto

Mais que uma categoria ecológica propriamente dita, “sertão carioca” enuncia um tipo de relação entre os habitantes e o espaço, evocando um modo de vida

rural. Porém, o crescimento da malha urbana e o desmatamento das encostas imprimiram modificações no arranjo dos elementos que definiram aquelas paisagens, fazendo com que hoje o “sertão” tanto na baixada como no maciço se encontre em franco encolhimento. A região das Vargens já ocupou um lugar de abastecimento da cidade com uma produção de alimentos bem destacável, envolvendo estratégias de segurança alimentar e nutricional e sociabilidade, e cumprindo um papel nos ecossistemas urbanos. Porém a agricultura como atividade humana estreitamente vinculada a esse recorte espacial vem perdendo espaço desde a década de 1950, como apontado pelo historiador Leonardo Santos (2013) e por Santos e Ribeiro (2007).

Uma das causas do abandono da atividade agrícola radicou na falta de políticas públicas ao uso urbano do solo. Como apontado por Davis (2006), a urbanização em países da América Latina está desvinculada radicalmente da industrialização, e ocorre em razão de políticas de desregulamentação agrícola. No caso abordado, é fato que para os agricultores se tornou insustentável manter um sítio cujos gastos não compensam o preço de venda dos seus produtos. Porém a estocada final para a agricultura foi dada com o polêmico Plano Diretor de 2011, que definiu que o município do Rio de Janeiro é integralmente urbano, não possuindo mais uma área rural. Ele foi eficaz para preparar o caminho: as normas das áreas agrícolas e de ocupação residencial restrita que sobram puderam ser modificadas, promovendo a expansão do território. Esse plano diretor gerou drásticas alterações à estrutura produtiva fundiária. Obrigados a pagar IPTU urbano e não rural, os proprietários de antigos sítios terminaram vendendo-os para as construtoras. Ainda que esse item possa vir a ser revisado no novo plano diretor, será difícil reverter o caráter mercadológico do anterior.

Durante os últimos anos tornou-se constante a aquisição de sítios, antigas chácaras e casarões por parte de empresas construtoras aproveitando as decisões das administrações municipais sobre o zoneamento urbano. Se bem a saída inicial dos agricultores do maciço se deveu a uma política ambiental, não se pode desconsiderar que na crescente urbanização as políticas neoliberais também impulsionaram o êxodo da mão de obra rural excedente para favelas. Os agricultores pobres sempre serão os mais vulneráveis a qualquer choque exógeno, impulsionando a superurbanização precária (Davis, 2006).

Frente a esse encolhimento, a agricultura que pode ser praticada viria acontecer dentro do PEPB. Justo é reafirmar aqui que a agricultura remanescente foi

desenvolvida sob condições de tremenda adversidade, tanto técnica como comercialmente, sem nenhum tipo de apoio ou política pública. Com a implantação do parque em 1974 as atividades agrícolas tornaram-se praticamente um ato de resistência. Afinal, a unidade de conservação não permite na sua concepção a permanência de moradores, percebidos como “degradadores” da natureza.

A territorialidade das famílias agricultoras foi afetada e, como consequência, a agricultura foi banida, desqualificada e perseguida em nome da preservação ambiental. Baptista, Formoso e Silva (2020, p. 129) refletem que ao ser estabelecido o limite do PEPB a partir da “cota 100”, a cota também se tornou uma divisão mítica que não só separava a cidade do parque, como também colocava acima dos 100 metros uma ideia de “conservação integral”, e abaixo dos 100 metros uma “permissividade absoluta”. A divisão é mítica, pois ao tempo que uma parte da população de origem rural foi expulsa para a área urbana com a fundação do parque (Fernandez, 2009), segmentos urbanos acabaram comprando dentro do parque (Rodríguez Cáceres, 2019b).

Ao ser uma floresta urbana, o PEPB não tem como escapar das complexidades sociais que se expressam em várias ininteligibilidades na visão do Estado (Scott, 1999), e que tiveram seu impacto na organização espacial do Quilombo Cafundá-Astrogilda, que vem se adensando e expandindo. Com o crescimento das famílias os espaços para o plantio se reduziram, pois muitas privilegiam a construção de novas casas para residir. Por outro lado, o acesso às terras dos agricultores não é sempre por herança ancestral. É o caso de Plínio Santos, cujas roças estão em terras que ele mesmo comprou no passado quando essas transações eram legais. Assim, algumas das suas roças estão distantes do núcleo onde reside e daquelas que herdou.

Em outro sentido, a complexidade social do quilombo se expressa em situações como a dos descendentes de Alcir Pereira, que, sendo agricultores “das antigas”, não se autoidentificam como quilombolas. Numa conversa com Francisco, filho de Alcir, ele relatou que não entendia bem de que se tratava a questão quilombola e por isso não se sentia chamado a participar de reuniões e encontros, para os quais não tinha tempo. É importante trazer aqui que um dos motores da autoidentificação e organização quilombola em Cafundá-Astrogilda foi o de enfrentar a possível expulsão por parte do PEPB (Rodríguez Cáceres, 2019b). Francisco manifestou ter a certeza de que jamais seria expulso, pois possui documentos de compra da terra, e não acha necessário

fazer parte do coletivo. Dessa forma, nem todos os que moram no parque são agricultores, nem todos os agricultores se sentem quilombolas, e nem todos os agricultores têm terra.

A criação do PEPB contribuiu para asfixiar as práticas agrícolas que já passavam por importantes restrições e relegou as famílias moradoras do maciço a uma condição de incerteza jurídica quanto à legitimidade das suas propriedades e à permanência nas mesmas. Nos relatos dos habitantes, o parque é sempre mencionado como um impedimento para o desenvolvimento das atividades agrícolas, uma vocação pouco conhecida na atualidade pelos habitantes do Rio de Janeiro. Para Fernandez, Oliveira e Dias (2020, p. 256), há três razões pelas quais a cidade tem ignorado o aporte agrícola do maciço:

A primeira é o fato de que a criação do Parque e as restrições da legislação ambiental à ocupação humana e ao manejo estimularam o abandono de muitos cultivos. Aqueles que permaneceram, passaram a coexistir com as florestas. O segundo fato deve-se à diminuição da atividade agrícola no maciço, causada pelas transformações nas relações de produção de mercado e que alteraram a paisagem e a importância desta agricultura para o abastecimento da cidade. Consolidando este processo, a alteração do zoneamento da cidade e o fim das áreas rurais no município contribuíram para a valorização do solo urbano e para a crescente ocupação urbana e, conseqüentemente, para a invisibilização da agricultura. Por fim, a terceira razão, é de natureza simbólica. No imaginário social, os parques são santuários da vida silvestre, espaços livres da permanência e do uso direto dos homens. As florestas “intocadas” correspondem à principal representação imagética vinculada aos parques. Essa representação dominante antecede e orienta a apreensão e interpretação da paisagem do Maciço da Pedra Branca, fornecendo uma moldura para a compreensão da realidade.

Com o declínio da agricultura, uma parte desses despossuídos e ex-trabalhadores agrícolas passaram a ocupar as faixas marginais, bem como as encostas e as planícies alagadiças. Como refletiu Lefebvre (1969), as favelas também podem ser lidas como mediadoras entre o campo e a cidade. Apenas na região das Vargens e Camorim há mais de 40 pequenas ocupações informais. Ao lado dessa forma de ocupação precária estão as formas de urbanização predatórias impulsionadas pelo capital.

Se no passado a “ameaça” ao PEPB era a agricultura, hoje em dia o risco para o parque é a pressão urbana que avança através dos mais variados mecanismos sobre os limites do mesmo, seja mediante a permissividade a loteamentos informais e formais, a omissão do Estado de uma política habitacional popular, e o recente impulso urbanizador dado pelas milícias e que tem começado a se fazer presente em Vargem Grande, dentro do território do PEPB e o quilombo.

O declínio da agricultura também significa que mesmo para os que ainda a exercem é impossível se sustentar apenas com os fazeres da roça, sua produção e comercialização em feiras. A agricultura hoje em dia é uma renda complementar, nenhuma família subsiste mais apenas dela. Dentro do parque, os moradores e descendentes desses agricultores que dão forma às representações do “sertão carioca” vivem nessa paisagem, mas não inteiramente nela. Enquanto algumas mulheres tornaram-se donas de restaurantes, bares e pensões, aproveitando o circuito turístico que tomou conta do maciço (Rodríguez Cáceres, 2016), os netos desses antigos agricultores estudam e trabalham na cidade, almejam inclusão social, estabilidade laboral, empregos com horários fixos e ganhos mais certos dos que a agricultura pode oferecer. Querem moradias dignas tanto fora do PEPB como dentro dele. Podemos afirmar que se trata de uma população “não legível”, nos termos de Scott (1999), nem inteiramente rural, nem totalmente urbana, mas híbrida, como o demostram os seguintes relatos das minhas notas de campo.

Hoje conheci Dalva, uma das moradoras do núcleo Dinda-Laura onde realizamos a segunda oficina de cartografia participativa no quilombo. Aproveito para conversar com ela, após tantos anos visitando as Vargens lhe digo que não a tinha visto. Ela então me conta que praticamente só está em casa aos domingos e feriados. Tem 50 anos e faz 25 que ela trabalha de segunda-feira a sábado como empregada doméstica no bairro Cesar Maia. Ela tem pouco tempo para atender as ofertas de oficinas e cursos que o Projeto Sertão Carioca lhe oferece, mas aceita ir no seu único dia de descanso na jornada de mapeamento territorial, aproveita a empreitada para consertar e desentupir o cano conectado à nascente que lhe provê de água, pois durante a semana não lhe resta tempo para cuidar da casa. Ao começarmos a caminhada na floresta Dalva pede licença para Oxóssi para que nos proteja na jornada de marcação dos pontos com o GPS. Mostrou-me os bananais que eram do pai, a produção atual é para consumo interno, mas fica

pouco tempo para roçar. Também estiveram presentes seus irmãos Marly e Abel. Marly é formada em pedagogia e faz dez anos que trabalha como babá no Recreio. Já Abel é jardineiro numa das mansões dentro do PEPB. Os seus filhos estudam em faculdades privadas no Rio de Janeiro. Numa conversa coletiva sobre o processo de mapeamento, me explicam que uma das razões pelas quais o núcleo familiar está mobilizado com a cartografia participativa é proteger o território. Em 2021 o território do núcleo familiar sofreu uma tentativa de invasão por parte dos empreendedores urbanos das milícias que tentaram começar um processo de loteamento. A comunidade se mobilizou e impediu. (Diário de campo, 2022).

Dessa jornada de campo, importa ressaltar quilombolas que vivem dentro dos limites do PEPB, e que trabalhando fora não dependem totalmente da agricultura para subsistir. Com estreitos vínculos ancestrais ao território, também são trabalhadores urbanos que nem sempre têm tempo para se engajar em atividades dirigidas para agricultores. Enfrentam lutas diante da falta de infraestrutura que garanta serviços básicos e têm se mobilizado para frear a pressão das milícias para lotear e urbanizar áreas do parque. Essa vida na fronteira entre floresta e cidade me lembrou de outro núcleo familiar que vive, digamos assim, dividido, como é o da família de Plínio Santos, agricultor e comerciante da própria produção na feira do bairro da Zona Oeste:

Plínio, que sempre foi muito ativo, não tem participado das atividades do projeto. Perguntei-lhe pelo motivo da sua ausência e foi sumário, “a agricultura desapareceu, só restamos Francisco, Jorge, Cacau e eu; a juventude nada da roça quer saber”. O agricultor me lembrou que nenhum dos seus filhos trabalha com agricultura. Erli é jardineiro e garçom, Vítor bem que tentou plantar mas achou melhor ser “atravessador”, como se chama aos comerciantes do CADEG, na feira do Cesar Maia aos sábados e o restante da semana trabalha como porteiro e Renato motorista de um caminhão de água. Um problema ocular tem impedido Plínio de comercializar sua própria produção ultimamente, os ingressos da família passaram a depender das vendas de comidas e bebidas que sua mulher Elza prepara para os turistas, caminhantes, motoqueiros e cavaleiros que visitam trilhas e poços de água do parque. Finais de semana os visitantes se multiplicam e Elza já pensa em ampliar o restaurante destinando um espaço para os cavalos dos cavaleiros de fim de semana. (Diário de campo, 2022).

O caso da família de Plínio também nos remete à dimensão que o turismo tem tomado dentro do parque, como já exposto, e ao papel que as mulheres vêm ocupando no comando de restaurantes que se tornaram verdadeiros *points* de Vargem Grande, atraindo turistas e clientes que procuram desde as autênticas comidas da roça e doces que recriam receitas tradicionais até gastronomias mais sofisticadas e drinks.

As mulheres e seus empreendimentos são também responsáveis pela oferta de emprego nos finais de semana à juventude que estuda durante a semana. É o caso de Francisca, do núcleo de Juarez, estudante de enfermagem. Graças ao trabalho que ela desempenha de sexta-feira a domingo num bar, Francisca consegue pagar sua faculdade. Para ela que divide seu tempo entre os estudos na Barra e o trabalho no bar também resta pouco tempo para participar das oficinas do Projeto Sertão Carioca. Outros restaurantes comandados por mulheres são o Cantinho do Sossego, da Tati Mesquita, e o Cantinho da Serra, de Ercília, esposa de Mauro Pereira de Andrade, do núcleo de Astrogilda, que abandonou de vez a agricultura ao não conseguir equacionar os ganhos entre vendas e pagos de fretes.

Esses entrelaçamentos entre o urbano e a floresta revelam a ficção das fronteiras na paisagem do parque, porque afinal ela também é feita por pessoas que não moram nela: visitantes, turistas, agricultores e moradores das comunidades do entorno. Ao revisar minhas notas de campo me reencontro com a situação da família de Jorge Cardia, um dos agricultores mais conhecidos de Vargem Grande, cujas práticas de subsistência da sua família também se caracterizam por essa costura na fronteira entre o parque e a cidade.

Hoje fizemos o percurso para mapear as terras de Jorge na virada do Rio da Prata, os 14 quilômetros percorridos nos deram tempo de conversar sobre as terras da sua mãe e as que pode comprar. Falamos da morte do seu irmão Ubiratã. O outro irmão de Jorge é Ubirajara. Os três têm roças dentro do parque, mas enquanto Jorge mora dentro do PEPB, seus irmãos fizeram suas casas na comunidade da Fundação, perto do ninho do Urubu, fora da área do parque. Faz anos eles desceram para as áreas mais baixas do Maciço quando casaram e tiveram filhos para poder construir suas casas e ficarem mais perto de transporte, estrutura escolar, serviços de saúde e acesso a serviços básicos que faltavam dentro da área do parque. Jorge enfatizou “aqui todo mundo tem um pé no mato e outro no asfalto”. Ele é o único que na atualidade se dedica de tempo completo

à agricultura, mas no passado ele já trabalhou como pedreiro e jardineiro na cidade. Ubirajara ainda tem algumas roças de banana e nos domingos as comercializa na feira junto a outros produtos agrícolas que compra no CADEG. Ubi-ratã trabalhou como pedreiro e tinha algumas roças. Quando adoeceu parou de cuidar da roça; morreu ano passado e seu filho Marcos vendeu as terras, argumentando que não tinha interesse na vida de agricultor. Jorge tentou segurar, mas ele estava decidido. Afinal Marcos não queria ser agricultor e trabalha com seu filho Maicon como pedreiro. (Diário de campo, 2022).

Nessas notas reaparecem duas situações para destacar, de um lado, a terra com valor de troca, inserida no mercado; e de outro lado, a separação entre domicílios e unidades de produção. Uma boa parte das roças e plantações de banana que ainda subsistem dentro do PEPB são mantidas por pessoas que moram nas favelas das proximidades e não apenas pelos que residem dentro da área do parque. Como já dito, as roças são hoje um complemento aos trabalhos urbanos dos moradores, absorvidos em trabalhos informais e precarizados ou em serviços como construção, vigilância, jardinagem, eletricidade, comércio e transporte.

Esses dados são importantes para refletir como a cota 100 também se tornou um limite para dividir moradores da região. Enquanto os nossos olhares e atenções se debruçam sobre as comunidades quilombolas dentro do PEPB, comunidades faveladas, muitas vezes emparentadas com as que moram dentro dos limites do parque, são sumariamente ignoradas pela academia, os projetos de intervenção ambiental como no que atuei e as próprias políticas públicas. Afinal, imagens de favela, trabalhadores urbanos e estudantes universitários não cabem dentro das representações oficiais do “sertão carioca”.

Quem está fora do PEPB acaba não participando das ações dirigidas aos residentes dentro do parque. Por outro lado, aqui vale enfatizar que as atividades de preservação ambiental são direcionadas aos quilombolas e nunca aos moradores abastados dentro da UC nem fora dela. Esse tipo de medida não deixa de ser uma projeção do papel adjudicado às comunidades tradicionais como guardiãs da natureza, enquanto se exime de responsabilidades e fiscalizações as outras camadas sociais que usufruem dos recursos do PEPB sem cuidado ou orientações técnicas. Um exemplo são os pontos de captação de água, desvios e represamento de rios para o abastecimento dos condomínios privados em Vargem Grande.

Reflexões finais

Ao abordar o “sertão carioca” como categoria de gestão ambiental, ressaltei seu caráter abstrato e ideal, e por isso incompatível com a realidade, tendo como consequência a construção de processos de aceitação e incorporação que não reconhecem os limites estabelecidos por essa categoria e a diversidade de modos de habitá-la. O seu acionamento remete a um repertório de imagens associadas à vida rural, fincada em raízes direcionadas a noções como originário, natural e mítico, quando não como um espaço tradicional, ancestral e intocado, que se eleva contra a voracidade da expansão urbana. Contudo, essa expansão é constitutiva da representação tanto do ambiental como dos imaginários sobre a ruralidade. Como levantado por Milton (1997), a retórica na questão ambiental não é menor, e nesse quesito o “sertão carioca” não faz sentido a não ser diante da perda das experiências sensíveis ligadas ao mundo rural e às ideias de natureza no meio da expansão da mancha urbana.

As situações observadas em campo apontam para um desvanecimento da agricultura como prática econômica central, enquanto o turismo e a gastronomia emergem como segmentos promissores, onde a elaboração de uma memória sobre o “sertão carioca” se volta para a divulgação de uma identidade que se reconstrói no presente. Não se trata de negar aqui as práticas agrícolas ainda desempenhadas por alguns dos residentes do Maciço da Pedra Branca e que bravamente desafiaram enormes obstáculos; mas é preciso reconhecer, além dos desejos de resistências purificadas, que esses agricultores são cada vez mais uma minoria, e que, para a maioria, composta por mulheres e jovens, o mundo agrícola não é uma opção possível, nem talvez mesmo um desejo.

Quero lembrar aqui que uma das exigências da Petrobras para financiar o Projeto Sertão Carioca foi reduzir a dimensão cultural e incrementar a incidência na questão ambiental. A fórmula mais ambiente e menos cultura não só produziu um olhar incompleto sobre o ambiente, mas ofuscou transformações dos sujeitos portadores de cultura, não totalmente imersos no mundo rural ou dependentes da floresta. A categoria de agricultor resulta alheia para uma parcela da população local e coloca em xeque o princípio de inteligibilidade com o qual projetos de Estado leem os residentes do maciço e arredores que, longe de serem somente agricultores, têm um pé no mato e outro no asfalto.

Assim, um projeto dirigido para agricultores e quilombolas que desconsideira as mudanças e subjetividades dos residentes não pode esperar grandes participações. Ao explicitar ditas transformações não afirmo que os moradores perderam os estreitos vínculos com o território, mas ressalto que eles se transformaram ao incluir dentro das práticas experiências e dinâmicas do mundo urbano. Enquanto o olhar do Estado (Scott, 1999) se sustenta em critérios redutores, organizadores, e, obviamente, racionalizadores do permissível, corre-se o risco da aplicação de programas e políticas que simplificam e padronizam formas sociais bem mais complexas e híbridas, que excluem aquilo que é heterodoxo e, portanto, estranho às predefinições pelo simples fato de ser ou não cognoscível pelo crivo da inteligibilidade (Scott, 1999).

O caso exposto nos convida a estarmos atentos ao quanto as políticas dirigidas para as populações quilombolas podem estar atadas a interpretações restritivas sobre as populações tradicionais (Barretto Filho, 2006). O entendimento de quilombo como alteridade radical, mediante uma definição de um grupo homogêneo e uniforme, por fora da lógica do mercado e mais perto da natureza termina operando categorias de exclusão. Daí que seja urgente abandonar purismos ecológicos e culturais para resgatar a diversidade de ser quilombola, uma categoria que pode ser “ocupada” das mais variadas formas (Carneiro da Cunha; Almeida, 2001). Fugir do estereótipo ruralizante implica compreender que dispositivos jurídicos não dão conta da riqueza de experiências compartilhadas dos grupos sociais para preencher categorias, que, sendo o resultado de importantes lutas sociais, não definem critérios objetivos (de origem, tempo e tipo de ocupação) para a conquista de direitos territoriais.

Para que os ovos dos peixes das nuvens possam eclodir na próxima temporada de chuva, programas e projetos ambientais precisam levar a sério a complexidade social urbana e o espaço dinâmico das relações entre meio ambiente e cidade marcado pela proliferação de padrões híbridos de uso da terra que justapõem o urbano e o rural, tecendo uma paisagem em transição. Isso implica resgatar o valor da fronteira, do espaço indefinido, da encruzilhada, e considerar as heterogeneidades que surgem do emaranhamento de pessoas moradoras de um parque e suas experiências não totalmente rurais.

Referências

BAPTISTA, S. R.; FORMOSO, C. O.; SILVA, I. Sertão carioca: a construção social de um território agroecológico. In: OLIVEIRA, R.; FERNANDEZ, A. (org.). *Paisagens do sertão carioca: floresta e cidade*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2020. p. 119-144.

BARRETO FILHO, H. Populações tradicionais: Introdução crítica da ecologia política de uma noção. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (org.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidades*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 109-144.

BRONZ, D.; ZHOURI, A. L.; CASTRO, E. Apresentação: passando a boiada: violação de direitos, desregulação e desmanche ambiental no Brasil. *Antropolítica: revista contemporânea de antropologia*, [s. l.], n. 49, p. 8-41, 2020.

CARNEIRO DA CUNHA, M.; ALMEIDA, M. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CAPOBIANCO, J. P. (coord.). *Biodiversidade na Amazônia brasileira*. São Paulo: Estação Liberdade: Instituto Socioambiental, 2001. p. 184-193.

COSTA, L. Plano Piloto para a urbanização da baixada compreendida entre Barra da Tijuca, o Pontal de Sernambetiba e Jacarepaguá. *Arquitextos*, [s. l.], ano 10, 116.00, jan. 2010. Disponível em: <https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/10.116/3375>. Acesso em: 3 maio 2022.

DAVIS, M. *Planeta favela*. São Paulo: Boitempo, 2006.

EGLER, C.; NIELSEN, F.; GUSMÃO, P. *A expansão urbana do Rio de Janeiro e o peixe das nuvens*. Rio de Janeiro: Andreas Jakobsson Estúdio Editorial, 2019.

FERNANDEZ, A. *Do Sertão Carioca ao Parque Estadual da Pedra Branca: a construção social de uma unidade de conservação à luz das políticas ambientais fluminenses e da evolução urbana do Rio de Janeiro*. 2009. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

FERNANDEZ, A.; OLIVEIRA, R.; DIAS, M. C. Plantas exóticas, populações nativas: humanos e não humanos na paisagem de uma floresta do Rio de Janeiro. In: OLIVEIRA, R.; FERNANDEZ, A. (org.). *Paisagens do sertão carioca: floresta e cidade*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2020. p. 255-277.

FICO, B. V. Lutas sociais e o papel das Unidades de Conservação. A resistência popular em Vargens de Sernambetiba. *Periferias*, Rio de Janeiro, n. 5, 2020. Disponível em: <https://revistaperiferias.org/materia/lutas-sociais-e-o-papel-das-unidades-de-conservacao/>. Acesso em: 3 mar. 2022.

HARAWAY, D. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

INGOLD, T.; KURTTILA, T. Perceiving the environment in Finnish Lapland. *Body & Society*, London, v. 6, n. 3-4, p. 183-196, 2000.

INSTITUTO BRASILEIRO DE ADMINISTRAÇÃO MUNICIPAL. Assessoria técnica na análise do PLC 44/2021: revisão do Plano Diretor: sistematização de debates e propostas: Câmara Municipal do Rio de Janeiro: Relatório de Atividades 4 (setembro/outubro 2022). *Diário Oficial Câmara Municipal do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, ano 46, n. 107, supl. 3, p. 87-177, 12 jun. 2023. Disponível em: <https://dcmdigital.camara.rj.gov.br/web/viewer.html?file=../storage/files/2023/6/202306124652ecd2.pdf>. Acesso em: 6 jul. 2023.

LEFEBVRE, H. *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Ediciones Península, 1969.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus, 1989.

MAGALHÃES CORRÊA, A. *O sertão carioca*. 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional: Contra Capa, 2017.

MILTON, K. Ecologies: anthropology, culture and the environment. *International Social Science Journal*, Oxford, v. 154, n. 4, p. 477-495, 1997.

MONTEZUMA, R.; OLIVEIRA, R. Os ecossistemas da Baixada de Jacarepaguá e o PEU das Vargens (1). *Arquitextos*, [s. l.], ano 10, 116.03, jan. 2010. Disponível em: <https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/10.116/3385>. Acesso em: 3 mar. 2022.

NAME, L.; MONTEZUMA, R. de C. M.; GOMES, E. S. Legislação urbanística e produção de riscos: o caso do Peu das Vargens. *Territorium*, Coimbra, n. 18, p. 201-218, 2011.

PATERMAN, R. Entre abismos coletivos e paraísos particulares: a paisagem na imaginação da Barra da Tijuca. *Dilemas*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 95-117, jan./abr. 2020.

RIO DE JANEIRO (Município). *Plano diretor de desenvolvimento urbano sustentável do município do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro, 2011.

RIO DE JANEIRO (Município). Decreto nº 37958 de 4 de novembro de 2013. Cria a Área de Especial Interesse Ambiental dos bairros de Vargem Grande, Vargem Pequena, Camorim e parte dos bairros do Recreio dos Bandeirantes, Barra da Tijuca e Jacarepaguá, nas XVI e XXIV Regiões Administrativas. *Diário Oficial do Município do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, ano 27, n. 160, p. 3, 5 nov. 2013.

RIO DE JANEIRO (Município). Decreto Rio nº 44966 de 27 de agosto de 2018. Altera a redação do parágrafo único do art. 2º do Decreto Rio nº 42.660, de 13 de dezembro de 2016, que cria a Área de Especial Interesse Ambiental dos bairros de Vargem Grande, Vargem Pequena, Camorim e parte dos bairros do Recreio dos Bandeirantes, Barra da Tijuca e Jacarepaguá, nas XVI e XXIV Regiões Administrativas com base no disposto pela Lei Complementar nº 111, de 1º de fevereiro de 2011, que instituiu o Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano Sustentável do Município do Rio de Janeiro, para excepcionalizar da vedação nele contida os empreendimentos residenciais de interesse social vinculados ao Programa Minha Casa Minha Vida - PMCMV, e da outras providências. *Diário Oficial do Município do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, ano 32, n. 111, p. 3, 28 ago. 2018a.

RIO DE JANEIRO (Município). Subsecretaria de Meio Ambiente. *Proposição de criação de unidades de conservação nas Vargens dos Campos de Sernambetiba*: relatório final. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro, 2018b.

RIO DE JANEIRO (Município). Decreto Rio nº 49695 de 27 de outubro de 2021. Cria a Área de Proteção Ambiental do Sertão Carioca. *Diário Oficial do Município do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, ano 35, n. 161, p. 4-5, 28 out. 2021.

RODRÍGUEZ CÁCERES, L. S. Do caminho à trilha. As perspectivas do lazer e do habitar na Transcarioca. *Interseções*: revista de estudos interdisciplinares, [s. l.], v. 18, n. 1, p. 64-96, 2016.

RODRÍGUEZ CÁCERES, L. S. *Desbravando o sertão carioca*: etnografia da reinvenção de uma paisagem. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2019a.

RODRÍGUEZ CÁCERES, L. S. *Pelos caminhos do Cafundá*: paisagem e memória de um quilombo carioca. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2019b.

SANTOS, L. Do Sertão Carioca ao centro metropolitano: as disputas por terra na zona oeste do Rio de Janeiro (1940-2010). *Mneme*: revista de humanidades, [s. l.], v. 14, n. 33, p. 36-72, 2013.

SANTOS, L.; RIBEIRO, J. O que querer vender quer dizer: urbanização e conflitos de terra através dos classificados imobiliários do Sertão Carioca (1927-1964). *Revista IDEAS*, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 78-94, jul./dez. 2007.

SCOTT, J. *Seeing like a state*: how certain schemes to improve the human condition have failed. New Haven: Yale University Press, 1999.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*: resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

ULLOA, A. *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia: Colciencias, 2004.

ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K.; PEREIRA, D. B. Introdução: desenvolvimento, sustentabilidade e conflitos socioambientais. In: ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K.; PEREIRA, D. B. (org.). *A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. p. 11-27.

Recebido: 04/04/2022 Aceito: 15/02/2023 | Received: 4/4/2022 Accepted: 2/15/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

O rio e a *época*: *entendências* barranqueiras sobre a água na paisagem perturbada do Vale do São Francisco

The river and the *epoch*: *barranqueiro understandings* on water in the disturbed landscape of the São Francisco Valley

Luiz Felipe Rocha Benites¹

<https://orcid.org/0000-0003-2955-3066>

felipebenites74@gmail.com

¹ Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – Nova Iguaçu, RJ, Brasil

Resumo

Este artigo tem por objetivo expor parte do emaranhamento que envolve o modo de habitar de ribeirinhos do Vale do Alto-Médio São Francisco, também chamados *barranqueiros*, com as águas e entes outros-que-humanos que compõem a paisagem (co)construída às margens do rio. O ponto de partida para descrever criticamente essa socialidade mais-que-humana às margens do Rio São Francisco são as *entendências* dos habitantes da comunidade de Ribanceira, no município de São Romão, em Minas Gerais, sobre as águas em seus fluxos pluviais e fluviais. Imersos na alternância cíclica entre o *tempo das águas* e o *tempo da seca*, que orientam suas atividades de pesca e de roça, os *barranqueiros* da Ribanceira tem vivenciado fluxos pluviais cada vez menos frequentes e intensos, bem como experimentado o convívio com um rio preocupantemente sem *corrida* que dá cores às narrativas em tons desalentadores sobre a proximidade da *época* ou *fim dos tempos*.

Palavras-chave: água; socialidade mais-que-humana; Rio São Francisco; mudança climática.

Abstract

This article seeks to expose the entanglement in the mode of inhabitation of the *ribeirinhos* from the Upper São Francisco Valley, also known as *barranqueiros*, with the waters and other-than-human beings that comprise the co-built landscape on the riverbanks. The starting point for critically describing this more-than-human sociality on the banks of the São Francisco River are the *entendências* [lit. understandings] of the inhabitants of the Ribanceira Community, in the municipality of São Romão, in Minas Gerais, concerning the pluvial and river flows of the waters. Immersed in the cyclical alternation between the *time of the waters* and the *time of the drought*, which guide their fishing and farming activities, the *barranqueiros* of Ribanceira have experienced increasingly less frequent and less intense pluvial flows, while also coexisting with a river that is worryingly not flowing that colours their narratives in disheartening tones regarding the proximity of the *epoch* or *end of times*.

Keywords: water; more-than-human sociality; São Francisco River Valley; climate change.

Este é um rio cujos estragos compõem.

(Manoel de Barros, “Um rio desbocado”)

Introdução

Se os estragos de um rio podem compor, tal como alerta o poeta Manoel de Barros na epígrafe acima, então o longo processo de degradação daquele que já foi aclamado como “rio da integração nacional” constitui um campo privilegiado para a “descrição da composição de espécies e condições ecológicas” (Tsing, 2021, p. 178) de paisagens perturbadas pela ação antrópica. A vida composta de humanos e outros-que-humanos às margens do Rio São Francisco não está imune aos desígnios das mudanças no sistema geológico e atmosférico do planeta que estão associados a efeitos esperados e inesperados de intervenções humanas.

O Rio São Francisco já foi nomeado de muitas formas. Para muitos dos habitantes de seu entorno ele é o *Chicão* ou *Velho Chico*. Segundo Brandão e Borges (2013), ele já foi batizado de *Opará* por indígenas no norte de Minas Gerais, assim como, em antigos registros cartográficos, teria sido chamado de *Pirapitinga*. A histórica multiplicidade de nomes do rio não parece fugir à confluência do seu destino, pois o mesmo vem tendo seu “fim” diagnosticado por cientistas na última década.¹ O exercício a que me proponho aqui é oferecer “descrição não secular” da paisagem são-franciscana e “de suas assombrações” (Gan *et al.*, 2017, p. G2) a partir da percepção local de habitantes do trecho alto-médio do Rio São Francisco.

O presente artigo é produto da análise de resultados parciais de uma pesquisa² que se encontra em andamento. Busco aqui abordar como os moradores de áreas às margens do Rio São Francisco, também chamados de barranqueiros, pensam o lugar da água na socialidade mais-que-humana (Tsing, 2013) que

1 Uma obra (Siqueira Filho *et al.*, 2012) que se tornou uma referência importante no campo da conservação e história natural anunciava “a inexorável extinção do Rio São Francisco”. Desde então a preocupação com a situação agonizante do rio tem reverberado nos círculos científicos e jornalísticos.

2 A pesquisa na qual se baseia este texto é financiada pelo Edital Universal do CNPq.

emerge à beira do rio. A pesquisa etnográfica na qual se baseia esta reflexão vem acontecendo na comunidade quilombola e ribeirinha de Ribanceira, situada no município de São Romão, região norte de Minas Gerais. Nessa investigação tenho investido em acompanhar e registrar as práticas e narrativas de meus interlocutores a partir do exercício de suas atividades de pesca e agricultura.

Esta reflexão se concentra na descrição etnográfica das *entendências* dos ribeirinhos acerca da paisagem na qual se encontram imersos e da qual também são agentes ativos de construção. *Entendência* é uma noção muito evocada por um dos meus melhores interlocutores, Juca, lavrador, folião-guia e benzedor, morador de Buritizinho, localidade vizinha à Ribanceira, mas que compõe o mesmo “campo negro”,³ para usar o conceito do historiador Flávio Gomes (2015, p. 108), do qual a Ribanceira também faz parte. *Entendência* é uma expressão que corresponde a um modo de análise em que se é capaz de perceber as implicações das ações que se toma. Assim, ela implica mais do que conhecer ou saber fazer algo. Certa vez, Juca me mostrou de forma prática o que significava *ter entendimento* quando comentava sobre o acidente de carro provocado por um motorista morador da Ribanceira, que havia abusado da velocidade desenvolvida pelo automóvel. Dizia ele: “Você pode saber dirigir um carro e *não ter entendimento* da violência que ele é capaz de causar.”

Assim, faço uso da noção de *entendência* para denominar as práticas de sentido que envolvem a atividade reflexiva dos meus interlocutores, não apenas para descrever seus conhecimentos e habilidades práticas sobre o seu entorno habitado, mas também para incluir o que eles traçam como implicações das ações sobre o mundo que eles compõem. Utilizo *modo de análise* tal como operacionalizado por Stuart Kirsch (2006, p. 1), a partir da inspiração em Marilyn Strathern, ao tomar as trocas realizadas pelos Yonggom como práticas capazes de funcionar como “forma de análise social” na medida em que revelam a sua composição “por outras pessoas ou relações sociais”. Penso que, à sua maneira,

3 Flávio Gomes utiliza o termo *campo negro* para pensar campo de relações sociais dos quilombolas do Recôncavo da Guanabara no século XIX. Ele o define como “uma complexa rede social, palco de lutas e solidariedades entre as comunidades de fugitivos, cativos nas plantações e até nas áreas urbanas vizinhas, libertos, lavradores e fazendeiros” (Gomes, 2015, p. 108). Creio que tal termo pode ser apropriado para pensar as socialidades negras do pós-abolição até hoje em dia, de modo a não isolar as comunidades negras e pensá-las relacionalmente a partir de movimentos incessantes na constituição de conexões e solidariedade.

as narrativas⁴ e ações de meus interlocutores podem operar como *modos de análise* devido a sua capacidade de revelar não apenas relações de sentido, mas como práticas de traçar implicações sobre aquilo que se diz e faz. Enquanto modos de análise, as *entendências* barranqueiras extraídas da minha experiência em campo têm seu foco nos movimentos das águas do rio e das chuvas e em seus efeitos.

Faço aqui também um exercício de dialogar com a ideia de *paisagem*, pelo que ela me instiga a pensar. Assim, busco fazer ressoar as *entendências* barranqueiras sobre a noção de paisagem. É certo que tal termo tem importância reconhecida em disciplinas como a geografia e a arqueologia, mas desde a edição de *The anthropology of landscape* (Hirsch; O'Hanlon, 1995), a noção de paisagem passou a ganhar um maior destaque no campo da antropologia, como um dos eixos a partir do qual a oposição ocidental entre natureza e cultura/sociedade tem sido problematizada. O que o conjunto de trabalhos que vem se acumulando desde o início do século XXI parecem indicar é que a ideia de paisagem deixa de ser tomada como cenário inerte ou mero suporte físico-material para as práticas humanas e dá lugar a estudos em que as classificações, relações e significados dos entes que compõem os mundos estudados são etnograficamente situados.

Neste trabalho, busco combinar as perspectivas, por um lado, de Tim Ingold (2011), em que as paisagens emergem das práticas humanas e mais-que-humanas imersas em *mundos-climas*,⁵ isto é, envoltas no emaranhamento entre superfícies e meios fluidos, e, por outro, de Anna Tsing, em que essas mesmas paisagens construídas por práticas de “habitabilidade” mais-que-humanas (Tsing, 2015) contam histórias que coexistem em “cotemporalidades” (Tsing, 2021). A noção de paisagem, como gostaria de esclarecer, não é utilizada pelos meus interlocutores de pesquisa e, logo, não encontra seu “equivalente nativo” em nenhuma outra expressão. Entretanto, ela é, nos termos de Lévi-Strauss,

4 No que diz respeito à transposição textual das falas em que muitas *entendências* são trazidas à tona, realizei pouquíssimas correções referentes à norma culta, pois acredito que a manutenção de certos desacordos gramaticais, hesitações e repetições de expressões buscam conservar a poética característica da prosa barranqueira.

5 Em seu texto “Landscape or weather-world?”, Tim Ingold (2011) faz uma crítica de sua formulação anterior exposta em “Temporality of landscape” (Ingold, 2000) para incluir os meios fluidos (luz, sons, ventos, etc.) na conformação das superfícies.

boa para pensar, pelo menos enquanto ponto de partida. Ela é boa para pensar a produção do mundo em que se vive. Um mundo inacabado, em perpétuo movimento, em processo constante de transformação, mesmo que em escala infinitesimal. Enfim, ela é boa para pensar a apreensão relacional dos sujeitos pesquisados com seu entorno, a partir de suas ações imbricadas em relações entre entes humanos e outros-que-humanos, entre forças e materiais.

Dessa forma, as *entendências* aqui apresentadas versam sobre a paisagem compósita em que meus interlocutores se encontram simultaneamente imersos e atuantes e seus processos de mudança. O mundo compósito de que falo se situa à margem esquerda do Rio São Francisco, em sua porção mineira. Os habitantes da Ribanceira residem em um povoado de uma área rural às margens do *Velho Chico*, aproximadamente 15 km ao sul da sede do município de São Romão. O surgimento do povoado data de 1979, quando uma grande enchente causada pela combinação de intensas chuvas e da vazão sem avisos da barragem de Três Marias desabrigou todos os moradores da Ilha da Martinha e de outras áreas marginais do São Francisco, próximas ao entorno do que hoje é a Ribanceira. Nessa ocasião, o então prefeito de São Romão comprou de um fazendeiro uma área próxima à ilha no alto de um grande barranco, no qual foram feitos loteamentos para alojar os desabrigados. Assim foi forjado o nome de Ribanceira para a comunidade. Mesmo com essa fixação, seus moradores ainda mantêm conexão com as áreas lindeiras de onde vieram e nas quais muitos de seus parentes e amigos ainda permanecem.

Hoje em dia, mesmo que as gerações mais novas pouco se envolvam, uma parcela significativa da população da Ribanceira ainda “mexe com roça e pesca”, sobretudo os mais velhos. Tal expressão designa a dimensão do trabalho presente no cotidiano desses interlocutores. A categoria *mexer* guarda uma equivalência com o verbo trabalhar, mas com frequência funciona como uma ideia mais ampla de lidar com algo. A atividade agrícola, exercida na Ilha da Martinha e na margem do São Francisco oposta à comunidade, costuma se alternar com a pesca para muitos dos meus interlocutores.

As águas são um componente crucial da vida social dos habitantes da Ribanceira. As atividades na roça e na pesca estão intrinsecamente ligadas aos dois ciclos climáticos do norte mineiro: o *tempo das águas* e o *tempo da seca*, ou simplesmente *as águas* e *a seca*. O *tempo das águas* oscila mais ou menos entre outubro e março, correspondendo ao período em que as chuvas são mais frequentes

e intensas. Nessa época, sobe o nível das águas do São Francisco e de seus afluentes. Com a cheia dos rios, a água transborda e forma lagoas que se transformam em criatórios naturais de peixes. As áreas alagadiças que se localizam nas margens de rios, córregos, veredas ou de qualquer curso d'água se constituem em terrenos férteis para chamada a agricultura de *vazante* praticada no início do período *da seca*, que vai de abril a setembro.

A vida, o rio e seus movimentos

Tal como já exposto, da perspectiva barranqueira, a água é pensada por categorias temporais, o *tempo das águas* e *da seca* (os dois ciclos climáticos marcados pela frequência ou pela ausência de chuvas), e por meio da intensidade das águas do rio e das águas que se precipitam do céu sob a forma da chuva. Assim, a vida ribeirinha encontra-se alinhavada à temporalidade das águas, cujos ritmos, fluxos e intensidades produzem respostas dos entes viventes do curso e das margens do *Chicão*. O que reivindico aqui é o caráter (co)constitutivo da água na socialidade ribeirinha. Isso implica tanto a ubiquidade da água na vida social barranqueira quanto como a conformação de tais relações sociais (intra e alter-humanas) vai modelando o que a água vem a ser, tal como consigna um conjunto de trabalhos recentes (Ballester, 2019; Hastrup; Hastrup, 2017; Helmreich, 2009; Krause; Harris, 2021; Krause; Strang, 2016; Strang, 2004, 2014).

Nas *entendências* barranqueiras, a atenção para os movimentos das águas dá ideia de como se configura a (co)constituição da vida social ribeirinha. De acordo com as palavras dos meus interlocutores, o rio *enche* e *vaza*. O movimento de *encher* está intrinsecamente ligado às chuvas, cujo maior fluxo se dá no *tempo das águas*, ainda que hoje haja uma percepção bastante difundida de que elas ficaram menos frequentes e intensas no referido período. Embora as grandes enchentes sejam eventos que ficaram apenas na memória, as cheias do rio provocadas pela chuva no *tempo das águas* continuam sendo importantes para assegurar a força das águas do rio. As chuvas fazem o rio correr, *ter corrida* ou *correnteza*. A *corrida* do rio é algo que se avalia não apenas no *tempo das águas*, mas durante o ano todo, em especial quando se encerra o período de chuvas. A *correnteza* carrega a areia, terra, as *ripas* e *paus*, isto é, pedaços de galhos e troncos de árvores que caem no rio. Por isso, na época das chuvas, as águas do rio

barram ou ficam *sujas*, isto é, com cor mais escura, em tons turvos e marrons. Acima de tudo, rio com *corrida* é rio com força, segundo meus interlocutores.

As chuvas que fazem o rio *ter corrida* criam condições extremamente favoráveis para a atividade de pesca. Vejamos esta conversa que tive com Sabino, antigo pescador da Ribanceira, quando ele defendia a suspensão da pesca no São Francisco por um longo período, com uma contraprestação paga aos pescadores pelo governo:

– [...] Quando chove, o rio enche e muda muito, melhora a pesca, [...], o movimento do peixe é outro, o peixe com as águas, o peixe tem mais possibilidade de se render.

– Como assim, render?

– Produzir.

– Ah, de se reproduzir mais.

– Mais peixe, né? Igual tá aqui, por exemplo, aqui tem o que: uns quase dez anos, uns dez anos parece que não tem enchente grande, quer dizer, aí vai só diminuindo. Vai diminuindo as águas e vai diminuindo os peixes, né? [...] Sem ninguém pescar nada, então vou botar os guarda pra vigiar o rio mesmo, pra ninguém pescar nada, e Deus ajuda que tem bastante chuva, bastante chuva, aí as águas vão render [...] daqui cinco anos, se parar pra pescar, Felipe, e tiver bastante chuva pra água render, se você vir aqui com cinco anos, você estranha de peixe, porque o peixe rende rápido. Mas só que o peixe rende rápido, mas depende da água, porque o peixe, por exemplo: o peixe de rio não produz no rio, o peixe da lagoa não produz na lagoa [...], por exemplo: o peixe da lagoa vem pro rio, produz no rio, da lagoa; e o do rio vai pra lagoa, produz na lagoa, quando vem a enchente aí traz, fica naquela vai e vem, né? Porque se não tiver enchente, o peixe não produz. Você vai na lagoa este ano, pega uma curimba⁶ ela tá ovada.

Nessa narrativa de Sabino sobre a reprodução dos peixes há algo que é importante salientar: a drástica redução das chuvas na última década. O volume e a intensidade das chuvas são indicativos do atributo de força das chuvas que não só faz o rio *ter corrida*, mas torna fértil a terra na qual os barranqueiros plantam, seja nas áreas altas ou nas de *vazante*.

6 Peixe também denominado curimatá, curimatã ou curimbatá (*Prochilodus lineatus*).

As lembranças de enchentes antigas, em especial a de 1979, marco do surgimento do povoado de Ribanceira, indicam as perdas, mas também os ganhos após as águas do rio *vazarem*, isto é, fazerem o movimento de retorno das áreas alagadas para o leito do rio, após o cessar do período de chuvas. Nas palavras de Pedro, cuja roça se situa na Ilha da Martinha, o ano de 1979 foi simultaneamente bom e ruim:

Perdeu, perdeu muita coisa, muita coisa! Tinha mandioca, tinha milho, feijão plantado, na época o prejuízo foi meio grande. Só que em compensação foi um ano de muita perca, né? Perdeu muito, mas... Quando passou a enchente foi um ano de muita fartura também, porque tudo o que você plantou depois que passou a enchente, cê colheu. Foi muito bom [...].

O significado ambivalente das grandes enchentes não oblitera o seu caráter desejável pelos barranqueiros. Enchente é produto de duradouras e intensas chuvas, cuja força “leva tudo por diante” e põe em movimento o rio, fazendo-o *ter corrida*, transbordar, alagar áreas que se transformam em lagoas e, portanto, criatórios para os peixes, bem como fertilizam a terra, tornando-a própria para a agricultura, quando as águas *vazam*. Vida e socialidade emaranham-se em meio à fluidez e intensidade dos movimentos das águas.

Da seca e do rio *parado* ou como a época emerge

As mudanças climáticas, sentidas por meio da redução das chuvas e do consequente aumento dos períodos de estiagem, têm como um dos efeitos mais relacionados pelos meus interlocutores o movimento de avanço da terra sobre o rio. É claro que a relação entre terra e rio é percebida também por outras dinâmicas que estão aquém ou além do que a intensificação das secas tem proporcionado. Desde a minha primeira passagem pelo campo, eu me impressionava com as descrições de um dos meus interlocutores, Vital, sobre a formação das ilhas no São Francisco. Há mais de dez anos, enquanto navegávamos pelo rio, Vital chamava a minha atenção para alguns galhos rodeados de um pouco de terra, em meio ao rio. “Fica os paus na enchente e vai juntando terra em volta. As águas trazem os paus. Aí as ilhas vão formando, vão juntando”, dizia ele, me alertando

para os singelos movimentos de materiais orgânicos (paus e outras formas de vegetação), minerais (terra e água) e atmosféricos (vento) que produziam mudanças infinitesimais, mas significativas no relevo do rio com os distintos ciclos climáticos.

Conforme vai se estendendo e se intensificando o *tempo da seca*, após o cessar do *tempo das águas*, o rio vai sendo descrito como *parado*. Embora a condição de *parado* seja aceitável, sobretudo no auge das secas, o rio tem padecido dessa situação por muito tempo, segundo meus interlocutores. Ano após ano, o rio tem se mantido preocupantemente *parado, sem corrida*, logo, raso e enfraquecido. A situação ficou mais grave nos anos 2000, quando a região enfrentou a pior seca registrada até 2020, quando as chuvas de fevereiro e março, cujo volume foi o maior registrado nos oito anos anteriores, trouxeram lembranças dos tempos antigos. À redução do volume de chuvas anuais acrescenta-se o acúmulo de areia e *paus* que fazem o rio ficar progressivamente *sem corrida* ou *parado*, aumentando as áreas das ilhas e criando outras novas. Nesse contexto, os peixes procuram áreas de águas mais profundas onde se refugiam em esconderijos formados por paus e pedras no fundo dos rios, dificultando a sua pesca. Neste cenário também encolhem as áreas passíveis de praticar a agricultura de *vazante*.

Embora meus interlocutores incluam os desígnios de Deus nas suas explicações acerca das transformações do mundo em que vivem, certamente eles não ignoram o papel da agência humana nesse cenário, tal como pode se depreender deste longo diálogo que tive com dois interlocutores, Vital e Pedro:

- *E o que o senhor acha que está acontecendo para chover menos?*
- [Pedro] Moço, é o seguinte, eu mesmo, eu não sei nem o que é disso, mas eu tenho ouvido mais, essa parte, é da boca do povo. Uns falam que é os desmato, outros falam que é a época, né?
- *A época?*
- [Pedro] É, assim, os tempos vão chegando né.
- *Os tempos? Como assim?*
- [Pedro] Os tempos assim, porque diz que quando chegasse no final dos tempos, né, das era, tudo ia mudar, né? E então hoje eu tô meio grilado nisso, que eu tô achando que tá mudando mesmo, não sei se tá chegando o fim, não sei, né? Mas que tem mudança, tem. O que aconteceu, ó, de 2000 pra cá aqui mudou muito, o peixe acabou, tá acabando, as água tá secando, né? O povo, uns falam [...] que é os

desmato, outros falam que é as queimada, eu também não duvido de nada [...], porque isso aí tudo pode ajudar mesmo, né? Porque antigamente, no tempo dos pais da gente, dos avós, plantavam uma roça aí, queimava aquilo tudo, nos primeiro ano a roça dava muito boa que tava aquela terra, mas no segundo ano daí a terra morria, né? Cê põe um fogo numa coivara aí, que ela queima que dá brasa, aquilo fica o resto da vida lá, queimado lá, nunca que aquela terra volta ao normal mais. A não ser que venha uma enxurrada e carregue aquilo lá e venha outra e remonte.⁷ [...] Mas cê vê hoje, o rio estreitou e o peixe acabou, né? E a corrida do rio acabou, né? [...] essa Ilha aqui, como nós conhecemos ela [referindo-se à Ilha da Martinha]. Como nós conhecemos ela, aí é o seguinte, essa Ilha aqui ela cresceu, tem lugar aqui que ela cresceu quase metade de largura.

– *Ela aumentou?*

– [Pedro] Aumentou. Aí, Felipe, a Ilha ali se você for lá e te mostrar lá aonde que era a ponta da Ilha, aonde que terminava a Ilha, aonde é que era rio hoje, é pouca gente que acredita não é compadre? É pouca gente que acredita.

– [Vital] Quem que vai falar hoje, ali entre as duas ilhas, era o rio? [...] No meio das duas ilhas, passava um rio, nessa época ainda tava correndo. [...] Esse outro rio que passava lá dentro da Ilha, uma época dessa eu cansei de passar rede lá pescando.

– [Pedro] Tinha água mais do que essa aqui, ó [apontando para o trecho de água entre a margem esquerda e a Ilha da Martinha], na época da seca agora, e tinha mais água do que esse aqui, o rio secou, emendou as ilhas.

– [Vital] O rio enche, o rio vaza e tá lá, não pega um peixe mais, quer dizer assim, vindo das lagoas. Porque o fazendeiro hoje faz aterro, pra fechar aquela água lá.

– *Ah, eles aterram também?*

– [Pedro] Aterra a boca do [...] Aqui nós se trata de sangrador, entrada de sangrador. [...] Ele vem do rio, faz aquele córrego e joga nas lagoas, naquelas praias, né, fora.

– *E os fazendeiros estão aterrando?*

– [Pedro] Aqui acolá eles aterram. [...] Aqui também, essa lagoa aqui do Bonfim, eles aterraram lá.

7 “Remonte” são modificações irregulares de relevo provocadas no solo pelo alagamento de áreas de terra atingidas pela cheia do rio. Tais áreas geralmente correspondem às *terras baixas* ou de *vazante* localizadas às margens do rio ou nas ilhas. Segundo meus interlocutores os remotes renovam as condições de fertilidade da terra pelo conjunto de material orgânico trazido e impregnado na terra pela água.

– *Mas por que fizeram isso? O que eles diziam?*

– [Pedro] Uai, ruindade do homem, rapaz. [...] Secava pra sair o pasto, né?

– *Ah, por causa do pasto pro gado...*

– [Pedro] Porque a beira da lagoa é sempre, é bom pra pasto, né? E secando, aumenta mais a terra. Hoje o que acontece? Os homens fizeram isso, vários deles fizeram isso, aterraram, meteram a draga naquele lugar que era lagoa, meteu a draga, dentro das lagoa, plantaram bem, plantou outros tipo de capim, hoje tem a terra, mas cadê a água? E o que fizeram aqui uma vez pra secar uma nascente que tinha ali dentro, hoje tá chorando, né? Por exemplo, mesmo ali no X [fazendeiro próximo],⁸ tiveram que pôr, abrir poço artesiano, né? Um lugar rico de água igual eles tinham, né?

Hoje em dia, os pescadores reclamam que os fazendeiros da região, cujas lagoas se formavam em suas propriedades, têm fechado as *bocas* das lagoas, isto é, a entrada dos *sangradouros*. Esses canais naturais conduziam a entrada e depois a saída das águas do rio e foram fechados para evitar o alagamento de áreas que foram transformadas em pastagem para a criação de gado, atividade que tem se expandido na região. Por outro lado, as práticas de controle dos órgãos ambientais também são evocadas para diagnosticar o excesso de terra que reduz a *corrida* do rio. Pedro e Vital me explicaram desta maneira:

– [Pedro] Agora, Felipe, tem uma coisa que [...] eu não sei se pode concordar ou discorda da ideia, mas tem uma coisa, que eu não sou contra o Ibama, [Polícia] Florestal, eu não sou contra não, que tem ajudado muito. Mas se tem uma coisa que eu tô achando, na minha opinião, o que eles não tão querendo aceitar, por exemplo, aqui pra baixo é rio, o rio vazou, nasceu aquele tanto de mato dentro do rio, aquele mato você não pode cortar.

– [Vital] Aquela areia que tem não pode tirar.

– [Pedro] Aquela mato, se a Florestal passar aí ou o Ibama e ver você cortando aquele mato de dentro do rio, eles até prendem, acham ruim. E [...] é o seguinte, nós já vimos... a gente convive aqui na beira do rio com a natureza, a gente já viu muita coisa acontecer, você enfia um pau aqui e outro aí, aqui você põe, amarra

8 Nome omitido para evitar quaisquer transtornos aos meus interlocutores.

umas vara nele, deixa ali. Quando o rio enche, que ele chega aqui, ali faz um murundu ali, sabe o que é um murundu?

– *O que é murundu?*

– [Pedro] Murundu é um monte de terra. Faz aquele monte de terra, mesmo que cê pegue aquele monte [...] quando o rio vazou, foi lá você, desatou aquilo, mas aquela terra ali não baixa mais, é o que tá acontecendo com o rio.

– [Vital] O rio enfraqueceu a corrida, né?

– [Pedro] O rio enfraqueceu a corrida.

– *Aí ele corre menos, é isso?*

– [Vital] Corre menos, porque tudo que ia ter aqui ele... a corrida diminui. E o mato de lá dentro do rio, o que tá acontecendo é isso, mato nasce dentro do rio, se você cortar e eles verem, não pode cortar, e devia ser cortado. Eu vou dizer assim, no barranco tudo bem, mas dentro do rio devia ser cortado, porque todo ano que o rio vem e dá enchente, passa levantando a terra, só levantando, aí ele vai só aterrando. Aí no outro rio de lá mesmo, onde é a vazante nossa lá, roça nossa lá, lá deve ter crescido uns cem metros ou mais da onde era o barranco do rio pra lá, né? Então esse mato, vai nascendo capim, nasce capim, nasce alagadiço e vai só suspendendo. Toda vez que a enchente vem, vai só fazendo mais remonte, vai só remontando e vai só subindo. Ali o rio, no correr da seca já não volta de mais, vai ficar pra lá. [...]

– [Pedro] Pois é, aqui ó, se você pôr uma draga ali na ponta da ilha ali, pra tirar areia e jogar fora, se não for registrado, você não pode mexer.

Assim, na perspectiva barranqueira, tanto a ação dos órgãos ambientais quanto a dos fazendeiros têm criado mais obstáculos à já enfraquecida *corrida* do São Francisco, derivada da decrescente precipitação das chuvas. Contudo, há ainda um outro produto da ação humana que tem contribuído para a condição *parada* do Rio São Francisco: as barragens. Vejamos a continuação da conversa com Vital e Pedro:

– [Pedro] E outra coisa que eu acho que enfraqueceu muito a corrida do rio daí pra cá foi que veio os aterro no rio mais as barragens.

– *As barragens?*

– [Vital] As barragens, eu acho, você sabe por quê? [...] a barragem, ela é [...] de Sobradinho, [...] De lá da barragem de Sobradinho, “ah, não, mas daqui em Sobradinho

tem não sei quantos mil quilômetro de distância”. É, tá certo tá, mas ela lá, essa terra lá, a areia do rio ela movimenta, ela ia embora lá pro mar, né? Mas fez a barragem lá, ela chega lá, ela acumula, você tá entendendo? [...] [...] Então quando compara o rio, a mesma coisa. Daqui no Sobradinho tem muita distância, mas lá, ela vai parando lá, a outra também vai parando pra cá, ué, a mesma coisa. Ou então, a força do... a água já não corre mais, ela corria, e a areia também vai só levantando, ela vai levantando aqui, ela vai levantando pra trás. [...]

– [Pedro] Então isso, eu acho assim, às vez pode não ser, igual eu te falei, pode ser época mesmo, tá chegando o final dos tempos mesmo. Mas pode tudo isso, ajudar.

– [Vital] Mas pode ser também ser coisa do homem, [pois] a sabedoria do homem tá muita, e ele tá acabando com as coisas.

Fins e ressurgências

O passado se insinua com frequência nas percepções acadêmicas e nativas do São Francisco, principalmente para contrastá-lo com um presente desalentador. A “inexorável extinção do Rio São Francisco” tem sido muito repercutida não só nos círculos acadêmicos e na imprensa nos últimos anos. O debate sobre as décadas de intervenção humana na bacia do *Velho Chico* tem produzido uma consciência, não raro pessimista, sobre os graves efeitos da criação de barragens, da destruição progressiva da vegetação nativa de suas encostas, bem como do contínuo e intenso lançamento de resíduos industriais, sanitários e de agrotóxicos aplicados em larga escala pelas monoculturas no leito do rio e de seus afluentes. O assoreamento e a poluição do rio, bem como o comprometimento da reprodução dos peixes (piracema) devido às barragens, além do impacto de longos períodos de estiagem que se sucedem pelas mudanças climáticas, são alguns dos efeitos com os quais os barranqueiros vêm lidando com dificuldade, mas com incrível lucidez. A percepção de quem mora nas beiras do São Francisco não é menos severa do que a dos cientistas, embora suas práticas cotidianas relacionadas à pesca e à agricultura sejam afirmações pungentes e resilientes da vida que se refaz permanentemente. Se os *tempos da seca* se tornaram ciclicamente mais intensos e longos que os *das águas*, fazendo avançar a terra que torna o rio *estrito, parado e sem corrida*, a agência

humana em diferentes registros é um dos importantes vetores de transformação degradante da paisagem são-franciscana. A ação dos próprios pescadores, dos agentes públicos que constroem barragens e fiscalizam atividade dos pescadores, mas são permissivos com a degradação perpetrada pelos fazendeiros que fecham as *bocas* das lagoas para plantar pasto para o gado e cujo uso de agrotóxicos em larga escala contamina o rio, parece dar cores à *época*, de que falam os barranqueiros, ao menos os que se identificam como católicos, em tom apocalipticamente bíblico.

Se, como afirmou Vital, o que se passa no Vale do São Francisco “pode ser coisa do homem, [pois] a sabedoria do homem tá muita, e ele tá acabando com as coisas”, tal *entendência* nos remete ao problema do dualismo entre mundanidade e humanidade presente em várias narrativas do “fim do mundo” (Danowski; Viveiros de Castro, 2014, p. 33), e não apenas na escatologia cristã. Isto é, o problema barranqueiro formulado como *época* ou *fim dos tempos* tem sua correspondência com a “desaparição de um dos polos da dualidade entre o mundo e seu Habitante, o ente do qual o mundo é mundo” (Danowski; Viveiros de Castro, 2014, p. 33), conforme a perspectiva ocidental da excepcionalidade humana. A ação antrópica que pode levar a um “mundo sem nós”, só referenciado a um momento original da criação que antecedeu ao surgimento do homem na cosmologia cristã, é pensada pelos barranqueiros como um tipo de “reciprocidade não correspondida” [*unrequited reciprocity*] (Kirsch, 2006, p. 95-98) pelo homem.

Convém lembrar das palavras de Sabino ao sugerir a suspensão temporária da pesca para além dos períodos regrados, como os do defeso.⁹ Ao fazer sua parte no jogo mútuo de dons e contradons que também envolve Deus, chuva, rio, lagoas e peixes, os homens (pescadores e agentes de fiscalização estatal) podem propiciar as condições para o reequilíbrio e reequacionamento da atividade de pesca. É certo também que a “sabedoria do homem” evocada pelos barranqueiros hierarquiza as ações humanas e explicita suas desigualdades. Em suas narrativas, as práticas dos fazendeiros, a construção de infraestruturas de barragens e a fiscalização estatal (Ibama e Polícia Florestal) incidem em maior

9 Período de reprodução dos peixes em que a pesca é suspensa e os praticantes da pesca registrados nas colônias de pescadores recebem uma renda por quatro meses paga pelo governo federal.

intensidade na perturbação antrópica da paisagem são-franciscana, bem como suscitam efeitos “ferais” (Tsing, 2021, p. 177) da mesma.

Entretanto, a vida parece ressurgir a todo o momento em que o movimento de humanos e outros-que-humanos, aqui não incluídos apenas as formas ditas bióticas de existência, mas também as águas, o sol, as nuvens, a terra, os ventos, se entrelaçam para *vazar*, transbordar ou exceder uma ideia biológica de vida, imersa no *imaginário do carbono*, de que fala Elizabeth Povinelli (2016). Meus interlocutores têm uma trajetória marcada por pequenas e grandes itinerâncias, tal como já expus em Benites (2018, p. 5): “caçando uma vida melhor” de fazenda em fazenda, nas quais foram agregados, devido a desentendimentos, não raro violentos, com os proprietários; nos rituais que envolvem os giros de folia entre casas da comunidade e fora dela; nos deslocamentos duradouros ou temporários para trabalhar em outras localidades, sobretudo nas grandes metrópoles.

Viver ganha sentido para os meus interlocutores por meio de verbos e expressões associados a movimentações que designam determinadas práticas e relações, como, por exemplo, *mexer* com algo (roça, pesca, rio, etc.) ou alguém (fazendeiros, gado, peixes, santos, etc.), tal como expus em Benites (2015b). O Rio São Francisco demonstra sua força vital ou seu enfraquecimento por meio dos seus movimentos de *encher* e *vazar*, *ter corrida* ou ficar *parado*. Assim também, as nuvens se movem e se juntam para *formar o tempo* conferindo beleza ao céu cinzento que por sua vez torna-se prenúncio do movimento de precipitação das águas sob a forma da chuva, essencial para fertilização da terra e para fazer o rio *ter corrida*. A terra, embora seja um dos entes mais atravessados por forças de estabilização, também é conduzida em parte pelas águas que *carregam tudo*, mas encontram nas infraestruturas das barragens seus pontos de acúmulo e retorno para o fundo do rio.

O movimento de tais entes humanos e outro-que-humanos inscreve e conforma a paisagem ao longo de ritmos e temporalidades próprias que se justapõem. Com isso, gostaria de chamar a atenção para as “cotemporalidades” em que as coordenações dos elementos sobrepostos contam “histórias mais-que-humanas” (Tsing, 2021, p. 187). Por exemplo, os desmontes e remontes provocados pelas águas das enchentes deixam marcas nas barrancas do rio visíveis em faixas de sedimentos de cores claras e escuras que se sobrepõem para contar histórias do rio e de suas margens, assim como as narrativas de deslocamento

para “caçar uma vida melhor” (Benites, 2018) perto ou distante da Ribanceira compõem os rastros das histórias de muitos barranqueiros. A paisagem são-franciscana é composta por essas distintas histórias que se imbricam e enredam. Tais histórias também se emaranham aos ciclos dos *tempos das águas e da seca* e de outras sazonalidades da vida social barranqueira como os *tempos das festas* ou o *tempo da política* (Benites, 2010, 2015a, 2015b). É atento a essas “cotemporalidades” em que os movimentos de pessoas, águas, terras, plantas, peixes, entre outros actantes, se enredam que podemos apreender como o entorno do São Francisco vai sendo moldado como uma paisagem cada vez mais imersa em uma atmosfera seca.

Quando o fim não termina

Poderia se indagar quanto ao status ontológico das *entendências* extraídas das práticas e narrativas barranqueiras. Afinal, relatos como o de Pedro têm em seu início o seguinte alerta: “Eu tenho ouvido mais, essa parte, é da boca do povo.” Aqui me parece fundamental a lembrança de Luzimar Pereira (2018, p. 28) sobre o “não comprometimento ontológico” do narrador com as formulações de narrativas no norte mineiro, pois deixa “a avaliação de sua veracidade para o ouvinte de um relato produzido por uma coletividade de pessoas dispersa estrategicamente no tempo e no espaço”. Tal atitude pode sugerir que

o efeito deste distanciamento é ambíguo: se for “invenção”, foi o “povo” [...] que “inventou”. Logo, o narrador não estaria repassando “mentira” como se fosse verdade. Mas, por outro lado, se o “povo diz”, pode ser que seja real. No norte e noroeste de Minas Gerais, como atesta o ditado, a voz do povo também pode ser a voz de deus; o que, noutros termos, revela [o] poder criativo de sua palavra. (Pereira, 2018, p. 28).

Ora, é essa criatividade que reivindico aqui. Os modos de análise barranqueiros demonstram uma abertura a outras explicações. Afinal, como afirma Pedro, “eu também não duvido de nada [...], porque isso aí tudo pode ajudar mesmo, né?”. Assim, ao não reivindicar qualquer exclusividade explicativa, a abertura barranqueira suscita a possibilidade da imiscuidade entre ciências globais e

locais na articulação de consensos científicos sobre as mudanças ambientais e as ontologias de diferentes povos e comunidades “por meio de encontros pragmáticos que transpõem fronteiras ontológicas”, tal como sugere Mauro Almeida (2021, p. 331). A etnografia que venho conduzindo também está em movimento tal como as águas e o pensamento barranqueiro e, provavelmente, me levará a outras correntezas, travessias e remansos da reflexão e, quiçá, aproxime-se heurísticamente do que a tem inspirado: as *entendências*.

Referências

ALMEIDA, M. Anarquismo ontológico e verdade no Antropoceno. In: ALMEIDA, M. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo: Ubu, 2021. p. 309-334.

BALLESTERO, A. The anthropology of water. *Annual Review of Anthropology*, [s. l.], n. 48, p. 405-421, 2019.

BENITES, L. F. *Olhando da ribanceira: perspectivas de influência e vulnerabilidade no Vale do Alto-Médio São Francisco*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

BENITES, L. F. Da ‘consideração’ e da acusação: notas etnográficas sobre reputação, fofocas e rumores na política. In: COMERFORD, J.; CARNEIRO, A.; DAINESE, G. (org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo*. Rio de Janeiro: 7 Letras: Faperj, 2015a. p. 65-92.

BENITES, L. F. Mexendo com a roça: trabalho e movimento no Sertão Mineiro. *Ruris*, Campinas, v. 9, n. 1, p. 39-61, out. 2015b.

BENITES, L. F. What happens between the roça and the urban periphery? Some questions about movement. *Vibrant*, [s. l.], v. 15, n. 1, e151402, 2018.

BRANDÃO, C.; BORGES, M. Um risco, um lago, um rio: o São Francisco e suas imagens cartográficas em mapas antigos do Brasil e das Américas. In: BORGES, M. C.; LEAL, A. F. (org.). *Etnocartografias do Rio São Francisco: comunidades tradicionais ribeirinhas do Norte de Minas Gerais*. Uberlândia: EDUFU, 2013. p. 18-67.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?: ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie: ISA, 2014.

GAN, E. *et al.* Introduction. In: GAN, E. *et al.* (ed.). *Arts of living in damaged planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017. p. G1-G14.

GOMES, F. S. *Mocambos e quilombos*. Rio de Janeiro: Claro-Enigma, 2015.

HASTRUP, K.; HASTRUP, F. (ed.). *Waterworlds: anthropology in fluid environments*. New York: Berghahn Books, 2017.

HELMREICH, S. *Alien ocean: anthropological voyages in microbial seas*. Berkeley: University of California Press, 2009.

HIRSCH, E.; O'HANLON, M. (ed.). *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

INGOLD, T. Temporality of landscape. In: INGOLD, T. *The perception of environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000. p. 189-208.

INGOLD, T. Landscape or weather-world? In: INGOLD, T. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge, 2011. p. 126-135.

KIRSCH, S. *Reverse anthropology: indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

KRAUSE, F.; HARRIS, M. (ed.). *Delta life: exploring dynamic environments where rivers meet sea*. New York: Berghahn Books, 2021.

KRAUSE, F.; STRANG, V. Thinking relationships through water. *Society & Natural Resources*, [s. l.], v. 29, n. 6, p. 633-638, 2016.

PEREIRA, L. O diabo da dúvida: histórias de pacto com o demônio no norte e noroeste de Minas Gerais. *Revista del Museo de Antropología*, Córdoba, v. 11, supl. 1, p. 25-34, 2018.

POVINELLI, E. *Geontologies: a requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press, 2016.

SIQUEIRA FILHO, J. A. de *et al.* *Flora das caatingas: história natural e conservação*. Recife: Andreia Jacobson Estudio, 2012.

STRANG, V. *The meaning of water*. Oxford: Berg, 2004.

STRANG, V. Fluid consistences: material relationality in human engagements with water. *Archaeological Dialogues*, [s. l.], v. 21, n. 2, p. 133-150, 2014.

TSING, A. L. More-than-human sociality: a call for critical description. In: HASTRUP, K. *Anthropology and nature*. New York: Routledge, 2013. p. 27-42.

TSING, A. L. In the midst of disturbance: symbiosis, coordination, history, landscape. In: ASSOCIATION OF SOCIAL ANTHROPOLOGISTS ANNUAL CONFERENCE 2015: symbiotic anthropologies: theoretical commensalities and methodological mutualisms, 13th-16th April 2015, University of Exeter, Exeter. *Annals* [...]. [S. l.]: ASA, 2015.

TSING, A. L. O Antropoceno mais que humano. *Ilha*, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 176-191, fev. 2021.

Recebido: 29/08/2022 Aceito: 26/02/2023 | Received: 8/29/2022 Accepted: 2/26/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

The river and the *epoch: barranqueiro* understandings on water in the disturbed landscape of the São Francisco Valley

O rio e a *época: entendências* barranqueiras sobre a água na paisagem perturbada do Vale do São Francisco

Luiz Felipe Rocha Benites¹

<https://orcid.org/0000-0003-2955-3066>

felipebenites74@gmail.com

¹ Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – Nova Iguaçu, RJ, Brazil

Abstract

This article seeks to expose the entanglement in the mode of inhabitation of the *ribeirinhos* from the Upper São Francisco Valley, also known as *barranqueiros*, with the waters and other-than-human beings that comprise the co-built landscape on the riverbanks. The starting point for critically describing this more-than-human sociality on the banks of the São Francisco River are the *entendências* [lit. understandings] of the inhabitants of the Ribanceira Community, in the municipality of São Romão, in Minas Gerais, concerning the pluvial and river flows of the waters. Immersed in the cyclical alternation between the *time of the waters* and the *time of the drought*, which guide their fishing and farming activities, the *barranqueiros* of Ribanceira have experienced increasingly less frequent and less intense pluvial flows, while also coexisting with a river that is worryingly not flowing that colours their narratives in disheartening tones regarding the proximity of the *epoch* or *end of times*.

Keywords: water; more-than-human sociality; São Francisco River Valley; climate change.

Resumo

Este artigo tem por objetivo expor parte do emaranhamento que envolve o modo de habitar de ribeirinhos do Vale do Alto-Médio São Francisco, também chamados barranqueiros, com as águas e entes outros-que-humanos que compõem a paisagem coconstruída às margens do rio. O ponto de partida para descrever criticamente essa socialidade mais-que-humana às margens do Rio São Francisco são as *entendências* dos habitantes da comunidade de Ribanceira, no município de São Romão, em Minas Gerais, sobre as águas em seus fluxos pluviais e fluviais. Imersos na alternância cíclica entre o *tempo das águas* e o *tempo da seca*, que orientam suas atividades de pesca e de roça, os barranqueiros da Ribanceira tem vivenciado fluxos pluviais cada vez menos frequentes e intensos, bem como experimentado o convívio com um rio preocupantemente sem *corrida* que dá cores às narrativas em tons desalentadores sobre a proximidade da *época* ou *fim dos tempos*.

Palavras-chave: água; socialidade mais-que-humana; Rio São Francisco; mudança climática.

Este é um rio cujos estragos compõem.
[This is a river whose ravages compound]
(Manoel de Barros, “Um rio desbocado”)

Introduction

If the ravages of a river can compound, as the poet Manoel de Barros warns in the epigraph above, then the long process of degradation of that which has been hailed as the ‘river of national integration’ constitutes a privileged field for describing the differentiated composition of species and ecological conditions in landscapes disturbed by anthropic action (Tsing, 2021, p. 178). The composite life of humans and other-than-humans on the banks of the São Francisco River is not immune to the intentions of changes in the planet’s geological and atmospheric system that are associated with the expected and unexpected effects of human interventions.

The São Francisco River has been given so many names. For many of the inhabitants of its surroundings, it is known as *Chicão* or *Velho Chico*. According to Brandão and Borges (2013), it was baptised *Opará* by Indigenous people in northern Minas Gerais, while in old cartographic records, it was called *Pirapitinga*. The historical multiplicity of river names does not appear to escape the confluence of its destiny, such that its ‘end’ has been diagnosed by scientists over the last decade.¹ The exercise I propose here is to offer a ‘nonsecular description’ of the San Francisco landscape and its ‘hauntings’ (Gan *et al.*, 2017, p. G2) based on the local perception of inhabitants of the upper-middle stretch of the San Francisco River.

This article is the product of the analysis of partial results of research² that is still ongoing. Here I seek to address how residents living on the banks of the São Francisco River, called *barranqueiros* [*lit.* riverbank dwellers], think about

1 A work that became an important reference in the field of conservation and natural history (Siqueira Filho *et al.*, 2012) announced ‘the inexorable extinction of the São Francisco River’. Ever since then, concern over the river’s agonising situation has reverberated in scientific and journalistic circles.

2 The research on which this text is based is funded by an Edital Universal of the CNPq.

the place of water in the 'more-than-human sociality' (Tsing, 2013) that emerges along the banks of the river. The ethnographic research on which this reflection is based has been taking place in the *Quilombola* and riverside community of Ribanceira, located in the municipality of São Romão, in the northern region of Minas Gerais. In this research, I invested in monitoring and recording the practices and narratives of my interlocutors while they exercised their fishing and agriculture activities.

This reflection focuses on the ethnographic description of the *entendências* [lit. understandings] of riverside dwellers regarding the landscape in which they are immersed and in which they are also active agents of construction. *Entendência* is a notion often evoked by one of my best interlocutors, Juca, a farmer, a reveller guide and healer, resident of Buritizinho, a town close to Ribanceira, but which constitutes the same '*campo negro*',³ to use the concept of historian Flávio Gomes (2015, p. 108), of which Ribanceira is also a part. *Entendência* is an expression that corresponds to a mode of analysis in which a person is able to perceive the implications of the actions that they take. Thus, it implies more than experiencing or knowing how to do something. Once, Juca showed me in a practical manner what it means to *have entendimento* when he commented on a car accident caused by a driver who lived in Ribanceira, who had abused the speed the car was capable of. He said: 'You can know how to drive a car and *not have an entendimento* of the violence it is capable of causing'.

Thus, I use the notion of *entendência* to name the practices of meaning that involve the reflective activity of my interlocutors, not merely to describe their knowledge and practical skills with regard to their inhabited surroundings, but also to include the implications they draw regarding their actions on the world they compose. I use a *mode of analysis* like that operationalised by Stuart Kirsch (2006, p. 1), inspired by Marilyn Strathern, by taking the exchanges carried out by the Yonggom as practices capable of functioning as a 'form of social

3 Flávio Gomes uses the term '*campo negro*' for his thinking concerning the field of social relations of the *Quilombolas* of the Recôncavo da Guanabara in the nineteenth century. He defines it as: 'a complex social network, the scene of struggles and solidarity between communities of fugitives, captives on plantations and even in neighbouring urban areas, freedmen, farmers and ranchers' (Gomes, 2015, p. 108). I believe that such a term may be appropriate for reflection on Black socialities from the post-abolition period up to the present, so as not to isolate Black Brazilian communities and think of them relationally based on incessant movements in the constitution of connections and solidarity.

analysis' insofar as they reveal its composition through 'other persons or social relations'. In their own way, I think that the narratives⁴ and actions of my interlocutors can operate as *modes of analysis* due to their capacity to reveal not only relationships of meaning, but also as practices to draw implications concerning what is said and done. As modes of analysis, the *barranqueiro entendências* drawn from my field experience focus on the movements of river waters and rainfall and their effects.

Here I also perform an exercise in dialoguing with the idea of *landscape*, through what it instigates me to think. Thus, I seek to echo the *barranqueiro entendências* concerning the notion of landscape. It is true that this term has recognised importance in disciplines like geography and archaeology, but since the publication of *The Anthropology of Landscape* (Hirsch; O'Hanlon, 1995), the notion of landscape has gained greater prominence in the field of anthropology, as one of the axes from which the Western antagonism between nature and culture/society has been problematised. What the body of work accumulated since the beginning of the twentieth century seems to indicate is that the idea of landscape is no longer considered to be an inert scenario or mere physical-material support for human practices, rather it gives rise to studies in which the classifications, relationships and meanings of the entities that compose the worlds under study are ethnographically situated.

In this work, I seek to combine the perspectives of, on the one hand, Tim Ingold (2011), in which landscapes emerge from human and more-than-human practices immersed in weather-worlds,⁵ that is, involved in the entanglement between surface and fluid media, and on the other, Anna Tsing, in which these same landscapes constructed through more-than-human 'liveability' practices (Tsing, 2015) narrate stories that coexist in 'co-temporalities' (Tsing, 2021). As I seek to clarify, the notion of landscape is not used by my research interlocutors

4 Regarding the textual transposition of the discourses in which many *entendências* [lit. understandings] are raised, I made very few corrections regarding the cultural norm, since I feel that maintaining certain grammatical disagreements, hesitations and repetitions of expressions seeks to preserve the characteristic poetics of *barranqueiro* prose. The translation sought to follow very similar lines in English, and uses contractions and other elements common/natural to speech.

5 Tim Ingold's (2011) text "Landscape or weather-world?" criticises his previous formulation elaborated in "Temporality of landscape" (Ingold, 2000) and includes fluid media (light, sounds, winds, etc.) in the conformation of surfaces.

and there is no 'native equivalent' in any other expression. However, in the terms of Lévi-Strauss, this notion is *bon à penser*, at least as a starting point. It is good for thinking about the production of the world we live in. An unfinished world, in perpetual movement, in a constant process of transformation, even on an infinitesimal scale. And it is good for thinking about the relational understanding of subjects researched in their surroundings, based on the overlapping actions in relationships between humans and other-than-human beings, between forces and materials.

Thus, the *entendências* presented here are concerned with the composite landscape in which my interlocutors are simultaneously immersed and active in its processes of change. The composite world I speak of is located on the left bank of the São Francisco River, the course within Minas Gerais. The inhabitants of Ribanceira live in a village in a rural area on the banks of *Velho Chico*, approximately 15 km (10 mi) south of the centre of the municipality of São Romão. The village dates back to 1979 when a major flood caused by the combination of intense rains and the unannounced outflow of the Três Marias dam displaced all the residents of Ilha da Martinha and other marginal areas of the São Francisco, close to where what is now Ribanceira. At the time, the then mayor of São Romão bought an area near the island on top of a large ravine from a landowner, which was subdivided to house those displaced. This is how the name Ribanceira was forged for the community. Even after resettling, the residents still maintain connections with the neighbouring areas they came from and where many of their relatives and friends still remain.

Nowadays, even if the younger generations are not very involved, a significant portion of the Ribanceira population still '*mexe* (mix, stir) in farming and fishing', especially the older folks. This expression designates the dimension of the work present in the daily lives of these interlocutors. The category *mexer* is relatively synonymous with working, but it often functions as a broader idea of dealing with something. Agricultural activity, carried out on Ilha da Martinha and on the bank of the São Francisco opposite the community, tends to alternate with fishing for many of my interlocutors.

Water is a crucial component of the social life of the inhabitants of Ribanceira. The activities in small-scale farming and fishing are intrinsically linked to the two climatic cycles in northern Minas Gerais: the *time of the waters* and the *time of the drought*, or simply, the *waters* and the *drought*. The *time of the*

waters oscillates more or less between October and March, corresponding to the period in which the rains are more frequent and intense. At this time, the water level of the São Francisco and its tributaries rises. When the rivers are full, the water overflows and forms lakes that become natural fish farms. The wetlands located on the banks of rivers, streams, paths or any watercourse, constitute fertile land for what is known as *ebb* agriculture, practiced at the beginning of the *drought*, which runs from April to September.

Life, the river and its movements

As I mentioned, from the *barranqueiro* perspective, water is conceived of in temporal categories, the *time of the waters* and the *time of the drought* – the two climatic cycles marked by the presence or absence of rain –, and the intensity of the river's waters and the waters that fall from the sky in the form of rain. Thus, *ribeirinho* [riverside] life is aligned with the temporality of the waters, whose rhythms, flows and intensities produce responses from the living beings along the course and on the banks of *Chicão*. What I defend here is the co-constitutive character of water in *ribeirinho* sociality. This implies both the ubiquity of water in *barranqueiro* social life and how the configuration of such social relations (intra and alter-human) shapes what water becomes, as addressed in a set of recent works (Ballesterio, 2019; Hastrup; Hastrup, 2017; Helmreich, 2009; Krause; Harris, 2021; Krause; Strang, 2016; Strang, 2004, 2014).

In *barranqueiro* *entendências*, attention to the movements of the waters provides an idea of how their co-constitution of *ribeirinho* social life is configured. According to the words of my interlocutors, the river *rises* and *ebbs*. The movement of *rising* is intrinsically linked to the rains, with the greatest flow occurring during the *time of the waters*, although today there is a widespread perception that these have become less frequent and less intense during the period referred to. Although the great floods are events that remain only in memory, the floods of the river caused by rain during the *time of the waters* continue to be important to ensure the strength of the river's waters. The rains make the river run, *flow* or *have a current*. The *flow* of the river is something that is evaluated not only during the *time of the waters*, but throughout the year, especially when the period of rains comes to an end. The *current* carries sand,

earth, *slats and sticks*, pieces of branches and tree trunks that fall into the river. Therefore, during the rainy season, the water in the river becomes *murky* or *dirty*, that is, it has a darker colour, turbid and brown tones. Above all, a *flowing* river is a strong river, according to my interlocutors.

The rains that make the river *flow* create extremely favourable conditions for fishing activity. This is apparent in this conversation I had with Sabino, a former fisherman from Ribanceira, when he defended the suspension of fishing in the São Francisco for a long period, together with compensation for the fishermen paid by the government:

- [...] When it rains, the river rises and changes a lot, fishing improves, [...] the movement of the fish is different, the fish with the water, the fish is more likely to yield.
- *What do you mean, yield?*
- To produce.
- *Ah, for them to reproduce more.*
- More fish, right? Like it is here, for example, what do you have? For almost ten years, for about ten years it seems there has been no big flood, I mean, it just keeps decreasing. The waters are decreasing and the fish are decreasing, right? [...] With no one fishing for anything, so I'm going to put guards to watch the river, so no one can fish for anything, and God help us that there's a lot of rain, a lot of rain, then the waters will yield [...] in five years, if you stop fishing, Felipe, and there is enough rain for the water to yield, if you come here in five years, you'll be surprised by the fish, because fish yield quickly. Like, so the fish yield quickly, but it depends on the water, because the fish, for example: the river fish don't produce in the river, the lake fish don't produce in the lake [...], for example: the lake fish come to the river, they produce in the river, from the lake; and those from the river go to the lake, they produce in the lake, when the flooding comes, they go back and forth, right? But if there is no flooding, the fish won't produce. You go to the lake this year, catch a *curimba*,⁶ it's spawned.

In Sabino's narrative concerning the reproduction of fish there is something that is important to highlight: the drastic reduction in rainfall over the last

6 A fish also known as *curimatá*, *curimatã* or *curimbatá* (*Prochilodus lineatus*).

decade. The volume and intensity of the rains are indicative of the strength of the rains that not only ensure the river *has a flow*, but it makes the land on which the *barranqueiros* farm fertile, both in the high areas and in the *ebb* areas.

Memories of old floods, especially that of 1979, a milestone in the emergence of the village of Ribanceira, indicate the losses, and the gains after the river waters *ebb*, that is, they create the return movement from the flooded areas to the riverbed after the end of the rainy season. In the words of Pedro, whose farm is located on Ilha da Martinha, 1979 was both a good and a bad year:

Such loss, so much was lost, so much! There was cassava, there was corn, beans planted, at the time the loss was pretty big. But in return, it was a year of much loss, right? Such loss, but... When the floods passed, it was a year of great abundance too, because after the floods had passed, everything you sowed you reaped. It was really good [...].

The ambivalent meaning of large floods does not erase their desirable character for the *barranqueiros*. Floods are the product of intense, long-lasting rains, whose force ‘carries everything forward’ and sets the river in motion, causing it to *have flow*, to overflow, to flood areas that become lakes and, therefore, breeding grounds for fish, as well as fertilising the land, making it suitable for agriculture when the waters *ebb*. Life and sociality are entangled in the midst of the fluidity and intensity of water movements.

On the *drought* and the stagnant river or how the *epoch* emerges

Climate change, felt in rainfall reduction and the consequent increase in dry periods, is one of the effects most reported by my interlocutors, and involves the movement of land advancing over the river. It is clear that the relationship between the land and the river is also perceived by other dynamics that are beneath or beyond that which the intensification of droughts has brought about. Ever since my first visit to the field, I was impressed by the descriptions of one of my interlocutors, Vital, on the formation of the islands in the São Francisco. More than 10 years ago, while we were sailing along river, Vital drew my attention to some branches surrounded by a small amount of earth in the

middle of the river. 'The sticks remain during the flood and collect earth around them. The waters bring the sticks. So, islands begin to form, they being to amass', he said, alerting me to the simple movements of organic materials (sticks and other forms of vegetation), minerals (earth and water) and atmospheric materials (wind) that produced infinitesimal, but significant, changes in the relief of the river with the different climatic cycles.

As the *drought* extends and intensifies, after the cessation of the time of the waters, the river begins to be described as *stagnant*. Although the *stagnant* condition is acceptable, especially at the height of the dry periods, the river has suffered this situation for a long time, according to my interlocutors. Year after year, the river has remained worryingly *stagnant*, with *no flow*, thus shallow and weakened. The situation became even more serious in the 2000s, when the region faced the worst drought recorded until 2020, when the February and March rains, the volume of which was the highest recorded in the previous eight years, brought back memories of ancient times. To this reduction in the volume of annual rainfall, the accumulation of sand and *sticks* must be added, since they cause the river to progressively stop *flowing* or become *stagnant*, increasing the areas of the islands and creating new ones. In this context, fish look for areas of deeper water where they hide in places formed by sticks and stones at the bottom of rivers, making it more difficult to catch them. In much the same way the areas available to practice *ebb* agriculture are dwindling.

Although my interlocutors include God's designs in their explanations regarding the transformations in the world they live in, they certainly do not ignore the role of human agency in this scenario, as can be inferred from this long dialogue I had with two interlocutors, Vital and Pedro:

– *And what do you think is happening to make it rain less?*

– [Pedro] Young man, here's the thing. For myself, I don't know what it's about it, but I've heard more, this part is straight from people's mouths. Some say it's the deforestation, others say it's the epoch, right?

– *The epoch?*

– [Pedro] Yeah, well, the times are coming, right?

– *The times? What do you mean?*

– [Pedro] The times, like, because it says that when the end of times comes, you know, the end of eras, everything will change, right? And so today I'm a little

worried about it, because I think it's really changing, I don't know if the end is coming, I don't know, right? But whether it's changing, it is. What's happened, from 2000 to now, a lot has changed, the fish have gone, they're running out, the water is drying up, right? People, some say [...] that it's the deforestation, others say it's the burnings, I don't doubt anything either [...], because all of this can really help, right? Because in the old days, in our parents' and grandparents' days, they planted a swidden right there, they burned everything, in the first year the yield was very good on that land, but in the second year, the land died, right? You set fire to a pile of sticks there, it burns like embers, it remains there for the rest of its life, burnt there, that land never returns to normal. Unless a flood comes and carries it out there and more comes and causes *remonte*.⁷ [...] But you see today, the river has narrowed and the fish are gone, right? And the river no longer flows, right? [...] this Island here, as we know it [referring to Ilha da Martinha]. As we know it, here's the thing, this Island here grew, there's a place here where it grew to almost half the width.

– *Has it increased?*

– [Pedro] It's increased. There Felipe, that Island over there, if you go there, I'll show you where the tip of the Island was, where the Island ended, where is the river today, there are few people who believe it, aren't there, *compadre*? Few people believe it.

– [Vital] Who's going to say, today, that between the two islands, there was the river? [...] In the middle of the two islands, there was a river, at that time it was still flowing. [...] That other river that passed through the Island, at a time like that, I got bored of throwing nets there, catching fish.

– [Pedro] There was more water than this one here [pointing to the stretch of water between the left bank and Ilha da Martinha], in the dry season now, and there was more water than this here; the river dried up, connecting the islands.

– [Vital] The river rises, the river ebbs and it's there, you can't catch a fish anymore, I mean, coming from the lakes. Because nowadays farmers fill it with earth, to close off that water there.

7 *Remonte* are irregular changes in relief caused by the flooding of land areas affected by the rising river. Such areas generally correspond to lowlands or *ebb* land located on the banks of the river or on islands. According to my interlocutors, the mounds renew the soil's fertility due to the organic materials brought and impregnated in the earth by the water.

- *Oh, they're land filling too?*
- [Pedro] Filling the mouth of the [...] Here we're dealing with a *sangradouro* [overflow channel], the entrance of a *sangradouro*. [...] It comes from the river, forms that stream and throws it into the lakes, outside of those beaches, right?
- *And the farmers are land filling?*
- [Pedro] Here, there, they're filling the land. [...] Here too, this lake here in Bonfim, they filled the land there.
- *But why did they do that? What did they say?*
- [Pedro] Argh! The wickedness of man, lad. [...] They dried it to make pasture, right?
- *Ah, because of pasture for cattle...*
- [Pedro] Because the edge of the lake is always, it's good for pasture, right? And when it dries up, it makes the land larger. Nowadays what happens? Men did that, a number of them did that, filled the land, set down the dredger in what was a lake, set the dredger down inside the lakes, planted it all, planted other types of grass, today there's land, but where's the water? And what did they do once to dry up a spring that was over there, today they're crying, right? For example, right there at X⁸ [nearby farmer], they had to open an artesian well, right? A place rich in water like they had, right?

Nowadays, fishermen and women complain that farmers in the region, whose lakes were formed on their properties, have closed the *mouths* of the lakes, that is, the entrance to the *sangadouros*. These natural channels guide the entrance and exit of the waters of the river and were closed to prevent the areas from flooding that were transformed into pasture for raising cattle, an activity that has expanded in the region. On the other hand, the control practices of environmental agencies are also mentioned to diagnose excess land that reduces river *flow*. Pedro and Vital explained it to me this way:

- [Pedro] Now, Felipe, there is something that [...] I don't know if you'll agree or disagree with the idea, but one thing is, I am not against IBAMA, Forestry [agents], I am not against them, they've helped a lot. But if there's one thing that I reckon, in my opinion, what they don't want to accept, for example, from here

8 Name omitted to avoid inconvenience to my interlocutors.

on down it's a river, the river has ebbed, a whole bunch of weeds has grown inside the river, you can't cut those weeds.

– [Vital] All that sand that can't be removed.

– [Pedro] Those weeds, if Forestry or IBAMA passes by and see you cutting those weeds inside the river, they'll even arrest you, they think it's bad. And [...] here's the thing, we've seen it... we live here on the riverbank with nature, we've seen a lot of things happen, you shove a stick in here and another there, here you put, tie some sticks to it, leave it there. When the river rises, so it gets to here, over there it makes a *murundu*, do you know what a *murundu* is?

– *What is a murundu?*

– [Pedro] A *murundu* is a mound of earth. You form that mound of earth, even if you take that mound [...] when the river ebbed, you went there, untied it, but that earth doesn't go down anymore, that's what's happening with the river.

– [Vital] The river weakened the flow, right?

– [Pedro] The river weakened the flow.

– *Then it flows less, is that it?*

– [Vital] It flows less, because everything that would be here, it... the flow decreases. And the weeds in the river, what's happening is, the weeds grow in the river, if you cut them and they see, you can't cut them, and they should be cut. I'll put it like this, on the banks it's fine, but inside the river it should be cut, because every year the river comes and floods, it passes and raises the land, just raises it, then it just fills the land. Then, on the other river from there, where our ebb flow is, there, our swidden there, there it must have grown a hundred meters [300ft] or more from where the river bank was over there, right? So, from these weeds, grass begins to grow, grass grows, it grows swampy and is just suspends. Every time the flood comes, it just forms more *remontes*, it just keeps forming and it just keeps moving upstream. The river there, in the course of the drought, doesn't come back too often, it will stay there. [...]

– [Pedro] Well, right here, if you set up a dredger there, at the tip of the island there, to remove sand and throw it away, if it's not registered [with IBAMA or Forestry Agents⁹], you can't touch it.

9 Federal environmental agencies.

Thus, from the *barranqueiro* perspective, both the actions of environmental agencies and that of landowners have created more obstacles to the already weakened *flow* of the São Francisco, due to the decreasing rainfall. However, there is yet another product of human action that has contributed to the *stagnant* condition of the São Francisco River: the dams. The continuation of the conversation with Vital and Pedro reveals this:

– [Pedro] And another thing that I think greatly weakened the flow of the river from then until now, was that landfills in the river came together with the dams.

– *The dams?*

– [Vital] The dams, I think, you know why? [...] the dam, it's [...] from Sobradinho, [...] It's from the Sobradinho dam, ah, but from here to Sobradinho is who knows how many thousands of kilometres away. Yeah, that's right, okay, but [the dam] there, that land there, moves the sand in the river, which would go to the sea, right? But they built the dam there, it arrives there, it accumulates, do you understand? [...] So when you compare the river, it's the same thing. It's a long way from here to Sobradinho, but there, it begins to stagnate there, so the other [sand] also stagnates around here, obviously, it's the same thing. Or else, the force of... the water doesn't flow anymore, it used to flow, and the sand also just keeps rising, it keeps rising here, it keeps rising all the way back. [...]

– [Pedro] So that, I think so, sometimes it may not be, like I told you, it may really be the epoch, the end of times is really coming. But all this can help.

– [Vital] But it could also be a Human thing, [since] Humans have a lot of wisdom, and we're ending things.

Ends and resurgences

The past is often insinuated into academic and native perceptions of the São Francisco, mainly to contrast with a disheartening present. The 'inexorable extinction of the São Francisco River' has been widely publicised not only in academic circles, but also in the media in recent years. The debate concerning the decades of human intervention in the *Velho Chico* basin has produced an often pessimistic awareness concerning the serious effects of the creation of

dams, the progressive destruction of native vegetation on its slopes, as well as the continuous and intense release of industrial, sanitary and pesticide residues, applied on a large scale to monocultures, on the riverbed and its tributaries. The silting up and pollution of the river, and the impairment of fish reproduction due to the dams, in addition to the impact of long periods of drought that follow one another due to climate change, are some of the effects that the *barranqueiros* have been handling with difficulty, but with incredible lucidity. The perception of those who live on the banks of the São Francisco is no less severe than that of scientists, although their daily practices related to fishing and agriculture are poignant and resilient affirmations of life that is constantly remade. If the times of drought have become cyclically more intense and longer than those of the waters, facilitating the advance of the land that makes the river *narrow, stagnant* and without *flow*, human agency in different registers is one of the important vectors of the degrading transformation of the São Franciscan landscape. The actions of the fishermen and women themselves, of the public agents who construct dams and supervise their activities, but are permissive regarding the degradation perpetrated by the farmers who close the *mouths* of the lakes to plant pasture for cattle and whose use of pesticides on a large scale contaminates the river seem to provide the colours for the *epoch* that the *barranqueiros* talk about in an apocalyptic biblical tone, at least those who identify as Catholics.

If, as Vital stated, what is happening in the São Francisco Valley 'could be a Human thing, [since] Humans have a lot of wisdom, and we're ending things', this *entendência* leads us to the problem of the dualism between worldliness and humanity present in several narratives of the 'end of the world' (Danowski; Viveiros de Castro, 2014, p. 33), not only in Christian eschatology. Thus, the *barranqueiro* problem formulated as the *epoch* or *end of times* has a correspondence with the 'disappearance of one of the poles of the duality between the world and its Inhabitant, the being whose world is the world' (Danowski; Viveiros de Castro, 2014, p. 33), according to the Western perspective of human exceptionality. The anthropic action that can lead to a 'world without us', referring only to an original moment of creation that preceded the emergence of Humans in Christian cosmology, is considered by the *barranqueiros* to be a kind of 'unrequited reciprocity' (Kirsch, 2006, p. 95-98) by Humans.

It is worth remembering Sabino's words when he suggested the temporary suspension of fishing outside regulated periods, like the close season.¹⁰ By playing their part in the mutual game of gifts and counter-gifts that also involves God, the rain, the river, the lakes and fish, humans (fishermen and women and state inspection agents) can provide the conditions for rebalancing and rethinking the activity of fishing. It is also true that the 'Human wisdom' evoked by the *barranqueiros* hierarchises human actions and exposes their inequalities. In their narratives, the practices of landowners, the construction of dam infrastructure and state inspection (IBAMA and Forestry agents) have a greater impact on the anthropic disturbance of the San Francisco landscape, as well as causing the 'feral proliferations' (Tsing, 2021, p. 177) of the same.

However, life seems to reappear every time the movements of humans and other-than-humans – which here include not only the so-called biotic forms of existence, but also the waters, the sun, the clouds, the earth, the winds – intertwine to *ebb*, overflow or exceed a biological idea of life, immersed in the *carbon imaginary*, discussed by Elizabeth Povinelli (2016). My interlocutors have a trajectory marked by small and large itinerancies, as I have previously explained in (Benites, 2018, p. 5): 'hunting for a better life' from farm to farm, in which they were aggregated, due to often violent disagreements with the owners; in the rituals that involve revelry tours between houses in the community and beyond; in long-term or temporary displacements to work in other locations, particularly in large cities.

Living makes sense for my interlocutors through verbs and expressions associated with movements that designate certain practices and relationships, for example, *mexer* with something (farming, fishing, the river, etc.) or someone (farmers, cattle, fish, saints, etc), as I explained in Benites (2015b). The São Francisco River demonstrates its vital strength or its weakening through its movements of *rising* and *ebbing*, *flowing* or *stagnant*. In the same way, the clouds move and gather to *shape the weather*, conferring beauty to the grey sky, which in turn becomes a harbinger of the movement of the precipitation of waters in the form of rain, essential for fertilising the land and enabling the river to *have*

10 A period of fish reproduction in which fishing is suspended and fishermen and women registered in fishing colonies receive an income for four months paid by the federal government.

flow. Although it is one of the entities most traversed by stabilising forces, the earth is also driven in part by the waters that *carry everything*, but in the infrastructure of the dams, encounter their points of accumulation and return to the bottom of the river.

The movement of such human and other-than-human beings inscribes and shapes the landscape alongside juxtaposed rhythms and temporalities. Through this, I seek to draw attention to the ‘co-temporalities’ in which the coordination of overlapping elements tell ‘more-than-human stories’ (Tsing, 2021, p. 187). For example, the *desmontes* [dismantling] and *remontes* [remounting] caused by floodwaters leave marks on the river banks visible in bands of sediments in light and dark colours that overlap to tell stories of the river and its banks, together with narratives of displacement while ‘hunting for a better life’ (Benites, 2018) close to or far from Ribanceira compose the signs of the stories of many *barranqueiros*. The San Francisco landscape is formed by these different stories that overlap and intertwine. Such histories are also entangled with the cycles of the *times of the waters* and the *drought* and other seasonalities of *barranqueiro* social life, such as the *times of parties* or the *time of politics* (Benites, 2010, 2015a, 2015b). It is by being attentive to these ‘co-temporalities’ in which the movements of people, waters, lands, plants, fish, among other actants, are entangled that we can apprehend how the surroundings of the São Francisco are being shaped as a landscape that is increasingly immersed in a dry atmosphere.

When the end does not end

We could inquire about the ontological status of the *entendências* extracted from *barranqueiro* practices and narratives. After all, accounts like Pedro’s begin with the following warning: ‘I’ve heard more, this part is straight from people’s mouths’. Here, one thing that seems fundamental to me is Luzimar Pereira’s (2018, p. 28) reminder concerning the ‘ontological non-commitment’ of the narrator in the formulation of narratives in northern Minas Gerais, since it leaves ‘the assessment of its veracity to the listener of an account produced by a collective of people strategically dispersed in time and space’. Such an attitude may suggest that:

The effect of this distancing is ambiguous: if it is ‘invention’, it was the ‘people’ [...] who ‘invented’ it. Therefore, the narrator would not be passing on a ‘lie’ as if it were true. But, on the other hand, if the ‘people say it’ it may be that it is real. In northern and north-western Minas Gerais, as the saying goes, the voice of the people can also be the voice of god; which, in other words, reveals the creative power of his word. (Pereira, 2018, p. 28).

It is this creativity that I defend here. The *barranqueiro* modes of analysis demonstrate an openness to other explanations. After all, as Pedro says ‘I don’t doubt anything either [...], because all of this can really help, right?’. Thus, by not defending any explanatory exclusivity, the *barranqueiro* opening raises the possibility of meddling in global and local sciences in the articulation of scientific consensuses on environmental change and the ontologies of different peoples and communities ‘through pragmatic encounters that transpose ontological boundaries’, as suggested by Mauro Almeida (2021, p. 331).

The ethnography that I have been conducting is also in motion, much like the waters and *barranqueiro* thinking, and will probably lead me to other currents, crossings and backwaters of reflection and, perhaps, heuristically approaches that which has inspired it: the *entendências*.

Translated into English by Philip Badiz from the original in Portuguese “O rio e a época: *entendências* barranqueiras sobre a água na paisagem perturbada do Vale do São Francisco”, also published in this issue of the journal.

References

- ALMEIDA, M. Anarquismo ontológico e verdade no Antropoceno. In: ALMEIDA, M. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo: Ubu, 2021. p. 309-334.
- BALLESTERO, A. The anthropology of water. *Annual Review of Anthropology*, [s. l.], n. 48, p. 405-421, 2019.
- BENITES, L. F. *Olhando da ribanceira: perspectivas de influência e vulnerabilidade no Vale do Alto-Médio São Francisco*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

BENITES, L. F. Da 'consideração' e da acusação: notas etnográficas sobre reputação, fofocas e rumores na política. In: COMERFORD, J.; CARNEIRO, A.; DAINESE, G. (org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo*. Rio de Janeiro: 7 Letras: Faperj, 2015a. p. 65-92.

BENITES, L. F. Mexendo com a roça: trabalho e movimento no Sertão Mineiro. *Ruris*, Campinas, v. 9, n. 1, p. 39-61, out. 2015b.

BENITES, L. F. What happens between the roça and the urban periphery? Some questions about movement. *Vibrant*, [s. l.], v. 15, n. 1, e151402, 2018.

BRANDÃO, C.; BORGES, M. Um risco, um lago, um rio: o São Francisco e suas imagens cartográficas em mapas antigos do Brasil e das Américas. In: BORGES, M. C.; LEAL, A. F. (org.). *Etnocartografias do Rio São Francisco: comunidades tradicionais ribeirinhas do Norte de Minas Gerais*. Uberlândia: EDUFU, 2013. p. 18-67.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?: ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie: ISA, 2014.

GAN, E. *et al.* Introduction. In: GAN, E. *et al.* (ed.). *Arts of living in damaged planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017. p. G1-G14.

GOMES, F. S. *Mocambos e quilombos*. Rio de Janeiro: Claro-Enigma, 2015.

HASTRUP, K.; HASTRUP, F. (ed.). *Waterworlds: anthropology in fluid environments*. New York: Berghahn Books, 2017.

HELMREICH, S. *Alien ocean: anthropological voyages in microbial seas*. Berkeley: University of California Press, 2009.

HIRSCH, E.; O'HANLON, M. (ed.). *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

INGOLD, T. Temporality of landscape. In: INGOLD, T. *The perception of environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000. p. 189-208.

INGOLD, T. Landscape or weather-world? In: INGOLD, T. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge, 2011. p. 126-135.

KIRSCH, S. *Reverse anthropology: indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

KRAUSE, F.; HARRIS, M. (ed.). *Delta life: exploring dynamic environments where rivers meet sea*. New York: Berghahn Books, 2021.

KRAUSE, F.; STRANG, V. Thinking relationships through water. *Society & Natural Resources*, [s. l.], v. 29, n. 6, p. 633-638, 2016.

PEREIRA, L. O diabo da dúvida: histórias de pacto com o demônio no norte e noroeste de Minas Gerais. *Revista del Museo de Antropología*, Córdoba, v. 11, supl. 1, p. 25-34, 2018.

POVINELLI, E. *Geontologies: a requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press, 2016.

SIQUEIRA FILHO, J. A. de *et al. Flora das caatingas: história natural e conservação*. Recife: Andreia Jacobson Estudio, 2012.

STRANG, V. *The meaning of water*. Oxford: Berg, 2004.

STRANG, V. Fluid consistences: material relationality in human engagements with water. *Archaeological Dialogues*, [s. l.], v. 21, n. 2, p. 133-150, 2014.

TSING, A. L. More-than-human sociality: a call for critical description. In: HASTRUP, K. *Anthropology and nature*. New York: Routledge, 2013. p. 27-42.

TSING, A. L. In the midst of disturbance: symbiosis, coordination, history, landscape. In: ASSOCIATION OF SOCIAL ANTHROPOLOGISTS ANNUAL CONFERENCE 2015: symbiotic anthropologies: theoretical commensalities and methodological mutualisms, 13th-16th April 2015, University of Exeter, Exeter. *Annals [...]*. [S. l.]: ASA, 2015.

TSING, A. L. O Antropoceno mais que humano. *Ilha*, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 176-191, fev. 2021.

Recebido: 29/08/2022 Aceito: 26/02/2023 | Received: 8/29/2022 Accepted: 2/26/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Sertanias que morrem d'água: aparições e sofreres coparticipados nas invernadas piauienses

Sertanias that die of water: apparitions and coparticipated sufferings in the Piauí winters

Potyguara Alencar dos Santos^I

<https://orcid.org/0000-0002-9965-958X>

potyguara.alencar@gmail.com

Márcia Leila de Castro Pereira^{II}

<https://orcid.org/0000-0002-4531-5001>

marcialeila@ufpi.edu.br

^I Universidade Estadual do Ceará – Itapipoca, CE, Brasil

^{II} Universidade Federal do Piauí – Teresina, PI, Brasil

Resumo

Quando algumas sertanias semiáridas e dos cerrados piauienses viram suas quadras chuvosas inverterem suas ordens, e os *verões compridos* se voltarem em *águas grandes* em menos de um quadriênio, entre 2019 e 2022, os viventes das terras de brejo do sudoeste do estado começam a reordenar suas convivências com as *aparições* de uma vida climática irregular. Esta é uma etnografia sobre sofreres coparticipados entre solos, preás, vacas, roças de aipim e humanos que padecem com o excesso de água das *invernadas* que recaem onde antes a estiagem parecia mais parcimoniosa. À semelhança das elaborações biossemióticas que os viventes brejeiros piauienses estendem em torno dessas mudanças, preferimos reconhecer a chegada das *águas grandes* pelas associações emocionais íntimas de organismos multiespecíficos que só conseguem entender o insólito momento climático e a sua excessiva umidade por meio de um “sofrimento que se sofre junto”.

Palavras-chave: biossemiótica; invernadas; sofreres coparticipados; viventes brejeiros.

Abstract

When some the semi-arid *sertanias* and the *cerrados* of Piauí saw their rainy seasons reverse their order, and the long summers turn into big waters in less than a quadrennium, between 2019 and 2022, the inhabitants of the wetlands of the southwest of the state begin to reorder their coexistence with the appearances of an irregular climatic life. This is an ethnography on shared suffering between soils, armadillo, cows, cassava fields, and humans who suffer with the excess of water where before the drought seemed more parsimonious. Similar to the biosemiotic elaborations that the Piauí people make about these changes, we prefer to read the arrival of the *great waters* through the emotional associations of multi-species organisms that can only understand the unusual climate and its excessive humidity through a “suffering that is suffered together”.

Keywords: biosemiotic; winters; coparticipated sufferings; *brejeiros*.

Introdução

Os excertos etnográficos e as apreciações feitas deles ao longo deste artigo se detêm nos aspectos do “aparecimento do clima”, ou da “percepção climática e ambiental” (Diaz; Murnane, 2008; Gibson, 2015; Ingold, 2007), ou, ainda, do clima vivido como uma *aparição*. Não como qualquer aparição, mas como uma que insinua suas sobrenaturezas, fazendo os viventes olharem para as águas, nuvens e terras *brejadas* e *lavadas* pelas chuvas por meio de associações emocionais íntimas e de biossemioses que são confundidas pela face inatural dos sinais indiciais atmosféricos e terrestres.

São relatos sobre apercepções climáticas que acentuam os espantos, os sofrimentos interespecíficos e as saídas técnicas contraintuitivas que os viventes brejeiros das sertanias da bacia do Alto Rio Parnaíba, no sudoeste do Piauí, têm dado ante um fenômeno que destoa daquele que era regular ao atlas climatológico oficial do Cerrado e da Caatinga piauienses: a *aparição* das *águas grandes* nos territórios dos sertões. Por *águas grandes*, aqueles que ocupam os sopés e vales dos chapadões daquela região, em núcleos campesinos tradicionais denominados de *brejeiros*, referem-se às grandes *invernadas* registradas entre alguns anos da última quadra anual de 2019 a 2022, aproximadamente. Os vários sinais indiciais deixados pelas intercalações entre períodos de estiagem e de altas precipitações vêm fazendo do clima local uma manifestação “estranha”, como uma *aparição*. *Aparição* é o sinal nominal repetido pelos viventes das terras de brejo para tratar a realidade climática com os sentidos comumente atribuídos às sobrenaturezas: as *visagens*, as *encanturias*, as *botijas*, enfim, as incandescências e experiências incorpóreas dos habitantes dessas sertanias.

Onde antes persistiam apenas os *verões compridos*, agora chove de forma concentrada e demasiada, inchando as águas dos rios e brejos e lavando o substrato orgânico do solo dos altiplanos sertanejos. Pois “água que cai muito e corre rápida demais” nas terras altas dos chapadões próximos dos brejos, como explicarão os relatos à frente, “não diminui a sede da terra” pedregosa, e, sim, a “lava”, tira sua capa vital, sua microbiota superficial e, enfim, termina por desertificá-la. Tal leitura geomorfológica feita pelo conhecimento brejeiro se aproxima da explicação técnica dada ao crescimento não antrópico das manchas estéreis que ano após ano aparecem em meio aos solos dos biomas de clima

seco do Nordeste brasileiro, e que fazem parte do fenômeno mais geral da desertificação (Dregne, 1983). Nessas realidades, as *águas grandes* acabam por ser também ampliadoras de terras esterilizadas pela umidade, de desertos úmidos quase irrecuperáveis.

Da familiaridade com a aridez, alguns núcleos de povoamento dos brejos piauienses passaram a ter na água e nos vários *inchaços* e *lavagens* que elas provocam na terra e na cobertura vegetal uma sazonalidade indesejada, uma natureza que precisa de refreamentos e apreensões interventivas sobre as suas instabilidades anuais. Se, antes, os *verões compridos* eram eventos duros ainda que cerimoniais do fenecimento provisório e necessário dos solos, das plantas e dos bichos, agora, com as *águas grandes*, o anseio por essas estiagens retorna como forma de estabilização do controle cosmoambiental dos viventes sobre os seus antigos territórios conhecidos e sobre as suas biointerações produtivas por vezes ameaçadas pelos excessos d'água.

O campo das participações interespecíficas dentro daquele mundo brejeiro é etnograficamente recomposto por este artigo tendo por base a biossemiose gerada das convivências entre organismos, paisagens e as transformações impressas entre eles pelas *invernadas*. A ideia de uma biossemiótica dos meios de coprodução de uma realidade geoambiental tem ascendência no contributo teórico legado por Gregory Bateson a uma série de bioantropólogos e ecologistas (Bruni, 2003; Goodwin, 2008). Embora recuperada pelos estudos dos caracteres sógnicos envolvidos nos processos internos ou entre sistemas vivos, a ideia de biossemiótica aqui veiculada tem menos a ver com as elaborações entre a semiótica peirceana e a biologia (Brier, 1999; Eicher-Catt, 2008) – que é o produto teórico mais comum gerado dessas intersecções entre áreas –, e mais com a teoria das comutações interespecíficas presentes na proposta batesoniana, para a qual a ideia de uma biossemiose se mostraria investida de uma preocupação não com o estudo dos signos multinaturais em si, mas com a “realidade ontológica do ‘ser relativo’, ou seja, a autonomia causal das relações puras” (Hoffmeyer, 2008, p. 4, tradução nossa).

Assim posto, não nos interessa apenas acompanhar as capacidades orgânicas, geomorfológicas e ambientais que são operativas nas trocas de sinais de intervenções de uns seres sobre os outros e sobre os seus sistemas vivos. O acompanhamento dessas biossemioses existenciais entre ambiente climático, paisagens, humanos e animais selvagens e domesticados assolados

pelas *invernadas* só nos é relevante quando – em vez de ressaltarem dessemelhanças entre seus contornos orgânicos ou inorgânicos e suas capacidades de transmissão de informações – permite ver o campo medial, isto é, o meio biofísico e ético-emocional capacitado pelos encontros que é resultado tanto de um perfil ecológico local quanto de sinais voltados para as elaborações dinâmicas das condições da vida futura desses contracenantes com o clima. Esses sinais indiciais externados nos meios entre organismos e paisagens que juntos vivenciam as *invernadas* são feitos daquilo que Donna Haraway chamaria de “semióticas materiais”: os produtos práticos envolvidos com a vida interespecífica que tornam “o sofrimento inerente a um instrumental desigual e ontologicamente múltiplo de relações” (Haraway, 2008, p. 72, tradução nossa).

Nessa biossemiose como conduta de convivência com a vida climática irregular, a diversidade pedológica dos solos *lavados* e *brejados*, os animais e as plantas que transpõem as *invernadas* são peças que não apenas servem de ordens para a legibilidade semiótica do tempo vivido pelo homem, eles não compõem apenas uma ecologia da percepção humana das transformações. As mudanças climáticas não existem apenas porque os homens um dia as aperceberam, mas porque esses conviveram com outros entes ônticos que dividiram com eles um predicativo transespecífico e inclassificável (Kohn, 2013), e do qual defenderemos a proeminência para além da linguagem e à contrafeita das presenças de sujeitos (Bateson, 2001): o sofrimento. É apenas quando esse perceptual humano passa a delinear sua existência por meio da convivencialidade sofrível com os outros que também “sofrem como e com ele” (solos lavados de suas vidas, víveres naturais de bichos e plantas encharcados), que o fenômeno das *águas grandes* passa a ser um nome para uma ansiedade sazonal; assim como ainda é a ansiedade periódica causada pelo temor dos *verões compridos* e das suas *grandes secas*.

Os relatos à frente cedem outros pormenores à remontagem da grande história ecológica do clima global que o neoliberalismo carbonífero e as várias aparições do Antropoceno desafiam as agendas disciplinares a refletir (Bauer; Bhan, 2018; Stensrud; Eriksen, 2019). São versões de uma biossemiótica sertaneja do clima para a qual a ideia de “crise hídrica” também pode ser entendida pelo sentido menos comum – pois inverso àquele da causticante escassez de água – da convivência difícil com a umidade excessiva.

Sertanias do Alto Parnaíba: cursos d'água da pesquisa

As campanhas das pesquisas de campo que geraram a coleção dos dados aqui comunicados foram realizadas em duas regiões sul-piauienses entre 2019 e 2022: em territórios negros rurais quilombolas do sudeste do estado, município de São Raimundo Nonato, onde foi desenvolvido o projeto-matriz,¹ e entre núcleos de povoamento brejeiros situados entre as áreas de influência dos rios Uruçuí Vermelho e Preto, Bacia Hidrográfica do Alto Rio Parnaíba, região sudoeste do Piauí.² Em ambos os projetos, privilegiou-se a abordagem da convivência das populações radicadas naqueles territórios com as águas em suas formas de aproveitamento natural e manejo técnico.

A síntese colocada em apresentação retorna às informações geradas pela segunda pesquisa, aquela realizada no sudoeste piauiense entre núcleos populacionais brejeiros. A proposta do projeto era acompanhar novas convivências ético-morais e emocionais com o solo e com os recursos biofísicos da Caatinga e do Cerrado por parte dos viventes das terras de brejo, diante de um contexto de progressiva maquinação do campo promovida pela frente agrícola do Matopiba.³

Das implicações dessa primeira projeção de dados, passou-se a acompanhar também as biointerações e biossemioses entre os viventes em geral e a abundância das águas provocadas pelas grandes *invernadas*. As atipias do fenómeno climático eram observadas pelas experiências locais através das transformações na paisagística, nas relações entre brejeiros e a diversidade biótica e na produtividade agropastoril de base tradicional desafiada pelos grandes volumes pluviométricos que incidiram entre os inícios dos anos de 2019 e 2022. É nesse entrecho temporal que a pesquisa pôde acompanhar a *aparição* das *águas grandes*, de proeminência lida pela ampliação do volume da calha do

-
- 1 “Água corrente: abordagem dialógica para a avaliação do Programa Cisternas: água para produção em comunidades negras rurais quilombolas no município de São Raimundo Nonato, Piauí”. Projeto de pesquisa de apoiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).
 - 2 “Tratores do Senhor nas terras do Pai: dominar e *adumar* o chão conflagrado no Cerrado piauiense”, projeto de pesquisa apoiado pelo Programa Nacional de Pós Doutorado/Capes (PNPD/Capes).
 - 3 Região de delimitação não precisa disposta entre os estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia (Matopiba) que tem recebido incentivos fiscais e infraestruturas após ser focalizada por agentes nacionais e internacionais da especulação agropecuária.

rio Uruçuí Vermelho e dos seus complexos de lagoas e rios secundários e na umidade excessiva das terras de brejo. A pergunta de instrução heurística que fazíamos através daquela pesquisa era como os sinais das mudanças climáticas vinham sendo apreendidos e organizados ao intento de compatibilizar novas convivências entre os viventes dos territórios brejeiros e aquilo que eles conheciam por *águas grandes*.

Tal questão dirigiu o aprimoramento de uma metodologia particular de observação direta dos universos multiagentes envolvidos nas éticas de convivência e de adaptação ao ambiente climático das *invernadas*. As observações se concentraram nos cotidianos laborais onde era possível acompanhar os produtos daquilo que Antônio Bispo dos Santos (2015, p. 52) chama de *biointeração*: os processos de “reedição da natureza” pelo esforço produtivo dispendido em momentos em que as “energias orgânicas” são, pela via do trabalho coletivo e das relações com os viventes, gastas e reintegradas às paisagens multinaturais: algo que, à frente, na condução etnográfica, será ilustrado pelo compartilhamento compassivo de recursos e territórios entre os animais selvagens e de criação e os humanos das terras de brejo. E, em meio à garantia da manutenção dessas biointerações, também o acompanhamento, no contexto do trabalho de campo, da forma como os recursos hídricos pluviais envolviam essas vidas por meio dos desafios trazidos pelas suas escassezes ou pelo descontrole de suas abundâncias.

As visitas a campo se deram em datas e períodos variados dos meses da chamada *quadra chuvosa* – que, para o calendário climático sertanejo, vai, aproximadamente, de janeiro a abril –, entre 2019 e 2022; geralmente realizando estadas de duas quinzenas separadas desse período: no seu começo (época de plantio de algumas espécies da agricultura brejeira) e ao fim das quadras chuvosas anuais (período de retomada das caças e de manutenção das roças de tubérculos e da colheita de leguminosas).

As informações aqui compartilhadas foram sintetizadas a partir da apreciação de uma série de registros audiovisuais e de notas de campo que se detinham sobre os conhecimentos biossemióticos de três interlocutores dos núcleos de povoamento brejeiros do município de Gilbués, Piauí: Brejo do Miguel, Lagoa dos Martins e Boa Esperança, complexo territorial onde vivem cerca de 87 indivíduos que, de forma particular, integram suas atividades agropastoris e extrativistas aos ambientes da calha do rio Uruçuí Vermelho, ao

curso e às terras dos chapadões do Brejo do Miguel e às terras de vazante da Lagoa dos Martins.

A seleção dos diálogos desses interlocutores se deve pelos seus protagonismos comunitários como mestres e mestras das práticas biointerativas primordiais daquele território: Carlos Genivan (47 anos), Edília Souza (34 anos) e Armando Matias (38 anos)⁴ são localmente reconhecidos pelas suas lideranças, habilidades e empenhos com as atividades da caça, pelo pastoreiro de gado solto nos chapadões e como agricultores e mantenedores das terras de brejo. As sensibilidades perceptuais e técnicas sobre a *aparição* de uma vida climática irregular que buscávamos entre aqueles interlocutores se aproximavam, portanto, daquilo que Haraway (2016) nomina de *sympoiesis* (simpoiesis) e *symbiogenesis* (simbiogênese); isto é: procuramos construir acessos às suas vivências em torno, respectivamente, dos encontros multinaturais do “fazer-com” (*making-with*) (entre espécies companheiras que inscrevem e realizam seus mundos de forma mutual) (Haraway, 2016, p. 58) e dos “processos dinâmicos de reorganização da vida”, por razão da aceleração das mudanças ambientais (Haraway, 2016, p. 61, tradução nossa).

Ao longo desses contatos, percebeu-se que a convivência com esse mundo sertanejo ameaçado a diluir-se pelas torrentes d’água passava não apenas pela descritividade técnica dos desafios humanos enfrentados pelo acidente climático, mas pelo acompanhamento das emissões de gestos que se davam na intimidade relacional de todos os organismos e paisagens. Como justificaremos teoricamente, para ter dessa intimidade relacional as expressões materiais de “outros que sofrem à minha semelhança, que sofrem comigo”, era necessário reconhecer emoções sofríveis expressas nas interações indistintas, e *sem sujeitos*, entre todos aqueles que tentavam viver entre as *águas grandes*: como no desespero do rebanho perdido do seu criador entre a lama e o capinzal alto que cresceu depois das chuvas persistentes, do relato de Carlos Genivan (47 anos); ou no afogamento das campinas secas e dos seus palmeirais sagrados, onde, antes das chuvas inquietas, coisas como “donos cosmológicos” das paisagens (Oliveira, 2016, p. 117) se movimentavam ante os olhos de Edília Souza (34 anos), e que agora as águas inaturais das *invernadas* longas roubavam

4 Optou-se pela atribuição de onomásticas fictícias aos interlocutores.

o misterioso de suas *aparições*; ou na morte encharcada das roças de maniva e aipim mantidas comunitariamente, que dentro da terra apodreciam seus tubérculos trazendo fome aos homens e aos animais selvagens que – mesmo sob protestos e perseguições diárias – sobrevivem de forma condescendente da mesma *roça-de-verão* dos “seus” agricultores e caçadores.

Sofreres coparticipados

“Como fazer o clima e as urgências climáticas ‘aparecerem’ àqueles ainda pouco atentos às razões dessas mudanças?” é uma questão que climatólogos e comentadores do Antropoceno têm feito e, imediatamente, anunciando tentativas de soluções teóricas, técnicas e políticas. Esta também é uma maneira de dar visão à questão, só que apresentada de forma etnográfica do encontro entre os nossos projetos de pesquisa e os viventes brejeiros do noroeste piauiense.

Para uma cobertura etnográfica parcial ao problema da percepção climática, a primeira observação a se promover é a de que “fazer aparecer o clima” aos destaques fenomênicos que imprimimos sobre a realidade é uma questão de realizar “reagrupamentos” de sinais que antes pareciam desindexados. Em *The ecological approach to visual perception*, de 1979, clássico do assunto da percepção ambiental, James Gibson (2015) chama de “ambiente” o meio atmosférico que se faz existir através das mudanças deduzíveis, e onde o ar se torna real em sua mutabilidade. É o agrupamento dos estados atmosféricos que garante sua existência perceptual. A percepção é, portanto, dependente de conjuntos de transformações e reversões:

Por vezes há gotas ou gotículas de água no ar, chuva ou nevoeiro. Anualmente, em algumas latitudes da terra, o ar torna-se frio e a água transforma-se em gelo. [...] A chuva, o vento, a neve e o frio, estes últimos aumentam em direção aos polos da terra, impedem que o ar seja perfeitamente homogêneo, uniforme e imutável. (Gibson, 2015, p. 15, tradução nossa).

Autores como Ingold observariam que propositores da psicologia perceptual como Gibson ainda tendem a estender a distinção da entidade mundo-em-si daquela da percepção. As mutabilidades das coisas atmosféricas que fazem o

clima existir ao percepto humano ainda seriam, para eles, como “substâncias congeladas do mundo” (Ingold, 2007, p. 28, tradução nossa). De forma contrária, e pela sua própria afirmação de contraste parcial de ideias com Gibson, Ingold encontra a percepção do ambiente climático nos processos de “mudo-formação” e de habitação que ocorrem nas evoluções de superfície em que “tanto os receptores como os fenômenos que eles percebem estão necessariamente imersos” (Ingold, 2007, p. 28, tradução nossa). Nesse sentido, a percepção nem é o capacitante cognoscente prévio, nem um subproduto humano da experiência, mas um medial entre os agentes coabitantes do mundo, e para os quais são inseparáveis percepção e fenômeno; pois também é inseparável o “ser agente” e o “ser mundo”. É desse encontro entre ideias que se destaca a sua distinção bastante conhecida entre clima e ambiente:

O clima é uma abstração composta de uma série de variáveis (temperatura, precipitação, pressão do ar, velocidade do vento, etc.) que são isoladas para efeitos de medição. O ambiente, pelo contrário, tem a ver com a sensação de estar quente ou frio, encharcado pela chuva, apanhado por uma tempestade, e assim por diante. Em resumo, o clima é registrado, o ambiente, experienciado. (Ingold; Kurttila, 2000, p. 187, tradução nossa).

Com Gibson, reforçamos a compreensão sobre o aspecto de que o ambiente climático conduz estados perceptivos amalgamando as manifestações fragmentárias atmosféricas e as classificando por meio de grupos de transformações que aparecem nos “*meios, nas substâncias e nas superfícies que os separam*” (Gibson, 2015, p. 12, tradução nossa, grifo nosso). Mas como ocorre a percepção/fenômeno das evoluções ambientais onde aparecem os quadros da “grande aceleração” e das suas crises climáticas sucessivas (McNeil; Engelke, 2016), como no caso das *invernadas* das sertanias piauienses? A que conta olharmos as participações das emoções daqueles que juntos sofrem com a aceleração das atipias do clima no Antropoceno? Para dar conta de encontros entre sofrimentos interespecíficos, a *emoção* pode ser abordada como um tema ecológico, como um vivencial sem sujeitos, ou fora dos sujeitos?

As emoções envolvidas em “estratégias de comunicações transespecíficas” (Kohn, 2013, p. 132, tradução nossa) de perceptos sobre mudanças climáticas das quais trataremos ocorre em ambientes de “exibição de uma medialidade”

(Agamben, 2008, p. 13), pois o que as tornam visíveis não são os sujeitos ou as suas ações, mas o meio como tal: são encontros entre interagentes ambientados dos quais não precisamos sobressalientar suas naturezas, nem suas condições primeiras e últimas de sujeitos, para enfatizarmos as emoções que codividem. Territórios emocionais discernidos para além da especificação das diferenças entre sujeitos são aqueles que – como nos explicam a “geografia emocional” (Davidson; Bondi; Smith, 2005) e a “ecologia política das emoções” (Sultana, 2015) – podemos apreender “experencialmente e conceitualmente em termos de sua mediação e articulação socioespacial, e não como estados mentais subjetivos inteiramente interiorizados”, e diante dos quais devemos refletir sobre como a “degradação ambiental e as crises de recursos podem produzir emoções diferenciadas que influenciam as próprias formas como os recursos são imaginados, acessados, usados e controlados diariamente” (Sultana, 2015, p. 634, tradução nossa).

Para tratarmos dessas emoções sem sujeitos, convidamos a um reencontro com o problema pouco explorado do “limite da linguagem” presente na silogística predicacional anticlassificatória desenvolvida por Gregory Bateson (2001) em seu célebre ensaio de 1980 “Men are grass: metaphor and the world of mental process”, quando propõe uma revisão do silogismo socrático. O silogismo é a proposição de premissas concatenadas e finalidade lógica e dedutiva demonstrada por Aristóteles, no seu tratado *Organon* (*Analíticos anteriores*). Nessas proposições, quase sempre é o homem que marca o centro dos enunciados categóricos:

Os *homens* morrem.

Sócrates é um *homem*.

Sócrates morrerá.

(Bateson, 2001, p. 41, grifo nosso).

Para Bateson, as relações interespecíficas da grande história das coevoluções biológicas acontecem seguindo não o silogismo socrático, mas o silogismo da planta, em que os equivalentes não são os sujeitos coincidentes (“se é homem, morre”), mas os predicados compartilhados. Bateson atribuiu a autoria do silogismo da planta ao psiquiatra alemão Eilhard von Dörmann (1893-1958), que acreditava que os seus pacientes esquizofrênicos e os poetas tendiam a raciocinar

nar seguindo anúncios lógicos em que sujeitos eram desprivilegiados em função dos predicados das proposições:

A planta *morre*.

Os homens *morrem*.

Os homens são plantas.

(Bateson, 2001, p. 41, grifo nosso).

Ao reforçar que este é o único silogismo aplicável à compreensão da história das convivências entre espécies, Bateson está supondo que a metáfora tem possivelmente mais valor explicativo para o universo biológico do que a “classificação”, que trabalha discernindo e associando, comparativamente, sujeitos, e não os predicados, como centros da ordenação da experiência dos relacionamentos interespecíficos. Dessa forma, o silogismo da planta

[...] não está preocupado com a classificação nesses mesmos moldes (simbólicos) [...] está interessado na equação dos predicados, não de classes e sujeitos de sentenças, mas com a identificação dos predicados. Morre – morre, aquele que morre é semelhante àquela outra coisa que morre. (Bateson, 2001, p. 43).

Ao propor a supressão dos *sujeitos* das proposições que enunciam o universo interespecífico, Bateson indiretamente admite que também se tornam inoperáveis os *predicados*, já que ambos são interdependências estruturais de um mesmo campo humano e sistêmico de linguagem e significação; enfim, torna-se inaplicável a função classificatória em geral promovida pelos silogismos categóricos do aristotelismo que foram reproduzidos das biologias às antropologias modernas para a descrição “lógica” das diferenças entre identidades. Logo, nesse universo em que plantas e humanos sofrem e morrem juntos, as relações ocorrem num ambiente prévio à própria metaforização, anterior ao próprio enunciado classificatório falso capacitante da vida. Pois a vida interespecífica não carece de seus enunciantes para existir, não precisa da interposição de um “terceiro” (Crapanzano, 1982) entre os humanos e os viventes em geral. *Terceiro* que seria algo mais ou menos coincidente àquilo que conhecemos por *linguagem*:

Vocês compreendem, se é verdade que o silogismo planta não exige sujeitos como a matéria de sua construção e se é verdade que o silogismo Bárbara (o silogismo de Sócrates) realmente exige sujeitos, então também é verdade que o silogismo Bárbara não poderia ser útil antes da invenção da linguagem de sujeitos e predicados. (Bateson, 2001, p. 43).

Ainda é possível tratarmos de emoções entre espécies, viventes em geral e paisagens, se o emocional interespecífico e geoambiental pode ser inexprimível pelo “terceiro”, pela linguagem compartilhada? Ao modo promovido por alguns ensaios etnopsicanalíticos de Crapanzano (1981, 1982), chamamos de *terceiro* “toda tipificação que, sendo garantidora do significado”, permite o jogo e a circulação do desejo entre o “eu” e o “outro” das relações (Crapanzano, 1982, p. 181, tradução nossa). A afirmação do *terceiro* implica considerarmos as “cadeias de significado, as ordens simbólicas, a cultura e a gramática que servem para estabilizar” a diáde “eu-e-o-outro” (Crapanzano, 1982, p. 197, tradução nossa). Nos relatos que abriremos à frente, as emoções que circulam entre os viventes brejeiros – embora sustentadas por indexações de sinais não verbais – serão sempre expressas pelo vivente humano no lugar de outros que, como ele, sofrem com a excessiva umidade: solos, preás, vacas, roças de aipim. Porém, essa expressão do sofrer que lota todos esses organismos de uma identificação por sinais orgânicos não é nascente de uma matriz intersubjetiva “governada por um conjunto de convenções determinantes (ou metapragmáticas)” (Crapanzano, 2005, p. 375) que geram apenas uma linguagem abstrata como mediatização da comunicação e como fim.

Supor que o despontamento das minhas emoções está indivisivelmente nos outros e em mim, nas “extensões das subjetividades” confluentes ao meio material dos que sofrem juntos (Despret, 2011, p. 251), ao invés de individual e separadamente apenas em mim ou apenas nele e nas nossas linguagens, significa dispor o tema emocional em superfícies pragmáticas e nos meios, substâncias e superfícies de contato e de transmissão de diferenças perceptuais sobre o ambiente (Gibson, 2015; Ingold, 2007). É apenas nesses aclimatados provocados pelas fronteiras ônticas da realidade que a emoção mostra sua relevância nas apresentações dramáticas dos organismos que padecem porque sofrem juntos: a morte das roças de aipim provocadas pelo solo encharcado dos chapadões que assolam, a um só tempo, a vida dos homens e dos animais selvagens;

a morte pela água excessiva provocada a uma palmeira que cresceu no leito de um lago intermitente, que com sua morte pela umidade levou consigo o fim de uma *aparição* que vivia naquele corpo d'água. Esses são fins que levam consigo outros fins em suas torrentes, e que dramaticamente se unificam, em termos sentimentais, na forma das múltiplas expressões de um *ecological grief* (luto ecológico): “uma experiência emocional ancorada nas perdas imediatas ou antecipadas pelo fim dos espaços naturais apreciados, ecossistemas e espécies causadas pela mudança climática” (Cunsolo; Ellis, 2018, p. 278, tradução nossa).

O luto ecológico e as expressões pesarosas pela degenerescência das paisagens dentro dos cenários das *invernadas* apresentam as percepções emocionais dos viventes aos “horrores do Antropoceno”, que, no geral, costumam paralisar os humanos entre a “devastação e o consolo nostálgico” (Dillon, 2018, p. 20, tradução nossa). Porém, abordar ecologicamente essas emoções, em vez de apenas descrever as catatonias humanas provocadas pelos abalos com as perdas dos seus recursos paisagísticos, pressupõe buscar pelos sinais indiciais e pelas ordens de indexações que perfazem uma semiose das relações entre entes que podem sofrer juntos, e que aparecem no próprio mutualismo multiespecífico e participativo que existe dentro do contexto vivo de uma história local em pleno acontecimento. Assim, mais próximos do que Haraway (2008, p. 77) nomina de “compartilhamento de sofrimento”, chamamos de *sofreres coparticipados* as participações nos encontros que se passam em quadros relacionais que têm um futuro impredicante, em aberto, realidades da grande aceleração do Antropoceno onde os viventes participam biossemioticamente dos seus sofrimentos e podem – também pelas emoções despertadas em seus lutos ecológicos – extensionar suas histórias e implicações vitais nos futuros existenciais infindos uns dos outros.

O geoambiente climático e emocional das terras de brejo

“O brejo e o chapadão são unidos, são juntos” – esta é abertura dada ao mundo brejeiro por Armando Matias (38 anos), caçador, agricultor e vaqueiro natural do núcleo comunitário de Brejo do Miguel. Seu conhecido território de caça e de solta do gado para pasto é formado por essas duas paisagens integradas: os altiplanos dos chapadões, onde criações animais e caças (preás, tatupebas,

pacas e *mambiras*⁵) dividem a mesma campina e os cursos úmidos dos brejos, que correm ao sopé dos chapadões. A interinfluência geoambiental desses dois ambientes aparece nas vidas que trafegam entre eles:

Os bichos também tão nos dois lugares [chapadões e brejos]. O bichinho do mato, a caça, vem beber no brejo; o boi também. Eles ficam pra lá e pra cá. Nesse desce-e-sobe; principalmente quando tá no *verão comprido*. Come e descansa na campina do chapadão, bebe no brejo. Desce-e-sobe pelo comer e pelo beber deles. É assim. Isso é uma beleza, porque todos [animais selvagens e gados] têm aquilo pra viver! A *solta* do gado também é o lugar da caça viver. (Armando Matias, 38 anos. Excerto A1/2019).

Além da transumância natural pela alimentação e saciação da sede que garante a convivência das espécies de criação e selvagens entre as duas paisagens, *brejos* e *chapadões*, como geomorfologias dinâmicas, também dão respostas reativas às movimentações das águas. Como explica Armando, esses ambientes são amoldados pelo equilíbrio físico garantido pelo maior ou menor nível de precipitação.

Quando *chove certo*... assim: quando *chove bem*, de molhar a terra, essa água desce do chapadão e cai aqui no brejo. A terra molhou lá. E aqui a água chega mansa, sem encher demais o brejo. Porque é assim: água que cai muito e corre rápido demais, aí no chapadão, não é boa pro brejo. Ela nem diminui a sede da terra do chapadão, que é muito seco, e nem é bom pro brejo: enche muito, fica aquela *água grande*. Ruim pra bicho, pra gente, pra planta! Ruim mesmo! E no chapadão, *lava* aquela *terra-de-areia* dele. Fica uma *terra lavada*, só o *sôlo*; como a gente diz. Fica ruim demais pra nascer o capim natural. Com essa *água grande*, pesada demais, a terra fica *lavada* e cria esses buracos. Fica difícil pra planta, pra caça e até pro gado, que *precisa* daquele chão bom. Senão nada cresce, né? Em *terra lavada*, nada cresce! (Armando Matias, 38 anos. Excerto A2/2019).

5 Tamanduá-mirim (*Tamandua tetradactyla*).

A “medida certa da água” – o *chover certo*, o *chover bem* mensurados pelos brejeiros de forma relacional tanto pela sua abundância quanto pela velocidade e concentração com que a água cai do céu –, é aquela em que a precipitação não interfere na sedimentação adequada dos recursos do solo, que mantém as terras temporariamente úmidas, sem as *lavar*, ou seja, sem resultar no escoamento dos seus nutrientes; provocando as manchas da desertificação. Os viventes dependem tanto da boa qualidade das terras dos chapadões quanto das terras de brejo, que também não podem estar úmidas em demasia. Há uma interatividade ideal entre as águas das *invernadas* e as superfícies pedológicas dos chãos dos brejos e dos chapadões. Tal interatividade terá rebatimento sobre a manutenção das caças, dos animais de criação e dos humanos. É no próximo verão que esses viventes sentirão os efeitos das *grandes águas*, quando as colheitas perdidas fizerem falta nos estoques comunitários e quando os chapadões forem campinas de terras *lavadas*, empobrecidas de suas camadas de nutrientes.

As percepções de Armando sobre essas biointeratividades das superfícies dos relevos e das águas também fazem aparecer classificadores pedológicos desses ambientes: *terras-de-areia* e *sôlos* são os chãos pedregosos e com pouco substrato vivo; eles ficam abaixo das camadas orgânicas do solo natural e ocorrem, respectivamente, nos chapadões quando secos e quando lavados; enquanto *terras-de-areia* são os chãos abundantes de sedimentos orgânicos próximos dos brejos, e que são aproveitados pelas culturas agrícolas tradicionais do aipim, da maniva, do feijão e do milho. A vida nessas terras que precisam estar úmidas e secas na medida e no tempo certos depende desse cálculo natural que irá determinar abundâncias, boas colheitas ou a morte por afogamento, pela “sequidão úmida” das plantas:

[...] as roça que a gente tem na terra de brejo, que fica perto do brejo, ela pega tudo que vem aí do chapadão, aquela terra boa. Mas essa terra não pode tá *lavada* demais, porque o chapadão se acaba. Não tem bicho de caça, *as plantas que dá* fruta morrem, não nasce capim bom pra gado. Fica só o *sôlo*. Chuva demais não presta por isso: prejudica lá e aqui no brejo. [...] é cair água grande no chapadão e a roça aqui embaixo ser difícil: a maniva apodrece na terra, incha d'água. Nem bicho come. A gente *panha* [apanha] bem quando chove certinho, chove devagar, naquele tempo. (Armando Matias, 38 anos. Excerto A3/2019).

Os *verões compridos* da expressão de Armando são as secas que transpõem seus períodos regulares. Aparentemente, parecem mais curtas desde 2019. Tal dado nem sempre é lembrado com felicidade pelos brejeiros, embora as águas ali sejam sempre bem-vindas. Afinal, trata-se de uma das regiões com os menores índices pluviométricos do país, se nos basearmos nas precipitações ocorridas nas últimas décadas (Silva *et al.*, 2013).

No Gráfico 1, pomos em contraste as zonas de concentração de chuvas e da estiagem segundo as previsões do calendário pluviométrico do estado do Piauí aferidas pelos órgãos oficiais – que, no caso, são aquelas registradas pelos boletins do Instituto Nacional de Meteorologia (Inmet) e da Embrapa Meio-Norte – e as percepções pluviométricas brejeiras, seguidas dos seus léxicos classificadores do ambiente climático: *verões compridos* (estiagem), *chuvas boas* (moderadas), *invernos grandes* (acima da média) e *águas grandes* ou *invernadas* (muito acima da média).

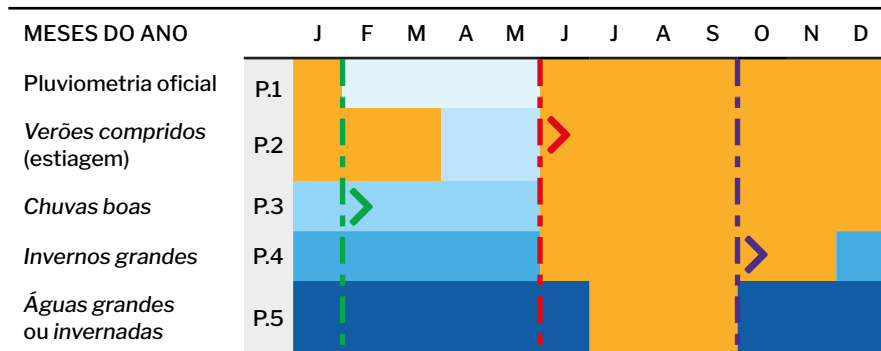


Gráfico 1. Calendário pluviométrico oficial e calendário da percepção pluviométrica brejeira. Os retângulos em tons de azul delimitam os períodos mensais das precipitações regulares, das *chuvas boas* (moderadas), dos *invernos grandes* (acima da média) e das *águas grandes* ou *invernadas* (muito acima da média). Os retângulos em laranja localizam a extensão dos períodos da estiagem. Já as barras tracejadas e as setas em verde, vermelho e roxo demarcam, respectivamente, os meses em que iniciam o *inverno*, o *verão* e as *invernadas* (*águas grandes*), segundo a percepção climática brejeira.

Fonte: Elaborado pelos autores.

A referência ao verão como período de seca é uma das inversões comuns da classificação climática do mundo campestre do Nordeste brasileiro. Naquela realidade, o *verão* é o momento das longas estiagens, das secas persistentes. Ele é coincidente aos meses do inverno e da primavera do calendário climático “regular”. Enquanto o *inverno* marca o período da quadra chuvosa, que é coincidente aos meses de verão e de outono do hemisfério sul, e que costuma ir de fevereiro a maio.

Bem antigamente, era assim: aquela *chuva boa* vinha mais certa lá pra fevereiro, março; por aí assim. Pronto, começou inverno! E ia acabando lá pra maio; a terra começava a secar bem mais lá pra maio, junho. Hoje, com essas *invernada*, tem vezes que a chuva começa forte já lá em dezembro... Ora, teve ano aí da chuva *vim* caindo lá de outubro. Muita água! De dizer: “O que é isso, meu Deus?!” Aí teve ano que foi aquela chuva no tempo certo, mas também foi aquela água de se acabar. Muita chuva de uma vez só. Água grande mesmo! *Cabou* roça de maniva, bicho não vivia em paz. Aquela coisa. (Armando Matias, 38 anos. Excerto A4/2019).

O Gráfico 1 e o excerto narrativo acima fazem perceber que os desequilíbrios pluviométricos têm sido registrados pelas populações brejeiras do noroeste piauiense de duas maneiras: as *invernadas* – como são chamados os períodos das *águas grandes* – ou têm começado de forma intensa dois, três meses antes do período regular de início da quadra chuvosa, por volta de novembro e dezembro (por vezes até antes), ou ocorrem na forma de precipitações concentradas: grandes volumes d’água que caem torrencialmente nos meses de fevereiro e abril, parando de forma abrupta nos meses seguintes.

[...] a gente tá perdendo aquele senso! Quando meu vô era vivo, ele sabia certinho dizer quando tinha *verão comprido* e quando ia ter chuva. Ele fazia as *experiência*, como a gente diz: via uma planta que brotava cedo, o jeito dos bichos, as nuvens, o céu. A gente sabia reparar no tempo e dizer. Mas com essas *invernada toda* de uns tempos pra cá, isso ficou mais difícil. As *experiência* falham muito, não dão certo. A gente não sabe quando vai vir chuva ou vai cair essa *invernada*. A gente também não sabe quando a chuva pode começar. É aquela confusão. Por isso, o povo aí já abandonou as *experiência*, tem esquecido mais delas. (Armando Matias, 38 anos. Excerto A5/2019).

As aparentes intercorrências climáticas registradas nos últimos quatro anos (2019-2022) aparecem não apenas nos vínculos entre águas, solos e viventes. Elas também surgem nas imprecisões das *experiências*. Comuns às habilidades dos chamados “profetas das chuvas” (Taddei, 2017), as *experiências* são as previsões climáticas sertanejas que, olhando para além dos fenômenos atmosféricos, procuram prever a qualidade do próximo inverno: se será de *chuva boa*, de *água grande* ou de persistência da seca. As *experiências* são feitas de um percepto ambiental em que participam das medições climáticas outros interagentes não atmosféricos: o aparecimento de uma espécie de formiga antes do início das chuvas; uma planta que começa a soltar de forma excessiva sua seiva pelos laivos de faca que os humanos deixam intencionalmente no seu caule; o sumiço cedo ou tardio de algumas caças, que anunciam a qualidade do inverno procurando abrigos seguros.

As precipitações das *águas grandes* complicam as convivências entre esses sinais prospectivos. Elas tornam imprecisas as relações ecossistêmicas que até então serviam de conteúdos às previsões, assim como acabam desorientando as memórias conservadas pela natureza: as paisagens e os seus viventes já não trocam referenciais com os homens, fazendo com eles uma semiose especulativa sobre um futuro climático comum; como se o mundo já não fosse mais afetivo e generoso em sua legibilidade. Afinal, a existência de uma linguagem objetificada a anunciar e a propalar previsões climáticas tem ancoragens diretas nas experiências e objetivos de cada previsor, que, por sua vez, sustentam-se em sinais geoambientais recorrentes ou em atipicidades que se repetem de tempos em tempos (Pennesi, 2015); embora, é claro, “os previsores e os ouvidores nem sempre interpretam as previsões da mesma maneira, e as avaliam usando diversos critérios” (Pennesi, 2015, p. 3).

As *águas grandes* produzem emoções reversas àquelas da afinidade prospectiva de antes: a sensação de inexistência, a queixa, a desconfiança e o conseqüente esquecimento das *experiências*. Essas águas tiram o suporte naturalístico de valor temporal que mantinha as memórias sociais e climáticas unificadas:

A gente tá perdendo aquela confiança de dizer assim: “Ah, esse inverno vai ser bom porque os *pebinhas* [tatupeba] já sumiram da mata, se esconderam cedo!”. A gente perdeu a confiança nessas *experiência* do avô. Olhar se o *peba* tá mais por aí

solto ou escondido na loca pra aguardar a chuva não é certeza de nada. Porque a gente vê uma coisa, mas o *inverno* vem do jeito que vem e mostra outra. E a gente esquece, esquece de olhar o tempo. (Armando Matias, 38 anos. Excerto A6/2019).

Não podendo trocar referenciais sobre o amanhã com os outros viventes, os homens se desabilitam a trocar sinais entre eles mesmos. E assim, implausíveis, imprecisos e mais distantes do prazer imaginativo que fortalecia suas convivências intra e interespecíficas, passam a viver de sobressaltos. As *águas grandes* são tema de um desacordo probabilístico e sentimental que atinge a continuidade dos encontros cosmoambientais entre os organismos e as paisagens que ansiavam e dramatizavam juntos ou pela chegada das *chuvas boas* ou pela persistência dos *verões compridos*.

Sofreres que padecem juntos

“Pra gente que tem aquela espera pela chuva, não era ruim essa água no começo. Mas a gente não sabia que ela trazia estrago pra chapada e o pro brejo” – a expressão de Edília Souza (34 anos) refaz os espantos pela chegada das *águas grandes*. Edília é natural do povoado brejeiro de Lagoa dos Martins, que dista dois quilômetros de Brejo do Miguel. Junto com o seu esposo e os seus dois filhos, mantém roças de maniva, aipim e de leguminosas variadas nas terras pretas brejeiras que unificam os povoados. Diante da sua casa, ela convive com uma lagoa intermitente: o corpo d’água sempre secava seu leito a partir de maio, quando as chuvas cessavam. No centro daquela paisagem, desponta o tronco alto de uma palmeira solitária, uma carnaúba (*Copernicia prunifera*) que os moradores tratavam como uma *encanturia*, pois diziam que a planta se movimentava quando o leito do corpo d’água secava; seu tronco parecia deambular misteriosamente pela extensão da lagoa seca, como que procurando por água nas estiagens longas. Quando as *águas grandes* vieram, evitando que a lagoa perdesse seu recurso hídrico acumulado, a palmeira nunca mais se movimentou. Como em outros contextos, onde itens das biotas florestais (como nas *florestas de palmeiras*, que predominam em parte do Cerrado piauiense) resguardam “donos cosmológicos” (Oliveira, 2016, p. 117) e outros posseiros incorpóreos que podem abandonar ou serem expulsos de suas matas ante os

manejos humanos da flora original, a *aparição* das *invernadas* – manifestação indireta de uma presença humana atribuível às ocorrências do Antropoceno – havia levado consigo a *encanturia* da carnaubeira:

Essa carnaubeira que tá aí no meio dessa lagoa, que tem esse tronco fininho, isso aí era uma *encanturia*: era a lagoa secar, e ela começar a andar, procurando aquele restinho d'água pra ela viver. Acontecia assim de um dia pro outro: uma hora o pessoal dizia que ela tava aqui, outra hora acolá. Era coisa pouca, mas ela se movia. Era uma *encanturia*, ela! Perto dela também tinha umas *aparição*, umas luzes, umas *visagens* assim. Pois depois que essa lagoa parou de secar, ficando assim sempre com essa aguinha que sustenta no verão, a carnaubeira não saiu mais do lugar. E se você vê, ela tá morrendo; ela tá verdinha, mas tá com pouca folha e tá assim com pouca vida. Parece que aquela coisa precisava procurar água. A lagoa seca é que tava melhor pra ela. Essas *invernada* acabaram com a *aparição* dessa Lagoa da Palmeira. Pra você vê: uma *encanturia* dessa sumiu com essa loucura d'água. Água fez muita coisa se acabar, que Deus me perdoe! (Edília Souza, 34 anos. Excerto A1/2019).

Como eventos inaturais, as *invernadas* parecem ter sequestrado o esforço de refazimento dos viventes dos brejos entre as intermitências das secas e das cheias. Como explica Edília, a carnaubeira precisava desse movimento de recomposição de suas forças: sua vitalidade necessitava dos ciclos certos das águas, da escassez que esvaziava o leito da lagoa e das *chuvas boas* que deixariam umidade na medida certa. Era a inconstância de um leito seco e cheio provocado pelo equilíbrio sazonal que permitia que, como uma *encanturia*, uma *aparição* miraculosa, a carnaubeira se movimentasse a procura dos restos de umidade espalhados que garantiriam sua vida durante os *verões compridos*. A face inatural de uma irregularidade climática acabava por roubar o miraculoso de outras *aparições*; *aparições* menos espantosas do que aquelas das grandes precipitações: depois das grandes chuvas que evitaram o secamento intermitente da lagoa, a palmeira nunca mais se deslocou pelo leito e as *visagens* nunca mais foram avistadas pelos caminhantes. Tudo ficou imperturbável, imóvel como a superfície líquida da lagoa cheia:

Você vê essa água paradinha da Lagoa da Palmeira, com tudo verde em volta dela, a chapada, tudo! Bonito demais! Mas nessa época ela já era pra tá mais seca, pra ter descoberto as croas do fundo dela. A raiz da carnaubeira já tava metade de fora. É tudo verde, mas tem muita coisa não vai bem quando chove demais. A gente que conhece, olha e sente isso. (Edília Souza, 34 anos. Excerto A2/2019).

O que as *águas grandes* e suas umidades persistentes tiraram dessas paisagens foram as transumâncias, os deslocamentos que definem a vida, pois trata-se de deixar que as coisas ali ocorram entre padecimentos áridos e refazimentos úmidos; e que no meio desses movimentos existissem os próprios viventes sofrendo pela sede e ensinando uns aos outros a se recuperarem: assim como a carnaubeira que se deslocava à procura dos restos de umidade da lagoa, os homens e os animais de criação e selvagens também buscavam as suas cacimbas d'água. E ali, em volta delas, dispunha-se uma ética sertaneja interespecífica entre sofreres coparticipados pela mesma estiagem:

No *verãozão* comprido, quando essa Lagoa da Palmeira secava, era muito engraçado! A gente cavava umas cacimbinhas d'água assim no meio dela, pra dar aquela água pra tirar pra beber, pra fazer uma coisa em casa. Aí a gente já sabia: de manhã cedinho era aquele monte de passarinho, de rolinha e jaçanã; era a hora delas beberem água na cacimbinha. Ninguém incomodava, ninguém chegava lá perto! Aí, depois, a gente ia lá e tirava nossa água pra fazer um comer, uma coisa. Aí, mais à tarde, vinham as vaquinhas. Aí a gente tinha mais cuidado, porque elas podiam sujar a cacimba, mas mesmo assim a gente deixava, porque sabia que aquela água era importante pra elas viverem. Menino ia lá separar um pouco d'água pro boi beber. Aí, no final do dia, vinham um veado, um *peba* [tatu-peba], uma caça assim que tava precisada daquela água. A gente voltava a deixar, sem matar, sem assustar. Porque o bicho precisava pra aguentar o *verão comprido*. Aí, de novo, era nós, que ia pegar uma água pra casa. E ainda tinha a carnaubeira, que tava lá por perto, passando do jeito que dava. Ninguém via ela andar, mas ela tava se salvando como nós. E assim era o verão todo, até chover de novo. (Edília Souza, 34 anos. Excerto A3/2019).

As paisagens e os viventes imóveis, que não caminham à procura d'água, são organismos furtados dos movimentos que, miraculosamente, mesmo as plan-

tas de raízes empedernidas fixadas fundas na terra seca devem fazer para viver. O natural é miraculoso, e o miraculoso pode ser natural, quando pensamos sobre a insistência dos complexos de relações práticas e imaginativas voltadas a especular como a vida continuará e será possível amanhã (Bateson, 2001). Enquanto o inatural, que reside mais próximo da morte pelo excesso de umidade, é aquilo que refreia os estados do sofrer com a sequeidão, do refazer-se desse mesmo sofrimento árido pelo movimento que busca pela água e do acumular aprendizado vivencial enquanto isso. E tudo se passa como se entre as espécies e as paisagens existisse uma entropia emocional que as mantêm e aprimora seus conhecimentos; como se da “melancolia sertaneja” (Martins, 2011) – aqui compreendida como uma “geografia emocional” de qualidades particulares, pois feita dos sinais da umidade (Davidson; Bondi; Smith, 2005) – se erguesse um “projeto de lucidez permanente” (Martins, 2011, p. 42), que é baseado na irrefreável perseguição pela manutenção da vida gregária como se individual fosse, ou vice-versa. Era à beira da mesma cacimba de águas ralas e barrentas que jaçanãs, veados, tatupebas, bois, carnaúbas e gentes se tornavam complacentes ante as suas sedes, ao entenderem que apenas juntos transporiam o *verão comprido*.

O “clima” e as entradas e saídas de cena de estados climáticos não apenas sustentam os viventes, eles também dão ambientes e provimentos para que os próprios não esqueçam da maneira como se faz a vida continuar. Nuvens, ventos, chuvas e sol não somente umedecem, secam e aquecem os cá debaixo, eles também capacitam fisicamente o desenvolvimento da vida e a coevolução quando graduem suas participações ao longo do moto estacional. Pois não esquecer como se manter vivo entre o verão e as *invernadas* é tão ou mais importante quanto saber sobreviver aos verões tórridos e às grandes chuvas. Como lembrado por Armando, em outro relato, perder a memória dos *verões compridos* é arriscado e comprometedor da própria vida: o vivente brejeiro que perde a memória das secas sofríveis e das *experiências* da espera ansiosa pelas *chuvas boas* está mais perto de padecer, mesmo que rodeado pela água e pelo verde abundantes. Pois quando o verão novamente se interpuser entre ele e o tempo, o vivente brejeiro precisará mais uma vez saber olhar para as paisagens e espécies para com elas buscar convivência e interpretação para um futuro comum. É por isso que desaprender a tradução dos sinais biossemióticos da natureza, por razão de um estado de homogeneização da sensação

climática e ambiental, pode resultar na descontinuidade da vida humana e da entropia emocional interespecífica que habilita sua sustentação nas terras de brejo.

“Apostei tudo numa *roça-de-verão* de maniva e do aipim. Pra mim, ia ser um inverno bom daqueles!” – Carlos Genivan (47 anos), agricultor e pastor de gado natural de Brejo do Miguel, relembra a *invernada* de 2019, quando a subsistência dos seus três filhos e da sua esposa tinha por garantia as leiras de mandioca e aipim que plantou nas terras pretas do brejo. *Plantar um verão* ou *plantar uma roça-de-verão* é aposta anual que os agricultores brejeiros como Carlos Genivan fazem na próxima quadra chuvosa: ele planta uma cultura agrícola no verão, esperando que essa seja colhida ao final da *invernada*. Geralmente são cultivadas leiras de aipim e maniva, às vezes intercaladas por leiras de um cereal, como o feijão e o milho. Como relembra Carlos Genivan, naquele ano de 2019, a *roça-de-verão* não resistiu à inundação das terras de brejo pelas *águas grandes* que desceram dos chapadões:

Aquela água toda deixou a gente espantado. A gente tinha perdido essa *experiência* dessa chuva. No começo, era muito bom ver aquilo. Mas naquilo, a gente se esqueceu das *rocinhas-de-verão* da gente lá de perto do brejo... Não é que a gente esqueceu! Porque a gente não esquece nossa roça. É que foi muita água! E aquilo *lavou* tudo. Veio água descendo desse chapadão aí, que meu Deus! E nisso, o nosso *verão* [roça-de-verão] se afogou rápido. Eu tinha plantado um *verão* de maniva, milho, feijão e uns pés de macaxeira. Pois, senhor, aquilo apodreceu dentro da terra de tanta água. Foi um perdido grande pra todo mundo aqui. A gente teve um verão sofrido, com pouca comida. (Carlos Genivan, 47 anos. Excerto A4/2019).

Enquanto as *águas grandes* devassam as produções e embaralham o probabilismo climático, elas também deixam, no contínuo de suas destruições, a necessidade do acúmulo das lembranças emocionais da ordem e da desordem. Os brejeiros haviam “perdido a *experiência*” das grandes chuvas do passado. Até então, as águas em excesso das *chuvas boas* eram dadivosas naquele contexto de predomínio da aridez. Mas era preciso rememorar os anos das *invernadas* caídas nas eras climáticas dos pais e avós para tentar reaver as formas de convivência com a umidade excessiva.

Aqui nessa região nossa aqui, tinha tido uma *invernada* grande assim em 1970 e... 79, por aí assim. Foi um aguaceiro; aguaceiro mesmo! Papai sofreu que só, lutando com os bichos e com roça. Mas eu não lembrava direito. Era menino demais. A maioria de nós por aqui. A gente não tinha aquela ideia de como foi. Porque naquele tempo era tudo pior. Rapaz, eu ficava pensando: como foi que eles passaram?! Porque oh vida difícil aquela! Outra vez foi em 2009, por aí assim. Mas ali não foi essa água toda como foi em 2019, não. Teve muito foi farrura. Dessa última, a gente não tava avisado, não tinha uma *experiência*. Então não tinha jeito de passar bem por aquilo. (Carlos Genivan, 47 anos. Excerto A5/2019).

Não havendo lembranças vívidas de outras intempéries do clima e inseguros com as *experiências* incertas que especulavam sobre o tempo, os brejeiros fizeram das *águas grandes* um momento de destaque fenomênico sobre as condições de toda ordem que garantiriam a vida daquele ano em diante. Essa biossemiose incentivada pelo acidente do clima partia de uma capacidade de identificar os sofrimentos que se distribuíam entre os vivos e as paisagens. O rastreio dos desfazimentos da ordem das convivências com as águas era feito não apenas olhando para as nuvens e para as roças encharcadas que trariam fome aos homens e aos seus filhos – elementos que naturalmente sempre inscreveram na experiência das paisagens a “percepção dos ciclos temporais” naturais e inaturais (Mesquita, 2012, p. 68) – mas também para outros organismos que denunciavam as maneiras como cada uma participaria das resistências futuras uns dos outros.

Foi tanta chuva, que até boi ficou atarantado. Eu ouvi minha vaca berrar aí pro mato da campina. Berrando alto. Chamando mesmo, aí na campina do chapadão. Fui lá e *panhei* ela. Fiquei foi espantado: pra mim, até o boi tava precisando de ajuda, no meio daquele aguaceiro e do capim alto. O bicho ilhado no meio de tanta água, atoleiro, mato. Nosso boizinho aqui é acostumado com o verão. Olha, senhor, no verão seguinte, quando acabou esse chover todo, foi muito sofrimento! Os bichinhos que nós caça sumiram mais, a gente notou. Eles têm costume de entrar nas *roças-de-verão* nossa e comer uma maniva, destruir um pé de jerimum, uma coisa assim. Isso é ruim pra gente, mas bicho do mato sempre faz isso. Eles comem da mesma roça que a gente. Aí, a gente vai lá, espanta, mata

um, mas eles tornam a voltar. Mas dá pra viver. Acabam comendo da mesma roça. Mas o que tinha pra eles comerem, se tava tudo podre dentro da terra?! A bem dizer pro senhor, não tinha nem pra gente direito. Água levou tudo. (Carlos Genivan, 47 anos. Excerto A6/2019).

Bois que aos mugidos clamam pela orientação dos seus vaqueiros em meio às terras ilhadas pelas águas, pelos lamaceiros e pelas vegetações altas, animais selvagens que não comerão da mesma roça dos seus caçadores são sinais mais intensos sobre um drama comum do que simplesmente aquele dos estoques domésticos vazios do próximo verão. O padecimento comum é mais alarmante do que o reclame humano pelo trabalho perdido com as roças que se afogaram. Pois a fome dentro de um deserto úmido parece ser maior e mais longa quando todos os viventes são apenas juntos.

Em meio a tal percepção de que a vida será mais difícil no próximo verão, vem à superfície uma deontologia da convivência comensal que até então precisava ser latente e subentendida a fim de continuar estendendo as interações entre viventes para além da completa guerra e do duradouro estado de paz. Entre os humanos e as caças, nem a guerra generalizada nem a paz incólume garantiriam alimento para as partes. Alcançadas pelos danos trazidos pelas *águas grandes*, as intrigas interespecíficas comuns entre agricultores e animais selvagens – que, por meio de pequenos assaltos, consumiam das mesmas *roças-de-verão* dos homens, como que cobrando os valores por serem “*animais professores* que ensinam aos humanos seus conhecimentos sobre os ritmos da natureza” (Mesquita, 2012, p. 68, grifo nosso) – deixavam de ser vividas somente como jogos persecutórios cotidianos, e passavam a ser relembradas como acordos que, para além dos furtos e das queixas, sempre garantiram o desenvolvimento mútuo dos organismos. Desse modo, roças de tubérculos estragadas sob a terra encharcada são roças que faltarão, indistintamente, para os humanos e para as caças. São ausências que participarão do mesmo sofrimento pela continuidade da vida durante o verão, quando os homens procurarão pelas caças nos chapadões e não as encontrarão; ou as encontrarão em menor quantidade.

Essa ética recuperada pela lembrança das convivências comensais parece ser sobressalente de uma identificação emocional vivida pelas medialidades substantivas entre os que coparticipam dos seus sofrimentos pelas sobrevivências e pela ansiedade em transpor um tempo. A própria interpretação dessa

ética não é criadora de um código linguístico deixado para os próximos indivíduos lerem e buscarem orientação prática para os seus *deveres*. Ou talvez até seja, mas precisamos compreender, ante o caso aqui explorado etnograficamente, que essa linguagem dos traumas provocados pela umidade excessiva será sempre ascendente das “semióticas materiais” (Haraway, 2008, p. 72) que, ao invés de especularem de forma apenas transcendente sobre o tempo e sobre as diferenças biológicas e morais dos seres, passarão a especular sobre eles através dos limites mediais das suas vidas futuras.

Não sendo apenas uma linguagem ético-emocional, o sofrimento também não é apenas uma transferência intersubjetiva, tal qual sugerida pela função do “terceiro” psicanalítico. Os homens não apenas impõem sofrimentos às caças, caças não apenas impõem sofrimentos aos homens pelas suas roças invadidas; a vida interespecífica não são circuitos de organismos indefinida e ciclicamente ressentidos uns com os outros, como ocorre na psique do neoliberalismo carbonífero, que faz da impugnação do prazer e da transferência da dor suas ignições políticas cotidianas (Franco *et al.*, 2021). As roças de aipim e de manivas são tão mais dos homens quanto dos tatupebas e de outros animais que as fazem de estoque. Pois a fome massacrante dos seus organismos pelas longas *invernadas* é um sofrimento *sem sujeitos*, emoção que faz aparecer o meio, esse espaço entre os destinos que sempre foram comuns.

Tratar de emoções *sem sujeitos* não pressupõe a inexistência dos muitos interagentes imiscuídos àquilo que Taddei (2014) chama de *ecologia emocional*, ao abordar os contextos das secas. Tal ecologia faz notar que são muitos e variados aqueles que, em suas corridas à procura ou em fuga dos recursos hídricos, acabam nos fazendo ver que “dada a sua condição de elemento visceral, a água se usa, e só pode ser usada emocionalmente” (Taddei, 2014, p. 7). A presumível ausência de sujeitos nas vivências sofríveis das catástrofes úmidas do Antropoceno informa, antes, como poderia nos ensinar a teoria ator-rede (TAR), da falta de centro ignitor das redes sociotécnicas e circuitos emocionais despertos por secas e cheias. Em vez de centros ou protagonistas das previsões ou dos sofrimentos climáticos, o que se visualiza é que cada parte de uma totalidade é indutora de “certas configurações afetivas e certas gramáticas emocionais. O enredamento põe em contato gramáticas muitas vezes contraditórias, e, ao fazê-lo, reconfigura as redes envolvidas” (Taddei, 2014, p. 7). Resta esperar para observar como as populações das sertanias e os vários gestores hídricos e

climatólogos se enredarão juntos nas *aparições* e fabricos discursivos, políticos e emocionais em torno das grandes chuvas, se se comprovar suas persistências.

Para além da especulação sobre grandes enredamentos político-ecológicos, torna-se ainda mais relevante considerar que pesa sobre as formas de vida que vivem dos brejos e das várzeas do rio Uruçuí Vermelho, no Piauí, a maior porção das ansiedades, desolações e também mobilizações provocadas pelas anomalias climáticas das quais elas não foram causadoras. Olhar precisamente para a aclimação territorial dessas emoções significa tomar as *aparições* dos “horrores do Antropoceno” por meio dos valores analíticos das noções de justiça ambiental e de justiça social, dignificando o “exame das desigualdades e violação dos direitos humanos coletivos em relação às mudanças climáticas” (Pörtner *et al.*, 2022, p. 1530, tradução nossa).

Considerações finais

A pergunta sobre como as urgências climáticas e suas razões causais aparecem aos viventes é aquela que predomina como problema ao longo deste artigo. Tratamos de um contexto onde vigiar os céus, acompanhando suas manchas de nuvens e as contracenções entre estados do ar e da terra, é uma rotina perceptual intensiva. Naquela realidade, as associações causativas que costumamos atribuir às mudanças atmosféricas de grandes proporções são substituídas por uma biossemiose do sofrimento que, em vez de dar existência ao clima como entidade atmosférica, deixa aparecer, antes, os viventes e as paisagens uns para outros; enfim, permitem aparecer o meio em si.

O que os viventes brejeiros fazem em meio às *águas grandes* da catástrofe climática é promover complicadores entre esses dois problemas da excessiva linguagem: complicam a efetividade dos encontros entre sujeitos e predicados das sentenças categóricas, que classificam e separam as espécies que conhecem e “controlam” os efeitos do clima daquelas que apenas sofrem com as irregularidades climáticas (ou seja, delimitam e logo limitam o próprio campo de linguagem e de fantasia da diferença especista); e complicam a nossa conclusão de que simplesmente “levar a sério” os efeitos ou as suas metáforas relacionadas às catástrofes climáticas seria suficiente para compreendermos os contornos mais íntimos dos seus sofreres coparticipados.

O que também parecem fazer é mais do que mirar o passado e os céus em busca dos ressentimentos e das origens em torno das crises. Suas posições em relação a tais mudanças também não estão olhando somente para fora dos organismos e das paisagens em direção a um ente vaticinador ou causador das catástrofes. Antes de se perguntarem como gaias, terras, mundos e absolutos teóricos outros sobreviverão ao longo e ao fim de uma era de grandes acelerações, questionam como nossos compartícipes ambientados, nossos viventes de mesmo brejo, serão quando confrontados por eventos de novidades inesgotáveis.

Ainda que se saiba que a “excessiva umidade” do clima das sertanias seja resultado de um mundo da “excessiva humanidade”, as emoções alçadas por essas mudanças acabam debilitando a capacidade propriamente humana de interpretá-las. Assim, para além das *águas grandes* e das terras *lavadas* do Antropoceno, o mundo da “excessiva humanidade e umidade” parece ser também aquele do limite da linguagem capaz de retraduzir a vida. Em um sentido que enfrenta a catástrofe úmida e que também reside mais próximo da criatividade prática que desafia a sua aceleração, as sertanias piauienses padecentes das *invernadas* incomuns expressam que um mundo sem linguagem (ou, no mínimo, sem concatenações lógicas e hierarquias de espécies) ainda é uma realidade emocionalmente narrável: isto é, ainda há emoções partilhadas e sofrimentos divididos, mesmo quando mundos e linguagens fazem, de forma acelerada, seus fins correrem para dentro uns dos outros.

Referências

AGAMBEN, G. Notas sobre o gesto. *Artefilosofia*, [s. l.], n. 4, p. 9-14, 2008.

BATESON, G. Os homens são como a planta: a metáfora e o universo do processo mental. In: THOMPSON, W. I. *Gaia: uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, 2001. p. 35-44.

BAUER, A. M.; BHAN, M. *Climate without nature: a critical anthropology of the Anthropocene*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

BRIER, S. Biosemiotics and the foundation of cybersemiotics. Reconceptualizing the insights of Ethology, second order cybernetics and Peirce's semiotics in biosemiotics to create a non-Cartesian information science. *Semiotica*, [s. l.], v. 127, n. 1/4, p. 169-198, 1999.

BRUNI, L. E. *A sign-theoretic approach to biotechnology*. Copenhagen: University of Copenhagen, 2003.

CRAPANZANO, V. Text, transference, and indexicality. *Ethos*, [s. l.], v. 9, n. 2, p. 122-148, 1981.

CRAPANZANO, V. The self, the third, and desire. In: LEE, B. (ed.). *Psychosocial theories of the self*. New York: Plenum Press, 1982. p. 179-206.

CRAPANZANO, V. A cena: lançando sombra sobre o real. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 357-383, 2005.

CUNSOLO, A.; ELLIS, N. Ecological grief as a mental health response to climate change-related loss. *Nature Climate Change*, [s. l.], v. 8, n. 4, p. 275-281, 2018.

DAVIDSON, J.; BONDI, L.; SMITH, M. *Emotional geographies*. Farnham: Ashgate, 2005.

DESPRET, V. Controvérsias: pesquisa com não-humanos. Parte II: ser animal, e o mais polidamente possível. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, [s. l.], v. 6, n. 2, p. 246-256, 2011.

DIAZ, H. F.; MURNANE, R. J. *Climate extremes and society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

DILLON, S. The horror of the Anthropocene. *C21 Literature: journal of 21st-century writings*, [s. l.], v. 6, n. 1, p. 1-25, 2018.

DREGNE, H. E. *Desertification of arid lands*. New York: Harwood Academic Publishers, 1983. EICHER-CATT, D. Bateson, Peirce, and the sign of the sacred. In: HOFFMEYER, J. (ed.). *A legacy for living systems: Gregory Bateson as precursor to bio-semiotics*. Cham: Springer, 2008. p. 257-276.

FRANCO, F. et al. O sujeito e a ordem do mercado: gênese teórica do neoliberalismo. In: SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N. da; DUNKER, C. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. p. 44-74.

GIBSON, J. J. *The ecological approach to visual perception*. New York: Psychology Press, 2015.

GOODWIN, B. Bateson: biology with meaning. In: HOFFMEYER, J. (ed.). *A legacy for living systems: Gregory Bateson as precursor to biosemiotics*. Cham: Springer, 2008. p. 145-152.

HARAWAY, D. Sharing suffering: instrumental relations between laboratory animal and their people. In: HARAWAY, D. (ed.). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. p. 69-93.

HARAWAY, D. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

HOFFMEYER, J. Introduction: Bateson the precursor. In: HOFFMEYER, J. (ed.). *A legacy for living systems: Gregory Bateson as precursor to biosemiotics*. Cham: Springer, 2008. p. 1-14.

INGOLD, T. Earth, sky, wind, and weather. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, [s. l.], v. 13, p. 19-38, 2007.

INGOLD, T.; KURTTILA, T. Perceiving the environment in Finnish Lapland. *Body and Society*, [s. l.], n. 6, p. 183-196, 2000.

KOHN, E. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.

MARTINS, K. P. H. As bordas do copo amassado: considerações sobre a melancolia e a função da lucidez a partir da escrita de Graciliano Ramos. *Polêmica*, [s. l.], v. 10, p. 30-44, 2011.

MCNEIL, J. R.; ENGELKE, P. *The great acceleration: an environmental history of the Anthropocene since 1945*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

MESQUITA, E. *Ver de perto pra contar de certo: as mudanças climáticas sob os olhares dos moradores da floresta do Alto do Juruá*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

OLIVEIRA, J. C. Mundos de roças e florestas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: ciências humanas*, Belém, v. 11, n. 1, p. 115-131, 2016.

PENNESI, K. E. Perspectivas culturais na comunicação climática. *Anthropology Publications*, [s. l.], v. 66, p. 1-24, 2015.

PÖRTNER, H.-O. et al. (ed.). *Climate change 2022: impacts, adaptation and vulnerability*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

SANTOS, A. B. dos. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: INCTI, 2015.

SILVA, V. A. *et al.* Variabilidade pluviométrica entre regimes diferenciados de precipitação no estado do Piauí. *Revista Brasileira de Geografia Física*, [s. l.], v. 6, n. 5, p. 1463-1475, 2013.

STENSRUD, A.; ERIKSEN, T. H. *Climate, capitalism and communities: an anthropology of environmental overheating*. London: Pluto Press, 2019.

SULTANA, F. Emotional political ecology. In: BRYANT, R. (ed.). *The international handbook of political ecology*. Cheltenham: Edward Elgar, 2015. p. 633-645.

TADDEI, R. As secas como modos de enredamento. *ClimaCom Cultura Científica: Pesquisa, Jornalismo e Arte*, [s. l.], v. 1, p. 1-1, 2014.

TADDEI, R. *Meteorologistas e profetas da chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera*. São Paulo: Terceiro Nome, 2017.

Recebido: 29/08/2022 Aceito: 02/25/2023 | Received: 8/29/2022 Accepted: 2/25/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Instantánea de aguará guazú: etnografía de un monitoreo participativo con cámaras trampa en Paso Centurión, Uruguay

Snapshot of aguara guasu: ethnography of participatory monitoring with camera traps in Paso Centurión, Uruguay

Magdalena Chouhy Clulow¹

<https://orcid.org/0000-0001-7308-1145>

magdalenachouhy@gmail.com

¹ Universidad de la República – Montevideo, Uruguay

Resumen

En 2013 una ambigua fotografía de cámara trampa puso en discusión la extinción del aguará guazú en el territorio uruguayo. Este registro, tomado en el marco de un monitoreo participativo con cámaras trampa realizado en Paso Centurión, un área protegida del departamento de Cerro Largo, en el noreste del Uruguay, da lugar a reflexiones antropológicas sobre distintas formas de conocimiento y relaciones entre humanos y animales que se encuentran, dialogan y tensionan. Este trabajo parte de una etnografía sobre diálogos entre conocimientos locales y biológicos, enfocando en particular en un monitoreo participativo con cámaras trampa desarrollado por una organización civil que combina biología y activismo ambiental en la localidad. Nos centramos en las relaciones con uno de los animales registrados, el aguará guazú, para discutir acerca de sus categorizaciones como especie rara, presente o elusiva y su devenir como emblema del monitoreo.

Palabras clave: aguará guazú; monitoreo participativo; cámaras trampa; etnografía.

Abstract

In 2013, an ambiguous camera trap photograph called into question the extinction of the maned wolf in Uruguayan territory. This record, taken within the framework of participatory monitoring with camera traps carried out in Paso Centurión, a protected area in the department of Cerro Largo, Uruguay, give rise to anthropological reflections on different forms of knowledge and relationships between humans and animals that meet, dialogue and tense up. This work is based on an ethnography on dialogues between local and biological knowledge, focusing in particular on a participatory monitoring with camera traps developed by a civil organization that combines biology and environmental activism in the locality. We focus on the relationships with one of the recorded animals, the maned wolf, to discuss its categorization as a rare, present or elusive species and its becoming an emblem of monitoring.

Keywords: aguara guasu; participatory monitoring; camera traps; ethnography.

Introducción

En 2013 una ambigua fotografía de cámara trampa puso en discusión la extinción del aguará guazú en el territorio uruguayo. Este registro, tomado en el marco de un monitoreo participativo con cámaras trampa realizado en una localidad en la frontera noreste con Brasil, y sus efectos, dan lugar a reflexiones antropológicas sobre distintas formas de conocimiento y relaciones entre humanos y animales que se encuentran, dialogan y disputan espacios.

Este trabajo es producto de una etnografía realizada en Paso Centurión, una pequeña localidad rural del departamento de Cerro Largo, Uruguay, señalada de interés para la conservación y objeto de diversas intervenciones académicas, políticas y de ONG conservacionistas. El área es parte del Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SNAP) desde 2019. Ya desde la década del 90 los diagnósticos ambientales, desarrollados por instituciones académicas e interinstitucionales, señalan el buen estado de conservación de ecosistemas. En lo que respecta a la fauna, la presencia de la mayoría de las especies terrestres citadas para Uruguay, de animales endémicos, raros y prioritarios para la conservación, tornan a Centurión un lugar clave.

La investigación, centrada en los conocimientos ambientales y las relaciones entre humanos y animales en el lugar, siguió el desarrollo de un monitoreo participativo de fauna con cámaras trampa, llevado adelante por la Asociación Civil de educación ambiental Julana (Jugando en la naturaleza), así como la intervención de COENDU, otra ONG conservacionista. En este artículo nos centraremos específicamente en el monitoreo con cámaras trampa, entretejiendo una serie de reflexiones que surgen en el trabajo de campo etnográfico. Enfocaremos especialmente en los vínculos que se tejen con el aguará guazú en el marco de esa intervención.

La Asociación Civil Julana (Jugando en la naturaleza) combina biología y activismo ambiental. Está integrada fundamentalmente por biólogos y biólogas y su objetivo es la educación ambiental crítica y el trabajo colaborativo con las comunidades.¹ En ese sentido cuestiona tanto el ambientalismo hegemónico capitalista como las prácticas biológicas académicas clásicas en las que la

1 Ver <http://julana.org/>.

ciencia se coloca como único conocimiento válido. La educación ambiental es entendida como un subcampo del ambientalismo, con un ethos propio vinculado a su dimensión educativa (Layrargues; Lima, 2014). Según especifican, los objetivos de su práctica tienen que ver con discutir y problematizar junto a las comunidades sobre los problemas ambientales de sus territorios y las causas estructurales, trascendiendo un enfoque unilineal y previo, promoviendo la participación.

El principal proyecto de Julana durante los años en que desarrollé la etnografía (2015-2018) es el mencionado monitoreo participativo con cámaras trampa. Las cámaras trampa se colocan en zonas de monte y de posibles trillas de animales silvestres, se activan con calor o movimiento, registrando fotos y videos de animales silvestres (y ocasionalmente domésticos). Pero, a diferencia de su utilización en estudios sistemáticos orientados al conocimiento científico riguroso y la gestión ambiental institucional, este monitoreo participativo se propone involucrar personas y saberes locales sobre animales, sin preguntas de investigación u objetivos o conservación a priori.

Mi acercamiento al campo y al problema de estudio se inicia antes, en 2013, cuando se conforma y comienzo a integrar el equipo docente del Espacio de Formación Integral (EFI en adelante) de la Universidad de la República, llamado en esa primera edición “Monitoreo participativo de fauna en Paso Centurión”.² Dicho equipo es interdisciplinario, combina fundamentalmente antropología y biología, e integra las funciones universitarias de enseñanza, investigación y extensión y el diálogo de saberes con actores no académicos, tanto pobladores locales de Centurión como organizaciones (Santos *et al.*, 2021). Así, el grupo comparte con Julana integrantes y diversos proyectos, en particular, el monitoreo participativo con cámaras trampa en Centurión, que fue deviniendo un espacio de aprendizajes colaborativos, diálogos entre saberes y generación de vínculos entre universitarios y comunidad local.³ En ese marco las actividades en el terreno –en las que participaban integrantes de

2 En subsiguientes ediciones (2016 al 2020), el EFI se denominó Relaciones sociedad-naturaleza en la frontera.

3 Para un panorama amplio y en profundidad sobre las actividades y producciones del grupo universitario ver: “Relaciones sociedad-naturaleza en Paso Centurión. Aportes desde una trayectoria integral universitaria en la frontera noreste de Uruguay” (Chouhy *et al.*, 2022).

Julana, del grupo universitario (incluyendo muchas veces docentes y estudiantes) y habitantes – comprendían la colocación de cámaras trampa, revisión y visualización de los registros. Asimismo, rondas de charlas en los patios y casas, entrevistas abiertas, talleres, mapeos colectivos, y reuniones eran parte del monitoreo.

En 2015 decidí realizar mi tesis de Maestría en Antropología sobre relaciones entre humanos y animales en Centurión, centrándome en los diálogos entre los conocimientos locales y las intervenciones, particularmente en el monitoreo participativo. Sin dejar de estar inmersa en ese trabajo colectivo, me propuse desarrollar una etnografía que profundizara en ciertas preguntas desde una mirada antropológica y mediante el extrañamiento de prácticas ya habituales. Esto supuso una forma particular de estar en el campo, que he caracterizado, desde la propuesta de Althabe y Hernández (2005), como “implicancia-reflexividad”, en lugar de la “observación-participante”, ya que mi participación activa (implicada) en el monitoreo configuraba determinados escenarios, posiciones, las formas en que percibía y era percibida por unos y otros, lo que producía determinados conocimientos a partir de mi propia reflexividad.

Me instalé en la localidad durante estadias frecuentes de entre tres y quince días en 2016 y 2017, donde compartí tiempo, caminatas en montes y praderas, cruces del río en bote, rondas de mate, conversaciones, comidas y actividades en torno al monitoreo y los saberes sobre animales con pobladores, biólogos activistas y conservacionistas de otras organizaciones. En algunas de estas estadias acompañé como investigadora (implicada) al grupo Julana (ahora en parte sujeto de estudio) y otras fui de manera independiente al lugar, lo que daba lugar a otros temas, otras interacciones con la población local. Los vínculos entablados desde el 2013 ayudaron a la creciente generación de confianza con las personas y el desarrollo de un conocimiento sobre múltiples aspectos de la vida en el lugar, pero en esa nueva etapa surgieron también nuevos vínculos. Asimismo, algunos intercambios con una bióloga (no integrante de la organización⁴), investigadora de mamíferos con cámaras trampa, me permitieron contraponer distintos usos de estos dispositivos y comparar prácticas científicas académicas y activistas.

4 Con quien comparto un grupo interdisciplinario de investigación en el Centro Universitario Regional Este, CURE, Universidad de la República.

La metodología empleada fue la etnografía, combinando la convivencia con pobladores y activistas –en la escuela rural de la localidad donde en general pernoctábamos–, talleres, reuniones y entrevistas en profundidad, la participación en múltiples acontecimientos y actividades locales cotidianas, laborales, festivas y rituales como yerras, raids y fiestas de la escuela, entre otras. Las actividades del grupo universitario, junto a integrantes de Julana en Centurión, orientados al diálogo con los saberes locales, y en Montevideo (lugar de reuniones y aulas), formaron parte de la generación de datos de campo y de las interpretaciones. En ese sentido, la metodología utilizada combinó técnicas “clásicas” –entrevistas dirigidas por el investigador según sus intereses, la selección de informantes y de los momentos de la investigación (Vasco, 2002)– con otras que pueden ser comprendidas en la llamada “etnografía en co-labor”, donde los intereses y preguntas de los interlocutores forman parte de las conceptualizaciones que ocurren durante el trabajo de campo (Rappaport, 2007, p. 198). Esta colaboración implicó, además de tomar en serio los saberes locales para repensar las categorías y problemas, la constante interacción entre la antropología y la biología, sus preguntas y metodologías, desarrollada en el marco de los proyectos y actividades desde 2013.

Mediante la participación en el monitoreo y en otras instancias etnográficas en las que aprendí sobre los conocimientos biológicos y de la población local, exploré en los diálogos que ocurren entre epistemologías en torno a temas ambientales y sobre animales en particular. Entendiendo la crisis ambiental como la de un modelo económico, político, cultural y también epistemológico (Escobar, 2016a, 2016b; Machado Aráoz, 2013), las salidas posibles implican la ecología de saberes (Santos, 2014 *apud* Escobar, 2016b) y la combinación horizontal de conocimientos científicos y de los habitantes (Ingold, 2012). Es en esa dirección que abordé el diálogo de saberes ambientales y específicamente sobre animales en un territorio en proceso de ambientalización, donde la multiplicidad de significados y prácticas está en juego.

En 2013 una fotografía de cámara trampa colocada en el marco del monitoreo registró en Centurión un aguará guazú, considerado extinto en Uruguay en base a la ausencia de registros desde el 2006. A pesar de lo dudosa de la referencia de esa imagen, donde no se ve claramente la cara ni la cabeza del animal, esta sacudió presupuestos y categorías de la especie y actualizó las esperanzas de biólogos activistas de confirmar su presencia en el territorio.

En este artículo exploramos los efectos de este registro de aguará guazú para biólogos, activistas, pobladores locales y asimismo para el propio monitoreo participativo. El hallazgo del aguará permite visibilizar, pero también producir saberes y categorías, en el diálogo entre conocimientos científicos, activistas y locales.

Analizamos los dispositivos *cámaras trampa*, su epistemología subyacente y la metodología utilizada en los monitoreos de fauna, especialmente en la investigación para la conservación de mamíferos, para compararlas con el monitoreo participativo de Julana. Asimismo, indagamos en las percepciones sobre el aguará entre los habitantes de Centurión, en parte constituidas por narrativas de la biología de la conservación, significados que colocan sucesivas intervenciones desde hace al menos dos décadas, incluyendo la de Julana. Exploramos el rol de los animales en el proceso de ambientalización del lugar, tomando en particular el aguará guazú en el borde entre lo extinto, amenazado, esperado, presente y elusivo, capturado en 2013 en el instante de una foto ambigua.

Paso Centurión, un lugar en la frontera

Paso Centurión (en adelante Centurión)⁵ se encuentra al noreste del Uruguay, en el departamento de Cerro Largo, en la cuenca de la laguna Merín. Limita con Brasil mediante el río Yaguarón. En tanto sitio de frontera, es un espacio culturalmente híbrido y lingüísticamente bilingüe y diglósico, donde se habla, además del español y el portugués, una variedad del llamado Dialecto Portugués del Uruguay (DPU) (Behares, 2007). Su paisaje serrano combina pastizal, monte y praderas, ganadería tradicional extensiva de bovinos y ovinos, quebradas, múltiples cursos de agua y bosques ribereños, monocultivos forestales, antiguas casas de terrón dispersas en predios pequeños, medianos y grandes, un núcleo

5 Se trata de dos caseríos contiguos, Paso Centurión y Centurión, que suelen tomarse como unidad social y territorial. La denominación más común para esta unidad es Centurión y es la que será adoptada aquí en adelante.

de viviendas convencionales del plan MEVIR (Movimiento de Erradicación de la Vivienda Insalubre Rural⁶), realizadas en la primera década del siglo XXI.

A pasos del río Yaguarón, las ruinas de una antigua aduana documentan la importancia histórica del lugar como paso de frontera, hasta la primera mitad del siglo XX, cuando se construyó el Puente Barón de Mauá más al sur sobre el mismo río, entre las ciudades de Río Branco (Departamento de Cerro Largo, Uruguay) y Jaguaraõ (Estado de Rio Grande do Sul, Brasil). La aduana tenía la función de contralor del paso de ganado por el río Yaguarón, y ofició de hospital militar durante la Guerra Grande (1839-1851).

El tránsito entre ambos lados de la frontera ha sido importante históricamente en la configuración social y demográfica de Centurión, en las trayectorias individuales y familiares. Muchos actuales pobladores locales han nacido en Brasil (generalmente los de mayor edad), sus padres son brasileros o tienen familia en ese país. Actualmente es frecuente que las familias tengan integrantes en ambos márgenes, y además la vida social y laboral transcurre en buena medida en un territorio que trasciende la frontera del Estado Nación: trabajos zafrales, partidos de fútbol, fiestas, yerras, compras y visitas, nacimientos y muertes.

No obstante, la frontera es a veces un límite físico, ya que la movilidad está condicionada por la altura del río Yaguarón. No hay puentes sino un río que da paso o no, que requiere fuerza y destreza con los remos para cruzar en bote cuando no hay botero, y valor: no todas las personas se animan a cruzar en bote. Pero cuando hay seca y está bajo, el río se cruza fácilmente caminando, en moto o a caballo, y la frontera une y transforma el lugar. La cercanía con Brasil aparece en las teorías ecológicas de conservacionistas y pobladores, especialmente sobre la abundancia de animales silvestres o los registros de bichos novedosos. Antes de ver los registros de una cámara ubicada en el monte de una estancia, a orillas del río, la conversación con el capataz deriva en el origen de animales antes desconocidos: “son bichos que van viniendo de Brasil”.

Centurión es también un caserío rural de difícil acceso por tierra, ya que a pesar de estar a 60 km de la capital departamental (Melo), el camino sin asfaltar impone un tiempo considerable y es a veces también una frontera que se corta

6 El Movimiento de Erradicación de la Vivienda Insalubre Rural es una persona pública de derecho privado, creada por ley en 1967, que con el objetivo de “erradicar la vivienda insalubre del asalariado rural” apoya la construcción, reparación de viviendas y otras edificaciones.

cuando llueve durante varios días. Cuando había transporte público (hace unos años que ya no) este consistía en un ómnibus con un sólo horario los lunes y los viernes. En contraste, en años recientes proliferaron las motos de origen chino, que se tornaron accesibles para parte de la población, cambiando las pautas de movilidad. La conexión con la ciudad brasilera de Herval y las localidades cercanas dentro de Cerro Largo, es importante en la vida social y productiva.

Su población es pequeña, tiende al envejecimiento, la disminución,⁷ y en su mayoría presenta índices socioeconómicos muy bajos, que lo han hecho objetivo de diversos planes sociales estatales (Taks *et al.*, 2019). Recién en este siglo llegaron al lugar los servicios estatales de agua y luz a la zona más poblada, vinculados al mencionado plan de viviendas MEVIR.

Las actividades económicas y productivas principales se basan en la producción pecuaria de escasa tecnificación, la ganadería dedicada a la cría de bovinos y ovinos, realizada por grandes, medianos y pequeños productores, siendo estos últimos los que mayormente residen en el lugar. La ganadería emplea a parte de la población en forma permanente o en “changas” (trabajos informales, ocasionales y temporalmente acotados), oficios rurales tradicionales, como el de alambrador, y trabajos zafrales, como la esquila.

A comienzos del siglo XXI la forestación con árboles exóticos (eucaliptus) tiene un gran avance en el área, pero este agronegocio fue rechazado por la población local de Centurión y frenado por medidas cautelares impuestas por la Junta Departamental en 2011 (Taks *et al.*, 2019). Pese a esto, en años recientes continúan las pujas desde grupos de poder político y económico para forestar mediante la reducción territorial del área protegida (Santos *et al.*, 2021).

Desde la década de 1990, el área de Centurión y Sierra de Ríos (localidad cercana) es señalada de interés para la conservación, por la singularidad y el estado de conservación de ecosistemas, paisajes, especies de fauna y flora. En cuanto a la fauna, se destaca por encontrarse allí la mitad del grupo total de especies registradas para el país (Uruguay, 2019), así como especies raras y nuevas para el Uruguay y muchas otras que se encuentran bajo alguna categoría de conservación (Grattarola *et al.*, 2016). En 2007 es declarada Reserva

7 Para los caseríos Paso Centurión y Centurión, los censos de 1963 y 1975 arrojan 284 y 175 personas, respectivamente. El censo de 2011 arroja un total de 163 personas para un conjunto mayor de caseríos, que incluyen a Centurión y Paso Centurión (Instituto Nacional de Estadística, 2011).

Departamental y en 2019 ingresa al Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SNAP).⁸ Asimismo, se vienen desarrollando investigaciones e intervenciones en conservación de instituciones de investigación (como la Universidad de la República y el Instituto de Investigaciones Biológicas Clemente Estable) y organizaciones de la sociedad civil. Una de estas es la Asociación Civil Julana, que desde 2013 lleva a cabo un monitoreo participativo con cámaras trampa, el cual analizamos en este trabajo.

Una mirada crítica de las cámaras trampa

Las cámaras trampa constan de un sensor que se activa con el movimiento o calor. Se sujetan generalmente en troncos de árboles en caminos de animales, entradas de madrigueras, echaderos, etc., dependiendo de los objetivos del estudio. Permiten determinar la presencia de animales, en particular de mamíferos, detectar especies sigilosas o de hábitos nocturnos, que mediante otros métodos de muestreo no es posible conocer. Actualmente son una de las principales herramientas para el estudio de la vida silvestre, distribución, abundancia, densidad poblacional y comportamiento de mamíferos, e incluso para identificar individuos. Los monitoreos basados en esta técnica permiten identificar cambios en el tiempo y en relación con actividades antrópicas, fundamentando planes de gestión.

Las cámaras trampa tienen su origen en Estados Unidos para el manejo de caza y luego comienzan a ser utilizadas en la biología de campo en investigaciones sobre tigres en India (Süssekind, 2010). Este es uno de los métodos de muestreo denominados *no invasivo*,⁹ como la observación de huellas y el análisis de ADN (extraído por ejemplo de heces de animales) para la identificación de especies y sus dietas, métodos que no implican la muerte o captura de especímenes. También se utilizan fuera del ámbito científico, como forma de saber

8 Parte entonces de la Dirección Nacional de Medioambiente (DINAMA), del Ministerio de Vivienda, Ordenamiento Territorial y Medio Ambiente (MVOTMA), actual Dirección Nacional de Biodiversidad y servicios ecosistémicos (DINABISE) del Ministerio de Ambiente.

9 Aunque no imperceptible, según me señala una bióloga en una conversación: las cámaras emiten sonidos imperceptibles para el oído humano, pero audibles para los animales: “algunos los ves una vez y no los ves nunca más”.

qué animales se hallan en un lugar y poder verlos, para la caza y asimismo para el control de cazadores. Como parte de la “fotografía de naturaleza”, implican una dimensión estética, además de científica y conservacionista.

En la historia natural, las cámaras sustituyen al dibujo en la representación de plantas y animales que los naturalistas utilizaban desde el siglo XVII (Pratt, 1997). En ese sentido, mantienen la centralidad de la vista en el conocimiento de los animales, pero operando un pasaje de la historia natural tradicional a la biología de la conservación (Süssekind, 2010). Si, como expresa Le Breton (2007, p. 40), “sólo lo visible otorga la legitimidad de existir en nuestras sociedades”, en ciencias naturales esto es ampliado y sofisticado mediante la tecnología. En contraste, en mi trabajo de campo pude confirmar la importancia de la oralidad en la transmisión de saberes locales y la multisensorialidad, la experiencia a través de distintos sentidos (D'Ambrosio Camarero, 2017) que caracteriza esta forma de conocimiento.

Al sofisticarse la técnica, dice Berger (2001), se incrementa la distancia (en términos de tiempo y espacio) entre humanos y animales, entre observadores y observados. De acuerdo con esta perspectiva, las cámaras trampa, un método de muestreo no invasivo de animales, paradójicamente extreman la ruptura de la reciprocidad en las relaciones con estos. Al mismo tiempo, la idea de una captación realista, que oculta el carácter de representación de los animales desde una perspectiva transparente de la ciencia (Haraway, 1989 *apud* Süssekind, 2010), refuerza la confianza en la rigurosidad y objetividad científica.

Con las cámaras trampa ya no es preciso “estar allí” para ver animales, documentarlos, representarlos. Aún más, hacen visible lo que antes era invisible (Carlson, 2004), creando así nuevos acontecimientos, discursos, conocimientos, especies. Siguiendo a Haraway (2017) ni objeto ni sujeto son preconstituídos ni definitivos. Especies, sujetos, objetos, géneros, no existen en sí, ni previamente, sino que son producto de sus relaciones. Junto a Latour (2008), podemos entender las cámaras trampa como actores que participan de la producción de nuevas entidades y categorías como *presencia*, *especie rara*, *bandera*, *emblemática*.

La aparente capacidad de la fotografía de capturar la realidad de forma objetiva y directa (Flores, 2007) fue crucial para su adopción por parte de las ciencias tanto naturales como sociales. En el siglo XIX, en plena expansión imperial europea, la antropología integró la captura visual mediante medios

mecánicos colaborando en la construcción de tipos humanos y teorías racistas (Flores, 2007), aportando material empírico a la idea de que las sociedades no europeas se encontraban en estadios atrasadas con respecto a la civilización, entendida como proceso lineal. Así, la “documentación visual de la distancia cultural” enfatizaba la dualidad entre primitivismo y modernidad y legitimaba la empresa eurocéntrica de modernizarlas.¹⁰ Una forma de mirar profundamente colonialista que persiste en la antropología a pesar de las revisiones y críticas poscoloniales (Flores, 2007).

Desde esta perspectiva, la mirada colonialista sobre los otros (no occidentales) en la antropología y sobre los otros animales (no humanos) en biología, produce dos tipos de diferencia: respectivamente, entre occidente y los otros, entre humanidad y animalidad. En ambos casos la diferencia está jerarquizada entre quien mira y quien es mirado, entre sujeto y objeto. Lo que se enfatiza en el cine y fotografía antropológica de comienzos de siglo XX, “la esencia estética, exótica, oculta, profunda y en todo caso distante” de los pueblos originarios (Flores, 2007, p. 76), puede aplicarse a cómo vemos a los animales a través de las cámaras trampa.

Asimismo, ambas formas de fotografía son claves en las narrativas de extinción: las cámaras trampa registrando animales amenazados, para contribuir a su conservación, por un lado; la documentación de modos de vida no europeos considerados en desaparición, por otro. En los trabajos antropológicos visuales no faltaron los enfoques nostálgicos que concebían esas culturas como paraísos perdidos que aún podían encontrarse al margen del mundo industrializado (Flores, 2007, p. 72). Incluso para el difusionismo de Boas y sus estudiantes se trataba de salvaguardar la memoria de culturas en vías de desaparición (Ghasarian, 2008, p.10). Esta antropología de salvamento, orientada a documentar lo considerado auténtico, descontextualizaba a los otros del colonialismo que padecían (Flores, 2007, p. 74).

En una relación mutuamente constitutiva con el avance capitalista, el desarrollo de la fotografía opera una duplicación nostálgica del mundo: “mientras se destruye un número incalculable de formas de vida biológica y social en un breve período, se obtiene un artefacto para registrar lo que está

10 En este ámbito la fotografía también sustituyó al dibujo y los relatos científicos dejando atrás las invenciones de protohumanos como trogloditas y hombres con cola (Ingold, 1994; Pratt 1997).

desapareciendo” (Sontag, 2006, p. 32). De manera análoga, la fotografía está ligada a la nostalgia que caracteriza las relaciones contemporáneas con la naturaleza, las cámaras sustituyen las armas de caza (Haraway, 2015; Sontag, 2006; Süsssekind, 2010). Como expresa Haraway (2015), una vez que la dominación se completa, la conservación es urgente.

En tal sentido, el registro de aguará –considerado posiblemente extinto en el país–, en el marco del monitoreo de fauna y en el contexto de la ambientalización del área, puede enfocarse desde una mirada crítica e histórica sobre las cámaras trampa y su rol contemporáneo en las relaciones entre sociedad y naturaleza. La actitud nostálgica, el deseo de encontrar animales como el aguará por parte de la biología de la conservación, halla sentido en el contexto del avance del capitalismo extractivo sobre los territorios, la pérdida de hábitat y de biodiversidad. La población local, en contra del avance de la forestación, expuso su propio sentido de lo amenazado: la vida en el lugar, tomada en su conjunto de personas, ganado, paisajes.

El monitoreo participativo de Julana en Centurión

El monitoreo participativo desarrollado en Centurión invita a pobladores locales a involucrarse desde el proceso de elección de lugares a la visualización de registros. Esta última se realiza primero en los hogares de los predios donde están las cámaras, y luego se colectivizan en reuniones, talleres o fiestas en la escuela rural, centro de encuentro comunitario de la localidad. Es decir que la participación que propone la organización implica, por un lado, acordar con pobladores locales los lugares donde se colocan las cámaras y divulgar esta información de manera que la gente sepa dónde se encuentran y para qué se usan. Por otro, implica involucrar a los habitantes en la visualización de los registros. También se problematiza en talleres acerca de los usos sociales y políticos del conocimiento derivado de dichos registros. Julana va almacenando los registros, y una selección se sube a una plataforma web, donde queda disponible mediante una licencia de libre acceso.¹¹

11 Ver <http://julana.org/>.

En algunos casos los moradores de los predios donde se colocan cámaras participan en la elección de los lugares, haciendo sugerencias, guiando y/o acompañando al equipo. En casos hasta el momento muy puntuales los pobladores aprenden y realizan la colocación de las cámaras, las cambian de lugar según su parecer: Enrique¹² aprendió a instalarlas, dejarlas activadas, y cambia de lugar las dos que tiene en su predio cuando entiende que así puede captar más o determinados animales que le interesan. Este poblador ve con creciente interés la aparición de animales para el desarrollo de un proyecto ecoturístico en su predio, complementario a su actividad como pequeño productor ganadero.

Un monitoreo participativo se distingue de uno “clásico” (el más utilizado en las ciencias biológicas) en que el primero implica “aprendizaje colaborativo” (Villaseñor *et al.*, 2016), lo que para la organización define mejor su práctica. En palabras de una bióloga de Julana, el monitoreo que se realiza en Centurión se orienta actualmente a “potenciar el conocimiento juntos”.¹³ Un monitoreo de este tipo no excluye por definición la generación de evidencias que pueden eventualmente desencadenar medidas de manejo, aunque no es su objetivo principal. Así presenta en 2017 la idea del monitoreo, enfatizando el espacio como tal y el intercambio con los saberes locales:

Generar un espacio de generación de conocimiento conjunto sobre fauna. [...] Que aportara diversas herramientas para registrar esos animales, que contemplara más allá del registro la asociación de esos animales [con pobladores locales]. (Entrevista colectiva con miembros de Julana).

En un abordaje clásico, en cambio, la sistematicidad y la estandarización son condiciones necesarias y excluyentes para una ciencia *robusta*,¹⁴ que desde esa perspectiva permite traducir el conocimiento en medidas de manejo. Este tipo de investigaciones difícilmente da lugar a la participación de otros saberes, ya que es controlada por los científicos desde parámetros rigurosos, lo que desde

12 Los nombres utilizados a lo largo del texto son seudónimos.

13 Clase dictada por dos biólogas, integrantes de Julana y del equipo docente del Espacio de Formación Integral, Relaciones sociedad-naturaleza en Centurión, en la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, 2017.

14 Bióloga investigadora con uso de cámaras trampa, en entrevista.

esta mirada asegura su impacto en términos de gestión. El traslado de una cámara de un sitio a otro por parte de un habitante no cumple con estos requisitos metodológicos. Así lo expresa una bióloga cuando hablamos del diseño metodológico en su investigación sobre efectos de la actividad forestal industrial en mamíferos no humanos, basado en un mismo “esfuerzo de muestreo” en tres ambientes distintos dentro de campos forestados de distintas zonas del país:

Por una cuestión estadística [...], si yo quería realmente hacer buenos análisis que me dieran algo, un modelo, un mapa de distribución coloreado según donde hay más/menos registros, precisaba que fuera consistente. Y ponerlas como criterio: “ah las voy a poner acá porque pasan bichos y vamos a ponerlos con ellos...” esa parte estadística se pierde. (Bióloga investigadora con cámaras trampa, en entrevista).

Muy distinto al sesgo buscado en el monitoreo participativo, en el que las cámaras se colocan donde se presume que es más probable que salgan bichos, o incluso determinados bichos; en el que una cámara puede ser relocalizada por habitantes de un momento a otro y sin consulta previa. Se trata de diseños metodológicos diversos y “esfuerzos de muestreo” de distinta escala. Pero también los objetivos de estos diseños y usos de las cámaras difieren, aunque estén bajo el mismo paraguas de la conservación.

Vamos con Enrique adonde colocó él mismo la cámara; se trata de un lugar que ya tenía identificado cuando se le dejó la cámara en diciembre de 2015. Es otro monte en su campo. Vemos las fotos y videos que fueron tomados por la cámara. Salió de todo. Lo más raro es la aparición de un tamandua de día; este animal es nocturno, de día está en cuevas. Por eso hasta ahora las imágenes eran siempre nocturnas. Cunde el asombro. Se le notan bien los colores. (Diario de campo, 2016).

En el marco del EFI y los proyectos colaborativos del grupo universitario y Julana, la antropología aportaba miradas críticas de las relaciones sociedad-naturaleza, la pretensión de universalidad de la taxonomía occidental y científica, así como de las categorías usuales en biología (como la propia noción de conservación), dando fundamentos epistemológicos y aportes metodológicos a un monitoreo que apuntaba a ser participativo. Los encuentros con la población local en torno a las cámaras y los registros se fueron dirigiendo con creciente

atención a las clasificaciones y saberes locales, desplazando a los conocimientos y categorías científicas y conservacionistas (como mamíferos, amenazados, prioritarios) desde un lugar central, de referencia a otro equivalente. Así, las taxonomías biológicas fueron tomadas como *etnotaxonomías*, constructos particulares de la *etnociencia* (Vander Velden, 2015).

Así, el aprendizaje colaborativo tenía lugar a partir, no sólo de los registros y conocimientos científicos zoológicos compartidos, sino también de escuchar cómo los lugareños clasifican, nombran y saben sobre animales, sin discutir acerca de la validez de tales saberes. En las conversaciones en instancias del monitoreo, las nominaciones científicas y locales convergen, no se corrigen una a la otra. A veces los miembros de Julana comienzan a adoptar los nombres locales: más *venado* y menos *guazubirá*. Estos nombres no son simétricos en la medida en que *guazubirá*, así como más especialmente el nombre en latín que le corresponde recuerda o hace parte de una taxonomía de carácter universal (Martínez Medina, 2020).¹⁵

La escucha de los relatos, los nombres, los conflictos de la gente con animales valorados por la conservación como zorros o gatos monteses predadores de gallinas ponen en juego moralidades, experiencias y saberes que daban cuenta de otras formas de estar en el mundo y de otras relaciones entre humanos y animales. Como se fue evidenciando a partir de estos diálogos, los encuentros con animales, las corporalidades, las huidas, la reciprocidad, todos los sentidos, son parte de la producción del conocimiento local. Asimismo, la oralidad se fue evidenciando como forma de transmisión de los conocimientos locales, a diferencia de la centralidad de lo visual, los artefactos y los inventarios del conocimiento científico.

En el monitoreo la elección de lugares para las cámaras se realiza según dos criterios. Por un lado, las condiciones del ambiente, tomando en cuenta siempre la cercanía de un curso de agua y de posibles trillas de animales. También la cercanía de fuentes de alimentos como árboles frutales es una forma de aumentar las probabilidades de capturar imágenes. Por otro lado, se tiene en cuenta la accesibilidad de ganado, el cual se intenta minimizar para aumentar el porcentaje de imágenes de animales silvestres en los registros, al mismo

15 El latín será la referencia utilizada en comunicaciones científicas por parte de Julana.

tiempo que se maximiza el espacio destinado a ellos en las tarjetas de memoria de las cámaras. Esto revela un sesgo ecológico asociado a una forma de conocimiento: mientras que las vacas y otros animales productivos y domésticos son evitados para enfocarse en la presencia de animales silvestres, nativos, etc., la población local no los excluye de la categoría animales que es interesante ver en fotos o videos. Así, durante una reunión en la escuela a la que Julana invitaba a ver registros relevados en esos días, una pobladora compartió el video de una vaca pariendo que su pareja asistía y que ella había filmado.¹⁶

Asimismo, los sitios son escogidos según la vinculación con los propietarios, moradores y trabajadores de los predios, su interés en la colocación de cámaras, la afinidad con respecto al proyecto. De los intercambios surgen además recomendaciones de sitios específicos por parte de habitantes, que los señalan como lugares a los que asocian el tránsito de animales.

Luego la tarea implica “revisar cámaras”: extraer la información registrada y hacer el mantenimiento necesario, como chequear su funcionamiento, eventualmente cambiar la batería¹⁷ e incluso su lugar. Se constata que esté funcionando correctamente, que el encuadre sea adecuado y que el lugar de la cámara sea bueno: poco tránsito de ganado, mucho de animales silvestres, y que estos puedan ser bien capturados en las trampas-cámaras.¹⁸ Luego la tarea consiste en extraer la tarjeta de memoria, copiar los registros en una computadora portátil, vaciar la tarjeta y volverla a colocar en la cámara. Todas estas operaciones se realizan en el lugar, a pocos metros de la cámara, generalmente en un monte ribereño. A la sombra de los árboles, una computadora, algún miembro de Julana copia allí las fotos y videos de la tarjeta de memoria de la cámara, varias personas en torno, viendo las imágenes tomadas en ese mismo lugar... una escena recurrente, familiar y exótica, donde la computadora hace parte de las tramas del monte.

Los intervalos entre fotos o videos se programan, así como el modo, que puede ser tomar sólo fotografías, sólo videos, o ambos. Esto último se utiliza

16 Sobre proyectos conservación en un contexto ganadero ver la etnografía de Süsskind (2010).

17 Las cámaras utilizadas son a pila, pero un integrante de Julana que es ingeniero electrónico las adapta y les coloca baterías recargables de varios meses de duración.

18 Escuché esta denominación de un experto en zoología en nuestro país, en el Congreso Uruguayo de Zoología en 2018.

con mayor frecuencia en el monitoreo abordado. Los videos producen singulares sentimientos en los espectadores: una hembra carpincho es seguida por sus tres o cuatro crías en fila; otra hembra, pero de tamandua, cruza la imagen con su cría en su lomo; un gato manchado (para los pobladores) o margay (para los biólogos) camina sinuosamente en la noche.

Para Julana, los registros no son un fin en sí mismo sino una instancia de relacionamiento con la población local (y de construcción de empatía hacia los animales), por lo que se destina gran parte del tiempo a los vínculos sociales creados. La mayoría de las cámaras están asociadas a personas que viven en los predios donde se ubican, y adquieren sus nombres: “la cámara de Enrique”, “de Haydé”. Así, la revisión de cada cámara es parte de una práctica más amplia que implica la visita a esas personas, compartir generalmente una charla previa a la revisión de la cámara, y una posterior, cuando además se ven y se comentan los registros recién colectados. En esas conversaciones se comparan, además, conocimientos, anécdotas, nombres locales dados a los bichos que van apareciendo en las cámaras y relatos.

En el interior de las casas *de campaña*, la ronda de pobladores y miembros de Julana se focaliza durante un tiempo en el monitor de la computadora del grupo. Muchas veces se vuelve atrás para repetir alguna foto o video de algo novedoso, confuso, que causa ternura o gracia. En algunos casos esto ocurre en el exterior de las casas: cuando es verano, la ronda está instalada en la sombra de un árbol y el calor se tolera por la corriente de brisa que casi siempre corre en los predios altos de las sierras. En invierno se da en el interior de las casas, generalmente de terrón, cálido por el horno a leña siempre prendido y manteniendo calientes calderas de agua para el mate.

Algunos lugareños también participan en la revisión *in situ* de las cámaras, en ir al lugar y analizar las condiciones ambientales, y con el tiempo van acumulando experiencia y conocimientos técnicos asociados al uso de cámaras. Además, algunos niños se suman a las expediciones, aprenden a manipular las cámaras, extraer las tarjetas de memoria, hacer el mantenimiento de las baterías.

El monitoreo participativo ha corroborado la presencia de numerosas especies, pero al mismo tiempo se ha ido constituyendo como un medio de comunicación social, de vínculos entre conocimientos y entre personas. Sin regirse por el ideal científico de rigurosidad, va priorizando los vínculos y las emociones por sobre datos sistemáticos. Los registros se acumulan sin proyectos concretos

de investigación, a excepción de pasantías de estudiantes de biología realizadas en el marco del monitoreo. A excepción también de hallazgos que dan lugar a la publicación científica, como en el caso del primer registro científico de gato yaguarundí (Grattarola *et al.*, 2016).

Asimismo, en torno al monitoreo se van tejiendo otros objetivos de proyectos científicos y actividades de extensión, enseñanza e investigación, vinculados al EFI y la trayectoria integral universitaria antes presentados. Trabajos que interactúan en un espacio colaborativo, a través de distintas instancias como reuniones, talleres y seminarios, en la localidad junto con actores sociales y en la capital, en distintos espacios universitarios. De esta forma el monitoreo, sus diálogos y registros no se circunscriben a la localidad. Además, la virtualidad amplía el espacio de visualización de los registros, que circulan en la página web de Julana y redes sociales en internet.

Instantánea de aguará guazú

En 2006 fue realizado el último registro directo e indiscutido por la ciencia de aguará guazú (*Chrysocyon brachyurus*) en Uruguay: un individuo macho que fue abatido, justamente, en Centurión (Mannise, 2013; Queirolo *et al.*, 2011). Aguará guazú significa en lengua guaraní perro o zorro grande (guazú) colorado (guará). En Brasil se le llama *lobo guará* (lobo colorado) (Pereira *et al.*, 2019) y también en la frontera uruguayo-brasilera, por lo que esta denominación es la que muchas veces oímos en Centurión. Pero, si bien recibe el nombre de zorro en estas lenguas y de lobo en lengua inglesa, para la biología evolutiva es clasificado como un cánido particular, el más grande de Sudamérica (Mannise *et al.*, 2012). No obstante, la literatura señala su proximidad filogenética con perros, lobos y zorros y en mayor medida con los perros venaderos (*Speothos venaticus*) (Pereira *et al.*, 2019).

Morfológicamente suele describirse como *alto*, ya que llega a medir 90 cm de altura, con pelo dorado-rojizo (Mannise, 2013), una crin espesa y oscura (que le otorga también el nombre *de lobo de crin*) y largas patas negras. Para la biología sus características patas son un rasgo adaptativo que le permiten una eficiente visión y movilidad en vegetaciones altas, típicas de los ambientes de pastizales, malezales y bosques de galería donde habita (Mannise, 2013). Se lo describe como de hábito preferencialmente crepuscular-nocturno, de dieta

omnívora compuesta por frutos y pequeños vertebrados, y con un área de desplazamiento variable, de hasta 115 km² (Pereira *et al.*, 2019).

A escala global el aguará es categorizado como “cercano a la amenaza” por la UICN (Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza), a causa de la reducción de sus hábitats, la sustitución de praderas nativas, la desertificación causada por la expansión de la agroindustria y el mal manejo del suelo (Mannise, 2013; Queirolo *et al.*, 2011). Estas también son causas de cambios en su rango de distribución geográfica (Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay, Perú y Uruguay): una ampliación hacia el este y una retracción del límite sur (Mannise *et al.*, 2012). Los atropellamientos en carreteras y la caza son otros factores a los que la literatura consultada atribuye su declive poblacional (Mannise, 2013; Queirolo *et al.*, 2011).

La estructura económico-productiva que lleva a la modificación y destrucción de hábitats es mencionada en las fuentes como principal amenaza a la biodiversidad y los animales (Mannise, 2013; Pereira *et al.*, 2019; Queirolo *et al.*, 2011), pero en Uruguay “la problemática de alteración y degradación de los ambientes naturales está pobremente evaluada, en particular en lo que refiere a la fauna de mamíferos” (González; Martínez-Lanfranco, 2010). La reducción de sus territorios y fuentes de alimentos acarrea desplazamientos de animales que terminan teniendo mayores interacciones con poblaciones rurales (y así mayor exposición a ser muertos por armas de fuego o por perros). En Uruguay la frontera agraria avanza de manera exponencial en este siglo mediante la silvicultura empresarial, la intensificación ganadera, la plantación de praderas y los cultivos de siembra directa de arroz y soja (Gautreau, 2014).

Al momento de la colonización europea el aguará guazú ocupaba todo el actual territorio del Uruguay (Queirolo *et al.*, 2011). Actualmente la ciencia la considera una especie *amenazada*, con pocos registros (científicamente avalados) (Mannise, 2013), “posiblemente extinto” en el país (Cunha; De Matteo, 2015 *apud* Grattarola *et al.*, 2016), donde está en duda la existencia de *poblaciones reproductivas*. Los últimos trabajos en genética se basan en el ADN extraído de un aguará cazado en el departamento de Río Negro en 1989 y del ejemplar matado en Centurión en 2006, más precisamente de material genético extraído de excremento encontrado cerca de ese “último aguará” (Mannise *et al.*, 2012, p. 33).¹⁹

19 Todas las muestras se hallan en el Museo de Historia Natural (Mannise *et al.*, 2012).

En el marco del monitoreo participativo de fauna, en 2013 Julana en colaboración con el EFI colocaron algunas cámaras trampa, cuyos registros confirmaron la presencia de varios mamíferos nativos citados para la zona. Sin embargo, algo sorprendió al poco tiempo de instalar las cámaras, que hasta el momento no se reiteraría. En la proyección de las fotos colectadas, una devuelve una imagen extraña, una silueta de un animal indefinido, que deja sin poder decir a mis compañeros biólogos, ni a los lugareños presentes, de qué bicho se trata.



Bushnell

01-07-2012 23:03:14

Figura 1. Aguará guazú. Fotografía de cámara trampa del monitoreo participativo. Foto: Julana, CC BY-SA 2.0 (<https://www.flickr.com/photos/Julana/21546947209/>).

Es claramente un cuadrúpedo, pero no es claro si viene o va, si está mirando para atrás, o si mira para adelante y no se le ve la cara. Para ser guazubirá es muy peludo. Para ser perro, muy alto... Las patas, además, parecen ir en bloques,

derecho e izquierdo, y no alternado, uno de los rasgos distintivos del aguará guazú. “Es aguará”, comienzan a murmurar con dudas los biólogos del equipo. Parece posible y a la vez, difícil de creer, teniendo en cuenta las pocas posibilidades de que en tan poco tiempo y con un tan pequeño “esfuerzo de muestreo” se registre un animal presuntamente extinto en el país.

Desafiando la categoría “extinto del territorio”, la ambigüedad de la imagen de la cámara trampa alimenta la expectativa de hallar al aguará. Las elucubraciones primero se dan en el lugar, en la proyección al aire libre en el patio de la escuela. Luego y lejos de allí empiezan las discusiones entre expertos. Un tiempo después, un email de una integrante del EFI y de Julana anuncia: “es aguará”. El email me sobresalta: participar en el monitoreo me ha llevado a compartir expectativas y deseos en torno a hallar animales *raros*, a la vez que a interpelar ese deseo y esa rareza desde una mirada antropológica.

La información había sido confirmada por un biólogo experimentado en identificar animales a partir de imágenes de cámaras trampa. Sin embargo, la ambigua imagen no permitía una cita, una publicación que hiciera existir al aguará en la bibliografía, en la realidad objetiva de la ciencia. El último registro oficial seguía siendo el del aguará abatido en Centurión, pero tenía ahora un contrarrelato, no científica, aunque sí simbólicamente equiparable.

El aguará es lo que se busca

Una integrante del EFI y Julana, investigadora entonces en genética de la conservación en el IIBCE –el instituto que analizó el ADN de aquellos aguarás de Río Negro y Centurión–, está, en esos años, entusiasmada con encontrar al aguará. Cada tanto ella mira los pastizales de la zona y los imagina, comenta que si fuera aguará andaría por allí. La escasez proyectada en el aguará parece ser un incentivo para su búsqueda que reviste carácter casi mítico. Lo “vulnerable y elusivo de este cánido” (Mannise *et al.*, 2012) –tal como lo presenta la literatura biológica–, parece una motivación adicional para su búsqueda, impregnada de nostalgia. La ciencia no tiene más registros de este animal desde 2006, cuando la misma ocasión de su aparición es la de su aparente eliminación. Es interesante que se confirma la presencia de la *especie* en el mismo evento que documenta la muerte del último *espécimen*. En la biología

de la conservación, esto es lamentado, pero por otro lado habilita investigaciones posteriores sobre la especie en base al ADN de su excremento.

La importancia del aguará es propagada en la localidad mediante el monitoreo, aunque otras intervenciones anteriores ya habían puesto en circulación dicho significado. Este es asimilado selectivamente por la población: la integración de perspectivas y valoraciones de la conservación no es homogénea entre pobladores locales (Pizarro; Maestriperi; Liftenegeer, 2016), ni siquiera entre los más vinculados al monitoreo. A veces, viendo y admirando especímenes registrados, las personas hablan de sus conflictos con animales de esas mismas especies –consideradas nativas y prioritarias–, a los que eventualmente matan por comer sus gallinas o corderos.

La foto del aguará es especialmente motivadora a pesar de ser poco clara. La expectativa de ver algún lobo guará con las cámaras trampa se expande. Así, Enrique, que tiene en su predio dos cámaras trampa, a su modo tranquilo dice en un documental realizado sobre el monitoreo de Julana: el aguará “es lo que se busca”.²⁰

Otro poblador también expresa este interés. Cuando llegamos a su casa, Juan llegaba también en su moto: “¿vamos a ver si aparece el zorro guará?”, dice cuando nos ve. En el predio de este poblador pequeño productor ganadero también hay una cámara, junto a un arroyo, cercano a un extenso ceibal. Pero en los registros de esa cámara los que aparecen con más frecuencia son manopeladas (o mãopeladas), caminando por el agua de poco caudal, pescando en pareja, con sus manos. Estos animales son en cierta medida cotidianos para Juan y no parecen causarle mayor curiosidad. Incluso les tiene cierto rechazo porque dice que atacan sus corderos y les comen las vísceras. Él en cambio nos comenta con entusiasmo sobre un aguará que vio en las cercanías.

Al decir que el aguará *es lo que se busca* –y al incluir esto en el documental mencionado– que a su vez es proyectado en la localidad, este animal se coloca como síntesis, emblema del monitoreo. Es presentado como un fin en sí mismo, se omite el sujeto que busca y se da por sentado el fundamento de buscarlo. Pero también el propio animal es definido por la acción dirigida hacia él:

20 En 2017 fue estrenado un documental sobre el monitoreo participativo, un trabajo de graduación de dos estudiantes en comunicación, en cuya producción, realización y edición Julana también participa (Jugando..., 2017).

el aguará *es* lo que *se busca*. Una integrante de Julana dirá en una conferencia que el aguará es el “Santo Grial”,²¹ porque “van mucho a buscar eso” (La curiosidad..., 2017). Se refiere a las varias intervenciones de investigación, educación y conservación que se han centrado en este animal, sacralizándolo al fin. En su discurso, son otros los que lo buscan. Aunque Julana forma parte de los buscadores, se aparta de las prácticas de investigación que no interactúan o reconocen saberes locales ni retornan los conocimientos producidos a los territorios.

Esto coloca las prácticas de Julana en una interfaz entre la biología académica y el activismo, entre la valorización de la biodiversidad y la crítica del conservacionismo hegemónico, la fascinación por el encuentro de bichos raros y el interés por el encuentro social. Un slogan del monitoreo expresaba: “al final los bichos conectan todo”. Para el monitoreo los bichos importan menos en sí mismos que en un ensamblaje social, donde los vínculos sociales son lo central. Hallazgos como el del aguará se proponen secundarios en el espacio de aprendizaje colaborativo que el monitoreo genera entre organización y pobladores locales.

Pero, por otro lado, la valoración de algunos animales categorizados como *nativos, raros, emblemáticos*, se produce a través de distintas acciones de Julana. El aguará es un ejemplo de esto, es resaltado entre los demás bichos. En la edición final del documental mencionado, que tuvo participación de la organización en todas las etapas, el aguará tiene gran protagonismo. El aguará aparecerá en un lugar central y proporcionalmente más grande en un mural que Julana pinta en la pared exterior del salón de la escuela, cuyo motivo exclusivo son animales nativos presentes en Centurión.²² Esta pintura es a su vez reproducida en un almanaque de la organización que pasará a adornar varias paredes locales durante el año siguiente a su realización.

En la localidad, pocos lugareños han sabido de o visto directamente un aguará, pero algunos sí oyeron alguna vez sus característicos aullidos, y algunos

21 En el relato cristiano el Santo Grial es la copa usada por Jesucristo en la última cena, cuya búsqueda es un elemento importante en las historias relacionadas con el Rey Arturo, que combinan la tradición cristiana con antiguos mitos celtas referidos a un caldero divino (Grial, 2021).

22 Este mural fue realizado en 2016 en una pared exterior del salón de clase de la escuela N°16 de Centurión.

relatos sobre estos remiten a la leyenda del lobizón.²³ A veces cuando menciono al aguará mis interlocutores locales me preguntan dónde se ha visto, y contesto que “el último que se vio fue acá en Centurión”, lo que me hace reflexionar sobre mi propia intervención en el proceso de conocer y valorar el aguará. Asimismo, comprendo que el abatimiento del animal en 2006 fue noticia pública y en el ámbito de la conservación, pero no tiene el mismo carácter disruptivo y dramático para la gente del lugar. Otros pobladores me dicen que una pareja que andaba alambrando hace años vio *un casal* por el arroyo Chuy (a pocos kilómetros de la localidad). Esta locación asociada a un casal de aguarás se repite en otras conversaciones, coincidiendo con lo que una bióloga de Juliana me dice, acerca de que suelen estar en lugares determinados, aunque también se trasladen a grandes distancias.

Hace generaciones que el aguará es raro en el lugar, antes que esa categoría apareciera con un nuevo sentido de la mano de la biología de la conservación. El aguará *retorna* con la conservación: los animales se resignifican, se comienza a hablar de estos en el lenguaje de la valoración ambiental, sobre todo en el ámbito de la escuela, epicentro de sucesivos proyectos. Retorna en términos de *especie*, una categoría que, como distintos autores argumentan (García, 2018; Haraway, 2017) aunque no sea un dato de la realidad, no debe ser necesariamente descartada sino repensada en cada contexto etnográfico. En Centurión el aguará no deviene especie *a secas* sino adjetivada, recategorizada: *rara*, *extinta*, *amenazada*.

Pero no es apenas con el monitoreo, sino que algunos años atrás otras investigaciones y proyectos desarrollados en el lugar colocaron al aguará en términos de *especie posiblemente extinta* (Cosse; Mannise, 2008). La maestra de la escuela me cuenta que cuando trabajaba en la escuela de la cercana localidad Sierra de Ríos hicieron sobre este animal un Club de Ciencias (un proyecto científico que competía con otros en una feria de ciencias).²⁴

23 Según la leyenda que se remonta a la edad media y que retoma mitos anteriores, los lobizones eran hombres que bajo la influencia de la luna llena se transformaban en lobos (Pereira *et. al.*, 2019).

24 Estas ferias son Actividades de Cultura Científica que se desarrollan en coordinación entre la Administración Nacional de Educación Pública y el Ministerio de Educación y Cultura. Cada Club participante elige un tema de investigación (Uruguay, 2023).

La aparición eventual y posible del aguará comienza a avizorarse como una fuente de cierta clase de prestigio para el lugar. Un poblador que proyecta un emprendimiento ecoturístico en su predio manifiesta el interés de acrecentar el inventario zoológico, los atractivos para visitantes interesados en la naturaleza que se va construyendo para el embrionario ecoturismo.

En el equipo de biólogos y antropólogos rápidamente se contagia la expectativa de verlo. Aparece en nuestros sueños. Se ven videos *caseros* filmados en países de la región que circulan por internet. Se habla del aguará y se lo imagina al mirar el pastizal en Centurión. La escasez y su presunta extinción del territorio, su raro andar, su tamaño mucho mayor que otros cánidos categorizados como nativos, y su particularidad genética, colaboran en hacerlo carismático y hasta sagrado. Otro equipo integrado por comunicadores y un biólogo que hacen un libro y un programa de TV en internet sobre “fauna amenazada” (Oteghy; Pereyra, 2017), le dedican un capítulo, y lo buscan en Centurión, donde filman uno de los programas.

Para la biología de la conservación existen motivos ecológicos para querer que un animal esté presente, no sólo como representante de una especie en sí sino como indicador de un buen estado de conservación de ecosistemas y ambientes. Sin embargo, también las presencias animales en un sitio pueden implicar sus ausencias en otros, por la reducción de sus hábitats, y el cambio en las distribuciones de las poblaciones puede ser indicador de efectos ambientales del cambio climático. Asimismo, los aspectos simbólicos atraviesan las relaciones entre humanos y animales en el ámbito científico y en la gestión ambiental institucional (Beltrán; Vaccaro, 2015). Aquí el aguará es un animal poco frecuente, escaso, que deviene emblemático, lo que fundamenta acciones centradas en él. Su presencia se desvanece, mientras prolifera su representación.

Consideraciones finales

El monitoreo participativo de Julana –así como otras intervenciones– pone en circulación en Centurión categorías de animales y sentidos asociados al conocimiento científico y la perspectiva conservacionista. A instancias de la ambientalización, en parte un proceso de resemantización del territorio en términos ambientales, el aguará se torna especie emblemática, aunque esté

poco representada en los registros visuales y orales de científicos, activistas y pobladores. En él confluyen proyecciones y acciones diversas, imbricadas en narrativas conservacionistas, científicas y locales: es nativo, lobizón, es lo que se ve, se escucha, se busca, se mata, se estudia, se fotografía, se pinta. El aguará hace y confluye, a su vez, con otros –humanos y no humanos, monte, cámaras, computadora– en la red del monitoreo.

La valorización simbólica de determinados animales –su categorización como nativos, amenazados, prioritarios –, que refleja y actualiza una perspectiva y sensibilidad determinada, va acompañada de la preeminencia y refinamiento de lo visual. Las cámaras trampa vehiculizan una determinada relación sensible con el mundo, son constitutivas del mundo que se registra en imágenes. Actualizan una forma de relación entre vista y conocimientos zoológicos, cultural e históricamente situada. Estos dispositivos, a su vez, producen algo nuevo, los registros, nuevas entidades cuyos efectos intentamos captar etnográficamente.

Las cámaras no parecen subvertir el tipo de relación sujeto-objeto y la centralidad visual que caracteriza la racionalidad científica occidental moderno/colonial, episteme común a las ciencias naturales y sociales (Santos, 2009). La crítica proveniente de la antropología visual acerca de las relaciones entre antropólogos y retratados en contextos coloniales (y poscoloniales), sujetos devenidos objetos (culturales) en estas formas de representación, puede ser aplicada a estas formas de registrar y conocer animales. Retomando la idea de “documentación visual de la distancia cultural” que Flores (2007) adjudica a la antropología visual, podemos plantear que las cámaras trampa documentan y producen una “distancia natural”. Las ideas de distancia y neutralidad asociadas a las cámaras trampa actualizan los dualismos naturaleza-cultura, humanidad-animalidad.

A su vez, el monitoreo es también un diálogo con los conocimientos locales, que involucran texturas, olores, sonidos, actualizan experiencias mediante la oralidad y en términos de relaciones entre humanos y animales, incluyen intercambios, reciprocidad, memorias de miradas, de reacciones, rechazo, moralidades, muerte. El conocimiento local se basa en las experiencias, es multisensorial. No obstante, también lo es la visualización de registros del monitoreo, no solo porque los sentidos no actúan separados sino articulados (Le Breton, 2007), sino porque estos registros se ven primero en el propio sitio donde los bichos fueron registrados, donde el monte y sus habitantes se hacen

presente a través de todos los sentidos. Las cámaras alejan y acercan, eliminan el tiempo, fragmentan y recomponen lo fragmentado, tecnológicamente.

En la investigación clásica en ciencias naturales la oralidad y los saberes populares pueden dar indicios a seguir, pero algo no se confirma en tanto no existan otro tipo de evidencias que lo demuestren. La práctica dialógica del monitoreo, que va más allá de las cámaras, hacia los relatos y saberes locales, descentra la práctica biológica, se abre a la oralidad y cuestiona la manera de la academia de relacionarse con los conocimientos no científicos.

Por el lugar protagónico que ha tomado en él, el aguará deviene especie emblema del monitoreo participativo con cámaras trampa. No obstante, por otro lado, en los discursos de Juliana la importancia de los bichos *en sí* va cambiando a la de los bichos *para* algo más: son conectores de personas y conocimientos, en una intervención que busca potenciar los vínculos sociales y el diálogo de saberes para propiciar un espacio donde pensar colectivamente sobre percepciones y causas estructurales de problemas ambientales. Así, las prácticas de esta intervención tensionan y recombinan conocimientos locales y científicos, sensorialidades y significados que pueden ser claves para co-habitar y co-gestionar este territorio en proceso de ambientalización.

Referencias

- ALTHABE, G.; HERNÁNDEZ, V. Implicación y reflexividad en antropología. In: HERNÁNDEZ, V.; HIDALGO, C.; STAGNARO, A. (comp.). *Etnografías globalizadas*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2005. p. 71-88.
- BEHARES, L. Portugués del Uruguay y educación fronteriza. In: BROVETTO, C.; BRIAN, N.; GEYMONAT, J. (ed.). *Portugués del Uruguay y educación bilingüe*. Montevideo: Administración Nacional de Educación Pública, 2007. p. 99-172.
- BELTRÁN, O.; VACCARO, I. Animais selvagens convertidos em sujeitos políticos: a gestão pública da fauna nos Pirineus. *R@U: revista de antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 7, n. 1, p. 37-58, jan./jun. 2015.
- BERGER, J. Por qué mirar a los animales. *El Jarocho Verde*, [s. l.], n. 13/14, p. I-X, 1 marzo 2001. Disponible en: <https://riaaaver.org/sites/default/files/2020-12/13%2C14.19%20SUPLEMENTO%20C2%BFPOR%20QU%C3%89%20MIRAR%20A%20LOS%20ANIMALES%EF%80%A5%20DE%20JOHN%20BERGER.pdf>. Acceso en: 23 junio 2023.

CARLON, M. De la invisibilidad a la visibilidad: sobre los mordiscos televisivos de Mike Tyson. In: CARLON, M. *Sobre lo televisivo: dispositivos, discursos y sujetos*. Buenos Aires: La Crujía, 2004. p. 151-171.

CHOUHY, M. et al. (ed.). *Relaciones sociedad-naturaleza en Paso Centurión: aportes desde una trayectoria integral universitaria en la frontera noreste de Uruguay*. Montevideo: Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio, Universidad de la República, 2022.

COSSE, M.; MANISSE, N. *Informe del proyecto Diagnóstico sobre el conocimiento de cánidos autóctonos, Cerro Largo*. [S. l.]: Global Greengrants Fund, 2008.

LA CURIOSIDAD atrajo al gato: Magdalena Carabio: TEDxCaboPolonio. 1 video (16min29s). [S. l.]: TEDx, 29 marzo 2017. Publicado en el canal TEDx Talks. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=YxAn2hLIm8w>. Acceso en: 20 agosto 2022.

D'AMBROSIO CAMARERO, L. La experimentación perceptual de la costa y el mar: un estudio con surfistas, biólogos y pescadores artesanales. *Tessituras*, Pelotas, v. 5, n. 1, p. 29-55, jan./jun. 2017.

ESCOBAR, A. *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Popayan: Universidad del Cauca, 2016a.

ESCOBAR, A. Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. *AIBR: revista de antropología iberoamericana*, [s. l.], v. 11, n. 1, p. 11-32, 2016b.

FLORES, C. Y. La antropología visual: ¿distancia o cercanía con el sujeto antropológico? *Nueva Antropología*, [s. l.], v. 20, n. 67, p. 65-87, mayo 2007.

GARCIA, U. Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de espécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, [s. l.], n. 69, p. 179-204, abr. 2018.

GAUTREAU, P. *Forestación, territorio y ambiente: 25 años de silvicultura transnacional en Uruguay, Brasil y Argentina*. Montevideo: Trilce, 2014.

GHASARIAN, C. Por los caminos de la etnografía reflexiva. In: GHASARIAN, C. et al. *De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Buenos Aires: Del Sol, 2008. p. 9-42.

GONZÁLEZ, E. M.; MARTÍNEZ-LANFRANCO, J. A. *Mamíferos de Uruguay: guía de campo e introducción a su estudio y conservación*. Montevideo: Banda Oriental: MNHN: Vida Silvestre Uruguay, 2010.

GRATTAROLA, F. *et al.* Primer registro de yaguarundi (*Puma yagouaroundi*) (Mammalia: Carnivora: Felidae) en Uruguay, con comentarios sobre monitoreo participativo. *Boletín de la Sociedad Zoológica del Uruguay*, [s. l.], v. 2, n. 1, p. 85-91, 2016.

GRIAL. In: WIKIPEDIA. [S. l.]: Wikipedia, 2021. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Grial>. Acceso en: 23 feb. 2021.

HARAWAY, D. *El patriarcado del osito Teddy*: taxidermia en el jardín del edén. Barcelona: Sans Soleil Ediciones, 2015.

HARAWAY, D. *Manifiesto de las especies de compañía*: perros, gentes y otredad significativa. Córdoba: Bocavulvaria Ediciones, 2017.

INGOLD, T. *Humanidade e animalidade*. Tradução de Vera Pereira. [S. l.: s. n], 1994. Disponible en: <http://www.iea.usp.br/eventos/destaques/ingold-humanidade>. Acceso en: 20 agosto 2022.

INGOLD, T. *Ambientes para la vida*: conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología. Montevideo: Trilce, 2012.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (Uruguay). *Censo 2011*. Montevideo: INE, 2011. Disponible en: <https://www.gub.uy/instituto-nacional-estadistica/datos-y-estadisticas/estadisticas/censo-2011>. Acceso en: 20 agosto 2022.

JUGANDO en la naturaleza. Dirección: José Dell' Acqua y Caetano López. Montevideo: Juliana: Lula: Masticable, 2017. 1 video (55min11s). Disponible en: https://archi-ve.org/details/jugando_en_la_naturaleza. Acceso en: 20 agosto 2022.

LATOUR, B. *Reensamblar lo social*: una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires: Manantial, 2008.

LAYRARGUES, P. P.; LIMA, G. F. da C. As macro-tendências político-pedagógicas da educação ambiental brasileira. *Ambiente & Sociedade*, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 23-40, jan./mar. 2014.

LE BRETON, D. *El sabor del mundo*: una antropología de los sentidos. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

MACHADO ARÁOZ, H. Orden neocolonial, extractivismo y ecología política de las emociones. *RBSE: revista brasileira de sociologia da emoção*, [s. l.], v. 12, n. 34, p. 11-43, 2013.

MANNISE, N. *Análisis de la estructura genética de poblaciones de aguará guazú (*Chrysocyon brachyurus*)*. 2013. Tesis (Maestría en Biología) – Facultad de Ciencias, Universidad de la República, Montevideo, 2013.

MANNISE, N. *et al.* Análisis genético sobre la presencia de aguará guazú (*Carnivora, Mammalia*) en Uruguay. *Boletín de La Sociedad Zoológica del Uruguay*, [s. l.], v. 21, n. 1-2, p. 30-38, 2012.

MARTÍNEZ MEDINA, S. Lo que pliega la colecta: conocimientos, científicos y especímenes para otras ciencias posibles. *Antípoda: revista de antropología y arqueología*, [s. l.], n. 41, p. 31-56, 2020.

OTEGHY, M.; PEREYRA, R. *Mañana es tarde: viaje en busca de la fauna amenazada del Uruguay*. Montevideo: Ediciones B, 2017.

PEREIRA, S. G. *et al.* Lobo-guará (*Chrysocyon brachyurus*): características gerais, mitológicas e seu conhecimento popular na região noroeste de Minas Gerais. *Revista Acadêmica: ciência animal*, [s. l.], v. 17, n. 1, e1700, 2019.

PIZARRO, C.; MAESTRIPERI, E.; LIFTENEGER, A. “¿Pero vos nunca comiste carpincho?” Resignificaciones locales de las prescripciones sobre el uso de la fauna nativa en los humedales del delta inferior del Paraná. *AMBIENS*, [s. l.], v. 2, n. 3, p. 52-72, 2016.

PRATT, M. L. *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

QUEIROLO, D. *et al.* Historical and current range of the Near Threatened maned wolf *Chrysocyon brachyurus* in South America. *Oryx*, [s. l.], v. 45, n. 2, p. 296-303, 2011.

RAPPAPORT, J. Más allá de la escritura. La epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, [s. l.], n. 4, p. 197-229, enero/dic. 2007.

SANTOS, B. de S. *Una epistemología del Sur*. Buenos Aires: Siglo XXI: CLACSO, 2009.

SANTOS, C. *et al.* Ambiente y extensión en Paso Centurión, Uruguay: la construcción de una práctica integral y los caminos hacia el diálogo de saberes. +E: revista de extensión universitaria, [s. l.], v. 11, n. 14, e0002, enero/jun. 2021. DOI: <https://doi.org/10.14409/extension.2021.14.Ene-Jun.e0002>.

SONTAG, S. *Sobre la fotografía*. México: Santillana, 2006.

SÜSSEKIND, F. *O rastro da onça: etnografia de um projeto de conservação em fazendas de gado do Pantanal Sul*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

TAKS, J. *et al.* Participación social, conocimiento experto y conflictos ambientales sobre uso del suelo, energía y biodiversidad en Paso Centurión (Cerro Largo, Uruguay). Montevideo: Udelar, CSIC, Programa I+D, 2019.

URUGUAY. Ministério de Ambiente. *Proceso de ingreso de Paso Centurión y Sierra de Ríos al Sistema Nacional de Áreas Naturales Protegidas*. Montevideo: ME, 2019. Disponible en: <https://www.gub.uy/ministerio-ambiente/comunicacion/publicaciones/proyecto-ingreso-del-paisaje-protgido-paso-centurion-sierra-rios-snap>. Acceso en: 20 agosto 2022.

URUGUAY. Ministerio de Educación y Cultura. *Clubes de ciencia*. Montevideo: MEC, 2023. Disponible en: <https://www.gub.uy/ministerio-educacion-cultura/politicas-y-gestion/clubes-ciencia>. Acceso en: 20 jun. 2023.

VANDER VELDEN, F. Apresentação ao dossiê. *R@U: revista de antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 7, n. 1, p. 7-16, 2015.

VASCO, L. G. En busca de una vía metodológica propia: replanteamiento del trabajo de campo y la escritura etnográfica. In: VASCO, L. (ed.). *Entre la selva y páramo: viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH, 2002. p. 433-486.

VILLASEÑOR, E. *et al.* Characteristics of participatory monitoring projects and their relationship to decision-making in biological resource management: a review. *Bio-diversity and Conservation*, [s. l.], v. 25, n. 11, 2016.

Recebido: 29/08/2022 Aceito: 02/24/2023 | Received: 8/29/2022 Accepted: 2/24/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

El cerdo como alcancía: su valor en la economía de los clasificadores de residuos, análisis en contexto de pandemia por COVID-19

The pig as a piggy bank: its value in the economy of waste sorters, analysis in the context of the COVID-19 pandemic

Betty Francia Ramos¹

<https://orcid.org/0000-0003-3955-4169>

bettyfrancia.antropologa@gmail.com

¹ Universidad de la República – Montevideo, Uruguay

Resumen

La “chanchita” –alcancía de yeso– que de niños nos permitía juntar monedas en su interior para solo romperla cuando estaba llena o la urgencia lo justificaba, es un símbolo del ahorro. La tesis de corte etnográfica realizada entre los años 2011-2013 aborda como estudio de caso a la cooperativa ex. “Villa del Chanco” y permite conocer los motivos por los cuales Castro, Santandreu y Ronca (2002) proponen la analogía de la cría de cerdos como la “alcancía” de los clasificadores. Durante el contexto de pandemia en los años 2020-2021, en la zona suburbana y rural de Montevideo se escuchaba el grito de los cerdos al ser faenados “fuera de época” (otoño-primavera), este grito fue analizado, en el presente trabajo, como un posible indicador social de crisis económica, donde las familias “rompen su chanchita”, quedando en situación de desamparo al gastar sus ahorros para la subsistencia cotidiana.

Palabras clave: residuos; cerdos; trabajo de subsistencia; COVID-19.

Abstract

The “piggy” – plaster piggy bank – that as children allowed us to collect coins inside to only break it when it was full or the urgency justified it, is a symbol of saving. The ethnographic thesis carried out between the years 2011-2013 addresses the ex cooperative as a case study. “Villa del Chanco” and allows to know the reasons why Castro, Santandreu, and Ronca (2002) propose the analogy of pig farming as the “piggy bank” of the classifiers. During the pandemic context in the years 2020-2021, in the suburban and rural areas of Montevideo the cry of pigs was heard when they were slaughtered “out of season” (Autumn-Spring), this cry was analyzed, in the present work, as a possible social indicator of economic crisis, where families “break their piggy bank”, being left in a situation of helplessness by spending their savings for daily subsistence.

Keywords: waste; pigs; subsistence work; COVID-19.

Entre los factores que lleva a los clasificadores a realizar la cría de cerdos en condiciones riesgosas desde el punto de vista sanitario y en condiciones de precariedad laboral, se encuentra la posibilidad de generar con este sistema un ahorro/ reserva económica. En un contexto de informalidad y clandestinidad de la tarea en la zona urbana y precaria en la zona rural, el cerdo les permite proyectar su economía precaria de forma tal que tienen un recurso al cual “echar mano” en caso de necesitarlo. Algunas de estas situaciones son por ejemplo en caso de enfermedad directa del clasificador que no le permita trabajar por algún período o enfermedad de algún integrante de la familia, pero también recurren a la venta de cerdos cuando necesitan dinero en efectivo para realizar una fiesta importante para la familia, por lo general cumpleaños de los hijos, fiesta del año, fiesta de quince años.

El estudio de caso en la ex “Villa del Chanco” realizado entre los años 2011-2013, se puede entender como un caso paradigmático de un proceso transformador de las situaciones de cría informal y extremadamente precaria. Las familias vivían en precarias construcciones sobre un gran basural que llegaba a 12 metros de altura, eso en el año 2000 en adelante. En ese mismo lugar clasificaban residuos y criaban animales sobre todo cerdos, gallos para riña, perros para carreras y conejos para autoconsumo. El terreno se encontraba altamente contaminado y las familias vivían en riesgo sanitario.

Atendiendo esta problemática, se inicia un proceso de cooperativización de “Villa del Chanco” a la “Cooperativa de Vivienda No Solo Un Sueño” (COVINUS). Este proceso fue acompañado por un equipo de profesionales de diversas instituciones y organizaciones y por el Concejo Vecinal Zonal 8. Las familias del asentamiento recibieron apoyo y formularon un proyecto de viviendas, que lograron ejecutar bajo la metodología de construcción por ayuda mutua.¹ El proyecto fue seleccionado para ser financiado por la Fundación Inter Americana (IAF) entre cientos de proyectos de América Latina (Uruguay, 2009). Las familias encontraban en ese predio no solo un lugar donde vivir y acceder a ingreso económico por medio del trabajo informal con los residuos,

1 “Ayuda Mutua” es un sistema colectivo, en el cual por medio del trabajo solidario de los integrantes autoconstruyen sus viviendas y las de los otros integrantes, sin saber previamente a quien corresponderá cada construcción, ello se define una vez terminadas las construcciones (conferir FUCVAM –Federación Uruguaya de Cooperativas de Ayuda Mutua).

sino también la posibilidad de criar cerdos como forma de obtener alimentos abundantes y casi sin costo; esto les permitía contar con ese “ahorro” y acceder al mismo en caso de que fuera necesario.

Los criadores de cerdos de la cooperativa, basan su producción en la utilización de alimentos alternativos provenientes en su mayoría de la industria agroalimentaria (subproductos lácteos, de fideos, panaderías, etc.) y de la separación de los residuos orgánicos de los residuos sólidos. El resultado de la producción de cerdos es destinado en parte al consumo familiar y otra parte viene comercializada tanto en el mercado informal, como a las chacinerías, y para realizar este tipo de transacciones se recurre a intermediarios. Si bien la contribución de estos criadores a la producción porcina es menor, su impacto desde el punto de vista social, sanitario (humano/animal) y ambiental constituye un escenario que es motivo de atención para las autoridades y otros actores sociales (Castro; Santandreu; Ronca, 2002).

La recuperación de residuos sólidos es una estrategia de ingreso económico informal para cientos de familias en el área metropolitana de Montevideo. Esta tarea es complementada con la cría de cerdos (entre otros animales) que son alimentados con residuos sólidos provenientes de la recolección y clasificación, por lo general, realizada en el centro urbano de toda gran ciudad, dada la mayor concentración de los mismos.

En Uruguay se utiliza comúnmente el término residuos sólidos para denominar aquel grupo de materiales residuales que no se vierten a la atmósfera ni se vierten legalmente al sistema hídrico a través de saneamiento o de un curso de agua. De acuerdo al artículo 21 de la Ley General de Protección del Medio Ambiente –Ley N° 17283, año 2000 (Uruguay, 2000)– en estas operaciones están incluidos: la generación, la recolección, el transporte, el almacenamiento, la comercialización, el tratamiento y la disposición final de los residuos.

Dentro de los clasificadores de residuos sólidos los criadores de cerdos constituyen un grupo con características propias. Ellos operan bajo lógicas de producción familiar cubriendo necesidades de tipo alimenticio (autoconsumo) o de índole económico como rubro secundario. La reutilización de desechos domiciliarios como alimento es una práctica común, aunque también se utilizan desechos comerciales (barrido de panadería, etc.) e industriales (restos de faena, etc.).

Generalmente no se realiza tratamiento previo alguno (cocción, etc.) de los residuos orgánicos utilizados. (Uruguay, 2006, p. 52).

Generalmente los clasificadores-criadores de cerdos se ubican en la periferia de Montevideo (áreas rurales vecinas) en un radio menor a los 30 km. Podríamos afirmar que este fenómeno se da en las periferias de prácticamente todas las ciudades capitales del país y también en ciudades intermedias. Es en estas socio-espacialidades periféricas donde por lo general se concentran asentamientos irregulares en extrema pobreza, próximos a los sitios de disposición final de residuos gestionados por los gobiernos departamentales, producto del levante de los sistemas de limpieza de las ciudades.

Clasificadores de residuos información oficial precaria y confusa

Cuando nos preguntamos, cuántos son, cuales son sus ingresos, en qué condiciones viven los clasificadores de residuos en Uruguay, la aproximación es incierta y los datos poco confiables, pero me atrevería a “quebrar una lanza” por quienes llevan adelante este trabajo desde las instituciones y organizaciones debido a la complejidad. Cuando un clasificador no sabe, los meses del año, su documento de identidad o su fecha de nacimiento, abordar la situación desde las políticas sociales requiere un largo proceso de acercamiento y generación de confianza con equipos técnicos estables.

Un subsector especial dentro de los clasificadores son los criadores de cerdos, simplemente lograr tener conocimiento de que tienen un pequeño rodeo implica aún más confianza construida a muy largo tiempo, ya que por el temor a que se los retiren se reservan esa información. Fue desde COVINUS el caso donde se generó conocimiento en el marco de la investigación.

La cría es una práctica extendida en el departamento de Montevideo. La misma se distribuye entre las zonas rurales, permitida y reglamentada por la IM, según decreto N. 2243 (Montevideo, 1939), y la cría en zonas urbanas, no permitida por la normativa municipal.

Sin un número preciso pero si por el conocimiento de la actividad se entiende que los hogares que se dedican al clasificado de residuos se encuentran

en su gran mayoría en asentamientos irregulares, complementando los ingresos con la cría de cerdos y otros animales.

Los hombres, mujeres y niños que se dedican a labores de recolección-clasificado y comercialización de residuos sólidos, sin ninguna protección (overoles, guantes, mascarillas); al igual que en los sitios de disposición final, actividad que realizan carentes de la mínima infraestructura sanitaria; trabajadores informales que recuperan residuos con valor para la comercialización. Así mismo dentro del sector de clasificadores de residuos, también están aquellos que se dedican al manejo, comercialización y faenado de los cerdos y otros animales domésticos criados en basureros o rellenos sanitarios; consumidores de animales y productos de origen animal procesados en estas condiciones, y la población que habita cerca de los sitios de disposición final de residuos sólidos, se encuentran expuestos a riesgos sanitarios. (Centro Panamericano de Ingeniería Sanitaria y Ciencias del Ambiente, 2007, p. 16).

Si intentamos hacer una aproximación del número de individuos dedicados a la tarea de clasificado en Montevideo o en el resto del país, nos encontraremos con criterios y formas de registros ampliamente variados e imprecisos. Esto se refleja, por ejemplo, que en los registros de la Intendencia de Montevideo (con competencia en la gestión de residuos) el número de individuos dedicados al clasificado de residuos es inferior que el resultante en los registros del MIDES u Organizaciones Sociales vinculadas a la temática. Estos criterios de relevamiento poco unificados a los que referimos anteriormente se deben a que la Intendencia considera y releva al individuo mientras que el MIDES hace un relevamiento por hogares. Esta diversidad de criterios en el relevamiento genera una discordancia de cifras “oficiales” entre ambos organismos (IM, MIDES) pudiendo observar que el número total de clasificadores para una zona puede llegar a cuadruplicarse de acuerdo a la fuente que tomemos.

En 2008, según datos del censo municipal de la Intendencia de Montevideo, en la Capital y su Área Metropolitana hay registrados unos 5.279 clasificadores de residuos sólidos, en su mayoría población con promedio de 40 años. Del total censado, el 18% son mujeres y el 82% hombres. En el último censo municipal del 2012, se censaron 3.188 clasificadores y 2.027 hogares.

En el año 2018-2019 la Intendencia de Montevideo lanza un nuevo censo de clasificadores, si bien las cifras aún no son públicas la información de prensa de este último censo realizado en 2018 en Montevideo hay 1.081 clasificadores: 845 hombres, 210 mujeres, 3 mujeres trans y 23 sin información. En 2019, el presidente Juan Carlos Silva, de la Unión Clasificadores de Residuos Urbanos Sólidos (UCRUS), consideró que esa cifra era “ridícula, un disparate”, ya que el número supera los 9.000 solo en Montevideo.

En MIDES, sin embargo, de acuerdo con el concepto de familia clasificadora del Proyecto Uruguay Clasifica (en adelante PUC) en base a la población censada, se estima que el total de personas en los hogares de clasificadores montevideanos asciende a 20.612 individuos clasificadores de residuos sólidos. Uruguay (2006, p. 11) define un “hogar clasificador, si al menos uno de sus integrantes dedica horas a la tarea de recolección y clasificación de residuos”. En el Plan de Acción Nacional de Emergencia Social (PANES) se registraron 8.729 clasificadores, de los cuales el 77% no completó la educación primaria (Uruguay, 2009, p. 17).

Los sucesivos censos llevados adelante dan cuenta de que la cantidad de personas dedicadas a la actividad fue en descenso, así fuera contabilizando los individuos o los hogares. Una posible respuesta inicial –en la que no se va a profundizar en este artículo– puede ser el resultado de las políticas sociales dirigidas al sector de clasificadores, reconversión laboral, propuestas de levante diferenciado donde el clasificador pasa a tener rol de transportista, entre otras medidas tendientes a dignificar el trabajo con los residuos.

La Intendencia de Montevideo cuenta con 5 plantas de clasificado, cuatro de ellas con grupos formalizados, ellas son: Géminis, Burgues, Durán y La Paloma (Tróccoli), que entre todas trabajan 144 personas de manera formal, 128 de forma efectiva y 16 están en calidad de suplentes, sin dudas incluye un número ínfimo del universo de clasificadores de Montevideo. En dichas plantas de clasificado quien trabaja de manera formal cuentan con beneficios sociales y con los insumos de higiene necesarios para la protección de trabajo con residuos; pero los residuos que llegan a las plantas no se encuentran limpios ya que el sistema de clasificado en Montevideo no se realiza desde el origen (en domicilio) sino que se cuenta con contenedores en la vía pública que apelan al clasificado voluntario de las personas. En nota de prensa uno de los trabajadores de la planta Géminis nos dijo que “a Géminis ha llegado materia fecal, perros y gatos muertos, ratas, basura mojada y, también, materiales de hospital”. La quinta planta

denominada por la dirección de desarrollo social de la Intendencia “5 Bis”, por los clasificadores “La UCRUS”, por la dirección de desarrollo ambiental de la intendencia “Cofeca” cuenta con un registro de 150 clasificadores donde circulan semanalmente de forma fluctuante un total de 120, se encuentran en proceso de formalización.

Sobre el subsector clasificadores criadores de cerdos, condiciones sociales, sanitarias y económicas

Así como los clasificadores de COVINUS, otros clasificadores encuentran condiciones propicias para la cría de cerdos y otros animales debido a los sistemas de gestión de residuos llevados adelante por los gobiernos departamentales se deja abierta la posibilidad de la fuga de residuos, donde en circuitos informales de recolección se presenta la oportunidad para la producción informal de cría en los predios rurales y se suma a ello el carácter de clandestino en el suelo urbano o mixto.

Las familias de criadores a las que nos referimos anteriormente habitan en asentamientos periféricos de la ciudad, si bien cuentan con servicios de energía eléctrica, agua el tratamiento de efluentes domésticos es precario y sin garantías sanitarias para las familias y su entorno. Estos aspectos generan a su vez conflictos a nivel local, entre otros motivos, porque se suma la falta de tratamiento de los efluentes generados por dicha actividad, la acumulación de residuos en su entorno, los malos olores, la proliferación de insectos y roedores (Villalba, 2009).

Un aspecto a resaltar que hemos detectado en este entramado de informalidad y pobreza es que los lugares de crianza de cerdos se encuentran en zonas de difícil acceso para la inspección de los organismos competentes. Esto se debe, entre otros aspectos, a la clandestinidad de la cría que se ve “facilitada” por una estratégica alianza entre los vecinos para mantener segura esta fuente de recursos económicos (Castro; Santandreu; Ronca, 2002). Esta situación es de difícil abordaje para el Ministerio de Ganadería Agricultura y Pesca (MGAP) y la Intendencia de Montevideo que son quienes intervienen cuando se presentan denuncias policiales por cría en suelo urbano, o en caso de un conflicto barrial-local por denuncias de vecinos por malos olores, efluentes o residuos; la función de estos organismos es fiscalizadora y prohibitiva.

Los factores como clandestinidad de la cría y/o la informalidad en que se encuentran los clasificadores-criadores de cerdos en suelo urbano o rural dificultan mucho el acceso a la información sobre la cantidad y la situación del sector. Es por esto, que la información que surge de las diferentes instituciones resulta incompleta o su relevamiento resulta incompleto, y los datos suministrados no son ajustados a la realidad. Esta problemática está presente en el territorio y las posibles soluciones requieren un compromiso en la toma de decisiones y el diseño de las políticas públicas, donde deben estar involucradas las diferentes instituciones con competencia social, ambiental y sanitaria.

Como consecuencia de este sistema informal antes descripto, encontramos otras graves problemáticas como la disposición de residuos en lugares no controlados sanitariamente, la contaminación de suelos y cursos de agua, la contaminación del aire ocasionada por la quema de desechos de descarte o el uso de neumáticos como combustible para cocinar alimentos a los cerdos. También encontramos concentración de residuos dispuestos de forma clandestina en la vía pública generando basurales endémicos. Los mecanismos de recolección informal muchas veces requieren el compromiso del clasificador que “acuerda” con la industria, comercio u hogar de retirar todos los residuos no importando la composición que estos tengan. Por lo tanto, los residuos pueden ser muy útiles y otras veces no tanto, lo que resulta una desventaja a la hora de llevarlos al domicilio y por ende vienen descartados en la vía pública, generando un daño social y ambiental relevante (Beck, 1998).

Un factor fundamental que impulsa a llevar adelante la cría de cerdos por parte de los clasificadores es la posibilidad de obtener alimentos gratis. El cerdo por su ventaja comparativa de transformar en carne casi cualquier alimento que consume es un atractivo animal para optimizar este recurso que únicamente quienes viven o trabajan próximos a la basura tienen la oportunidad de obtener residuo orgánico, ya sea para consumo de sus animales o para vender posteriormente a otros criadores o productores formalizados. Los alimentos para los cerdos son transportados en bolsas en el caso que provengan de comercios formales, restos de industrialización de alimentos, que son descartados rápidamente, dado que como se mencionaba los comercios por una ordenanza bromatológica no pueden acumular residuos, de esta forma, llegan al domicilio del clasificador los alimentos embolsados. De esta manera la cría de cerdos informal es una vía económica para el descarte de estos residuos que

no solamente son domiciliarios, sino también productos de descarte de procesos productivos como de panaderías, fábricas de pastas, dulces, lácteos, pollerías, entre otros. No solamente los criadores de cerdos informales o clandestinos acceden a estos residuos, sino también criadores formales.

Para los criadores se presenta con naturalidad que la fuente principal de alimentos sea “la cantera” (denominación que le dan a la usina de residuos sólidos) y no pareciera haber un cuestionamiento sobre el estado sanitario del alimento. Ninguno presenta una proyección de la actividad considerando otro alimento que no sea el residuo. La comida además de proceder de la cantera o de panaderías, supermercados, hospitales y fábricas requiere ser manipulada para separar el nylon que pueda traer y otros residuos, como grandes envoltorios, botellas de vidrio, metales, etc. Luego de separar el alimento orgánico lo que sobra es quemado o quedan en el ambiente. Otro riesgo sanitario alto, no percibido como tal por los clasificadores, se da cuando describen la procedencia de otros alimentos, donde se conjuga el origen Usina con el origen Hospital.

Entre los factores que se presentan como oportunidades para la cría de cerdos y otros animales de granja como gallos para riña, gallinas para huevos, gansos, podemos identificar: *el acceso rápido a alimentos*. Un aspecto significativo que se desprende del discurso de los criadores es que el “cerdo se cría solo”, esto significa que para ellos la cría del cerdo *no insume mucho tiempo, dedicación, ni atención*. Otro factor que influye positivamente para llevar adelante la cría es la *facilidad con la que se reproducen y con la cría a campo*, liberan al criador de la búsqueda de alimento. Sin embargo, existen una serie de actividades que ellos deben realizar: higienizar los chiqueros,² en algunos casos cocinar los alimentos, ir a buscarlos y separar los residuos que en ellos se puedan encontrar, pero el alimento sigue llegando sin costo.

En cuanto al medio de transporte que es utilizado para el traslado de alimentos para los cerdos el que mayormente es utilizado el carro con caballos que vienen compartidos para esta tarea. Desde el año 2015 al 2020 comenzó un proceso de recambio de sistema de movilidad, el gobierno departamental efectuó a los clasificadores registrados cambio del carro y del caballo por triciclos

2 Término utilizado para nombrar la pocilga donde se guardan los cerdos.

eléctricos para traslado de los residuos. La comida para los cerdos es preclasificada en el lugar donde es entregada, en “la cantera”. Reciben a su vez, restos de panadería y supermercado, beneficio obtenido y servicio prestado a dichas empresas. Los clientes no se pierden cuando un clasificador no puede seguir pasando por ese local, traspasa la tarea a otro, por lo general a un integrante de la familia o clasificador conocido. Dependiendo si es un acuerdo con comercios o si se retira en la usina pueden extender la frecuencia de levante.

El compromiso queda asumido por parte del criador de levantar los residuos con una periodicidad acordada, que puede ser semanal, en horario determinado y de esa manera la industria o el comercio puede evadir el costo por la disposición final de esos residuos, ya que si el volumen es importante no es posible descartarlo en el sistema de levante domiciliario municipal. La permanencia de los residuos en el establecimiento de la industria o el comercio hace correr a la empresa un riesgo alto de ser sancionados (multas económicas o cierre) por la Dirección de Bromatología de la Intendencia, debido a un incumplimiento higiénico sanitario.

Los aspectos explicados en el párrafo precedente constituyen condiciones óptimas para que un clasificador se pueda convertir en criador de cerdos con mucha facilidad. Además de las ventajas del *sistema de gestión de residuos con fugas en los circuitos de limpieza*, el cerdo tiene otras ventajas comparativas: *es precoz, prolifero, transforma rápidamente cualquier tipo de alimento en carne*. A su vez requiere el uso de infraestructura simple y un manejo poco especializado, siendo el aprendizaje transmitido por las familias de generación en generación. De este modo, conforman las condiciones necesarias para que se realice la cría en un sistema precario.

Si bien los criadores visualizan como una dificultad, una carga en el costo y el volumen de comida que necesitan para alimentar a los cerdos, no lo consideran un problema ya que cuentan con la comida que obtienen de los residuos, y no se plantean la posibilidad de no acceder a esa comida a futuro, lo visualizan como una fuente constante e inagotable, sin discutir la calidad de la misma. A su vez, en los momentos que la comida escasea largan los animales a campo. Para los criadores, el suministro de una ración balanceada elaborada por empresas ganaderas es considerado prohibitivo debido al alto costo de la misma, como nos narró una de las criadoras. En caso de no tener otra fuente de alimentos disponible saben que en la cantera tienen comida asegurada.

Otra ventaja que presenta la cría es que las cerdas tienen un período de gestación de tres meses, tres semanas y tres días, lo que posibilita realizar dos ciclos reproductivos al año, considerando un mes y medio desde el nacimiento al destete. La fecha de referencia para la venta de lechones faenados (principal forma de comercialización) es el 30/31 de diciembre, en las fiestas de fin de año, por ser la comida típica para esas fechas. Conociendo el ciclo de reproducción, es esperable aunque en menor medida que en el mes de julio se realice faena de los lechones que tienen dos meses de nacidos, es esta una camada la que por lo general se le permite el desarrollo a estado de cachorros o adultos ya que la venta es menor, el destete es importante para dejar a la cerda madre lista para nuevamente entrar al ciclo reproductivo y llegar con lechones disponibles a diciembre. Otras formas de comercialización que llevan adelante los clasificadores criadores es cerdos en pie (como posibles futuros reproductores) o en estado adulto (para realizar facturas) en ese caso lo faenan por lo general los clasificadores criadores, la venta en pie se realiza también a intermediarios.

No solo un grito de carneada, un indicador de crisis socio-económica en los años 2020-2021

Fue con el Ingeniero Agrónomo Fernando Ronca con quien compartí la preocupación y el trabajo durante algunos años con el sector de clasificadores criadores de cerdos, entendimos que era posible con algunas medidas mejorar las condiciones de cría y faena, de forma que redundara para las familias y los barrios en mejora de las condiciones sanitarias y ambientales. Esos proyectos diseñados quedaron sin efecto debido a los cambios de autoridades producto de las elecciones nacionales y departamentales. Las condiciones de faena deberían ser espacialmente atendidas, ya que las condiciones sanitarias también son frágiles en este contexto, análisis que no será realizado en el presente trabajo.

La importancia económica en el ingreso familiar por venta de cerdos influirá en mayor o menor medida en cada hogar dependiendo de múltiples factores, como el tamaño del rodeo y la composición del núcleo familiar. En algunos casos es un complemento y todos coinciden en que no pueden dejar las otras actividades para dedicarse exclusivamente a la cría de cerdos; deben

dedicar ese tiempo y realizarlo de forma complementaria para que la cría les sea redituable.

Considerando las formas de comercialización y las fechas en las que comúnmente no hay faena surge el disparo a la reflexión de este trabajo donde la necesidad de recurrir a este ahorro se entiende como un indicador de crisis social económica. La economía informal donde circulan, sin acceso a seguridad social, a préstamos no reembolsables los dejan en situación vulnerable ante las medidas de aislamiento físico, sin la posibilidad acceder a residuos para clasificar o a alimento para los cerdos, medidas que se tomaron para dentro del contexto de emergencia sanitaria decretado por COVID-19.

En un nuevo intercambio ya en marzo del 2020 con Fernando, coincidimos en que habíamos detectado procesos de carneada (matanza) en zonas suburbanas y rurales de Montevideo, fuera de las fechas típicas considerando el ciclo anual reproductivo de los cerdos.

La fragilidad de la economía informal en el que se encuentran los clasificadores, los deja sin protección financiera ante cambios en la forma de sustento.

El trabajo de clasificado se encuadra dentro de las actividades de economía informal y altamente precarizado. Existe una clara genealogía de las familias de clasificadores que puede llegar hasta la tercera o cuarta generación dedicada a la actividad de clasificado, agravada la situación si se tiene en cuenta que según Villalba (2009) el 77% de los clasificadores no concluyeron la educación primaria. La diferencia entre economía formal e informal no se asocia al producto final, si no a la forma en que se produce y se intercambia (Portes; Haller, 2004).

Es claro que estos criadores tienen un “saber hacer”, han desarrollado habilidades donde se puede destacar el conocimiento para el manejo del rodeo, habilidades en la construcción de infraestructura con los materiales que se tienen en el entorno –construir bretes, bebederos, parideras, construcciones precarias como las casas que habitan–, conocimiento de la conducta animal. La habilidad según Ingold (2012, p. 73) es común a cualquier especie animal, el contar con “un sistema perceptual, que se encuentra continuamente monitoreando su acción con relación a tal percepción, es necesariamente un ser que aporta una trayectoria habilidosa”. De esta forma, los clasificadores hacen uso de los materiales cotidianos, con los que se encuentran familiarizados y logran armar la infraestructura básica para criar cerdos, ya que estos son un valor

fundamental en su economía, dada la posibilidad de transformarse en dinero, en alimento, en mercancía para trueque o en una “alcancía”, a la cual recurrir en momentos de crisis.

Los clasificadores-criadores de cerdos llevan adelante la producción en situaciones de precariedad laboral, es porque supone un ingreso económico valorado, al punto que están dispuestos a correr estos riesgos y a su vez precariza aún más su situación laboral, dada la insalubridad e informalidad, siendo este también un trabajo sin derecho jubilatorio, ni asistencial social.

La carencia de medios de empleo asalariado es la causante principal de la pobreza masiva en el capitalismo. Sin embargo, la regulación salarial y la calidad del trabajo, junto a la accesibilidad sobre los medios de subsistencia, también son elementos que inciden en la agudización de la pobreza material. (Álvarez Leguizamón, 2005, p. 247).

Si analizamos entonces el trabajo informal “las unidades de análisis son las actividades que se realizan al margen de la ley y que por ello poseen límites muy borrosos que las distancian de aquellas denominadas del sector formal” (Supervielle; Quiñones, 2005, p. 106). Si bien la informalidad y precariedad laboral se han definido como una barrera para el desarrollo humano, desde una visión más crítica, deben “una condición para el desarrollo capitalista en la periferia: empleo precario, y mano de obra siempre disponible, no organizada y barata” (Robles, 2005, p. 22).

En el sector de clasificadores-criadores resulta altamente impactado por la economía del trabajo informal, precario e insalubre en los años 2020-2021. Las ventajas que ellos identifican en el cerdo para su cría desaparecen ante las medidas de aislamiento e impedimento de circulación durante la pandemia. La vida de los clasificadores-criadores es una vida muy dura, con las malas condiciones sanitarias, el esfuerzo físico soportando las inclemencias del tiempo frío, calor y lluvias extremas, hogares precarios sin posibilidad de calefacciones y construcciones con elementos altamente inflamables. Todos estos factores de precariedad constituyen una cadena de exclusiones difíciles de sortear que impactan directamente sobre la calidad de vida a mediano y largo plazo de este sector, tanto desde la salud física y mental como a nivel de inclusión social y acceso a derechos humanos básicos.

Robles (2005) plantea una relación entre la producción de riesgos y la exclusión social la que se observa en todos los sectores más vulnerables siendo quienes habitan los territorios más impactados negativamente.

Los gritos de los cerdos faenados “fuera de época” no se escucharon únicamente en asentamientos, en espacios habitados por clasificadores, también en criaderos formales de productores rurales de Montevideo. Desde el este al oeste de la periferia de Montevideo se pudo constatar que este fenómeno se estaba dando.

Conclusiones

Del cerdo lo único que no se aprovecha es el grito.

(Dicho popular)

Los clasificadores criadores de COVINUS son individuos en algunos casos de tercera generación de familia clasificadora por lo que se encuentran en un estado de pobreza crónica, con necesidades básicas insatisfechas y un ingreso por persona debajo de la línea de pobreza. Según Álvarez (2008, p. 105), “aque- llos que pierden el empleo formal se desvinculan de los marcos institucionales que los contenían, debiendo desarrollar estrategias alternativas para sobrevivir”. En el sector de clasificadores convive la tercera y la cuarta generación, con ex trabajadores formales que se incorporan al sector clasificado por encontrarse desocupados (Villalba, 2009). La particularidad de COVINUS es que los hogares de clasificadores criadores están compuestos por uno o más individuos, hijos de clasificadores criadores como consecuencia de la lógica del trabajo formal del paradigma clásico –que implica estabilidad, un salario, cumplimiento de horarios– no es parte de la historia familiar.

La valoración positiva de la cría de cerdos que hacen los criadores es un fuerte estímulo para llevar adelante la tarea más allá de las condiciones que la caracterizan, naturalizan la forma de vida vinculada a la misma y valoran la libertad de horarios y la independencia de compromisos y obligaciones que un trabajo formal les exigiría. Por otra parte, adquirieron un conocimiento en torno al manejo cotidiano del rodeo y cuentan con la fuerza física necesaria para llevar adelante la tarea en todo su ciclo y esto les genera seguridad.

La forma de comercialización garantiza reservas y les permite acceder a lo que ellos consideran necesario para vivir. Se profundiza aún más esta situación en aquellos que la historia familiar se arraiga a varias generaciones de clasificadores; quienes no tienen una historia tan larga vinculada a esta actividad de clasificado son quienes llegan a construir un discurso de la necesidad de cambios habitacionales, del entorno y en menor medida a la forma de cría (Katzman, 1989).

La exclusión socioterritorial y la economía informal en la que se encuentran estas familias las coloca y mantiene en condiciones de precariedad extrema desde un abordaje socioeconómico. La alternativa a una producción controlada de forma sanitaria, tanto por la alimentación, como por las condiciones de cría no es una opción considerada; de este modo sostienen mercados internos siendo condición necesaria para el desarrollo capitalista en la periferia (Robles, 2005).

La clandestinidad de la actividad responde a una forma de vida más que a una estratégica de llevar adelante un trabajo de manera informal por no poder acceder a la formalización. A diferencia de lo expresado por De Soto (1987 *apud* Superville; Quiñones, 2005) la formalidad no es un horizonte para los clasificadores criadores, quienes hoy son funcionales a ese sistema y a la demanda que existe de la carne de cerdo.

La pérdida temporal o permanente de fuentes de empleo –que en Uruguay por la pandemia del COVID-19 afectó a casi 100.000 personas (Datos oficiales Ministerio de Trabajo y Seguridad Social)– es como refiere Álvarez Leguizamón (2005) la causante principal de la pobreza masiva en el capitalismo. Los clasificadores criadores de cerdos ni siquiera se encuentran dentro de estos registros, sin posibilidad de amparo social, ni acceso a crédito “se comen” sus ahorros, quedando totalmente desprotegidos. Los rodeos de cerdos se presentan como una forma de acceso a carne y a dinero efectivo en momentos donde la pandemia afecta directamente a quienes cuentan con menos recursos o redes para subsistir e incluso sostener un aislamiento no voluntario.

El aislamiento social con consecuencias económicas afectó de forma más profunda a quienes dependen del acceso a los residuos que la sociedad genera.

Todas las condiciones óptimas para el desarrollo del sistema de cría desarrollado anteriormente, será lo que impulsará a los productores formales y a los clasificadores de residuos a poner en práctica desde sus habilidades para retomar de forma rápida la cría post pandemia.

Referencias

ÁLVAREZ, E. Aterrizando en Aeroparque. Diagnóstico de una villa rural, en el área metropolitana de Montevideo/Uruguay. *Revista Encuentros Uruguayos*, Montevideo, año 1, n. 1, p. 166-193, 2008.

ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, S. Los discursos minimistas sobre las necesidades básicas y los umbrales de ciudadanía como reproductores de la pobreza. In: ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, S. (comp.). *Trabajo y producción de la pobreza en Latinoamérica y el Caribe: estructuras, discursos y actores*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 239-273. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/crop/trabajo.html>. Acceso en: 20 agosto 2022.

BECK, U. *La sociedad del riesgo: hacia una Nueva Modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998.

CASTRO, G.; SANTANDREU, A.; RONCA, F. *La cría de cerdos en asentamientos irregulares: desafíos legales, sanitarios, sociales y ambientales de una práctica extendida de agricultura urbana*. Montevideo: Unidad de Montevideo Rural: Intendencia Municipal de Montevideo, 2002. (Cuadernos de Montevideo Rural n. 2).

CENTRO PANAMERICANO DE INGENIERÍA SANITARIA Y CIENCIAS DEL AMBIENTE. *Riesgos a la salud por la crianza de cerdos alimentados en sitios de disposición final de residuos sólidos en América Latina y el Caribe*. Lima: CEPIS: OPS, 2007. Disponible en: <https://www.yumpu.com/es/document/read/14391191/riesgos-a-la-salud-por-la-crianza-de-cerdos-alimentados-bvsde>. Acceso en: 20 agosto 2022.

INGOLD, T. *Ambientes para la vida: conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2012.

KATZMAN, R. La heterogeneidad de la pobreza: el caso de Montevideo. *Revista de la CEPAL*, Santiago de Chile, n. 37, p. 141-152, 1989. Disponible en: <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/11735>. Acceso en: 20 agosto 2022.

MONTEVIDEO. *Decreto n. 2243 de Intendencia de Montevideo*. Montevideo: Intendencia de Montevideo, 1939. Disponible en: <http://normativa.montevideo.gub.uy/armado/60351>. Acceso en: 20 agosto 2022.

PORTES, A.; HALLER, W. *La economía informal*. Santiago de Chile: CEPAL, 2004. (Serie Políticas Sociales, n. 100).

ROBLES, F. Contramodernidad y desigualdad social: individualización e individuación, inclusión/exclusión y construcción de identidad. La necesidad de una sociología de la exclusión. *Revista Mad*, Santiago de Chile, n. 12, p. 27-57, mayo 2005. Disponible en: <https://revistamad.uchile.cl/index.php/RMAD/article/view/13939/1509>. Acceso en: 20 agosto 2022.

SUPERVIELLE, M.; QUIÑONES, M. De la marginalidad a la exclusión social: cuando el empleo desaparece. In: ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, S. (comp.). *Trabajo y producción de la pobreza en Latinoamérica y el Caribe: estructuras, discursos y actores*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 99-136. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/crop/trabajo.html>. Acceso en: 20 agosto 2022.

URUGUAY. *Ley N° 17283. Ley de Protección del Medio Ambiente*. Montevideo: Parlamento Nacional, 28 nov. 2000. Disponible en: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/17283-2000>. Acceso en: 20 agosto 2022.

URUGUAY. Ministerio de Desarrollo Social. *Tirando del carro: clasificadoras y clasificadores: viviendo de la basura o trabajando con residuos*. Montevideo: MIDES, Programa Uruguay Clasifica, 2006. Disponible en: http://guiaderecursos.mides.gub.uy/innovaportal/file/3158/1/puc_tirando_del_carro.pdf. Acceso en: 20 agosto 2022.

URUGUAY. Ministerio de Desarrollo Social. *Clasificar para incluir, incluir para reciclar*. Montevideo: MIDES, Programa Uruguay Clasifica, 2009. Disponible en: http://guiaderecursos.mides.gub.uy/innovaportal/file/2976/1/libro_puc_clasificar_para_incluir.pdf. Acceso en: 20 agosto 2022.

VILLALBA, C. *Reporte sobre la situación actual del sector residuos sólidos y clasificadores en el marco de las actividades desarrolladas por el Ministerio de Desarrollo Social*. Montevideo: Ministerio de Desarrollo Social, 2009. Disponible en: <http://retosalsur.org/wp-content/uploads/2013/08/PUC-PEI-Informe-Final-2009-Clasificadores-Uruguay.pdf>. Acceso en: 20 agosto 2022.

Recebido: 28/08/2022 Aceito: 10/03/2023 | Received: 8/26/2022 Accepted: 3/10/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Alimentando a tradição e valorizando o conhecimento tradicional na Amazônia: o caso da castanha-da-amazônia na Terra Indígena Mãe Maria

Nurturing tradition and valuing traditional knowledge in the Amazon: the Amazon nuts in the Mãe Maria Indigenous Land, Pará, Brazil

Nina Lys Nunes^I

<https://orcid.org/0000-0001-7453-9349>
ninalys@gmail.com

Regina Abreu^{II}

<https://orcid.org/0000-0002-3880-1749>
abreuregin@gmail.com

Joseane Costa^{III}

<https://orcid.org/0000-0002-1913-6579>
joseane03@gmail.com

^I Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil
Pesquisadora associada ao Programa USP Susten

^{II} Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

^{III} Fundação Oswaldo Cruz – Rio de Janeiro, RJ, Brasil
Pesquisadora colaboradora em Ciência, Tecnologia e Inovação em Saúde

Resumo

A biodiversidade assegura a existência da vida humana no planeta. Os países signatários das convenções globais precisam formular estratégias para alcançar as metas definidas e essas estratégias são estabelecidas por meio de políticas públicas. O objetivo do artigo é descrever uma ação traçada a partir do debate em torno da sociobiodiversidade como antídoto à crise ambiental. O artigo apresenta um estudo de caso do projeto ArticulaFito na Terra Indígena Mãe Maria, no Pará, sobre a cadeia de valor da castanha-da-amazônia e o povo Gavião. A castanha está categorizada como ameaçada de extinção por sofrer declínio populacional e as aldeias indígenas também estão vulneráveis. O fortalecimento das cadeias de produtos e serviços gerados a partir dos recursos da sociobiodiversidade possibilita a integração da conservação e do uso sustentável dos ecossistemas valorizando o conhecimento tradicional. A inclusão produtiva das comunidades tradicionais agrega valor socioambiental a essas cadeias produtivas e promove a repartição de benefícios.

Palavras-chave: sociobiodiversidade; uso sustentável; cadeias de valor; conservação da biodiversidade.

Abstract

Biodiversity ensures the existence of human life on the planet. Countries must formulate the formulation as goals and strategies are through public policies and strategies sign through public policies. The objective of the article is to describe an action drawn from the debate around sociobiodiversity as an anti-environmental crisis. The article presents a case study of the ArticulaFito project in the Mãe Maria Indigenous Land, in Pará, on the Amazon nut value chain and the Gavião people. The chestnut is categorized as endangered due to its population decline. The sustainable strengthening of the chains of products and services generated from sociobiodiversity resources makes it possible to integrate conservation and use of ecosystems, valuing traditional knowledge. The productive inclusion of traditional communities adds socio-environmental value to these production chains and promotes benefit sharing.

Keywords: sociobiodiversity, sustainable use, value chains, biodiversity conservation.

Introdução¹

O artigo tem como tema central a relação dos povos indígenas com a castanha e a emergência de projetos colaborativos fruto desse agenciamento. O objetivo consiste em analisar os efeitos sociais e ambientais de políticas públicas traçadas a partir do debate em torno da sociobiodiversidade² como antídoto à crise ambiental, a partir do projeto ArticulaFito – Cadeias de Valor em Plantas Medicinais, realizado pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) em parceria com ministérios. Focalizamos um estudo de caso do povo Gavião, na Terra Indígena Mãe Maria, Bom Jesus do Tocantins, sudeste do estado do Pará, sobre a cadeia de valor da castanha-da-amazônia (*Bertholletia excelsa* Bonpl.).

É importante assinalar o pano de fundo que orienta as políticas públicas e as ações focalizadas no presente artigo e que se referem a estratégias globais como a Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável, adotada em 2015, por 193 países-membros das Nações Unidas, com forte protagonismo e endosso do Brasil.

As convenções globais ambientais estariam enunciando uma nova forma de governança impulsionada pela comunidade científica (Seixas *et al.*, 2020). Na busca de compreender quais foram as ações planetárias para tentar conter a perda da biodiversidade, encontramos acordos internacionais firmados nas reuniões globais. As convenções possuem efeito normativo limitado, ou seja, não estão vinculadas a sanções, pois inexiste autoridade máxima global para impô-las. Ao contrário, são adotadas voluntariamente pelos Estados-nações, como meio para cooperar no alcance de metas de cunho global. As normas são flexíveis e permitem interpretações e aplicações adaptadas às necessidades (Nasser, 2006).

1 Agradecemos a todos os guardiões das castanhas, em especial à equipe do projeto ArticulaFito de Marabá.

2 *Sociobiodiversidade*: inter-relação entre a diversidade biológica e a diversidade de sistemas socioculturais. Os produtos da sociobiodiversidade são bens e serviços (produtos finais, matérias-primas ou benefícios) gerados a partir de recursos da biodiversidade, voltados à formação de cadeias produtivas de interesse dos povos e comunidades tradicionais e de agricultores familiares, que promovam a manutenção e valorização de suas práticas e saberes, e assegurem os direitos decorrentes, gerando renda e promovendo a melhoria de sua qualidade de vida e do ambiente em que vivem (Brasil, 2009).

A Agenda 2030 nasceu na Rio+20 e apresenta 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) – Sustainable Development Goals (SDG) em inglês – com suas 169 metas. Para a ONU, o desenvolvimento sustentável tem três dimensões: econômica, social e ambiental, ressaltando o combate à pobreza, a igualdade de gênero e a inclusão social (Organização das Nações Unidas, 2016). Os ODS são considerados como balizadores de políticas públicas em instrumentos internacionais como o Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) e a Plataforma Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos (IPBES). Os ODS e suas metas associadas, os temas da biodiversidade e dos ecossistemas, se destacam, pois contribuem diretamente para o bem-estar humano. A biodiversidade é a característica mais singular do planeta Terra, pois apresenta condições necessárias para a existência do fenômeno da vida (Dias, 2019). A biodiversidade atual do planeta soma 3,5 bilhões de anos de história evolutiva e é o resultado da interação entre as espécies e destas com o ambiente (Nunes, 2019). Estudos confirmam que as taxas atuais de extinção³ estão muito altas e sugerem que uma sexta extinção em massa está em andamento, destacando a necessidade de estratégias eficazes de conservação (Bambach, 2006). A sexta extinção em massa ameaça a integridade da biosfera e enuncia uma possível nova era geológica, o Antropoceno (Crutzen, 2006). As mudanças planetárias causadas pelo homem alteraram as condições da biosfera, tornando-a menos hospitaleira e dificultando a sobrevivência do próprio ser humano, e somente com o respeito aos limites planetários⁴ as situações dramáticas poderão ser revertidas. Os dados vêm sendo apresentados aos tomadores de decisão, que veem a urgência do assunto.

-
- 3 Extinções em massa são caracterizadas por momentos em que a Terra perde mais de três quartos de suas espécies em um curto intervalo de tempo em termos geológicos, como aconteceu apenas cinco vezes nos últimos 540 milhões de anos (Barnosky *et al.*, 2011).
 - 4 Os limites planetários são: 1) mudanças climáticas, verificadas através da concentração de carbono na atmosfera; 2) mudanças na integridade da biosfera, aferidas pelas variáveis de controle da diversidade genética (taxas de extinção) e da diversidade funcional (taxa de ecossistemas); 3) buraco na camada de ozônio, medido pela concentração de O₃ na estratosfera; 4) acidificação dos oceanos, constatada pela concentração do íon carbonato; 5) mudanças nos ciclos biogeoquímicos da Terra, expressas na concentração de nitrogênio e de fósforo; 6) mudança no uso da terra, avaliada pela supressão florestal (tropical, boreal e temperada); 7) uso de água doce, avaliado através do consumo e da retirada dos rios; 8) concentração de aerossol na atmosfera; e 9) introdução de poluentes (*novel entities*) que ainda não apresentam uma variável a ser acompanhada (Rockström *et al.*, 2009; Steffen *et al.*, 2015).

No âmbito da Convenção sobre Diversidade Biológica foi elaborado um Plano Estratégico para a Biodiversidade articulado com a Agenda 2030 e cujas pautas reforçam-se mutuamente. Para entender as contribuições da biodiversidade a fim alcançar os ODS, a ONU elaborou uma nota técnica que relaciona todos os 17 ODS com as Metas de Aichi (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, 2016). De acordo com a ONU, o ODS 15, por exemplo, menciona especificamente a necessidade de conter a perda da biodiversidade. O objetivo estabelece como compromisso para a Agenda 2030: proteger, restaurar e promover o uso sustentável de ecossistemas terrestres, manejar florestas de forma sustentável, combater a desertificação, deter e reverter a degradação da terra e a perda de biodiversidade.

Este artigo foi concebido no sentido de refletir sobre a sociobiodiversidade na relação entre comunidades, políticas públicas e projetos como o Articula-Fito, partindo do pressuposto de que a perda da biodiversidade vem ocorrendo em paralelo com a perda progressiva e acelerada dos conhecimentos tradicionais em torno das espécies vegetais, e que portanto torna-se necessário estimular que populações tradicionais passem a cultivar e a beneficiar espécies ameaçadas de extinção. Desse modo, a intenção consiste em contribuir para a revitalização dos dois lados de cadeias produtivas, tanto humano e social quanto biológico e vegetal.

O caso da castanha-da-amazônia é emblemático. A castanheira é uma espécie nativa da Amazônia e, devido ao desmatamento, é classificada como vulnerável na Lista Vermelha da União Internacional para a Conservação da Natureza e dos Recursos Naturais (UICN), que reúne e classifica espécies com risco de extinção. Por outro lado, muitos povos indígenas vêm sendo impactados pelo modelo civilizatório tanto no que tange a declínios populacionais quanto no que se refere a mudanças drásticas em hábitos e costumes e a perda de conhecimentos tradicionais relacionados ao manejo de espécies vegetais. O Objetivo do Desenvolvimento Sustentável de número 15 convoca para que se integre os valores dos ecossistemas e da biodiversidade no planejamento do desenvolvimento nacional e local e em ações para a redução da pobreza. Reconhece-se portanto a importância da inclusão do ser humano para a conservação da biodiversidade. A Agenda 2030 constitui uma promessa de esforço global para tirar as pessoas da pobreza, da perseguição e da impotência; uma promessa global de combater a desigualdade entre as pessoas; um compromisso

global com uma prosperidade para as pessoas que seja sustentável para o nosso planeta, sendo um lugar de coexistência humana com a biodiversidade. O lema da Agenda 2030 é “Não deixar ninguém para trás. E alcançar os que estão por último primeiro”. No entanto, assim como para o cumprimento das Metas de Aichi, um dos maiores desafios colocados no âmbito nacional e internacional é a garantia da participação efetiva das populações mais interessadas e afetadas pela discussão e implementação das medidas associadas a esses compromissos internacionais: os representantes indígenas, quilombolas e de comunidades tradicionais (Carneiro da Cunha; Magalhães; Adams, 2021).

Ao relacionar esses dois atores, uma espécie em extinção – a castanheira-da-amazônia – com a expertise de povos indígenas para seu cultivo e benefício, o projeto ArticulaFito idealizou e colocou em prática um plano de ações locais articulando questões ambientais e sociais para mitigar os impactos civilizatórios. Estamos diante de um objeto recente, as questões ambientais,⁵ que são multidimensionais, interconectadas e dinâmicas, preocupando e ameaçando os interesses gerais da humanidade (Paehlke; Torgerson, 2005). Partimos da premissa de que o fortalecimento das cadeias de produtos e serviços gerados a partir dos recursos da sociobiodiversidade viabiliza a integração da conservação e do uso sustentável do bioma amazônico ao desenvolvimento econômico sustentável. A inclusão produtiva de agricultores familiares, povos indígenas e comunidades tradicionais agregaria valor socioambiental a essas cadeias produtivas,⁶ promovendo a distribuição justa e equitativa de benefícios em suas etapas.

5 Os problemas ambientais podem apresentar as seguintes características: a) são complexos e de difícil compreensão em sua totalidade; b) muitos bens ambientais, tais como a biodiversidade, constituem propriedade comum, o que dificulta geri-los adequadamente, já que não há o incentivo individual para a proteção do recurso natural que a propriedade privada confere; c) um quadro temporal de longo prazo para a percepção dos problemas ambientais e respectivo equacionamento; d) os problemas ambientais atingem áreas remotas, distantes do seu foco original; e) os problemas possivelmente se originam de múltiplas fontes (difusas), o que fragiliza o processo de responsabilização; f) os danos ambientais são incertos e, muitas vezes, dependem de suporte científico para que suas causas sejam conhecidas e as soluções, detectadas; g) a possibilidade de os problemas, apesar de apontados pelos cientistas, não serem percebidos pelos formuladores de políticas, até que se agravem, retardando ou impossibilitando a ação preventiva; h) os problemas envolvem atores (*stakeholders*) com crenças, objetivos e interesses conflitantes; e i) as causas e os respectivos efeitos dos problemas (Paehlke; Torgerson, 2005).

6 *Cadeia produtiva*: um sistema constituído de atores inter-relacionados e pela sucessão de processos de produção, transformação e comercialização do produto (Brasil, 2009).

O fortalecimento das cadeias de produtos e serviços gerados a partir dos recursos da sociobiodiversidade⁷ possibilita a integração da conservação e do uso sustentável do bioma amazônico ao desenvolvimento econômico sustentável. A inclusão produtiva de agricultores familiares, povos indígenas e comunidades tradicionais agrega valor socioambiental a essas cadeias produtivas e visa promover a distribuição justa e equitativa de benefícios em suas etapas.

Método transdisciplinar

A metodologia do artigo traz um estudo de caso baseado numa ecologia política como etnografia dos conflitos socioambientais sugerida pelo antropólogo Paul Elliot Little (2006), que propõe a utilização de uma metodologia transdisciplinar entre as ciências sociais e naturais para lidar com transformações e conflitos recentes no campo ecológico ou do meio ambiente. Elliot sublinha que, longe de apagar as diferenças disciplinares, trata-se de um diálogo e de um esforço conjunto para compreender, expor e atuar em torno de fenômenos de alta complexidade que envolvem tanto a participação humana quanto a participação não humana.

A tradicional separação entre natureza e cultura que por muitos anos balizou a pesquisa antropológica deveria ceder lugar a uma proposta heurística de simetria epistemológica entre os campos das chamadas ciências da natureza e das ciências sociais. Devido à alta complexidade que fenômenos contemporâneos expressam, sobretudo causados pela crescente interferência humana na natureza, seria necessário que pesquisadores de diferentes campos do conhecimento se apropriassem de novos conceitos e novas perspectivas de observação. Little não propõe suprimir os contornos disciplinares, mas realçar os estudos colaborativos entre antropologia, biologia, botânica, entre outras áreas disciplinares, como é o caso deste estudo.

7 *Cadeia produtiva da sociobiodiversidade*: um sistema integrado, constituído por atores interdependentes e por uma sucessão de processos de educação, pesquisa, manejo, produção, beneficiamento, distribuição, comercialização e consumo de produtos e serviços da sociobiodiversidade, com identidade cultural e incorporação de saberes locais dos povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares (PCTAFs) e que asseguram a distribuição justa e equitativa dos seus benefícios (Brasil, 2009).

Segundo ele, trata-se de uma proposta de diálogo metodológico com os estudos da complexidade. Enquanto antropólogo, Little está preocupado em formular diretrizes para uma antropologia da ecologia política e propõe delimitar o subcampo da “etnografia dos conflitos socioambientais”, as práticas específicas da etnografia multiator, que identifica e diferencia os agentes sociais e os “agentes naturais”, e o uso de múltiplos níveis espaciais e temporais de análise.

As autoras do presente artigo situam-se no âmbito deste debate, uma vez que, oriundas de diferentes áreas disciplinares, especialmente a biologia e a antropologia, se propõem a tomar como foco de reflexão um fenômeno complexo que envolve aspectos tanto do âmbito da natureza quanto do âmbito da cultura, com variáveis econômicas e políticas que extrapolam dimensões locais, sofrendo as vicissitudes de contextos globalizados. Diversos autores sinalizam para a vertiginosa aceleração do processo de globalização e a crescente gravidade da crise ambiental no plano mundial. Além disso, a interferência dos seres humanos na natureza vem se processando em escala crescente, o que gerou muitos debates sobre a possível obsolescência de ferramentas teóricas e metodológicas dos diferentes campos do conhecimento, impactando conceitos como o de natureza e cultura. Bruno Latour (2004) propõe pensar de forma simétrica os “coletivos” compostos de “humanos e não humanos”. A formulação de Little nos pareceu produtiva para nossa pesquisa, assumindo uma perspectiva transdisciplinar para a observação de fenômenos complexos que envolvem a interpenetração de natureza e cultura, com a interveniência de projetos políticos e acordos internacionais que balizam as ações de governos, agências, pesquisadores e populações tradicionais, em especial, populações indígenas em território brasileiro.

Para tanto, a elaboração de sínteses transdisciplinares deve mapear as principais forças biofísicas, tais como fizemos apresentando a castanheira e o estudo do território junto com as principais atividades humanas, que está representada pela cadeia de valor da castanha. Além de estar atento aos dois lados dessa causalidade, o pesquisador deve identificar as realidades socioambientais que surgem das interações entre os mundos biofísico e social, o que só uma abordagem ecológica é preparada para enxergar.

O recorte geográfico e temático consiste no território do povo Gavião, na Terra Indígena Mãe Maria, Bom Jesus do Tocantins, sudeste do estado do Pará, sobre a cadeia de valor da castanha-da-amazônia (*Bertholletia excelsa* Bonpl.).

A seleção da espécie está baseada nos seguintes critérios: a) espécies com risco de extinção publicadas na lista vermelha nacional da Flora do Brasil (Brasil, 2022); b) espécies nativas, preferencialmente endêmicas do Brasil; e c) espécie úteis, com uso tradicional e com cadeia de produção desenvolvida.

Trata-se de uma pesquisa exploratória sobre o objeto de estudo sociobiodiversidade, com vistas a torná-lo mais explícito. A pesquisa envolveu as seguintes etapas: a) levantamento bibliográfico; b) entrevistas com pessoas que tiveram experiências práticas com o problema pesquisado; e c) análise de estudo de caso. A abordagem, essencialmente qualitativa, preocupou-se com o aprofundamento da compreensão do processo produtivo da castanha-da-amazônia e das políticas públicas voltadas a sociobiodiversidade. A pesquisa agrega uma natureza aplicada, visando gerar conhecimento para aplicações práticas, envolvendo interesses locais (Gerhardt; Silveira, 2009).

É importante ainda assinalar: a dimensão relacional da pesquisa ecológica, cujo foco são sempre relações – sociais, naturais ou socioambientais; o uso de análises contextualistas que colocam as relações dentro seus respectivos marcos históricos e ambientais; a utilização de metodologias processuais onde o acompanhamento dos fluxos e a identificação de sua dinâmica interna é parte essencial da pesquisa.

Do ponto de vista antropológico, enfatizamos que o conceito de conflito vai além de um foco restrito nos embates políticos e econômicos para incorporar elementos cosmológicos, rituais, identitários e morais que muitas vezes não são claramente explicitados por outras abordagens epistêmicas. Além disso, os instrumentais antropológicos, focalizando estudos de caso em pequena escala, permitem perceber conflitos latentes que ainda não se manifestaram politicamente no espaço público formal, uma vez que certos grupos sociais, como os povos indígenas aqui focalizados, encontram-se subalternizados e com pouca visibilidade nos agenciamentos estatais e políticos.

A castanheira como espécie social

A castanheira é uma espécie exclusiva da Amazônia, encontrável em países da América do Sul por onde esse bioma se estende, em florestas de terra firme, não inundadas, da região amazônica da Bolívia, Brasil, Colômbia, Guiana, Guiana Francesa, Peru, Suriname, Venezuela, Trindade e Tobago, e em áreas cultivadas

fora de seu habitat natural. Popularmente conhecida como “castanha-do-brasil”, “castanha-do-pará” ou até mesmo “castanha-da-amazônia”, suas sementes são um recurso alimentar muito apreciado pelas populações humanas. Árvore valiosa para os povos florestânicos por oferecer alimento, remédio, renda e outras utilidades no dia a dia. Por esses motivos, a classificam como “espécies sociais” – aquelas que fazem parte da cultura e oferecem nutrição e saúde.

Cientificamente identificada como *Bertholletia excelsa* Bonpl, em 1808, pelo naturalista Aimé Jacques Alexandre Goujaud Bonpland, na obra *Plantae aequinoctiales* (Humboldt; Bonpland, 1808), o nome do gênero, *Bertholletia*, é uma homenagem ao médico francês Claude Louis Berthollet, enquanto o epíteto específico, *excelsa*, significa majestosa, alta, em alusão ao porte da planta, cuja altura pode atingir 60 metros e o diâmetro mais de 5 metros. O gênero *Bertholletia* é monotipo, ou seja, tem como único representante a espécie *B. excelsa* (Salomão, 2014).

A espécie, de acordo com a Flora do Brasil (Lecythidaceae, [2022]), é descrita como árvore de dossel a emergente (Prance; Mori, 2004; Ribeiro *et al.*, 1999); semidecídua, com sistema sexual autoincompatível (Maués, 2002); casca externa fissurada; casca interna amarelada. O padrão de distribuição no Brasil é restrito à Amazônia, com a maior área de extensão de ocorrência no estado do Pará. A presença de castanhais associados aos sítios arqueológicos é um padrão constante ao longo de toda a calha amazônica, e vem sendo apontada por diversos pesquisadores como um dos principais indicativos da presença humana no passado (Balée, 2008; Cassino *et al.*, 2019; Shepard; Ramirez, 2011).

A densidade varia de zero a 15 árvores por hectare, formando agrupamentos conhecidos como castanhais, e supõe-se que essas áreas foram manejadas por indígenas centenas de anos atrás (Shanley; Medina, 2005). Desde pelo menos 11.000 anos há evidências de consumo da castanha (Neves, 2021). As paisagens domesticadas, conhecidas como castanhais, associadas a antigos assentamentos humanos podem ser encontradas no norte do Brasil (Levis *et al.*, 2018).

As flores começam a abrir no final da estação seca, quando os frutos da floração anterior estão quase prontos para caírem. Os frutos amadurecem em 14 ou 15 meses. (Shanley; Medina, 2005). A floração ocorre de novembro a fevereiro, apresentando polinização por espécies de abelhas dos gêneros *Eulaema*, *Xylocopa*, *Bombus*, *Ephicharis* e *Centris* (Nelson *et al.*, 1985; Prance, 1973; Prance; Mori, 2004) e a frutificação ocorre de dezembro a março com dispersão de

sementes por roedores, especialmente a cutia (Saravy *et al.*, 2003; Tonini; Costa; Kaminski, 2008). Uma castanheira produz em média 29 ouriços por ano, em cada ouriço existem 16 castanhas em média, logo uma árvore produz 470 castanhas (Shanley; Medina, 2005).

A castanheira caracteriza-se como um dos mais importantes recursos econômicos da Amazônia (Clay, 1997; Mori; Prance, 1990) e tem grande importância para a economia de diversas localidades e populações extrativistas em regiões produtoras na Bolívia, no Peru e na Amazônia brasileira (Mori; Prance, 1990 *apud* Tonini *et al.*, 2014). Em 2000, o Brasil produziu mais de 33 mil toneladas, gerando quase 19 milhões de reais (Shanley; Medina, 2005). Desde o final do século XX, o Brasil ocupava a posição de produtor quase que exclusivo. No entanto, atualmente, a Bolívia ocupa a posição de maior produtor (Coslovsky, 2021). O extrativismo praticado em paisagens domesticadas é importante para os modos de vida de comunidades indígenas, quilombolas e tradicionais. Embora esse tipo de extrativismo seja um modelo promissor de manejo de recursos – dado que depende da manutenção da floresta em pé – a viabilidade socioeconômica dessa atividade ainda é um grande desafio (Clement *et al.*, 2010).

A cadeia produtiva da castanha-da-amazônia é definida pela Instrução Normativa nº 11/2010 do MAPA como “o conjunto de processos relativos à castanha-do-brasil constituído pelas etapas de catação, transporte, armazenamento, beneficiamento-processamento e comercialização” (Brasil, 2010) e foi priorizada pelo Plano Nacional de Promoção de Produtos da Sociobiodiversidade como cadeia prioritária (Pinto *et al.*, 2010).

A castanha é uma espécie de uso múltiplo, amplamente explorada ao longo dos tempos em sistema extrativista,⁸ tanto por suas sementes comestíveis como por sua madeira, utilizada principalmente na construção de casas. No passado, as fibras retiradas da entrecasca também foram produtos importantes para a calafetagem de embarcações. A casca é usada como remédio (chá para diarreia) e a madeira era historicamente utilizada para estacas e construção, mas hoje é ilegal derrubar castanheiras silvestres. Atualmente, continua sendo usada de infinitas formas, a saber: as sementes descascadas, comidas frescas, como remédio ou em forma de leite de castanha, no bombom, no sorvete,

8 *Extrativista*: sistema de exploração baseado na coleta e extração, de modo sustentável, de recursos naturais renováveis (Brasil, 2009).

no doce, na farinha e para temperar comida. Do resíduo dessa extração podem ser obtidos a torta e o farelo de uso na alimentação humana e animal. Dos frutos (ouriço) produz-se chá, brinquedos, remédio. Podem ser utilizados como combustível (carvão) ou na confecção de diversos objetos de artesanato, pilãozinho, tigela para coletar seringa e utensílios de cozinha (Tonini *et al.*, 2014). Suas amêndoas são consideradas um alimento altamente nutritivo e excelente complemento na dieta alimentar; da amêndoa, ainda se pode extrair o óleo com bom coeficiente de digestibilidade. Do óleo, sabonete, creme, xampu.

A castanha é rica em lipídios, proteínas, aminoácidos, calorias, vitaminas e minerais, como vitamina B, fósforo, potássio, cálcio, zinco, ferro, e gordura. A castanha também contém grandes quantidades de metionina, que é um dos elementos nutritivos mais limitados na dieta amazônica e é considerada por muitos uma carne vegetal. Os produtos de castanha têm a vantagem de serem ricos em selênio. A quantidade de selênio nas castanhas está relacionada com a presença desse mineral no solo.

A castanheira é uma árvore milenar (Shanley; Medina, 2005), mas, sem o manejo adequado, os castanhais muito explorados podem ficar sem árvores novas. É sempre importante deixar algumas castanhas no chão para alimentar os animais e permitir a germinação para a manutenção da espécie. As sementes apresentam dormência⁹ e o plantio é indicado nos roçados, plantando-as junto com o arroz e o milho, ou em sistemas agroflorestais, lembrando da importância de ter uma mata por perto para que a castanheira possa ser polinizada e assim produzir frutos. Por isso, as castanheiras plantadas em pastagens distantes de áreas de florestas não irão produzir. A castanheira é uma ótima espécie para a recuperação de áreas degradadas na Amazônia (Shanley; Medina, 2005).

A espécie vem sofrendo um expressivo declínio contínuo na extensão e qualidade do seu habitat em boa parte da sua distribuição, devido à expansão de

9 *Dormência* quer dizer que não germinam logo depois que o ouriço cai da árvore. Uma forma para quebrar a dormência é logo depois da sua queda armazená-las em recipiente com areia úmida. Deve-se sempre manter as sementes na sombra, em lugar bem ventilado e drenado. Depois de cinco meses, as cascas das sementes devem ser retiradas, jogando fora qualquer semente que foi danificada. As sementes devem ser colocadas em um canto onde elas possam nascer sem serem atacadas por formigas nem ratos. Dentro de duas semanas elas vão começar a germinar, com a maioria nascendo depois de um mês e meio. As mudinhas devem ser colocadas em um saco ou viveiro caseiro e, depois de atingirem 25 centímetros de altura ou 16 folhas, devem ser plantadas em lugar definitivo (Shanley; Medina, 2005).

atividades agropecuárias, extração de madeira, aberturas de estradas. Suspeita-se que, a despeito da proteção legal, *B. excelsa* sofra com a exploração madeireira devido ao seu grande porte e tronco colunar, típicos das *Lecythidaceae*. Assim, considerando as ameaças atuais e potenciais às quais se encontra submetida, e estimando o tempo de geração da espécie em pelo menos 50 anos, é possível suspeitar que *B. excelsa* venha a sofrer um declínio populacional de pelo menos 30% nos próximos cem anos (Centro Nacional de Conservação da Flora, 2012).

Diante desse contexto, a avaliação nacional de risco de extinção categorizou a espécie como vulnerável de acordo com o critério internacional da International Union for Conservation of Nature (IUCN) com a justificativa de que é uma espécie de grande valor comercial, amplamente distribuída e bastante frequente na Amazônia brasileira (Centro Nacional de Conservação da Flora, 2012). Embora seja protegida por lei, *B. excelsa* vem sofrendo expressivo declínio populacional. Esse desmatamento vem sendo gerado por especulação de terras, crescimento das cidades, aumento na pecuária, exploração madeireira e para a agroindústria, principalmente cultivo de soja e algodão (Alencar *et al.*, 2004; Fearnside, 2003; Ferreira; Venticinque; Almeida, 2005; Laurance *et al.*, 2004). Segundo Mori; Prance; Zeeuw (1990) entre os anos de 1978 e 1983 ocorreu uma grande queda na produção de castanha devido à derrubada das árvores.

No âmbito regional, encontra-se categorizada como vulnerável (VU) pela lista vermelha da flora do Pará (Pará, 2007). No âmbito nacional e internacional, também está categorizada como vulnerável (VU) na lista vermelha da IUCN (IUCN Species Survival Commission, 2012). Ações de conservação vêm sendo aplicadas tanto *in situ* quanto *ex situ* com cultivo na Reserva Florestal Ducke (Ribeiro *et al.*, 1999).

O trabalho de Coslovsky (2021), detectou restrições nos padrões sanitários relacionados à contaminação por aflatoxinas como principal problema na cadeia produtiva de castanha-da-amazônia, no Brasil. Esse problema tem suas origens iniciais na fase de coleta da castanha no campo, seguidos por problemas de armazenamento e, também, pela falta de assistência técnica, extensão rural, padrões e certificação nessa cadeia.

Estudos afirmam que dentre os principais produtos da sociobiodiversidade está a castanha-da-amazônia, que, no Brasil, vem crescendo sua produção e valor de produção, mas que enfrenta diversos gargalos comuns aos extrativistas,

principalmente aos extrativistas da Amazônia. Os planejamentos estratégicos do setor governamental, principalmente em níveis locais, devem abrir espaço ao importante papel das populações tradicionais da Amazônia, com a finalidade de superar esses gargalos comuns aos extrativistas (Birrer, 2017).

A Terra Indígena Mãe Maria e a relação com as castanheiras

*A gente pensou na castanha porque ela envolve todo mundo,
e hoje está se tornando uma tradição.*

(Pepkrakte, 2019 *apud* Ribeiro Júnior, 2020, p. 173)

Os povos indígenas na Amazônia conheceram e vêm se relacionando com as castanheiras desde tempos imemoriais. Rastros de antigos castanhais são utilizados por pesquisadores para desvendar a presença humana em alguns sítios na Amazônia, como descrevem recentes estudos (Levis *et al.*, 2018). Essa associação entre povos tradicionais e os castanhais se deve a uma combinação cíclica entre práticas de manejo de plantas e animais, nas quais a abertura de espaços destinados aos roçados abre espaço também para o desenvolvimento de sementes de castanha, provavelmente carregadas e enterradas por um de seus dispersores, as cutias (*Dasyprocta leporina*), atraídas às áreas de cultivo em função da disponibilidade de alimentos, e que seriam, posteriormente, atraídas pela presença do castanhal, que passa então a ser utilizado como área de caça pelos povos indígenas. O conhecimento desses ciclos de sucessão entre roças, capoeiras e castanhais é difundido entre diversos grupos contemporâneos, como os Wajãpi (AP), que reconhecem os castanhais como os roçados das cutias (Oliveira, J., 2016), e realizam atividades periódicas de manejo e limpeza da área, em uma espécie de “gestão compartilhada” dos mesmos (Furquim *et al.*, 2021).

A ampla dispersão geográfica das castanheiras parece ter ocorrido, porém, durante o Holoceno Tardio, quando sua presença se disseminou por diversas partes do bioma amazônico, nas bacias dos rios Negro, Solimões, Madeira e Amazonas. Na Amazônia Central, alguns desses castanhais contemporâneos (dados através da dendrocronologia) chegam a ter mais de 400 anos de antiguidade (Andrade, 2017), confirmando a resiliência dessas paisagens (Furquim *et al.*, 2021).

A Terra Indígena Mãe Maria (TIMM), que ocupa uma área de 62.488 hectares, localizada entre os municípios de Marabá e Bom Jesus do Tocantins, no Pará,

a oeste do rio Flexeiras e a leste do rio Jacundá, foi homologada pelo governo federal em 20 de agosto de 1986. Nela vivem três grupos indígenas, integrantes do povo Gavião: Gavião Akrätikatêjê, Gavião Kykatêjê e Gavião Parkatêjê, perfazendo cerca de 710 habitantes. Essas populações ficaram conhecidas pela autonomia na organização de suas atividades produtivas e gestão de suas terras, bem como pela exploração organizada da castanha, o que garantiu seu sustento econômico (Povos..., [2015]).

O processo de nealdeamento do povo Gavião foi complexo e permeado de conflitos. O deslocamento e o confinamento nesse pedaço de terra demarcado pelo Estado iniciou antes de 1921, quando foram expropriados de suas terras em Tucuruí pela Eletronorte para implantação da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, período esse caracterizado pelo declínio do ciclo da borracha e apogeu do ciclo da castanha. O cenário político local era de incentivo ao desenvolvimento e ao adentramento nas regiões amazônicas. Essa região ficou conhecida como polígono das castanhas e foi palco de um dinâmico processo de transição e controle das terras das oligarquias locais. Barreiros *et al.* (2017) relatam perda de hegemonia por parte das oligarquias da castanha quando do advento das políticas federais de desenvolvimento dos anos 1960 e 1970. Registros apontam que a presença dos Gavião incomodava os grupos de poder local (Ribeiro Junior, 2020). O Estado procurou limitar o tamanho dessa área por meio de decretos, a fim de que a expansão do comércio da exploração da castanha fosse possibilitada com êxito pelos comerciantes da região (Ribeiro Junior, 2020).

De acordo com Almeida *et al.*, 2014, o povo indígena Gavião Akrätikatêjê desenvolve práticas de trabalho coletivo, como colheita de castanha, cultivo de roça, caça e pesca. Organizam-se na Associação Indígena Temanapapytarkatê Akrätikatêjê da Montanha (Almeida *et al.*, 2014).

Quando fizeram a barrage acabou peixe, acabou caça, acabou tudo. E nós vivia de caça e pesca. Nós vendia caça pra nós comprar açúcar, o nosso café, e que fizeram a barragem, acabou. Não tem mais caça, não teve peixe. Nós tivemos que aprender outra coisa. Se nós não tivesse castanha nós tava que nem o outro povo, passando por dificuldade. Porque nossa mata tá ficando escassa.

Daqui mais um tempo vai ser briga de poder, de palavras, não vai ser mais de arco e flecha. Porque os índios estão se envolvendo, estudando pra isso, pra se proteger. Pra nós defender esse pedacinho que nos resta porque esse é muito

importante, é a nossa segurança, é o que nos alimenta, é o que criou nós, é que criou nossos filhos e nossos pais. (Kátia Silene Valdenilson, Tõnkyre Akrātikatêjê, cf. Almeida *et al.*, 2014, p. 7).

O objetivo do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) era deslocar e confinar os índios em Mãe Maria para minimizar os conflitos com os não indígenas e sanar o problema de falta de mão de obra para coleta da castanha nos castanhais da “reserva”, que até então estavam arrendados para comerciantes locais (Ferraz, 1983). Portanto, o deslocamento dos Gavião para a TIMM garantia o controle dessa área pelo SPI, que implementou as frentes de trabalho para a coleta de castanha, posteriormente continuadas pela Fundação Nacional do Índio (Funai) (Ribeiro Junior, 2020).

Começaram os Gavião a participar do sistema econômico regional como produtores de castanha-da-amazônia, peles e carnes de animais silvestres, assim como de farinha de mandioca, que aprenderam a fabricar com o servidor do SPI, e passaram a dirigir as transações comerciais (Arnaud, 1976). Três fases marcaram a circulação de recursos financeiros no interior da Terra Indígena, os quais os Gavião foram capazes de gerenciar de forma relativamente eficaz até os dias de hoje: a) coleta da castanha; b) convênios das mitigações; e c) serviços prestados às escolas e postos de saúde (Ribeiro Junior, 2020).

Somado aos conflitos sociais do território, logo após o deslocamento compulsório e a referida homologação, instalou-se nas proximidades, por iniciativa do governo militar, o Projeto Grande Carajás, com o propósito de explorar a maior jazida de minérios do mundo, que compreendia ferro, ouro, estanho, bauxita, manganês, níquel e cobre. Em decorrência, o território indígena foi atingido por linhas de transmissão de energia elétrica e pela ferrovia Carajás, destinada a transportar matérias-primas das jazidas até São Luís, de onde seriam exportadas para diferentes países (Porto; Pacheco; Leroy, 2013). Esse território indígena está incluído no *Mapa de conflitos: injustiça ambiental e saúde no Brasil* (Povos..., [2015]).

A TIMM é considerada a mais densa e conservada do sudeste do Pará, porém está ameaçada pelo arco do desmatamento e marcada por graves conflitos no campo. Os povos indígenas da TIMM vêm sofrendo atividades geradoras de conflito, como a atuação de entidades governamentais no licenciamento da construção de barragens e hidrelétricas, hidrovias, rodovias, ferrovias,

complexos/terminais portuários e aeroportos, que interferem na organização local. Em decorrência, verificam-se impactos socioambientais como: alteração no regime tradicional de uso e ocupação do território; assoreamento de recursos hídricos; desmatamento e/ou queimadas; irregularidade na autorização ou licenciamento ambiental; inundações e enchentes; invasão de (ou dano a) área protegida ou unidade de conservação; poluição atmosférica; poluição de recursos hídricos; poluição sonora. Os danos à saúde também são evidentes: acidentes dos mais variados tipos, desnutrição, falta de atendimento médico, insegurança alimentar, piora na qualidade de vida, conforme o *Mapa de conflitos*.

Durante muitos anos, os castanhais foram responsáveis pelo sustento de famílias extrativistas, bem como da oligarquia da castanha-da-amazônia, quando a borracha nativa perdeu importância e o comércio de castanha-da-amazônia passou a ser a principal atividade econômica da região. Mas, a partir do final da década de 1960, baseado no princípio de que o gado renderia mais que a mata em pé, o governo começou a apoiar a agropecuária. Para promover o desenvolvimento da Região Norte foram construídas rodovias como a Belém-Brasília, a PA-150, a BR-222 e a Transamazônica, além da hidrelétrica de Tucuruí. Nessa época, muitos posseiros e fazendeiros começaram a se estabelecer, mesmo em áreas remotas (Shanley; Medina, 2005).

Assim, a floresta foi sendo substituída pelo plantio de culturas anuais e pastos, iniciando uma onda de desmatamento. Depois do ciclo da pecuária, dois tipos de ouro foram descobertos: o ouro amarelo da Província Mineral de Carajás e o ouro verde, ou seja, a madeira (primeiro o mogno e depois outras espécies, como a castanheira). Como resultado, até 1997, cerca de 70% das áreas de castanhais já haviam sido desmatadas no sudeste paraense. Os castanhais foram desaparecendo, e tanto as castanheiras vivas como os grupos de castanheiras mortas em pé, conhecidos como “cemitério das castanheiras”, passaram a ser derrubados para aproveitar a madeira, promovendo uma limpeza étnica vegetal (Shanley; Medina, 2005).

Na tentativa de dimensionar a devastação dos castanhais nativos de Marabá, o trabalho realizado por pesquisadores da Embrapa na Amazônia constatou uma queda de produção de castanha em mais de 55% no período de 1978 a 1983. Essa queda decorreu da redução da área de coleta e, entre as causas da depredação, destacam-se: a não aplicação da legislação de proteção às castanheiras; a necessidade de desmatar para evitar a entrada de invasores na

propriedade; a falta de fiscalização da derrubada de castanheiras; e a necessidade de cultivar a terra (Homma, 2000).

O vínculo entre os donos dos castanhais e os castanheiros foram se enfraquecendo com alternativas de desvio da safra, novas oportunidades para a mão de obra na produção familiar, na ocupação pela pecuária e, sobretudo, pelo início do processo de desmatamento e de povoamento (Oliveira, A., 1944; Velho, 1972)

Diante desse cenário, a exportação foi caindo desde a década de 1970. Uma outra perda de mercado aconteceu a partir de 1998, quando uma regulação na Europa reduziu o nível aceitável de substâncias tóxicas (aflatoxinas) produzidas por fungos que contaminam a castanha. Essa mudança dificultou o comércio mundial da castanha. Em julho de 2003, a União Europeia fechou as portas de seu mercado para a castanha em casca brasileira. No entanto, a coleta, o beneficiamento e a venda das castanhas localmente continuaram mobilizando o comércio doméstico gerando dinheiro e emprego para milhares de famílias na Amazônia.

Alguns marcos históricos do apogeu do ciclo da castanha merecem ser mencionados, como a criação do Sindicato dos Castanheiros de Marabá, em 1951; a instituição do dia 27 de janeiro como o Dia da Castanha, em 1952, pela Associação Comercial do Pará; a Conferência Nacional da Castanha-do-Pará, em 1967, que tinha como preocupação básica aumentar a produção extrativa desse produto. Em 1982, ocorreu o Simpósio Nacional da Castanha-do-Brasil, delimitando novos problemas, com objetivos completamente opostos ao primeiro: reduzir a devastação e estimular plantios racionais. (Kitamura; Müller, 1984)

Na TIMM, o trabalho de coleta de castanha entre os Gavião é feito de forma coletiva, como relata Ribeiro Junior (2020), pelos trabalhadores não indígenas contratados pela associação da aldeia. Os ouriços de castanha são apanhados debaixo da castanheira. No local da colheita, corta-se o “umbigo”, como é chamada a parte do ouriço, com dois ou três “golpes” de facão. Ali, a castanha é apanhada, ensacada e, depois, trazida para o barracão, onde é feita a medição. Cada saco contém cerca de três a cinco latas: cada lata vale cerca de 45 reais. A colheita é feita na “meia” – cinquenta por cento é da associação e cinquenta por cento é do coletador. Na maioria das vezes, o coletador é um trabalhador *kupê* (não indígena), e seu trabalho é supervisionado por um Akrâtikatêjê.

A festa da castanha (Parxô kaxuwa Amijikin) também virou um marco nas aldeias da TIMM: “A gente pensou na castanha porque ela envolve todo mundo,

e hoje está se tornando uma tradição” (Pepkrakte, 2019 *apud* Ribeiro Junior, 2020, p. 173). A coleta da castanha, para além de sua importância econômica, ativa elementos simbólicos significativos para a etnia, possibilitando a troca de conhecimento entre as gerações e o retorno às origens, vivenciando-se o estilo de vida antigo no interior da floresta. Ela ultrapassa a razão prática, reativando memórias e a identidade cultural. Por consequência, dentre as atividades desenvolvidas, é a que apresenta maior aceitabilidade junto à comunidade. (Ott; Felzke, 2011).

No quesito conservação da biodiversidade, a aldeia Koyakati diagnosticou a necessidade de recuperação e conservação das áreas de florestas degradadas, com uma diversidade de espécies nativas consorciadas com castanha-da-amazônia, ameaçada de extinção por declínio populacional. Essa ação, portanto, busca promover a recuperação e a conservação das florestas e, ao mesmo tempo, garantir a produção e acesso a uma matéria-prima de qualidade, contribuindo para o fortalecimento dos sistemas produtivos do povo Gavião, com geração de emprego e renda e, consequentemente, contribuindo também para a melhoria dos indicadores de saúde do povo Gavião da aldeia Koyakati.

O projeto ArticulaFito – Cadeias de Valor em Plantas

O projeto ArticulaFito – Cadeias de Valor em Plantas Medicinais começou em 2015, no Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA). Com a extinção do MDA o projeto migrou para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa). Desde 2018, o ArticulaFito passou a ser executado numa iniciativa conjunta do Mapa e da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz). O projeto tem como objetivo de articular políticas públicas às ofertas de serviços, para promover ações para fortalecer as cadeias produtivas que usam os recursos naturais de forma sustentável, e busca ampliar a participação dos pequenos agricultores, agricultores familiares, povos e comunidades tradicionais e seus empreendimentos nos arranjos produtivos e econômicos que envolvam o conceito da bioeconomia.

Em síntese, trata-se de um projeto que visa fortalecer a gestão da base produtiva de plantas com foco na agricultura familiar. Para alcançar esse objetivo, um conjunto de ações vêm sendo implementado no sentido de estruturar os arranjos institucionais e produtivos que utilizam plantas medicinais como base para

alimentos, cosméticos e fitoterápicos, impulsionando a promoção da saúde, o acesso a mercados públicos e privados e o desenvolvimento local no contexto da bioeconomia. Oficinas de mapeamento e análise de cadeias de valor de plantas medicinais foram realizadas, resultando em cerca de 30 cadeias mapeadas, orientando um campo de ações futuras. A metodologia utilizada nos mapeamentos foi a Value Links-Biodiversidade (Value Links-B), criada a partir da análise de experiências reais e lições aprendidas em programas de desenvolvimento rural e fomento ao setor privado, com o apoio da Agência Alemã de Cooperação Internacional (GIZ). Com base nessa metodologia, é gerado um plano de ação, instrumento destinado a compartilhar conhecimentos, formular estratégias de melhoria das cadeias de valor e estruturar a informação para o fomento dessas cadeias. Uma das cadeias mapeadas foi a da castanha-da-amazônia.

O mapeamento da cadeia de valor da castanha-da-amazônia foi realizado em Marabá (Costa, 2018) envolvendo diversos atores. Consistiu na elaboração de uma lista de cadeias relevantes na região. Em seguida, aplicaram-se os critérios de seleção sobre essas cadeias de valor privilegiando a análise de algumas das plantas nativas existentes no estado, uma vez que elas são totalmente adaptadas às condições climáticas da região amazônica. As mais bem pontuadas foram selecionadas pelos participantes e mapeadas de forma participativa durante a oficina.

Os mapas das cadeias de valor explicitam as visões de futuro, as análises das oportunidades e as limitações da cadeia, bem como valorizam o potencial da biodiversidade local. A análise das cadeias de valor incorpora as informações disponíveis em seus diferentes níveis: funções, operadores, redes de serviços de apoio, instituições reguladoras, de acordo com os elos de agregação de valor (desde a produção até o consumo). Nos mapas estão incluídos dados específicos de cada etapa, por exemplo: período e produção por safra, quantidade de homens e mulheres envolvidos, custos de produção e preços de venda, e melhores compradores (Costa, 2018).

O mapa da cadeia da castanha foi feito por meio de um diagnóstico participativo que envolveu lideranças como Katia Silene da Costa Valdenilson,¹⁰ líder

10 Tõnkyré Akrâtikatêjê (Katia Silene da Costa Valdenilson), primeira líder feminina da etnia Gavião Akrâtikatêjê, cacica da aldeia Akrâtikatêjê, na Terra Indígena Mãe Maria, neta de Rõnõre e filha de Payaré, e pesquisadora visitante do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos (IHAC), na Universidade Federal da Bahia (UFBA).

feminina da etnia Gavião Akrâtikatêjê, cacica da aldeia Akrâtikatêjê e presidenta da Cooperindígena Menkwatuwa, o cacique Ropre e o professor indígena Deusimar, do povo Gavião da aldeia Koyakati. Três organizações representam esta cadeia: a Cooperindígena Menkwatuwa do povo Gavião Akrâtikatêjê, a aldeia Koyakati e a Cooperativa Alternativa Mista dos Pequenos Produtores do Alto Xingu (Campfax) em São Feliz do Xingu, sendo que o trabalho mais representativo, em termos de comercialização, vem sendo realizado pela Cooperindígena Menkwatuwa.

O ramo de mercado da cadeia é alimentício e a visão de futuro descrita almeja: aumentar a produção; lançar cartilhas de orientação de boas práticas de manejo, de acordo com a especificidade cultural do povo (bilíngue); organizar a produção pela cooperativa; organizar a coleta e aprimorar o manejo; capacitar mão de obra; adquirir equipamentos; ampliar os castanhais (plantio); estabelecer parcerias; melhorar a infraestrutura de armazenamento e de comercialização; estabelecer um plano de manejo dos castanhais; instalar a unidade de beneficiamento; melhorar a logística de escoamento da produção; aprimorar a capacitação em boas práticas de processo para todos os envolvidos na produção da castanha.

Por meio do Plano Básico Ambiental (PBA), da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) – atualmente apenas Vale –, foi conquistada a instalação de uma unidade de beneficiamento de castanhas. A cadeia conta com o apoio de instituições como a Funai, a Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), o Instituto de Manejo e Certificação Florestal e Agrícola (Imaflora), o Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade do Estado do Pará (Ideflor-Bio) e a CVRD. As oportunidades identificadas foram a ocorrência natural dos castanhais, acesso livre à Terra Indígena Mãe Maria, domínio do processo de produção e o projeto de instalação de unidade de beneficiamento para posterior regularização sanitária. Além disso, foram diagnosticadas a necessidade de novas capacitações para os envolvidos no processo de beneficiamento da castanha, a comunicação visual e a rotulagem dos produtos da Cooperindígena Menkwatuwa.

O plano de ação previu ainda promover novas capacitações para os envolvidos no processo de beneficiamento da castanha com atenção aos princípios das boas práticas, contribuindo para o enquadramento no licenciamento sanitário da Cooperindígena Menkwatuwa.

Para aprimorar a comercialização, o projeto ArticulaFito percebeu a importância de oferecer a comunicação visual e a rotulagem para os produtos da Cooperindígena Menkwatuwa, processo necessário para a regularização sanitária pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa).

Contando com uma equipe interdisciplinar, o projeto ArticulaFito vem mobilizando ações no sentido de contribuir para manter a língua indígena viva¹¹ com apoio de antropólogos e professores da Unifesspa. Promove também outras iniciativas, como a construção da cartografia social,¹² envolvendo representantes dos povos indígenas e das demais comunidades.

Se a coisa mais importante, hoje, é a natureza, pra nós indígena! Que nós tem nossa cultura, nossas tradições.

[...] tira o necessário, só que os brancos vão lá e tiram mais que o necessário, mais do que eles mesmos podem consumir.

A preocupação nossa, que cada dia a gente vai lidar com essas preocupações e vai esquecendo a cultura nossa, vai lidando mais com esses problemas diários e deixando de lado a cultura. A gente sempre pensa em buscar melhorar a comunidade, mas ao mesmo tempo vai esquecendo o lado cultural nosso em prol desses acontecimentos que estão vindo e os que virão ainda pela frente, como a barragem, a duplicação da estrada de ferro, são fatores que nos preocupa; pois como vai ser a nossa vida daqui em diante com esses empreendimentos implantados aqui perto de nossa reserva? Como vai ser o convívio com o aumento de pessoas ao redor da reserva? Será que são pessoas de confiança, que não têm segundas intenções de acabar com a reserva, de iludir o índio pra perder sua cultura cada vez mais, levar pra cidade? Como vai ser o pensamento do índio com isso, vão querer mais a sua cultura ou a do branco, essa nova geração que está vindo? Eu, pelo menos, sei o que quero, mas e essa nova geração, o que eles vão querer da vida? De mim, eu quero que meus colegas sigam a minha tradição, busquem a

11 Projeto Plantas Medicinais, Identidades e Territórios: um Diálogo Interdisciplinar e Intercultural, com a produção de material de apoio ao ensino intra e intercultural como estratégia de fortalecimento linguístico, cultural e identitário do povo Gavião Kykatêjê, desenvolvido pelo professor Lucivaldo Silva da Costa da Unifesspa.

12 O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) tem como objetivo dar ensejo à auto-cartografia dos povos e comunidades tradicionais na Amazônia, realizado pela Profa. Rita de Cássia Pereira da Costa, da Unifesspa (ver <http://novacartografiasocial.com.br/>).

história, viver a nossa cultura e fortalecer o que meu avô e outras gerações queriam que fossem: a tradição indígena, a pintura, a corrida de tora, o respeito de um pelo outro que é fundamental numa comunidade indígena, todo mundo se respeitar, respeitar e compartilhar. Tudo na comunidade é compartilhado, acho que isso é o de mais importante, a união do povo pra que siga forte e nunca acabe a tradição nossa e o respeito. (Penpkoti Hompryti Valdenilson, cf. Almeida *et al.*, 2014, p. 17).

A partir da utilização das redes sociais, o projeto mobiliza e realiza capacitação virtual, produz vídeos e cursos na plataforma do Serviço Florestal Brasileiro (SFB). As ações envolvem parcerias com articuladores, núcleos e ainda com instituições locais, regionais e nacionais.

O Núcleo de Pesquisas e Tradução de Conhecimento, responsável pela articulação entre os atores envolvidos, com base na transversalidade de saberes e na intersetorialidade, vem se dedicando a sistematizar as atividades e ações do projeto, apresentando comunicações e publicando artigos em eventos científicos. O núcleo é responsável por propor ações que intensifiquem as pesquisas de espécies nativas da flora brasileira, com vistas ao desenvolvimento de tecnologias nacionais necessárias à produção de insumos à base de plantas. Um investimento em ações agroflorestais foi realizado durante a pandemia de Covid-19, a partir das ações de implantação de sistemas agroflorestais voltados para a inclusão produtiva, a saúde e a qualidade de vida na aldeia Koyakati. Essas ações resultaram da necessidade de recuperação e conservação de áreas degradadas, apontadas como um fator de fragilidade das relações produtivas, especialmente no que tange aos territórios de populações e comunidades tradicionais, pressionados por modelos produtivos predatórios que impactam negativamente os modos de vida e a saúde dessas populações.

Com base na metodologia Value Links-B aplicada, no diagnóstico realizado e no plano de ação voltado para os desafios diagnosticados na cadeia da castanha, foram implementados sistemas agroflorestais, para garantir o manejo adequado das espécies agroextrativistas nativas e, desse modo, conservar a biodiversidade, bem como garantir o acesso à matéria-prima. As ações de implantação de Unidade de Experimentação Agroecológica (UEA) com o objetivo de fortalecer os sistemas produtivos, estão descritas em artigo (Nunes *et al.*, 2022) e em material audiovisual.

O projeto ArticulaFito promove ainda outras ações voltadas à superação de desafios identificados nos diagnósticos. As oficinas de implementação de Sistemas Agroflorestais (SAFs) resultaram da demanda apontada pelo povo Gavião, e estão na base produtiva da castanha-da-amazônia. As lideranças relataram que, com a diminuição dos castanhais, ameaçados de extinção, teria ficado cada vez mais difícil viver da coleta desse produto. A ação desenvolvida em parceria com o Ideflor-Bio envolveu crianças e jovens da aldeia, articulando os sistemas agroflorestais aos componentes curriculares da escola. Assim, tem sido possível sensibilizar esse público para a importância da conservação das florestas, associando o conhecimento tradicional e o científico. O ArticulaFito constitui-se também como uma estratégia de “customização” (modelagem) de projetos, programas e políticas públicas que atendam às necessidades dos grupos sociais envolvidos no projeto, como os agricultores familiares e os povos e comunidades tradicionais, tendo em vista suas especificidades.

Experiências realizadas durante a pandemia de Covid-19, sobre as ações de implantação de sistemas agroflorestais voltados à inclusão produtiva, à saúde e à qualidade de vida na aldeia Koyakati da Terra Indígena Mãe Maria, integram o portfólio do projeto ArticulaFito, com vistas a promover o fortalecimento desse sistema produtivo. Nesse contexto, o projeto ArticulaFito, em parceria com instituições locais, como o Ideflor-Bio, desenvolveu um plano de ação voltado à implantação de sistema agroflorestal na aldeia, com uma diversidade de espécies nativas consorciadas com castanha-da-amazônia, ameaçada de extinção por declínio populacional. Essa ação, portanto, vem buscando promover a recuperação e a conservação das florestas e, ao mesmo tempo, garantir a produção e acesso a uma matéria-prima de qualidade, contribuindo para o fortalecimento dos sistemas produtivos do povo Gavião.

Conclusões

Neste artigo procuramos refletir sobre a complexidade em lidar com novos desafios colocados por agências multilaterais em torno de questões planetárias relacionadas a perda da biodiversidade e crise ambiental que afetam tanto o meio ambiente quanto as chamadas culturas humanas. Partindo de uma metodologia transdisciplinar que busca associar pesquisadores de diferentes

áreas do conhecimento, buscamos aqui refletir sobre casos concretos, especificamente a dinamização da cadeia produtiva da castanha-da-amazônia junto a povos indígenas, em especial os Gavião, a partir da experiência do projeto ArticulaFito. Percebemos a importância de projetos como esse como uma via de mão dupla, contribuindo para retirar espécies como as castanheiras da ameaça de extinção, mas também revitalizando conhecimentos tradicionais impactados pelo modelo de desenvolvimento econômico predatório que vem sendo amplamente condenado como nocivo à sobrevivência de humanos e não humanos. Percebemos a relevância de atuar de forma holística na relação entre natureza e cultura, bem como de experimentar projetos concretos e específicos para contribuir para metas globais muitas vezes pouco compreendidas por grande parte da população.

O longo processo de destruição dos castanhais no sudeste paraense ilustra as contradições de políticas públicas desenvolvimentistas com relação à conservação da Floresta Amazônica. A conservação, de acordo com os critérios estabelecidos pela Convenção da Diversidade Biológica (CDB), implica manter a diversidade de espécies, aquela existente entre indivíduos da mesma espécie e, ainda, os ecossistemas que a sustentam (Rio..., 1992). A Floresta Amazônica constitui um imenso sistema agroflorestal (SAF), resultado da agricultura dos povos ancestrais (Maezumi *et al.*, 2018). A diversidade de espécies e variedades cultivadas é indissociável da identidade de cada grupo social e dos agroecossistemas, obedecendo a critérios produtivos, simbólicos, sociais ou estéticos (Emperaire, 2017). Os SAFs aumentam a capacidade produtiva e auxiliam na conservação da biodiversidade. Experiências concretas como a que apresentamos aqui na relação dos castanhais com povos indígenas podem beneficiar as bases produtivas, garantindo melhor qualidade de vida e ainda contribuindo para a manutenção das florestas e a restauração dos ambientes impactados. Os SAFs também se destinam à valorização dos conhecimentos tradicionais, visto que não se trata de uma tecnologia recente, pois já era utilizada pelas comunidades caboclas, indígenas e ribeirinhas. Ao longo dos anos foi melhorada e difundida pelas entidades técnicas, através do desenvolvimento de novos arranjos (Barros, 2007).

Os riscos ambientais decorrentes de um determinado modelo de desenvolvimento econômico e tecnológico trazem prejuízos para ecossistemas e populações, agravando iniquidades, pois os que mais sofrem são os grupos

socialmente mais vulneráveis. Para enfrentar os riscos, é necessário não só conhecê-los e estabelecer técnicas de controle, mas também compartilhar saberes e construir estratégias de ação coletiva, integrando movimentos sociais, pessoas, instituições governamentais e não governamentais (Porto, 2007). Essas diretrizes trazem à tona a necessidade de uma maior interligação entre os eixos econômico, social e ambiental. O fortalecimento das cadeias de produtos e serviços gerados a partir dos recursos da sociobiodiversidade possibilita a integração da conservação e do uso sustentável dos ecossistemas ao desenvolvimento econômico sustentável do país. A inclusão produtiva de agricultores familiares, povos indígenas e comunidades tradicionais agrega valor socioambiental a essas cadeias produtivas e promove a distribuição justa e equitativa de benefícios em todas as suas etapas.

O projeto ArticulaFito vem trabalhando com características importantes da governança ambiental: a) não compartimentalizada: não limitada, não confinada ou isolada por fronteiras definidas; b) aberta: maior participação de diferentes atores sociais nos processos de tomada de decisão, com propensão ao diálogo e à discussão, já que os problemas ambientais provocam efeitos ilimitados; c) descentralizada: reflete o slogan “pense globalmente e atue localmente”. Em decorrência, podemos afirmar que é ambivalente, suscitando um arranjo capaz de acomodar os modelos de centralização e de descentralização e articulando necessariamente a cooperação, a integração, o conhecimento e a iniciativa; d) antitecnocrática: parte dos compromissos e dos avanços tecnológicos, mas também reconhece as maquinações dos grupos de interesse e das forças das classes que influem no Estado administrativo. Isso implica uma orientação política que tangencia a legitimidade administrativa. A política de clausura da administração convencional é rejeitada em favor de padrões abertos de comunicação, considerados mais apropriados para um governo democrático e para a sociedade. A tentativa de abertura estaria relacionada ao desafio de desmistificar a ideia de monopólio do conhecimento e à necessidade de contextualizar os argumentos dos especialistas; e) flexível: vem sendo modelada e constitui um fenômeno emergente que visa ao desenvolvimento da capacidade institucional de responder aos desafios administrativos. É uma administração não compartimentalizada, aberta, descentralizada, antitecnocrática, o que necessariamente demanda flexibilidade para lidar com as mais diversas situações.

O trabalho apresentado neste artigo, envolvendo metodologia transdisciplinar de ecologia política, buscou focalizar o tema da sociobiodiversidade e do fluxo da cadeia de valor da castanha envolvendo a interação de três agentes: a castanheira, o povo gavião e o projeto ArticulaFito. Procuramos trazer alguns aspectos que possibilitem uma reflexão sobre o tema, entendendo que as questões abordadas neste estudo de caso são muitas e ainda podem ser desdobradas sob diversas óticas. Consideramos este estudo de caso como emblemático, pois a castanha é uma espécie de “bandeira” da Amazônia, conhecida internacionalmente. O esforço que empreendemos é o de construir novos paradigmas a partir de uma metodologia transdisciplinar que nos auxilie a lidar com questões socioambientais. Estamos de acordo com a afirmação de que

o que é novo, portanto, não são os temas e as fontes a que recorremos, e sim o âmbito e a especial atenção dada a povos indígenas, quilombolas e às muitas comunidades tradicionais, que representam a megadiversa população tradicional que vive e atua em um país biologicamente também megadiverso. O Brasil, por essas duas características, tem uma responsabilidade ímpar no desenho de políticas públicas sociais e ambientais. O que a Costa Rica representou em políticas de biodiversidade, o Brasil pode vir a se tornar nas de sociobiodiversidade. (Carneiro da Cunha; Magalhães; Adams, 2021, p. 3).

Gostaríamos ainda de apontar alguns pontos para reflexões futuras: a importância de um trabalho conjunto entre áreas disciplinares, como a botânica e a antropologia, para um conhecimento mais acurado da relação entre humanos e não humanos especialmente quando focalizamos espécies ameaçadas de extinção; o cotejamento de pesquisas específicas como a que trazemos aqui com a teoria do Antropoceno, tendo em vista que essas pesquisas sinalizam para a capacidade dos humanos em interferir positiva ou negativamente nos ambientes, podendo salvaguardar espécies milenares ou leva-las à extinção; o aprofundamento que se faz necessário sobre temas que dizem respeito a diferentes modos de relacionamento dos povos com os territórios e de como esses modos de relacionamento podem afetar a vida de outros povos, especialmente dos povos indígenas, e da biosfera. Sinalizamos ainda a importância de projetos afinados com convenções globais, no sentido de constituírem iniciativas articuladas com soluções para questões ambientais e com a governança da

biodiversidade. No estudo de caso apresentado, concordamos com a tese de que os povos tradicionais, especialmente os povos indígenas, podem ser aliados na conservação da biodiversidade na medida em que ancestralmente esses povos vêm valorizando as florestas em que vivem e os recursos naturais a que têm acesso. Observamos ainda a importância das organizações sociais e dos movimentos coletivos para nutrir e valorizar saberes milenares, em torno de diferentes espécies. Num momento em que a humanidade busca incansavelmente modelos sustentáveis, os indígenas detêm importantes conhecimentos para práticas de sustentabilidade. O modelo civilizatório implementado por muitos governos tem se demonstrado não sustentável, desencadeando problemas graves que afetam humanos e não humanos e, em particular, dimensões do simbólico e de conhecimentos ancestrais sobre modos de vida harmônicos entre cultura e natureza.

Com relação especificamente às castanhas e sua relação com a sociedade brasileira, percebemos ciclos bem definidos, guiados por políticas públicas e pela atuação do Estado. Reforçamos que políticas públicas são altamente relevantes, mas precisam ser pautadas por diálogos e saberes transdisciplinares que incluam outras epistemes, como os conhecimentos dos povos indígenas e dos povos da floresta, pois estes observam e analisam o tema há séculos e, certamente, produzem conhecimento advindos de suas práticas. A castanha vive na Amazônia, por milhares de anos, num manejo harmônico realizado por seus dispersores, tanto animais quanto humanos. Porém, com a invasão da Amazônia pelo ciclo da borracha, o incentivo para derrubada de árvores e formação de fazendas na região, teve início um longo processo de destruição das florestas, agravada por práticas econômicas predatórias, como a mineração, as hidrelétricas, as ferrovias, as rodovias, projetos estes pouco pensados transdisciplinarmente. Esse modelo de produção vem destruindo a história evolutiva da floresta, afetando a biodiversidade, as etnias, os modos de vida e provocando mudanças no clima. A Lei da Castanha (Brasil, 1971), que visava proteger uma só espécie, não deu bons resultados, formando cemitérios de castanheiras vivas, que não frutificam, pois sem floresta não há polinizadores. O ciclo da castanha foi agenciado por coronéis e pelo próprio SPI num esquema de patronagem. Atualmente, o problema de armazenamento das castanhas vem prejudicando a inserção da castanha produzida no Brasil no mercado internacional. O trabalho sazonal da floresta é árduo e precisa de apoio em diversas direções, como

mencionado no mapeamento do projeto ArticulaFito. Os extrativistas de castanhas geralmente coletam nos mesmos fragmentos florestais, colhendo castanha das mesmas árvores, às vezes durante toda a vida. Não é o caso do povo Gavião, que assistiu ao desmantelamento de suas terras, castanhais, cemitérios e suas relações com o território, com a implementação da barragem Tucuruí. Qual é o preço da nossa energia? Como afirmar que hidrelétrica é energia limpa, se houve desapropriação de terras indígenas e extinção de espécies?

Um dos saberes sobre os castanhais é aquele que se refere à capacidade de distinguir em um fragmento de castanhal a localização precisa, a capacidade produtiva, o comportamento no decorrer das safras, as histórias relacionadas e os caracteres sensíveis, principalmente dos frutos e sementes, de muitos indivíduos, castanheiras específicas. No caso do povo Gavião, há uma perda não só da língua e dos costumes, mas também da onomástica¹³ das castanheiras, os apelidos, a relação com as árvores, que foi preciso reconstruir. E foi preciso lutar, o que fazem e até hoje confinados num pequeno lote de terra, longe dos rios. Uma terra invadida todos os dias, uma terra com rodovia, ferrovia, postes.

Enquanto pesquisadoras, destacamos a necessidade do apoio e das trocas entre os povos tradicionais, em especial os povos indígenas e as universidades. Salientamos ainda o papel do Estado e suas agências, no sentido de dar continuidade a políticas públicas, implementando projetos, como o caso do projeto ArticulaFito, que promove articulação entre instituições e fortalecimento das práticas e organizações locais. Concluimos fazendo referência ao título do artigo, enfatizando a ação conjugada, e estimulada numa perspectiva transdisciplinar no sentido de alimentar as tradições na conjugação com propostas inovadoras voltadas para o fortalecimento de perspectivas planetárias para a manutenção da vida.

13 Na onomástica das castanheiras, os apelidos, majoritariamente, salientam as características sensíveis – a consistência, o formato, a cor e o tamanho – dos ouriços (os frutos) e das castanhas (as sementes). Eles designam também o apreço de um castanheiro por determinada árvore, os encontros com animais em caçadas e pescarias, os eventos extraordinários, como o contato com entes sobrenaturais. Referem-se também às histórias de indivíduos, das famílias e de grupos de pessoas com determinados lugares situados no território tradicional. Os apelidos dados a certas castanheiras, além de revelar especificidades das relações dos extrativistas com essas árvores, dizem muito sobre os modos de uso e de ocupação territorial e sobre a história dos povos tradicionais, expressada pelos relatos e narrativas, e também inscrita nas diferentes paisagens e nos seres vivos habitantes (Scaramuzzi, 2016, 2018, 2020).

Referências

- ALENCAR, A. *et al.* *Desmatamento na Amazônia: indo além da “emergência crônica”*. Belém: IPAM, 2004.
- ALMEIDA, A. W. B. de *et al.* (coord.). *Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais: aldeia indígena Akrãtikatêjê, Pará*. Manaus: UEA, 2014.
- ANDRADE, V. L. C. *A história humana através dos padrões de recrutamento e trajetórias de crescimento de Bertholletia excelsa em um castanhal na Amazônia Central*. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências de Florestas Tropicais) – Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, 2017.
- ARNAUD, E. *Os índios Gaviões de Oeste: pacificação e integração*. Belém: Museu Emilio Goeldi, 1976. (Publicações Avulsas n. 28).
- BALÉE, W. Sobre a indigeneidade das paisagens. *Revista de Arqueologia*, [s. l.], v. 21, n. 2, p. 9-23, 2008.
- BAMBACH, R. K. Phanerozoic biodiversity mass extinctions. *Annual Review of Earth and Planetary Sciences*, San Mateo, v. 34, p. 127-155, 30 May 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1146/annurev.earth.33.092203.122654>. Acesso em: 25 jun. 2022.
- BARNOSKY, A. D. *et al.* Has the Earth's sixth mass extinction already arrived? *Nature*, [s. l.], n. 471, p. 51-57, 2011.
- BARREIROS, R. M. M. *et al.* A transição histórica das oligarquias da castanha na região de Marabá: redes sociais, hegemonia e transformações no bloco de poder das elites locais entre os anos de 1920 e 1980. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA ECONÔMICA, 12.; CONFERÊNCIA INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DE EMPRESAS, 13., 2017, Niterói. *Anais [...]*. [S. l.]: Associação Brasileira de Pesquisadores em História Econômica, 2017. Disponível em: <https://www.abphe.org.br/uploads/ABPHE%202017/11%20A%20transi%C3%A7%C3%A3o%20hist%C3%B3rica%20das%20oligarquias%20da%20castanha%20na%20regi%C3%A3o%20de%20Marab%C3%A1%20redes%20sociais,%20hegemonia%20e%20transforma%C3%A7%C3%B5es%20no%20bloco%20de%20poder%20das%20elites%20locais%20entre%20os%20anos%20de%201920%20e%201980.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2022.

BARROS, F. H. G. *Três ensaios sobre a influência das instituições na governança ambiental: revisitando aspectos relativos a comportamento dos agentes, crescimento econômico e políticas públicas*. 2007. Tese (Doutorado em Economia) – Faculdade de Economia, Administração, Contabilidade e Ciência da Informação e Documentação, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

BIRRER, S. *Processo produtivo da castanha-da-amazônia e políticas públicas na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, povo Jupaú*. 2017. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente) – Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2017.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal. Portaria nº 2.570-DC, de 22 de novembro de 1971. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, p. 3786, 3 dez. 1971. Disponível em: <http://www.ibama.gov.br/sophia/cnia/legislacao/IBDF/PT2570-221171.PDF>. Acesso em: 19 jun. 2022.

BRASIL. *Plano Nacional de Promoção das Cadeias de Produtos da Sociobiodiversidade*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário; Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; Ministério do Meio Ambiente, 2009.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Instrução Normativa nº 11, de 22 mar. 2010. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, ano 147, n. 55, p. 1, 23 mar. 2010. Disponível em: <https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=23/03/2010&jornal=1&pagina=1&totalArquivos=72>. Acesso em: 19 jul. 2023.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Portaria nº 148, de 7 de junho de 2022. Altera os Anexos da Portaria nº 443, de 17 de dezembro de 2014, da Portaria nº 444, de 17 de dezembro de 2014, e da Portaria nº 445, de 17 de dezembro de 2014, referentes à atualização da Lista Nacional de Espécies Ameaçadas de Extinção. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, ano 160, n. 108, p. 74, 8 jun. 2022. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-mma-n-148-de-7-de-junho-de-2022-406272733>. Acesso em: 15 dez. 2022.

CARNEIRO DA CUNHA, M.; MAGALHÃES, S. B.; ADAMS, C. Apresentação. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; MAGALHÃES, S. B.; ADAMS, C. (org.). *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças*. São Paulo: SBPC, 2021. Seção 6, p. 3-4. Disponível em: <http://portal.sbpnet.org.br/livro/povostradicionais6.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2022.

CASSINO, M. *et al.* Ethnobotany and ethnoecology applied to historical ecology. In: ALBUQUERQUE, L.; CRUZ, A. (ed.). *Methods and techniques in ethnobiology and ethnoecology*. New York: Springer: Humana Press, 2019. p. 187-208.

CENTRO NACIONAL DE CONSERVAÇÃO DA FLORA. *Bertholletia excelsa* Bonpl. In: LISTA Vermelha da flora brasileira versão 2012.2. Rio de Janeiro: CNCFlora, 2012. Disponível em: <http://cncflora.jbrj.gov.br/portal/pt-br/profile/Bertholletia%20excelsa>. Acesso em: 26 nov. 2022.

CLAY, J. W. Brazil nuts: the use of a keystone species for conservation and development. In: FREESE, C. H. (ed.). *Harvesting wild species: implication for biodiversity conservation*. Batimore: The Johns Hopkins University Press, 1997. p. 246-282.

CLEMENT, C. R. *et al.* Origin and domestication of native Amazonian crops. *Diversity*, [s. l.], v. 2, n. 1, p. 72-106, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/d2010072>. Acesso em: 6 set. 2013.

COSLOVSKY, S. V. Como a Bolívia dominou o mercado global de castanha-do-brasil? In: AMAZÔNIA 2030. [S. l.]: Amazônia 2030, 16 ago. 2021. Disponível em: <https://amazonia2030.org.br/wp-content/uploads/2021/08/AMZ-2030-Coslovsky-Castanha-6-agosto-1-1.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2022.

COSTA, J. C. *et al.* *Promoção de cadeias de valor: relatório da Oficina de Trabalho para o Mapeamento e Análise de Cadeias de Valor de Plantas Medicinais e Fitoterápicos*. [Projeto: Fortalecimento e Dinamização da Agricultura Familiar]. Marabá: Sead: Fiocruz, 2018.

CRUTZEN, P. J. The “Anthropocene”. In: EHLERS, E., KRAFFT, T. (ed.). *Earth system science in the Anthropocene*. Berlin: Springer, 2006. p. 13-18. Disponível em: https://doi.org/10.1007/3-540-26590-2_3. Acesso em: 25 jun. 2022.

DIAS, B. Biodiversidade, porque importa. In: KLABIN, I. *Sustentabilidade: o estado da arte*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio Editorial, 2019.

EMPERAIRE, L. Saberes tradicionais e diversidade das plantas cultivadas na Amazônia. In: BAPTISTE, B. *et al.* (ed.). *Knowing our lands and resources: indigenous and local knowledge of biodiversity and ecosystem services in the americas*. Paris: Unesco, 2017. p. 40-61. Disponível em: https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers19-12/010077261.pdf. Acesso em: 10 jan. 2022.

FEARNSIDE, P. M. *Biodiversidade nas florestas amazônicas brasileiras: riscos, valores e conservação*. Manaus Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, 2003.

FERRAZ, I. *Os Parkatêjê das matas do Tocantins: a epopeia de um líder Timbira*. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.

FERREIRA, L. V.; VENTICINQUE, E.; ALMEIDA, S. O desmatamento na Amazônia e a importância das áreas protegidas. *Estudos Avançados*, [s. l.], v. 19, n. 53, p. 157-166, 2005.

FURQUIM, L. *et al.* O testemunho da arqueologia sobre a biodiversidade, o manejo florestal e o uso do fogo nos últimos 14.000 anos de história indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; MAGALHÃES, S. B.; ADAMS, C. (org.). *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças*. São Paulo: SBPC, 2021. Seção 6, p. 12-29. Disponível em: <http://portal.sbpnet.org.br/livro/povostradicionais6.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2022.

GERHARDT, T. E.; SILVEIRA, D. T. (org.). *Métodos de pesquisa*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

HOMMA, A. K. O. *Cronologia da ocupação e destruição dos castanhais no sudeste paraense*. Belém: Embrapa Amazônia Oriental, 2000.

HUMBOLDT, A.; BONPLAND, A. *Plantae aequinoctiales: tomus primus*. Lutetiae Parisiorum: F. Schoell; Tubingae: J. G. Gotta, 1808.

IUCN SPECIES SURVIVAL COMMISSION. *IUCN red list categories and criteria*. 2nd ed. Gland: IUCN, 2012.

KITAMURA, P. C.; MÜLLER, C. H. *Castanhais nativos de Marabá-PA: fatores de depredação e bases para a sua preservação*. Belém: Embrapa-CPATU, 1984. (Documentos, 30).

LATOURE, B. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Tradução de C. A. Mota de Souza. São Paulo: Edusc, 2004.

LAURANCE, W. F. *et al.* Deforestation in Amazonia. *Science*, [s. l.], v. 304, p. 1109, 2004.

LECETHIDACEAE. In: FLORA e funga do Brasil. Rio de Janeiro: Jardim Botânico do Rio de Janeiro, [2022]. Disponível em: <https://floradobrasil.jbrj.gov.br/FB145>. Acesso em: 8 mar. 2022. LEVIS, C. *et al.* How people domesticated Amazonian forests. *Frontiers in Ecology and Evolution*, [s. l.], v. 5, article 171, 2018.

LITTLE, P. E. Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 85-103, jan./jun. 2006.

MAEZUMI, S. Y. *et al.* The legacy of 4,500 years of polyculture agroforestry in the eastern Amazon. *Nature Plants*, [s. l.], v. 4, n. 8, p. 540-547, Aug. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1038/s41477-018-0205-y>. Acesso em: 21 nov. 2021.

MAUÉS, M. M. Reproductive phenology and pollination of the Brazil nut tree (*Bertholletia excelsa* Humb. & Bonpl. Lecythidaceae) in Eastern Amazonia. In: KEVAN, P.; IMPERATRIZ FONSECA, V. L. (ed.). *Pollinating bees: the conservation link between agriculture and nature*. Brasília: Ministry of Environment, 2002. p. 245-254.

MORI, S.; PRANCE, T. Taxonomy, ecology, and economy botany of Brazil nut (*Bertholletia excelsa* Humb. e Bonpl.: Lecythidaceae). *Advances in Economic Botany*, [s. l.], v. 8, p. 130-150, 1990.

NASSER, S. H. *Fontes e normas do direito internacional: um estudo sobre a soft law*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

NELSON, B. W. *et al.* Observations on flower visitors to *Bertholletia excelsa* H. B. K. and *Couratari tenuicarpa* A. C. Sm. (Lecythidaceae). *Acta Amazonica*, [s. l.], v. 1-2, p. 225-234, 1985.

NEVES, E. G. (coord.). [Seção 6]: biodiversidade e agrobiodiversidade como legados de povos indígenas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; MAGALHÃES, S. B.; ADAMS, C. (org.). *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças*. São Paulo: SBPC, 2021. Disponível em: <http://portal.sbpnet.org.br/livro/povostradicionais6.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2022.

NUNES, N. L. *Análise da política nacional da biodiversidade: estratégias de conservação da flora do Brasil*. 2019. Tese (Doutorado em Políticas Públicas, Estratégias e Desenvolvimento) – Instituto de Economia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

NUNES, N. L. *et al.* Ações agroflorestais do projeto ArticulaFito-Cadeias de Valor em Plantas Medicinais. *Ethnoscientia: revista brasileira de etnobiologia e etnoecologia*, [s. l.], v. 7, n. 4, p. 76-92, 2022. Disponível em: <https://www.periodicos.ufpa.br/index.php/ethnoscientia/article/view/12770>. Acesso em: 19 jun. 2022.

OLIVEIRA, A. B. Considerações sobre a exploração da castanha no Baixo e Médio Tocantins. In: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Amazônia brasileira*. Rio de Janeiro: IBGE, 1944. p. 278-283.

OLIVEIRA, J. Mundos de roças e florestas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 11, n. 1, p. 115-131, 2016.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Roteiro para a localização dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável: implementação e acompanhamento no nível subnacional*. [S. l.]: ONU Brasil, 2016. Disponível em: <https://sc.movimentoods.org.br/wp-content/uploads/2019/10/undp-br-roteiro-localizacao-objetivos-desenvolvimento-2017.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2017.

OTT, A. M. T.; FELZKE, L. F. A economia e a cultura da coleta da castanha entre os gavião de Rondônia: um estudo etnográfico. *Gestão Pública: práticas e desafios*, Recife, v. 2, n. 2, p. 58-74, 2011.

PAEHLKE, R.; TORGERSON, D. Environmental politics and the administrative state. In: PAEHLKE, R.; TORGERSON, D. (ed.). *Managing Leviathan: environmental politics and the administrative state*. 2nd ed. Toronto: University of Toronto Press, 2005. p. 313-326.

PARÁ. Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Sustentabilidade. *Resolução COEMA nº 54, de 24 de outubro de 2007*. Belém: COEMA, 2007. Disponível em: <https://www.semas.pa.gov.br/legislacao/files/pdf/375.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2022.

PINTO, A. et al. *Boas práticas para manejo florestal e agroindustrial de produtos florestais não madeireiros*: açaí, andiroba, babaçu, castanha-do-brasil, copaíba e unha de gato. Belém: Imazon; Manaus: Sebrae-AM, 2010.

PORTO, M. F. de S. *Uma ecologia política dos riscos*: princípios para integrarmos o local e o global na promoção da saúde e da justiça ambiental. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007.

PORTO, M. F.; PACHECO, T.; LEROY, J. P. *Injustiça ambiental e saúde no Brasil*: o mapa de conflitos. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

POVOS indígenas da TI Mãe Maria lutam para garantir seus direitos e seu território. In: MAPA de conflitos: injustiça ambiental e saúde no Brasil. Rio de Janeiro: Núcleo Ecologias, Epistemologias e Promoção Emancipatória da Saúde, Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz, [2015]. Disponível em: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/pa-povos-indigenas-da-ti-mae-maria-lutam-para-garantir-seus-direitos-e-seu-territorio/>. Acesso em: 23 fev. 2022.

PRANCE, G. T. Phytogeographic support for the theory of Pleistocene forest refuges in the Amazon basin, based on evidence from distribution pattern in Caryocaraceae, Chrysobalanaceae, Dichapetalaceae and Lecythidaceae. *Acta Amazonica*, [s. l.], v. 3, n. 3, p. 5-28, 1973.

PRANCE, G. T.; MORI, S. A. Lecythidaceae. In: KUBITZKI, K. (ed.). *Flowering plants: dicotyledons*. New York: Springer, 2004. p. 221-232.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO. *Progresso multidimensional: o bem-estar para além da renda: Relatório de Desenvolvimento Humano Regional para a América Latina e o Caribe*. New York: PNUD, 2016. Disponível em: <https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/migration/latinamerica/undp-br-progresso-multidimensional-2016.pdf>. Acesso em: 19 jul. 2023.

RIBEIRO, A. J. *et al.* *Flora da Reserva Ducke: guia de identificação das plantas vasculares de uma floresta de terra-firme na Amazônia central*. Manaus: INPA-DFID, 1999.

RIBEIRO JUNIOR, R. *Nós estamos igual kapràn: um estudo da Terra Indígena Mãe Maria no contexto dos neoaldeamentos*. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

RIO declaration on environment and development. In: CONVENTION ON BIOLOGICAL DIVERSITY. [S. l.]: CBD, 1992. Disponível em: <https://www.cbd.int/doc/ref/rio-declaration.shtml>. Acesso em: 15 dez. 2019

ROCKSTRÖM, J. *et al.* Future water availability for global food production: the potential of green water for increasing resilience to global change. *Water Resources Research*, [s. l.], v. 45, n. 7, p. 142-143, 2009.

SALOMÃO, R. de P. A castanheira: história natural e importância socioeconômica. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 9, n. 2, p. 259-266, 2014. Disponível em: http://editora.museu-goeldi.br/bn/artigos/cnv9n2_2014/introducao.pdf. Acesso em: 9 fev. 2022.

SARAVY, F. P. *et al.* Síndrome de dispersão em estratos arbóreos em um fragmento de floresta ombrófila aberta e densa em alta floresta? *Revista do Programa de Ciências Agro-Ambientais, Alta Floresta*, v. 2, n. 1, p. 1-12, 2003.

SCARAMUZZI, I. A. B. *Extrativismo e as relações com a natureza em comunidades quilombolas do rio Trombetas/Oriximiná/Pará*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

SCARAMUZZI, I. A. B. Apelidar é entender onomástica das castanheiras entre quilombolas do Alto Trombetas/Oriximiná, PA. In: MORIM DE LIMA, A. G. *et al.* (org.). *Práticas e saberes da agrobiodiversidade: a contribuição dos povos tradicionais*. Brasília: Mil Folhas, 2018. v. 1, p. 1-198.

SCARAMUZZI, I. A. B. Os modos de vida, criação e reprodução das florestas de castanhais no Alto Trombetas, Oriximiná (PA). In: CABRAL DE OLIVEIRA, J. et al. (org.). *Vozes vegetais: diversidade, contra-domesticação, feminismo e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu; Paris: IRD, 2020.

SEIXAS, C. S. et al. Governança ambiental no Brasil: rumo aos objetivos do desenvolvimento sustentável (ODS). *Cadernos Gestão Pública e Cidadania*, [s. l.], v. 25, n. 81, p. 1-21, 2020.

SHANLEY, P.; MEDINA, G. *Frutíferas e plantas úteis na vida amazônica*. Belém: Imazon, 2005.

SHEPARD JR., G. H.; RAMIREZ, H. Made in Brazil: human dispersal of the Brazil nut (*Bertholletia excelsa*, Lecythidaceae) in ancient Amazonia. *Economic Botany*, [s. l.], v. 65, n. 1, p. 44-65, 2011.

STEFFEN, W. et al. The trajectory of the Anthropocene: the great acceleration. *The Anthropocene Review*, [s. l.], v. 2, n. 1, p. 81-98, 2015.

TONINI, H.; COSTA, P.; KAMINSKI, P. E. Estrutura e produção de duas populações nativas de castanheira-do-Brasil (*Bertholletia excelsa* O. Berg) em Roraima. *Floresta*, [s. l.], v. 38, n. 3, p. 445-457, 2008.

TONINI, H. et al. Fenologia, estrutura e produção de sementes em castanhais nativos de Roraima e características socioeconômicas dos extrativistas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 9, n. 2, p. 399-414, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.46357/bcnaturais.v9i2.533>. Acesso em: 20 jun. 2022.

VELHO, O. G. *Frentes de expansão e estrutura agrária*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

Recebido: 30/06/2022 Aceito: 02/03/2023 | Received: 6/30/2022 Accepted: 3/2/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Percepções locais sobre transformações ambientais na região do Oiapoque: reflexões a partir da experiência de formação de pesquisadores indígenas

Local perceptions of environmental changes in the Oiapoque region: reflections from the experience of training indigenous researchers

Igor Alexandre Badolato Scaramuzzi^{I,II}

<https://orcid.org/0000-0002-4654-1393>

igorabs@hotmail.com

Rita Becker Lewkowicz^{III}

<https://orcid.org/0000-0002-6813-9047>

ritalewkowicz@gmail.com

Rosélis Remor de Souza Mazurek^{IV}

<https://orcid.org/0000-0001-6180-5898>

roselismazurek@yahoo.com

Vinícius Cosmos Benvegnú^V

<https://orcid.org/0000-0002-4288-8269>

Doutorando em Antropologia Social (bolsista Fapeam)

vcbenvegnu@yahoo.com.br

^I Instituto Iepé – São Paulo, SP, Brasil

^{II} Comissão Pró-Índio de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil

^{III} Instituto Iepé – Oiapoque, AP, Brasil

^{IV} Takahi Socioambiental – São Paulo, SP, Brasil

^V Universidade Federal do Amazonas – Manaus, AM, Brasil

Resumo

Este artigo discute a experiência de um curso de formação e pesquisa sobre conhecimentos indígenas associados aos ciclos ambientais sazonais e às percepções locais sobre alterações desses padrões, observadas nos últimos anos nas Terras Indígenas do Oiapoque, estado do Amapá, na Amazônia oriental. Ele se propõe a descrever e analisar as explicações indígenas para as transformações ambientais observadas, em diálogo com saberes científicos não indígenas que associam tais fenômenos a processos de mudanças climáticas em curso na escala global. A partir da atuação dos autores como pesquisadores, professores e orientadores dos pesquisadores indígenas nas atividades do curso, foi feito um exercício etnográfico com reflexões sobre a pesquisa, o processo de formação e alguns de seus resultados. Buscou-se promover o diálogo com outras pesquisas antropológicas que também abordam o tema das mudanças climáticas e os saberes tradicionais, assinalando algumas contribuições dos pesquisadores indígenas do Oiapoque nesse debate.

Palavras-chave: pesquisadores indígenas; conhecimentos tradicionais; transformações ambientais; Amazônia.

Abstract

This paper discusses the experience of a training and research course on indigenous knowledge associated with seasonal environmental cycles and local perceptions the changes in these patterns observed in recent years in the Indigenous Lands of Oiapoque, state of Amapá, in Eastern Amazonia. It analyzes the indigenous explanations for the observed environmental changes, in dialogue with non-indigenous scientific knowledge that associates these phenomena with ongoing processes of climate change on a global scale. Based on the authors' experience as researchers and teachers guiding the indigenous people throughout the course activities, an ethnographic exercise was carried out with reflections on the research, the training process, and some of its results. We sought to promote dialogue with other anthropological research that also address the issue of climate change and traditional knowledge, pointing out some contributions of indigenous researchers from Oiapoque in this debate.

Keywords: Indigenous researchers; traditional knowledge; environmental changes; Amazon.

Considerações iniciais

Este artigo tem como escopo a experiência de pesquisadores indígenas que vivem em Terras Indígenas situadas no município de Oiapoque, estado do Amapá, em um curso de formação e de pesquisa para a sistematização de conhecimentos locais sobre algumas transformações ambientais que estão ocorrendo nessas terras nos últimos anos e que podem estar associadas aos fenômenos explicados pelos cientistas não indígenas como parte das mudanças climáticas de escala global.

O curso de formação e a pesquisa surgiram de uma demanda das lideranças indígenas das Terras Indígenas do Oiapoque para tentar qualificar e monitorar algumas transformações ambientais que estão ocorrendo nos diversos ambientes que compõem essas terras e que estão resultando em mudanças nos modos de vida dos habitantes das aldeias e comunidades. Os indígenas no Oiapoque relatam que há tempos vêm percebendo alterações no ciclo sazonal, nos ritmos diversos da natureza e no ciclo de chuvas, tal como está sendo observado nos territórios de muitos povos e comunidades tradicionais em vários biomas e regiões do globo.¹ Foram constatados também problemas relacionados às práticas agrícolas, como aparecimento de pragas nas roças, mudanças nos períodos de florescimento das plantas cultivadas e na fertilidade do solo, que são relacionados pelas pessoas dessas localidades às alterações ambientais elencadas acima. Tais problemas vêm preocupando as comunidades no seu dia a dia e vêm exigindo soluções para enfrentar essas alterações e mitigar seus efeitos.

Tendo como referência a nossa atuação como pesquisadores e, há alguns anos, como professores e orientadores das pesquisas e das atividades relativas à formação, faremos neste artigo um exercício etnográfico trazendo reflexões sobre como vem sendo realizada a atual pesquisa e o processo de formação.²

-
- 1 Utilizamos aqui o conceito de natureza com o intuito de propor um diálogo multidisciplinar. Salientamos, contudo, que é um conceito que vem sendo amplamente debatido na antropologia e apropriado pelos povos indígenas para exegeses para o público não indígena que envolvem seus conhecimentos sobre o ambiente e seres não humanos. Para maiores discussões sobre o conceito, ver Diegues (2001) e Descola (2016).
 - 2 O grupo de professores e pesquisadores que escreveu esse artigo é composto por uma antropóloga, dois antropólogos e uma bióloga, fato que remete ao desafio de uma escrita multidisciplinar refletido diretamente no texto apresentado. O artigo também contou com a colaboração de uma das professoras da formação, Claudiane de Menezes Ramos.

Também apresentaremos uma descrição e análise de dados e reflexões dos pesquisadores indígenas levantados até o momento.³ Ademais, buscaremos o diálogo do material produzido com algumas pesquisas antropológicas que aludem ao tema das mudanças climáticas e dos saberes tradicionais, permitindo assinalar algumas contribuições dos jovens pesquisadores indígenas do Oiapoque para esse tema e debate.

O curso de formação de pesquisadores indígenas é coordenado pelo Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (Iepé), desde 2019.⁴ De início, a equipe era composta por 20 pessoas e atualmente possui 40 pesquisadores dos quatro povos – Karipuna, Galibi Marworno, Galibi Kali'na e Palikur – que vivem em diferentes aldeias localizadas nas três Terras Indígenas demarcadas na região: TI Uaçá, TI Juminã e TI Galibi. Alguns dos pesquisadores também concluíram recentemente um curso específico e diferenciado de técnico em meio ambiente realizado pelo Iepé em parceria com o Instituto Federal do Amapá (Ifap), do qual nós também participamos como professores e assessores. A pesquisa que será abordada neste artigo é também parte da formação continuada desses técnicos em meio ambiente, que no decorrer do processo também incorporou outros pesquisadores e pesquisadoras de diferentes aldeias para compor a equipe.

Importância dos conhecimentos tradicionais nos debates sobre as mudanças climáticas

Existem vários motivos que fazem com que os regimes de conhecimento dos povos indígenas e das populações tradicionais tenham se notabilizado nos

3 Para o ano de 2023, está prevista uma publicação em formato livro com os trabalhos realizados entre 2019 e o 1º semestre de 2022. Na publicação, os pesquisadores indígenas irão apresentar de modo mais detalhado o conjunto de dados referidos neste artigo.

4 O Iepé é uma entidade da sociedade civil sem fins lucrativos, criada em 2002, que tem como missão contribuir para o fortalecimento cultural, político e para o desenvolvimento sustentável das comunidades indígenas na Amazônia oriental. O Iepé proporciona assessoria e capacitação técnica diversificada, entre as quais estão gestão de projetos, valorização e gestão de patrimônios culturais, fortalecimento político, associativismo e gestão territorial e ambiental. Sua atuação é pautada pelas demandas indígenas de formação, visando o fortalecimento de suas formas de gestão comunitária e coletiva, e buscando incidir para que os direitos dessas populações enquanto povos diferenciados sejam respeitados.

últimos anos no debate sobre as transformações ambientais e as mudanças climáticas globais. Destacamos três deles que serão importantes para as discussões e reflexões que estão sendo desenvolvidas no âmbito da presente proposta.

O primeiro é que eles são suporte a modos de vida que possuem um baixo impacto em termos de degradação ambiental e de manejo de recursos naturais. Da mesma forma, assinalam modos de relação com o ambiente que são mais igualitários e menos antropocêntricos do que os ocidentais, quando consideramos a posição dos humanos frente aos seres não humanos, aos entes inanimados e em relação às entidades sobrenaturais que atuam no cuidado com a natureza e com o ambiente. Nos últimos anos, as características e os pressupostos fundadores desses regimes de conhecimento vêm sendo reconhecidos em diferentes instâncias e por segmentos não indígenas diversos, sendo colocados como referências para a possibilidade de criação de estratégias de adaptação das sociedades urbanas e industriais diante das transformações ambientais em escala global.

Diante desse contexto, vimos emergir nos últimos anos obras de pensadores indígenas como as recentemente publicadas *Ideias para adiar o fim do mundo* (Krenak, 2019) e *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (Kopenawa; Albert, 2019), que enfatizam nos modos de vida dos povos indígenas as formas não antropocêntricas e multicentradas de se relacionar com a “natureza” e que salientam os perigos que o modelo capitalista de exploração de recursos pode trazer ao planeta como um todo.

Por outro lado, no universo das ciências não indígenas, o papel dos humanos na crise ambiental contemporânea é um tema que também tem se destacado em várias áreas do conhecimento. Muitas investigações localizadas na antropologia ou que adotam a disciplina como ponte de diálogo têm enfatizado a necessidade de tratar a vida de forma descentrada do humano, como a obra *Há mundo por vir?: ensaio sobre os medos e os fins* (Danowski e Viveiros de Castro, 2014) e o planeta Terra como um “ente vivo”, recuperando conceito de Gaia de James Lovelock (Stengers, 2016). Esses autores e autoras, através da crítica aos projetos dominantes de natureza das sociedades urbanas e industriais, buscam refletir sobre possibilidades de lidar com a crise ambiental que perpassam pela criação de novas formas de inclusão da vida não humana, acompanhadas de mudanças éticas e morais nas políticas da natureza em escala global.

Entretanto, mesmo com esses notáveis avanços, entendemos que o debate sobre o papel dos conhecimentos tradicionais e locais que ocorre no âmbito das discussões sobre as mudanças climáticas ainda está permeado por uma visão generalista e de certa maneira estereotipada, que carece, portanto, de mais detalhamento, especialmente, sobre os saberes e práticas que orientam e dão sustentação à existência desses regimes de conhecimento e como de fato eles explicam e abordam o tema das transformações ambientais que estão acontecendo em seus territórios.

O segundo motivo é que os regimes de conhecimento locais e tradicionais orientam modos de vida que possuem uma conexão ampla e detalhista sobre as dinâmicas ambientais, enfatizada pelo princípio de interdependência fortemente arraigado nos saberes e práticas que envolvem as relações entre seres humanos, ambientes e seres não humanos. Esse tipo de conexão com o ambiente propiciou e propicia níveis de percepção e de reflexão muito refinadas sobre processos de mudanças e de transformações ambientais.

O terceiro é que os povos indígenas e populações tradicionais, por possuírem formas de conhecimento e de expressão fundamentalmente conectadas aos territórios e às dinâmicas ambientais, provavelmente farão parte do conjunto de coletivos humanos que serão os mais afetados com as mudanças climáticas globais, podendo em alguns casos serem forçados a se deslocarem de seus territórios em busca da sobrevivência, configurando aquilo que vem sendo denominado de “refugiados ambientais ou refugiados climáticos” (Burnett *et al.*, 2021; El-Hinnawi, 1985). Nesse sentido, é importante ressaltar que em vários lugares do mundo já estão em andamento diferentes iniciativas que visam monitorar os ciclos sazonais e investigar as características das transformações ambientais que estão ocorrendo nos territórios de populações indígenas e tradicionais, as quais vêm subsidiando discussões sobre as mudanças climáticas no nível global.

Antropologia, ambiente e mudanças climáticas: alguns apontamentos

As atividades sociais, especialmente aquelas que envolvem estreitas relações com os regimes de sazonalidade nos diferentes ambientes e biomas do globo, sempre tiveram destaque na antropologia. Textos canônicos, como os de

Marcel Mauss (2003) e Evans-Pritchard (2005), já buscavam relatar e compreender as íntimas relações entre coletivos humanos/clima/tempo/sazonalidade. Temos também os debates introduzidos pelas obras de Claude Lévi-Strauss (1975, 1989) que possibilitaram às ciências humanas abordar as maneiras de conhecer, classificar e explicar o mundo dos povos indígenas de modo simétrico às ciências ocidentais.

Isso posteriormente ampliou e aprimorou as possibilidades de comparação entre os regimes de conhecimento indígenas e os saberes científicos no que se refere às relações entre os domínios da natureza e da cultura e sobre os temas e debates relacionados ao clima, como comenta Astrid Ulloa (2011, p. 35, tradução nossa):

Nos anos 60, as análises centraram-se nas descrições de catástrofes (chuvas, furacões, inundações, erupções vulcânicas e terremotos, entre outros), e nos perigos ambientais sobre as populações e condições climáticas vividas por várias culturas. Nos anos 80, as análises levaram a estudos sobre risco, vulnerabilidade, resiliência e adaptação; e sobre os efeitos dos processos culturais sobre o ambiente, centrando-se nos processos sociais para compreender as catástrofes. Do mesmo modo, desde os anos 90, várias tecnologias têm sido utilizadas para monitorar as catástrofes. Essas abordagens nas últimas três décadas têm sido combinadas com estudos que se concentram em processos cognitivos e classificações locais de fenômenos ambientais e climáticos, por exemplo, estudos de etnometeorologia, que analisam processos simbólicos e rituais relacionados com noções de clima e, hoje em dia, alterações climáticas.

O conjunto dos estudos inseridos nessas temáticas também ficou conhecido como “antropologia do clima”, cujas preocupações eram estudar as relações entre as práticas socioculturais e o clima (Rossbach de Olmos, 2014; Ulloa, 2011).

A partir dos anos 2000, com o avanço exponencial da crise ambiental que aflige o planeta, as preocupações científicas se voltaram para aquilo que se convencionou chamar de mudanças climáticas e seus efeitos globais. Inicialmente, os espaços de discussão foram ocupados por cientistas e especialistas das ciências naturais. As ciências sociais e humanas tardaram um pouco a adentrar nesses debates, o que ocorreu primeiramente a partir da sociologia e da geografia humana.

A antropologia com enfoque nas mudanças climáticas passa a ter espaço um pouco mais tardiamente (Cortés Vázquez; Martins; Mendes, 2020), trazendo outras possibilidades para o debate ao focar em perspectivas localizadas, a partir dos conhecimentos, narrativas, ontologias e cosmovisões de povos indígenas e tradicionais sobre as transformações ambientais que estão ocorrendo nos seus territórios. Do mesmo modo, alguns trabalhos têm se dedicado a sugerir pistas e evidências sobre como essas transformações podem estar associadas às mudanças climáticas de escala global. Os estudos antropológicos também colocam os conhecimentos indígenas e tradicionais em diálogo com as ciências do clima. Partindo do pressuposto de que a antropologia aporta outros sentidos, perspectivas e conhecimentos à discussão global das mudanças climáticas, passa-se a ter um conjunto de estudos antropológicos nessa área que irão diferenciar-se teoricamente, mas também encontrar pontos de convergência, com as pesquisas de outras áreas do conhecimento, conforme apontam Cortés Vázquez, Martins e Mendes (2020, p. 3, grifo nosso, tradução nossa):

[...] podemos dizer que predominam três correntes teóricas distintas mas interligadas: a ecologia cultural (como diferentes culturas formam um elemento-chave na relação entre o homem e as alterações climáticas?); a *fenomenologia cultural* (que visões e interpretações diferentes das alterações climáticas existem e como é que elas diversificam e problematizam a compreensão hegemônica ocidental do clima?); e ecologia política (como as relações de poder desempenham um papel fundamental na produção das alterações climáticas, na configuração de diferentes vulnerabilidades, na distribuição desigual dos impactos e responsabilidades, e na configuração das respostas de mitigação e adaptação?). A essas três é acrescentada mais recentemente a virada ontológica (que outras alterações climáticas existem, não como explicações diversas de uma realidade objetiva e externa, mas como múltiplas ontologias que coexistem no pluriverso?).

Partindo dessas orientações teóricas dos estudos de antropologia sobre as mudanças climáticas, faremos algumas considerações iniciais sobre a pesquisa realizada pelos pesquisadores indígenas do Oiapoque. Desde sua concepção inicial, as pesquisas realizadas foram orientadas visando primeiramente buscar explicações locais sobre as percepções das transformações ambientais e como elas podem contribuir em uma discussão mais ampla

no nível regional, nacional e, no limite, global. Nesse sentido, embora apresente diferenças significativas, a nossa abordagem da pesquisa se aproxima àquilo que Cortés Vázquez, Martins e Mendes (2020) propõem enquanto “fenomenologia cultural”, conforme grifado acima. Ou seja, buscar apresentar os entendimentos e interpretações indígenas das transformações climáticas e ambientais.

Ademais, é necessário que pontuemos outro posicionamento que temos enquanto orientadores dos pesquisadores indígenas. Sabemos que uma parte dos estudos de antropologia das mudanças climáticas possuem uma orientação multiculturalista. Ou seja, partem do pressuposto que considera que as mudanças climáticas existem enquanto realidade objetiva dada e que a partir disso são incorporadas uma multiplicidade de explicações e interpretações acerca desse fato. Contudo, ampliando a orientação da fenomenologia cultural, não buscamos que as pesquisas indígenas sejam mais uma explicação sobre mudanças climáticas, mas entendemos que ela deve ser um espaço no qual os pesquisadores indígenas possam colocar em evidência seus modos de conhecimento e que isso possibilite criar explicações próprias sobre as transformações ambientais que estão ocorrendo em seus territórios, bem como sobre o conjunto de fenômenos que são associados pelas outras áreas de conhecimento às mudanças climáticas globais.

Nesse sentido, para estabelecer um diálogo efetivo entre os conhecimentos locais e tradicionais e os conhecimentos científicos produzidos acerca do tema das pesquisas, é relevante considerarmos que é importante adotar como um pressuposto fundamental que esses modos de conhecer, embora possam possuir similaridades nas maneiras de explicar e no entendimento de certos fenômenos que são perceptíveis e retratados por todos os coletivos humanos, eles também são muito diferentes do conhecimento científico, em diversos aspectos.

Tendo em conta esse postulado, optamos por trabalhar, pelo menos em um primeiro momento, a pesquisa sobre as transformações ambientais nas Terras Indígenas do Oiapoque de modo separado das discussões e debates que norteiam as teorias científicas sobre as mudanças climáticas globais. Isso não significou, entretanto, que durante as etapas de formação os pesquisadores não tivessem contato com as teorias científicas das mudanças climáticas. Pelo contrário, elas foram objeto de estudo, sendo apresentadas e debatidas, buscando compreender as diferenças epistemológicas entre elas. Ademais, cabe destacar

que os pesquisadores e pesquisadoras da equipe participaram e participam, dentro e fora das Terras Indígenas, de diversos trabalhos, reuniões e eventos nos quais essa temática tem sido abordada.

Assim, podemos considerar que o processo de formação não está dissociado da discussão ocidental sobre mudanças climáticas, mas as pesquisas indígenas foram focadas nas explicações locais a respeito das percepções das transformações ambientais nos seus territórios, a partir do conjunto de conhecimentos experienciados e corporizados na vida cotidiana. Entendemos que dessa forma poderemos evitar um contexto de desigualdade e de assimetria de poder-saber em que a contribuição dos conhecimentos tradicionais e locais se resume à tradução ou à transferência de dados e de informações a serem agregadas no âmbito da epistemologia e das teorias produzidas pela ciência ocidental.

Entendemos também que para a discussão sobre as concepções e formulações dos conhecimentos tradicionais/locais em relação às transformações ambientais, é necessário delinear com alguma precisão os pressupostos que orientam as formas de aprender, de produzir e de transmitir saberes nesses regimes de conhecimento. Tais pressupostos são importantes de serem abordados, mesmo que de forma breve, para evitarmos formas estáticas e monolíticas de entendimento desses regimes de conhecimento.

Algo importante de salientar nesse sentido é que nas sociedades e culturas ocidentais de tradição escrita, os conhecimentos tradicionais muitas vezes são entendidos com o apoio de uma visão patrimonialista, ou seja, são concebidos como acervos de saberes fechados que foram elaborados ao longo de um longo tempo e que são transmitidos continuamente de geração em geração. Embora esse entendimento não esteja totalmente incorreto, é necessário ressaltar que ele carece de ser incrementado e mais bem delineado para que tenhamos uma compreensão mais próxima de como os regimes de conhecimento tradicionais e locais produzem e transmitem seus saberes sobre os ambientes e territórios.

Um ponto de destaque sobre a interação dos povos indígenas e tradicionais com o ambiente é que em seus regimes de conhecimento os saberes são produzidos e transmitidos a partir das experiências cotidianas originadas das relações diretas com os diferentes lugares, coletivos humanos e com os seres não humanos com os quais cada povo ou grupo interage em seus espectros de relações e em seus territórios. Com efeito, os conhecimentos tradicionais não são

produzidos e transmitidos baseados em modelos conceituais fechados e nem configuram acervos de saberes estanques que são continuamente interpretados ou recebidos pelas pessoas membros de determinada cultura ou povo ao longo de suas vidas e de gerações. Mais do que isso, os conhecimentos tradicionais e locais são produzidos de modo concomitante às experiências diversas de cada pessoa ou dos coletivos, que ocorrem continuamente ao longo do tempo (Almeida, 2014; Almeida; Carneiro da Cunha, 2002; Carneiro da Cunha, 2009; Harris, 1998).

Desse modo, o papel dos mais velhos ou mais experientes, aqueles que são teoricamente os que têm maior conhecimento e sabedoria entre esses povos, não é propriamente transmitir “conteúdos” de saberes, mas orientar os modos de percepção e de atenção dos mais jovens em suas experiências no espectro de relações com o qual interagem na vida cotidiana. Nesse sentido, entendemos que a produção e transmissão dos conhecimentos e o processo de aprendizado nas comunidades indígenas ou tradicionais estão muito mais conectadas a processos de sensibilização e de uma “educação para a atenção”, como argumenta o antropólogo Tim Ingold (2010), do que propriamente à transmissão de repertórios advindos de uma herança cultural que possui um acervo de saberes fechado. Assim, os conhecimentos dos povos indígenas e das comunidades tradicionais dependem e são de certa maneira inseparáveis da ligação das pessoas com os territórios, com os lugares que habitam e frequentam, com os outros coletivos humanos e com seres não humanos com os quais se relacionam ao longo do tempo. É na relação direta com o ambiente e com os lugares que compõem os territórios tradicionais que os conhecimentos dos povos indígenas e das comunidades tradicionais sobre a natureza e sobre a biodiversidade podem continuar a existir, e serem continuamente criados na medida que são postos a prova diante de novas experiências e desafios.

Povos indígenas do Oiapoque e a pesquisa sobre transformações ambientais

“Povos indígenas do Oiapoque” é uma forma de circunscrever uma diversidade de grupos indígenas que vivem, convivem e compartilham territórios nos rios Oiapoque, Uaçá, Urucawá e Curipi, na fronteira franco-brasileira, extremo norte

do estado do Amapá. Apesar das especificidades socioculturais e linguísticas de cada um desses povos, há um conjunto de relações (de alianças, de parentesco, econômicas, políticas) que conferem uma coesão entre eles, principalmente no que se refere às relações com o Estado nacional e a reivindicação de seus direitos.

Os territórios indígenas da região costeira do Oiapoque são constituídos por ecossistemas diversificados com planícies aluviais, ilhas em campos sazonalmente inundáveis sob influência de marés oceânicas, manguezais, montanhas rochosas, manchas de Cerrado, vastas extensões de floresta de terra firme, que sofrem alterações sazonais que mudam radicalmente a paisagem. Essa dinâmica cíclica anual, fortemente marcada por chuvas e pelas mudanças nos níveis dos rios no sistema “seca-enchente-cheia-vazante” influencia a facilidade de acesso a áreas importantes para agricultura, caça e pesca e a disponibilidade de determinados recursos. É o conhecimento acumulado sobre essa dinâmica sazonal que orienta as estratégias que viabilizam as melhores formas de manejo dos recursos, repercutindo nos modos de vida das comunidades que habitam essa região.

Desde o início da pesquisa dos jovens indígenas, foram adotadas três formas de registro e de documentação. Primeiramente, os pesquisadores fizeram diários de campo, para anotar informações qualitativas a partir das observações e reflexões sobre o cotidiano nas aldeias e sua relação com as dinâmicas associadas ao tempo e a sazonalidade. Além dos diários, foram iniciadas observações quantitativas das chuvas e flutuações no nível dos rios, por serem as variáveis ambientais mais citadas pelos pesquisadores indígenas como impulsionadores importantes das dinâmicas ecológicas sazonais que influenciam as práticas sociais cotidianas. A terceira forma de registro foram conversas e consultas aos sábios das aldeias mediante entrevistas. As pesquisas estão sendo acompanhadas pelos professores/orientadores que também visitam e orientam os pesquisadores *in loco*.

No decorrer do ano de 2020 e parte de 2021, devido às interdições sanitárias impostas pela pandemia de Covid-19, os encontros de formação foram suspensos. No entanto, para que as pesquisas e demais atividades não ficassem prejudicadas, foram feitas orientações virtuais com os pesquisadores. Nesses momentos, os pesquisadores enviavam seus materiais, que eram lidos pelos orientadores, e então devolvidos com comentários orientando-os para a sequência dos trabalhos.

Na retomada dos encontros itinerantes nas aldeias, além da apresentação das pesquisas, houve um processo de reflexão sobre as dinâmicas das transformações ambientais que ocorreram no decorrer dos trabalhos e atividades. Os pesquisadores levantaram um conjunto amplo de marcadores que sinalizam as mudanças e transformações relacionadas aos ritmos diversos da natureza e do ciclo sazonal que ocorrem em diferentes escalas e margens de tempo. Como já evidenciado por outros trabalhos, especialmente da antropologia (Mesquita, 2012; Oliveira, 2015; Segata *et al.*, 2018), esses marcadores do tempo são fundamentais para as tomadas de decisão nas tarefas e atividades cotidianas, assim como para elaborar estratégias de adaptação para padrões de transformações que escapam daquilo que é classificado como rotineiro e previsível em diferentes escalas de tempo (dia, semana, mês, estações do ano) e de espaço (transformações ambientais de pequena ou grande escala que ocorrem em partes específicas ou amplas do território).

Para o propósito de apresentar os marcadores levantados na pesquisa, eles serão neste artigo divididos em dois grandes conjuntos. O primeiro conjunto é composto pelos marcadores que indicam mudanças em um curto período e duração de tempo e área geográfica, como por exemplo: chuvas, calor ao longo de um dia ou de uma semana, ou aqueles que indicam o amanhecer, entardecer ou o anoitecer no espaço do dia. O segundo é composto por aqueles que indicam transformações relacionadas ao ciclo sazonal e às mudanças de estação. Eles indicam transformações mais longas que abrangem grandes áreas espaciais que são muito importantes para as atividades e fatores da vida social que ocorrem no médio e longo prazo.

Os sinais e marcadores do tempo abrangem vários domínios e categorias de seres não humanos, seres inanimados e entes que compõem a cosmografia dos diferentes povos indígenas e as paisagens das Terras Indígenas do Oiapoque. Englobam o movimento das constelações, ciclo lunar e das marés, a quantidade e intensidade de chuvas; a cheia ou vazão de lagos e igarapés e dos campos alagados; a direção e intensidade dos ventos e a temperatura. Os marcadores não humanos do reino animal abarcam comportamentos de aves, peixes, anfíbios e insetos relacionados à reprodução, alimentação, ocorrência sazonal associada a certos habitats em períodos específicos do ano, além certos tipos de cantos e sons emitidos em determinadas épocas do calendário sazonal. Englobam também dinâmicas ecológicas das espécies vegetais desde troca

de folhas, floração e frutificação, além de relações simbióticas com animais. Por tal importância, eles foram evidenciados desde o início da formação, tanto nas observações individuais dos pesquisadores em seus registros em forma de diário e quanto nas narrativas dos mais velhos obtidas nas entrevistas de pesquisa que foram gravadas em áudio e vídeo pelos pesquisadores.⁵

Como já observado em estudos de etnociências e em trabalhos de monitoramento ambiental envolvendo povos indígenas e populações tradicionais (Calbazar, 2016; Cardoso, 2018; Lins, 2018; Vale; Oliveira, 2014), se pode afirmar, sem dúvida, que esses marcadores desempenham entre os povos indígenas e populações tradicionais um papel fundamental para entender e, sobretudo, para caracterizar e qualificar as mudanças nos ritmos e nos ciclos das transformações do ambiente, inclusive dos elementos que os cientistas qualificam como associados ao clima (temperatura, precipitação das chuvas, velocidade do vento, etc.). Por essa razão, receberam especial enfoque no processo de pesquisa.

Abordagens dos conhecimentos tradicionais sobre transformações ambientais

Como já ressaltado, uma das questões-chave que circunscreve a proposta de pesquisa sobre as transformações ambientais nas Terras Indígenas do Oiapoque é saber em que medida exegeses dos conhecimentos locais e tradicionais podem dialogar com os saberes e teorias que explicam as transformações ambientais e mudanças climáticas de escala global. Pelo fato de estarem estritamente ligados ao campo da experiência, advinda das relações cotidianas com os diversos elementos que compõem os ambientes, os conhecimentos locais e tradicionais enfatizam de modo importante os aspectos sensíveis apreendidos pelo campo da percepção que atua no âmbito dessas relações. Quando seus detentores ou guardiões elaboram explicações sobre as transformações que estão ocorrendo em seus ambientes e territórios, na maior parte dos casos, eles se referem a processos e fenômenos que a partir do campo da

5 Os termos e categorias locais em língua indígena e/ou língua portuguesa relevantes para a pesquisa estão inscritos em *itálico* no artigo.

percepção são compreendidos como atípicos ou, principalmente, que se diferem historicamente das transformações ambientais entendidas como previsíveis e correlatas aos padrões de sazonalidade estabelecidos. Do mesmo modo, como tais conhecimentos estão conectados às experiências subjetivas, as explicações sobre as transformações nos ambientes e territórios abarcam memórias que envolvem elementos e eventos diversos que não estão relacionados somente com fenômenos ou processos ligados ao “clima” ou ao “tempo”.

Tim Ingold e Terhi Kurttila (2018, p. 173), ao analisarem as maneiras como comunidades Sami da região da Lapônia, no norte da Noruega, percebem as mudanças em seus ambientes, fizeram considerações que destacam de modo claro esses pontos levantados:

O trabalho de campo realizado por um de nós (Kurttila) revelou como as experiências do tempo estão intimamente ligadas a histórias de vida individuais: memórias da infância, relatos sobre adversidades enfrentadas, façanhas da época da guerra e coisas assim. De fato, o material das entrevistas frequentemente revelava mais sobre processos de memória do que sobre episódios climáticos. Quase sempre, observações relativas ao tempo eram tecidas dentro de narrativas sobre o desempenho de tarefas específicas como o pastoreio de renas, a colheita de amoras ou a pescaria, ou sobre eventos dramáticos da vida como o nascimento, doenças ou ferimentos e a morte. Enquanto tais, eles faziam parte do processo contínuo de construção daqueles lugares familiares, junto com seus arredores, que as pessoas chamam de “lar”.

Algo importante mencionado pelos autores e que devemos tratar de modo claro antes de falarmos sobre uma abordagem intercultural das transformações ambientais em contextos indígenas é que os conhecimentos tradicionais e locais muitas vezes operam sobre dimensões e abarcam elementos diferentes dos conhecimentos científicos quando buscam explicar as mudanças no comportamento de elementos associados ao ambiente. No caso dos conhecimentos locais, como destacam os autores, a dimensão da percepção que se dá pela relação e experiência direta com os diversos elementos que compõem os ambientes e paisagens é fundamental para as formas pelas quais são apreendidas, entendidas e mensuradas as transformações ambientais. Nesse sentido, nessas formas de conhecer, as atividades práticas realizadas no âmbito das

relações com o ambiente não estão separadas do próprio conhecimento e, portanto, não há propriamente uma diferença entre a experiência e o conhecimento em si gerado a partir dela, como argumentam os mesmos autores:

O povo Sami menos aplica seu conhecimento na prática que o conhece por meio de sua prática. Assim, o seu conhecimento tradicional relativo ao tempo, consistindo numa sensibilidade aos sinais críticos do ambiente e na compreensão intuitiva do que significam para a condução de suas tarefas práticas, não é de fato passado adiante – não, ao menos, no sentido que o paradigma modernista prevê. Ele é antes continuamente gerado e regenerado nos contextos de engajamento prático das pessoas com componentes significativos do ambiente. Mas este engajamento tem dois lados. Ele pode ser descrito, por um lado, enquanto “como fazemos as coisas aqui” e, por outro lado, enquanto “como nos sentimos fazendo as coisas aqui”. Uma descrição do primeiro tipo requer um relato das atividades práticas; uma descrição do segundo tipo requer uma descrição do tempo. Neste sentido, atividades práticas e tempo são dois lados da mesma moeda. (Ingold; Kurttila, 2018, p. 173).

Podemos perceber então que, enquanto o conhecimento tradicional opera para explicar e perceber as mudanças ambientais na dimensão que pode ser apreendida pelos sentidos humanos e abarca os fenômenos locais, principalmente aqueles relativos ao âmbito da sazonalidade, as ciências do clima enfatizam aspectos que não necessariamente podem ser apreendidos pela dimensão sensível e pela percepção e abarcam geralmente os fenômenos ligados ao campo abiótico. As ciências do clima também abordam uma dimensão espacial muito mais ampla que os territórios e ambientes de povos e comunidades tradicionais. Com efeito, isso significa que os modos de conhecer (tradicionais/locais e científico), embora possam ser em alguma medida complementares para a abordagem das transformações ambientais e mudanças climáticas, eles também tratam e enfatizam em seus modos explicativos aspectos, dimensões e escalas diferentes que estão no entorno do tema das transformações ambientais.

Ademais, a despeito da possibilidade de empreender esse diálogo de uma forma simétrica e complementar, levantada por Ingold e Kurttila e por outros autores, é necessário também ressaltar com o apoio de outros estudos das ciên-

cias humanas, da antropologia e da etnologia indígena, que os regimes de conhecimento tradicionais e locais também partem de pressupostos filosóficos e de concepções que orientam as formas de se relacionar e de conhecer dos povos indígenas e tradicionais com o ambiente que são diferentes daqueles que orientam o conhecimento científico. Com efeito, além da diferença de escala e da amplitude de fenômenos destacada por Ingold e Kurttila através, por exemplo, da diferença entre clima (*climate*) e tempo (*weather*), existem nas formas de entender e caracterizar as transformações ambientais outras diferenças que são igualmente importantes. Uma das que merece destaque, levantada por muitos trabalhos de etnologia desenvolvidos na Amazônia e outras localidades, é que as cosmologias ou filosofias dos povos indígenas e tradicionais assinalam que as outras formas de vida, seres inanimados e entes sobrenaturais atuam no mundo seguindo trajetórias próprias que não devem ser controladas e/ou submetidas de modo indevido e imprudente pelos humanos, sob possibilidade de reverberação de efeitos nocivos e adversos para ambos lados (Kopenawa; Albert, 2019; Viveiros de Castro, 1996). Com efeito, como afirma Tsing (2019, p. 94) de um modo que pode ser ampliado para outros contextos, embora ainda que sejam consideradas por várias razões formas de vida distintas da existência dos humanos, do ponto de vista desses povos, não seria possível considerar os seres não humanos e inanimados apenas como parte de um domínio homogeneizado, estático e objetificado que está plenamente a serviço dos humanos.

Alguns conjuntos dos indicadores ambientais levantados nas pesquisas

As pesquisas sobre como as dinâmicas ambientais e temporais são percebidas pelos povos indígenas do Oiapoque têm revelado até agora uma variedade ampla de sinais e marcadores que incluem desde referências astronômicas, meteorológicas, hidrológicas, ecológicas/comportamentais de classes muito diversas de animais até os aspectos dos ciclos de vida de árvores e palmeiras. Foram registrados até esse momento da pesquisa quase cem marcadores ambientais. Eles foram organizados para fins de apresentação em quatro conjuntos mais amplos (astronomia; hidrologia; meteorologia; e ecologia), não com o

intuito de compartimentalizar informações que são em si conectadas, mas para ilustrar as escalas de amplitude, os detalhes de elementos e fenômenos naturais observados e como uma forma de apresentar os dados de acordo com as proximidades temáticas que existem entre eles.

Astronomia

O aparecimento em sucessão de constelações específicas no céu indica a chegada das chuvas ao longo da estação do inverno no norte do Amapá. Segundo os povos indígenas da região, são os seres celestes que ao surgirem no céu interferem com seu poder sobre o aparecimento e abundância dos peixes, na disponibilidade de recursos na natureza e na qualidade dos produtos das roças, como é o caso da constelação *Lapusiê*, para os povos Galibi Marworno e Karipuna. Segundo os pesquisadores Palikur, o ciclo sazonal é marcado pelo aparecimento de algumas constelações, de forma que cada uma nomina a chuva ao longo do período em que ela cai: *Kayeb* (Cobra-Grande de Duas Cabeças), em dezembro; *Tavara* (Martim-Pescador), em fevereiro; *Uwakti* (Homem na Casa), em março; irmãos *Kusuvwi*: *Kusuvwi Eggutye* (irmão Mais Velho) e *Kusuvwi Isamwitye* (irmão Mais Novo), em abril e maio; e *Wayam* (Jabuti), em julho e agosto.⁶ Cada uma dessas constelações está associada a narrativas complexas da cosmologia Palikur (Green; Green 2010, 2016), e elas ordenam o calendário de atividades de subsistência, a agricultura e a coleta, ao longo da estação de chuva.

Hidrologia

A intensidade das chuvas obedece a um padrão cíclico anual ao qual se atrelam distintas atividades de subsistência. A chegada das chuvas desencadeia o enchimento gradual dos rios e influencia o alagamento dos campos inundáveis, cuja velocidade e escala de inundação resulta da interação de fatores

6 A associação das constelações/chuvas com os meses do ano é um exercício de tradução dos pesquisadores indígenas para realizar um diálogo entre conhecimentos, mas não condiz exatamente com a forma pela qual esses ciclos sazonais são concebidos nos regimes de conhecimento locais. Essa discussão sobre tradução é aprofundada mais adiante na seção “Dificuldades encontradas e desafios futuros da pesquisa sobre transformações ambientais”.

como o momento no tempo em que iniciou, a intensidade e a frequência. Outro indicador muito presente nas pesquisas é o movimento das marés. Os territórios indígenas do Oiapoque estão próximos à costa oceânica, o que faz com que as marés influenciem diretamente a dinâmica dos rios, lagos e igarapés. As marés mudam diariamente, mas a amplitude pode variar entre estações do ano, com consequências ecológicas que podem repercutir, por exemplo, na disponibilidade sazonal de recursos pesqueiros.

Meteorologia

Relaciona-se à ocorrência de ventos fortes, associados à chuva e início do inverno. A intensidade do sol durante os meses de verão/seca é que ordena as atividades relacionadas à roça. A neblina sobre o rio também é um indicador meteorológico com previsões imediatas ou muito próximas de acontecer (dias).

Ecologia

Os indicadores biológicos abrangem aspectos associados a ciclos reprodutivos, aos comportamentos, deslocamentos sazonais locais e migrações regionais de uma vasta gama de organismos vivos que incluem formigas, cigarras, besouros, borboletas, caranguejo, caramujos, minhocas, sapos e seus cantos, tracajás, aves (vários grupos com seus cantos), mamíferos e plantas. Esses indicadores abrangem efeitos temporalmente próximos ou sazonais.

Marcadores importantes para o monitoramento das transformações ambientais

Os marcadores ambientais elencados pelos pesquisadores indígenas estão profundamente associados às principais mudanças que caracterizam a dinâmica das estações na Amazônia que alteram sazonalmente a paisagem: o regime de enchente, cheia, vazante e seca dos rios. Entre os marcadores ambientais pesquisados há diversos que se relacionam entre si e representam etapas de um continuum de causas e efeitos encadeados. Eles refletem as percepções locais sobre interações entre componentes bióticos e abióticos que caracterizam o

funcionamento e dinâmica dos ecossistemas naturais que podem ser vislumbrados, por exemplo, pelas relações entre pluviosidade, o nível dos rios, a movimentação dos peixes e o aparecimento sazonal das aves migratórias nas diferentes estações do ano, como explicam os dados dos pesquisadores a respeito dessas interações:

O alagamento dos campos na nossa região é um sinal de que o inverno já chegou. Quando isso acontece, os peixes entram nos campos para desovar, os jacarés e os pássaros vão embora para mais longe e só voltam para os igarapés no início do verão. O *cauauá* é um pássaro que indica o começo do inverno. Na época da subida da piracema quando o campo vai se alagando e os peixes aproveitam e entram nos campos para desovar, esse pássaro aparece. Ele avisa que a água está subindo e os peixes se movimentando. Com o alagamento dos campos também fica mais fácil as pessoas se dirigirem para as suas roças, para poderem fazer suas atividades, apanhar inajá, tucumã, bacaba, ingá e outros tipos de frutas. No começo do inverno no mês de dezembro também aparecem muitos pássaros, como o marreco, os maguaris, garça e patos selvagens em bandos em busca de comida [...] No verão, existem vários insetos, animais que indicam a chegada dessa estação. Antes do mês de junho o pássaro jaburu atravessa no fim do mês de maio para junho do oeste para o leste, que indica o início do verão. É um pássaro que não está presente na região o ano todo. A gente só está vendo eles atravessando e nem sabe de onde eles vêm e para onde que eles vão. A gente também escuta o *tari-tari* gritar, a cigana canta, é sinal que está chegando o verão. Para nós, a chegada do verão é o tempo de fazermos nossas roças. O *tari-tari*, segundo as pessoas mais velhas, quando grita, na verdade está cerrando, está derrubando a sua roça. O *mamã kulã* é um tipo de sapo que está avisando os peixes que as águas dos campos alagados estão secando. Ele está avisando os peixes para saírem em direção ao rio, para não ficarem nos campos que estarão secos. Então a água dos campos abaixa, os peixes, os pássaros e os jacarés começam a aparecer nos igarapés; os jacarés só andam em bandos para poderem pegar seus alimentos, os pássaros andam também em bandos, principalmente as garças, isso acontece todo o ano no verão. (Compilado dos registros dos cadernos de campo dos pesquisadores indígenas Evandinho Narciso, Aldeia Kumarumã; Nerio Forte Karipuna, Aldeia Taminã; Ronivaldo Severino, Aldeia Kunanã; e Sidelvan Monteiro, Aldeia Aruatu).

Na sequência, apresentamos mais dados das pesquisas realizadas que caracterizam alguns dos indicadores, suas inter-relações, além de já apontarem observações sobre a ocorrência de transformações ambientais significativas frente ao padrão conhecido. Essas transformações têm repercussões importantes no calendário de atividades de agricultura, coleta e caça, na reprodução dos peixes e na pesca colocando-os como indicadores importantes que podem (e devem) ser monitorados.

Há marcadores cujas previsões se repetem anualmente, mas podem sofrer alterações tanto dentro da variação de oscilações naturais quanto extrapolá-las como resultado de mudanças ambientais em maior escala, como é o caso da pluviosidade, o início da inundação, da drenagem dos campos alagáveis, dos níveis máximo e mínimo atingidos pela inundação e momento em que eles ocorrem no tempo. Conforme apontam as pesquisas, um indicador desse complexo movimento das águas é um caracol, conhecido na língua indígena kheoul como *koklix*:⁷

Desde muito tempo, os povos indígenas vêm aprendendo com os seus ancestrais sobre o limite que vai chegar a água no inverno, através dos ovos do caracol *koklix*. Esse conhecimento vem de muito tempo atrás até os dias de hoje. Geralmente quando as pessoas iam para os seus trabalhos para roçar, caçar, pescar era necessário ter esse conhecimento sobre o nível das águas para chegar a certas localidades. O *koklix* ensinou muito através de seus ovos, como a maior parte da nossa região é de campos alagáveis, temos que aprender muito sobre as águas no inverno.

No inverno tem a *phome ghõ djilo* [primeira água] e a *dejêm ghõ djilo* [segunda água]. Sabendo disso, nunca ficávamos na dúvida. Pelos ovos do *koklix* as pessoas conseguem identificar e organizar o trabalho. Dá para saber quando vai ter a primeira água e depois a segunda água, caso os trabalhos ainda não tenham sido terminados.

Como o plantio da roça, que têm vários tipos de procedimento para serem feitos. Tem a capina da roça que usamos os ovos do *koklix* como indicador, pois esse trabalho não termina em um único dia. Pelos ovos do *koklix* sabemos quando vai ter

7 O kheoul é uma das línguas indígenas da região do Oiapoque, falada pelos povos Galibi Marworno e Karipuna. O povo Palikur Aruwayene é falante do parikwaki e o povo Galibi Kali'na tem o português como sua primeira língua, havendo apenas a geração dos mais velhos falantes da língua desse povo, que é a língua kali'na. O kheoul também serve como língua franca entre os quatro povos.

água suficiente para chegar tranquilo no lugar da roça e facilitar o trabalho, se não terminar o trabalho na primeira água ele pode ser terminado na segunda água. O *koklix* coloca seus ovos na *phome ghô djilo* [mês de janeiro] e na *dejêm ghô djilo* no mês de maio. O *koklix* procura o tronco de qualquer árvore ou o tronco do aningal para colocar seus ovos. A altura do tronco onde ele põe seus ovos a água vai chegar bem nesse limite e nunca ultrapassa o lugar que ele colocou os ovos e assim as pessoas já sabem aonde vai chegar o limite da água. Segundo as pessoas mais velhas, o *koklix* é conhecido como a mãe, pois ele consegue medir a temperatura da água para poder colocar os seus ovos. (Registro do caderno de campo do pesquisador indígena Evandinho Narciso, Aldeia Kumarumã).

O pesquisador Fabson dos Santos, ao realizar sua pesquisa com seu avô, aponta como a desova do *koklix* tem indicado algumas transformações ambientais inesperadas relacionadas ao regime de chuvas:

Meu avô Hilário da Aldeia Curipi conta que quando o *koklix* botava os ovos em um tronco de uma árvore numa certa altura da água, então ia chover até chegar bem rente à ova do *koklix*, que é a medida certa ou o nível certo que a água vai chegar. Com o passar do tempo, algumas coisas sobre o *koklix* vieram mudando até os dias de hoje. Às vezes eles não acertam mais o limite da água. Isso prejudica ele mesmo, pois seus filhotes acabam não nascendo por causa da quantidade de água. Nós não sabemos o que está acontecendo, já que antigamente a chuva era normal, mês de inverno era só naquele mês, não chegava o verão. Mas ainda está chovendo como acontece nos dias de hoje e cada vez mais o inverno é mais forte e a água fica cada vez maior. (Registro do caderno de campo do pesquisador indígena Fabson dos Santos, Aldeia Curipi).

Os peixes também são importantes indicadores ambientais, muito em conta, por serem uma das principais fontes de alimento das comunidades. Alguns peixes como surubim, tucunaré, jeju, tamuatá, matupiri e piranha se destacam pelo momento das migrações sazonais entre campos alagados e rios e vice-versa e a antecipação da disponibilidade temporal de alimento, além da piracema para a reprodução. São eventos que os moradores das comunidades observam e antecipam naturalmente que podem ser incorporados no monitoramento, como observou o pesquisador Galibi Marworno Evandinho Narciso:

Todo mês de novembro pra dezembro, acontece a primeira chuva, depois do dia 2 de novembro, dia de finados. A água vai enchendo muito rápido e o rio começa a encher. E aí o surubim vai subindo o rio com a água que vai enchendo [...] procura lugar que gosta para deixar seus ovos. Perto das praias de areia, perto das pedras, nas cachoeiras, cabeceiras de igarapés. E depois vai procurar lugar mais fundo pra morar [...] quando o rio fica seco no verão ele volta pro rio e, quando chega o inverno, o surubim vai subindo o rio [...] na subida do rio acontece a piracema, o surubim por onde passa larga seus ovos, igual o jabuti [...]

É muito importante esse indicador da subida do surubim. Não é só surubim, mas, também, trairão, *jiju*, pirarucu e outros. É a forma da gente conseguir saber se está tendo peixe bem, todo ano, ou se está tendo pouco. (Registro do caderno de campo do pesquisador indígena Evandinho Narciso, Aldeia Kumarumã).

O pesquisador Galibi Marworno Sidelvan Monteiro anotou a ocorrência de irregularidade das chuvas do princípio do inverno com observações sobre os efeitos sobre as atividades cotidianas:

O início do inverno, antes que a chuva caia, os peixes são o indicador da chuva. Todos os peixes sabem que vai chover. As nuvens começam a se movimentar, os peixes começam a ter ovos, principalmente o peixe piranha.

No ano passado, 2020, a chuva não caiu no início do inverno, muitas pessoas esperavam a chuva, mas caiu bem pouco e o campo não foi alagado em janeiro ou fevereiro e deu muita dificuldade para as pessoas que têm roças mais distantes fazerem seus plantios. Os peixes começaram a ficar magros e pretos por causa da água parada. Muitos indicadores marcavam o sinal da chuva, mas o tempo enganou todos os indicadores. (Registro do caderno de campo do pesquisador indígena Sidelvan Monteiro, Aldeia Aruatu).

A regularidade no regime de chuvas e alagamento dos campos, bem como a seca e a migração dos peixes dos campos para os rios é a garantia da disponibilidade de alimento na época certa.

Outro importante indicador das transformações ambientais sazonais aprofundado pelos pesquisadores indígenas é a constelação *Lapusiê*. É um dos indicadores mais complexos revelados pela pesquisa. *Lapusiê* é vista e descrita de múltiplas formas, que fazem parte de um todo, que pertence à memória

partilhada e coletiva desses povos: é constelação, movimento, renovação, gente, pajé, cobra, barco, fartura, generosidade, poder, influência, é comunicação entre seres humanos, não humanos e entre mundos. Na pesquisa com os sábios conhecedores, Mercias Narciso apresentou o seguinte entendimento sobre *Lapusiê*:

É por isso que quando o *Lapusiê* nasce e renova, vem com todos os peixes, ele espalha todo tipo de peixe no mundo inteiro, pássaros, animais, a sombra das criancinhas, de todos que fazem movimento, o *Lapusiê* mexe com todos. Ele também protege todos os tipos de coisas que existem no mundo. Olhe bem: ele joga uma grande quantidade de peixe, pássaros, muitas coisas ele solta para a gente, povo da floresta, se sustentar, sobreviver desses alimentos, é assim que ele é. O *Lapusiê* quando ele come um peixe, tipo um tucunaré, ele faz um moqueado com todo o bucho do tucunaré, bem moqueado, mas ele come só o filé do peixe, depois ele solta o tucunaré na água e pronto, se transformou em peixe de novo. Por isso, então, o *Lapusiê* tem muitos poderes, deram um poder para ele que permite, por exemplo, esse peixe não morrer. Nós não, quando comemos o peixe ele morre, não ressuscita. Por isso, quando a gente vê a pele do tucunaré ela é toda queimada, foi o *Lapusiê* que comeu e soltou ele vivo de novo na água, por isso ele parece assim meio queimado. (Registro do caderno de campo do pesquisador indígena Mercias Narciso, Aldeia Tukay).

Lapusiê marca, com sua influência, eventos importantes em mundos distintos que se articulam entre si e representam um conjunto de indicadores fortes de grandes mudanças que antecedem a passagem entre as estações. Por essa razão, além de um marcador, *Lapusiê* pode ser entendido como um conceito ou categoria explicativa local fundamental para movimento dos ciclos sazonais e sua relação com as mudanças ecossistêmicas e com a vida social dos povos indígenas do Oiapoque. Seu movimento é aquele que desencadeia todos os outros que compõem o ciclo sazonal, responsável por orientar as relações dos outros marcadores entre si e também pelo andamento das atividades cotidianas dos moradores das comunidades. Os movimentos das constelações para o povo Palikur mencionadas anteriormente parecem ter esse mesmo papel no que se refere a tais fenômenos e as relações a eles associadas.

Nesse sentido, cabe salientar que, embora as orientações de pesquisa tenham sido direcionadas até o momento para a caracterização detalhada dos marcadores,

de suas inter-relações e das transformações ambientais a elas associadas, existem alguns conceitos e categorias que dão bases importantes às descrições produzidas pelos pesquisadores. O detalhamento analítico deles, sem dúvida, possibilitará nas etapas futuras da pesquisa a criação de formulações teóricas locais sobre os ciclos sazonais, suas relações com os conhecimentos e práticas relacionadas ao meio ambiente e a biodiversidade presentes entre os povos indígenas do Oiapoque. Ainda não temos muitas pistas sobre como essas categorias e conceitos locais estão articulados às transformações ambientais em andamento e as percepções dos moradores das aldeias e comunidades sobre elas. Esse também será um dos esforços e desafios futuros envolvidos na pesquisa.

Dificuldades encontradas e desafios futuros da pesquisa sobre transformações ambientais

Durante o processo de orientação das pesquisas nos deparamos com alguns desafios e dificuldades relacionados principalmente a três fatores. O primeiro diz respeito às diferenças epistemológicas entre os conhecimentos indígenas e ocidentais, o segundo está ligado à diferença geracional entre os pesquisadores e seus interlocutores de pesquisa e, por fim, o terceiro, ao processo de tradução e de sistematização para escrita dos dados obtidos nas pesquisas.

Primeiramente, por estarem os processos de produção e transmissão dos conhecimentos indígenas relacionados à experiência direta e corporificada, muitas vezes nos deparávamos com dificuldades para entrarmos em acordo sobre o que deveria ser ou não registrado. Isso acontecia, por exemplo, nas discussões que envolviam os eventos corriqueiros observados na vida cotidiana. Assim, quando conversávamos com os pesquisadores e indagávamos sobre algumas informações sobre tais eventos que nos pareciam ausentes nos registros, eles respondiam que eram informações inexpressivas (no sentido de triviais), que já eram de conhecimento de todos e que, por isso, não precisavam ser registradas. Eles se interessaram mais em registrar eventos que escapavam ao habitual e que lhes pareciam extraordinários ou incomuns, como grandes chuvas, ventanias ou algum comportamento anormal de alguma espécie vegetal ou animal. Com efeito, fomos ao longo do tempo debatendo e discutindo que tipos de informações eram relevantes constar nos registros escritos.

No que se refere à diferença geracional entre os pesquisadores indígenas e seus interlocutores de pesquisa, percebemos que isso influenciou principalmente o terceiro fator elencado, que foram os processos de tradução. Um aspecto importante a esse respeito é que uma boa parte dos pesquisadores são jovens e, embora haja diferenças entre eles, todos possuem um nível médio de escolarização e de fluência no português. Por outro lado, as pessoas que foram entrevistadas tiveram pouco contato ou experiências muito diferentes dos mais jovens em relação à escolarização. Assim, ao longo da pesquisa, pudemos observar que as formas de tradução para o registro das informações recolhidas nas entrevistas com as anciãs e os anciões foram impactadas por essa diferença, o que reverberou nas maneiras como os dados obtidos nas entrevistas foram sistematizados. Alguns pesquisadores e pesquisadoras apresentaram versões escritas das entrevistas, em língua materna. Outros pesquisadores se preocuparam em explicar na língua portuguesa, com o maior detalhe possível, as informações que foram obtidas em outras línguas. Um terceiro grupo, além disso, se atentou a descrever e analisar também os conceitos e categorias locais que eram relevantes para o conjunto de informações coletadas, o que acarretou posteriormente em diferenças significativas entre o dado coletado nas entrevistas e seu produto sistematizado na escrita.

Ainda no que se refere aos processos de tradução e as diferenças geracionais, a adoção de algumas categorias e/ou conceitos importantes para os não indígenas foi um fator significativo e que marcou as formas como os pesquisadores sistematizaram as informações recolhidas nas entrevistas. Uma das que foi adotada por vários pesquisadores em seus processos de sistematização foi a categoria e/ou conceito de “natureza”. Nesse caso, quando englobam, por exemplo, os seres não humanos, montanhas, rios, igarapés e florestas, com o uso da categoria “natureza”, eles não estão se referindo a um domínio separado da humanidade, tal como essa categoria ou conceito indica na maior parte das vezes no âmbito dos saberes não indígenas. Nas abordagens dos pesquisadores, a categoria se refere a um conjunto amplo e diversificado de entes e de formas de vida que nas cosmologias dos povos indígenas do Oiapoque possuem as mesmas qualidades e atributos da humanidade, como agência, capacidade de afeto, memória. Com efeito, ela foi utilizada muito mais para potencializar o diálogo com os não índios e para situar um público mais amplo e diversificado nos temas e assuntos tratados nas pesquisas do que para designar os significa-

dos que lhes são atribuídos nos contextos onde surgiu e é utilizada correntemente. Um tema importante que já vem sendo debatido com os pesquisadores é como contextualizar de modo cuidadoso o uso dessas categorias e colocá-las em relação simétrica com as categorias e conceitos advindos dos conhecimentos locais. A articulação entre essas categorias e conceitos provenientes de diferentes saberes de forma cuidadosa e devidamente contextualizada é um desafio necessário e importante para tornar o trabalho dos pesquisadores pertinente para os moradores das comunidades, para o diálogo com outros povos indígenas e com os segmentos não indígenas envolvidos no debate que cerceia a pesquisa.

Por conseguinte, retomando a discussão sobre a íntima relação entre conhecimentos indígenas e a experiência vivida, somada aos problemas e impasses inerentes aos processos de tradução e sistematização desses conhecimentos pela escrita, ressaltamos que essas questões foram e são fruto de reflexão e debate com os pesquisadores durante a formação. O uso das categorias locais, a tradução para a língua portuguesa, a adoção de outros conceitos e categorias pertencentes a outros tipos de saberes e a assimetria de poder existente entre saberes indígenas e ocidentais trazem desafios importantes. Mesmo sem ter uma resposta definitiva para lidar com eles, entendemos que eles nos ajudam a incrementar as discussões e aprimorar os processos de formação e pesquisa.

Considerações finais: fatores de influência das transformações ambientais nas Terras Indígenas do Oiapoque e a importância do monitoramento nas florestas tropicais amazônicas

Os dados das pesquisas obtidos até o momento evidenciaram que os povos indígenas no Oiapoque têm percebido mais instabilidade e imprevisibilidade nos padrões da sazonalidade conhecidos e retratados pelos mais velhos, o que tem incidido diretamente em aspectos da vida cotidiana.

Uma das alterações mais mencionadas no ciclo sazonal é a quantidade de chuvas, que tem sido menor do que o esperado no verão e está ocorrendo em intervalos inconstantes durante essa estação. Isso está acarretando impactos na principal atividade de subsistência dos moradores das comunidades, que é

o plantio da roça de mandioca. Conforme os pesquisadores apontaram, o prolongamento das chuvas, ou até mesmo o início da estação chuvosa fora da época, fez nos últimos anos com que muitas famílias não pudessem abrir ou queimar as áreas florestais que dão vida, todos os anos, aos novos roçados e plantios, especialmente da mandioca, usada para a feitura da farinha. Como consequência, essas famílias ficaram sem roças plantadas, o que significa que poderão ficar até dois anos sem ter como fazer a farinha, que é o principal alimento consumido pelas comunidades. Esse é um relato concreto de como transformações ambientais fora do esperado estão acarretando impactos tanto na vida cotidiana, como nos regimes de conhecimento locais sobre o tempo e ambiente.

Ainda não sabemos se essas transformações irão perdurar ou se acentuar com o tempo. Os pesquisadores não definiram um único fator, nem um conjunto fechado de fatores, que explicam suas causas. Também é certo que as transformações ambientais que estão ocorrendo nas Terras Indígenas do Oiapoque não podem ser simplesmente associadas às mudanças no clima de escala global. Isso foi algo reforçado durante toda a formação. Da mesma forma, ainda não se pode dimensionar os impactos dessas transformações sobre as práticas e saberes dos povos indígenas do Oiapoque e nem quais tipos de atualizações irão acontecer nos regimes de conhecimento indígenas para lidar com elas e com os efeitos que irão acarretar.

Apesar das pesquisas estarem ainda em andamento, há indicações de alguns fatores que podem estar influenciando as transformações ambientais observadas no nível local. O primeiro deles está relacionado à dinâmica de relação dos habitantes das aldeias entre si, com os seres não humanos e com as paisagens que, por sua vez, interagem com as formas locais de uso e de ocupação do território em constante atualização. Mudanças nos modos de vida das comunidades, como as que estão relacionadas ao crescimento da população, ao aumento do consumo de itens industrializados, ao acúmulo de lixo, ao decréscimo das condições ambientais e ecológicas e à diminuição dos recursos naturais no entorno das áreas de ocupação mais antigas são elencados como fatores de grande influência nas transformações ambientais no nível local.

Outro fator significativo para as transformações ambientais das Terras Indígenas do Oiapoque são os empreendimentos e atividades dos não indígenas executadas com participação estatal, em muitos casos, no entorno e dentro

dos limites das Terras Indígenas. Estes empreendimentos de ocupação e desenvolvimento da região têm resultado no crescimento da ocupação urbana do município do Oiapoque nos últimos anos, desencadeando o aumento do tráfego e de circulação de não indígenas nas regiões localizadas no entorno e dentro das TIs, principalmente no caso da TI Uaçá, atravessada por 60 quilômetros pela rodovia BR-156 em cujo trecho localizam-se 17 aldeias indígenas.

O terceiro e último fator elencado pelos pesquisadores está relacionado com o modo de vida dos não indígenas. Os indígenas possuem uma visão crítica do aspecto predatório dos não indígenas de segmentos urbanos e mais dependentes dos produtos industrializados. Nessa caracterização, se destaca o lixo, a poluição do ar e das águas, os grandes desmatamentos e degradação do ambiente e a exploração excessiva dos recursos naturais. Embora este último fator possa ser associado à discussão mais ampla das mudanças climáticas globais, ainda não está evidente como ele se relaciona com as transformações ambientais nas Terras Indígenas e é algo que será investigado ao longo da pesquisa.

Apesar de aparentemente independentes, existe entre esses fatores um elo que pode vir a ser um fio condutor para conectar os conhecimentos locais e os conhecimentos científicos e, também, as transformações ambientais locais e regionais aos debates científicos sobre as mudanças climáticas globais. Esse elo está relacionado à inserção dos povos indígenas no modo de vida dos não indígenas pelos processos coloniais que causaram e causam transformações profundas e que podem ser conectadas entre si tendo em vista as diferentes escalas (âmbito local, regional, nacional mundial). Pode-se observar, portanto, que os dois primeiros fatores citados estão conectados com o terceiro, e será necessário propiciar no desenrolar das atividades espaços de reflexão para que os estudantes/pesquisadores possam estabelecer conexões entre seus modos de conhecer e as teorias e debates científicos, que os possibilitem relacionar os diferentes fatores e elencar aqueles que são os mais importantes localmente na abordagem das transformações ambientais.

Nesse caso, o grande desafio é justamente entender e analisar os níveis de articulação entre os aspectos cosmológicos, os modos de organização social e política, as maneiras como foram experienciadas as histórias de contato com a sociedade envolvente e as formas como as comunidades estão se relacionando com a influência cada vez mais crescente dos universos culturais e sociais dos não indígenas.

Nesse sentido a pesquisa coletiva pode também contribuir para diminuir o déficit de estudos sobre o tema na região amazônica. A maior parte dos trabalhos produzidos até o momento sobre as transformações ambientais que podem estar associadas às mudanças climáticas foram desenvolvidos com populações indígenas e tradicionais nas regiões mais frias ou mais áridas do globo, onde os efeitos são mais visíveis (Leduc, 2007, 2010; Prober; O'Connor; Walsh, 2011; Wenzel, 2009; Williams, 2014). Nas regiões de florestas tropicais, os trabalhos sobre essas relações nos contextos e percepções indígenas e dos povos tradicionais ainda são incipientes, mas estão começando a ganhar volume com o tempo, especialmente no bioma amazônico (Bauer; De Jong; Ingram, 2022; Fernández-Llamazares *et al.*, 2017; Funatsu *et al.* 2019; Lima; Fanzeres; Alcântara, 2018; Vale; Oliveira, 2014).

Cabe ressaltar que nas últimas duas décadas muitos cientistas têm destacado, de modo inovador, o papel-chave do bioma amazônico e suas florestas na regulação do clima do Brasil e do planeta, tendo em vista os paradigmas que regem as ciências do clima. Nesse sentido as Terras Indígenas e o modo de viver de seus povos ampliam sua importância por representarem os menores índices de desmatamento na Amazônia quando comparado a terras privadas, mas que vem crescendo mais rapidamente nos últimos três anos (Mapbiomas, 2019). Tendo a relevância das florestas salientada de forma crescente, muitos estudos e projetos envolvendo parcerias entre segmentos distintos têm buscado analisar quais os possíveis efeitos das mudanças climáticas sobre esse bioma. Ademais, há trabalhos de monitoramento em contextos envolvendo populações indígenas e tradicionais conjugando, nesses trabalhos, conhecimentos científicos e locais para entender e para trazer subsídios para a elaboração e implantação de estratégias de adaptação futuras.

Entendemos que as Terras Indígenas e os povos indígenas têm papel-chave na observação fina e qualificada das mudanças que vêm ocorrendo nos seus territórios, assim como na elaboração de estratégias criativas de adaptação, conforme já vêm fazendo desde o contato colonial. Além disso, demonstram modos de viver que dão mais ênfase nos princípios de interdependência e de equanimidade entre todas as formas de vida, o que se reflete na conservação dos territórios, oferecendo uma alternativa concreta ao modelo de desenvolvimento das sociedades capitalistas industrializadas que vêm levando ao colapso climático global.

Referências

- ALMEIDA, M. W. B. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U: revista de antropologia social dos alunos do PPGAS-UFSCAR*, São Carlos, n. 5, p. 7-28, 2014.
- ALMEIDA, M. W. B.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *Enciclopédia da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BAUER, T.; DE JONG, W.; INGRAM, V. Perception matters: an Indigenous perspective on climate change and its effects on forest-based livelihoods in the Amazon. *Ecology and Society*, [s. l.], v. 27, n. 1, 2022.
- BURNETT, A. *et al.* Refugiados climáticos, aquecimento global, desertificação e migrações: reflexos globais e locais. *Interseções: revista de estudos interdisciplinares*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 318-333, 2021. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/62484/39307>. Acesso em: 31 jul. 2023.
- CALBAZAR, A. *Ciclos anuais no Rio Tiquié: pesquisas colaborativas e manejo ambiental no noroeste amazônico*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2016.
- CARDOSO, J. Quando as andorinhas olioda em bando sobrevoam a água do rio no remanso, preveem a chuva no dia seguinte. *Aru: revista de pesquisa intercultural da bacia do Rio Negro, Amazônia*, São Paulo, n. 2, p. 118-133, 2018.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 301-310.
- CORTÉS VÁZQUEZ, J.; MARTINS, H. M. dos S.; MENDES, P. Antropología y cambio climático: recorridos, temáticas y propuestas. *Disparidades: revista de antropología*, Madrid, v. 75, n. 2, e015, 2020.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?: ensaios sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- DESCOLA, P. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DIEGUES, A. C. S. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 2001.
- EL-HINNAWI, E. *Environmental refugees*. Nairobi: United Nations Environmental Programme, 1985.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os nuer*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FERNÁNDEZ-LLAMAZARES, A. *et al.* An empirically tested overlap between indigenous and scientific knowledge of a changing climate in Bolivian Amazonia. *Regional Environmental Change*, [s. l.], v. 17, n. 6, p. 1673-1685, 2017. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10113-017-1125-5>. Acesso em: 31 jul. 2023.

FUNATSU, B. M. *et al.* Perceptions of climate and climate change by Amazonian communities. *Global Environmental Change*, Amsterdam, n. 57, 101923, 2019. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0959378018309919>. Acesso em: 31 jul. 2023.

GREEN, L.; GREEN, D. The rain stars, the world's river, the horizon and the Sun's path: astronomy along the Rio Urukauá, Amapá, Brazil. *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, San Antonio, v. 8, n. 2, art. 3, 2010.

GREEN, L.; GREEN, D. As esculturas das estrelas das chuvas: astronomia no Rio Urukauá. In: VIDAL, L. B.; LEVINHO, J. C.; GRUPIONI, L. D. B. (org.). *A presença do invisível: vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque*. Rio de Janeiro: Iepé: Museu do Índio, 2016. p. 197-199.

HARRIS, M. The rhythm of life on the Amazonian Floodplain: seasonality and sociality in a riverine village. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 4, n. 1, p. 65-82, 1998.

INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.

INGOLD, T.; KURTILLA, T. Percebendo o ambiente na Lapônia finlandesa. *Campos*, Curitiba, v. 19, n. 1, p. 169-182, 2018.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

LEDUC, T. B. Sila dialogues on climate change: Inuit wisdom for a cross-cultural interdisciplinarity. *Climatic Change*, Berlin, v. 85, n. 3, p. 237-250, 2007.

LEDUC, T. B. *Climate, culture, change: Inuit and Western dialogues with a warming North*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2010.

LÉVI-STRAUSS, C. *Totemismo hoje*. Petrópolis: Vozes, 1975.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. 5. ed. Papirus: Campinas, 1989.

LIMA, A.; FANZERES, A.; ALCÂNTARA, L. *Mudanças climáticas e a percepção indígena*. Cuiabá: Operação Amazônia Nativa, 2018.

LINS, J. As secas do Rio Negro, recentes e passadas. *Aru: revista de pesquisa intercultural da bacia do Rio Negro, Amazônia*, São Paulo, n. 2, p. 142-147, 2018.

MAPBIOMAS. [S. l.: s. n.], 2019. Disponível em: <https://mapbiomas.org/>. Acesso em: 30 maio 2022.

MAUSS, M. Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 425-503.

MESQUITA, E. “Ver de perto pra contar de certo”: as mudanças climáticas sob os olhares dos moradores da floresta do Alto do Juruá. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2012.

OLIVEIRA, A. R. Quando canta o Mutum? Um indicador de análise das transformações climáticas segundo o conhecimento ecológico tradicional Wapichana/Roraima. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA, 5., 2015, Porto Alegre. *Anais [...]*. Porto Alegre: [s. n.], 2015. Disponível em: <https://ocs.ige.uni-camp.br/ojs/react/article/view/1363/715>. Acesso em: 31 jul. 2023.

PROBER, S. M.; O’CONNOR, M. H.; WALSH, F. J. Australian Aboriginal peoples’ seasonal knowledge: a potential basis for shared understanding in environmental management. *Ecology and Society*, v. 16, n. 2, 2011. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/fad20822-c132-3480-80a8-11a2ec2efb07?seq=7>. Acesso em: 31 jul. 2023.

ROSSBACH DE OLMOS, L. El cambio climático y la antropología: perspectivas culturales sobre un problema ambiental global. In: CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA, 13., 2014, Tarragona. *Actas [...]*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, 2014. p. 2981-2999. Disponível em: <http://digital.publicacionsurv.cat/index.php/purv/catalog/view/123/107/253-1>. Acesso em: 31 jul. 2023.

SEGATA, J. et al. (org.). *Populações tradicionais, ambientes e transformações*. Natal: EDUFRN, 2018.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2016.

TSING, A. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB: Mil Folhas, 2019.

ULLOA, A. (org.). *Perspectivas culturales del clima*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Geografía, 2011. (Biblioteca Abierta. Perspectivas Ambientales).

VALE, S. B.; OLIVEIRA, A. R. (org.). *Amazad Pana'adinhan*: percepções das comunidades indígenas sobre as mudanças climáticas – Região Serra da Lua/RR. Boa Vista: Conselho Indígena de Roraima, 2014.

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

WENZEL, G. W. Canadian Inuit subsistence and ecological instability – if the climate changes, must the Inuit? *Polar Research*, Oslo, v. 28, n. 1, p. 89-99, 2009.

WILLIAMS, M. *Climate change in deserts*. London: Cambridge University Press, 2014.

Recebido: 06/09/2022 Aceito: 26/02/2023 | Received: 9/6/2022 Accepted: 2/26/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Companheiras indispensáveis: abelhas em crise, imaginário distópico e antropologia no Antropoceno

Indispensable companions: bee crisis, dystopian imaginary and anthropology in the Anthropocene

Érica Onzi Pastori¹

<https://orcid.org/0000-0002-7544-3004>

ericapastori@gmail.com

¹ Pesquisadora independente – Porto Alegre, RS, Brasil

Resumo

O presente artigo destaca o profundo vínculo entre abelhas e humanos constituído pela intermediação do mel, o qual é produzido pelas abelhas e consumido pelos humanos. De clássicos a trabalhos recentes da antropologia e da sociologia, são mencionados estudos voltados às abelhas e à apicultura. As abelhas são seres fundamentais para a manutenção da vida, ou seja, “companheiras indispensáveis”, sem as quais não poderíamos viver. São justamente tais seres fundamentais à vida que, no Antropoceno, vêm sofrendo declínios populacionais. A crise das abelhas surge nesse contexto e, junto a ela, emerge um imaginário distópico conforme o qual a vida humana, no limite, se inviabilizaria sem suas companheiras indispensáveis. É desse modo que a antropologia é desafiada por tais temas emergentes, sendo que o presente artigo procura contribuir para os problemas trazidos pelo Antropoceno que ameaça “companheiros indispensáveis” à vida humana.

Palavras-chave: abelhas; antropologia; distopia; Antropoceno.

Abstract

This paper highlights the deep bond between bees and humans constituted by the intermediation of honey, which is produced by bees and consumed by humans. From classics to recent works in anthropology and sociology, studies focused on honeybees and beekeeping are mentioned. Bees are fundamental beings for the maintenance of life, that is, “indispensable companions”, without whom we cannot live. It is precisely these beings fundamental to life that, in the Anthropocene, have been suffering population declines. The bee crisis arises in this context and, along with it, emerges a dystopian imaginary according to which human life, at the limit, would be unfeasible without its indispensable companions. It is in this way that anthropology is challenged by such emerging themes, and the present article seeks to contribute to the problems brought by the Anthropocene that threatens “indispensable companions” to human life.

Keywords: bees; anthropology; dystopia; Anthropocene.

As abelhas e os produtos do trabalho delas têm despertado a atenção de antropólogos e de sociólogos há muito, sobretudo pela vida social desses insetos. A menção em *O capital* feita por Karl Marx (2017) às abelhas destaca o trabalho que realizam para a construção da colmeia, comentando que, apesar de sua construção por vezes superar a construção de arquitetos, a diferença entre ambos deve-se à ausência de uma construção mental prévia, que inexistiria no caso das abelhas.

Enquanto Marx (2017) e Ingold (1983) atentaram ao trabalho de construção das colmeias pelas abelhas, o que os levou a aproximá-las ao trabalho dos arquitetos, Lévi-Strauss (2004) em *Do mel às cinzas*, por sua vez, nota as maneiras pelas quais o mel, fabricado pelas abelhas, é tematizado nos mitos de povos habitantes da América do Sul e Central nos quais é reservado ao mel um lugar de grande relevância.

O antropólogo Gilles Tétart (2004), por seu turno, no livro *Sang des fleurs*, aborda as abelhas e o mel desde a mitologia europeia. Seu artigo “L’abeille et l’apiculture: domestication d’un animal cultivé” (Tétart, 2001) é importante por destacar o estatuto complexo das abelhas no que concerne à domesticação e, também, como um ser situado entre os reinos animal e vegetal.

Em trabalhos recentes, as abelhas têm surgido como objeto de estudo em investigações de antropólogos e de sociólogos motivados, sobretudo, pelo fenômeno de desaparecimento delas, investigando diferentes temas como, por exemplo, a apicultura urbana, que tem surgido como resposta a essa crise em um esforço para “salvar as abelhas”, ou, também, investigando saberes apícolas tradicionais, compreendidos como essenciais para a manutenção da diversidade de abelhas. A pesquisa do etnólogo Romain Simenel, realizada junto a apicultores tradicionais do Marrocos (L’ethnologie..., 2010), pergunta-se acerca da importância dos saberes apícolas tradicionais (e locais) como uma forma de evitar a mortandade e o desaparecimento de abelhas, procurando contribuir, nesse sentido, para valorizar esses *savoirs-faires* (em tradução livre, saber fazer) apícolas tradicionais. No sítio eletrônico em que há a divulgação do projeto e em que é possível assistir ao documentário elaborado a partir deste, Simenel (L’ethnologie..., 2010, tradução minha) argumenta que “ao perder a diversidade das suas colmeias tradicionais, gradualmente substituídas por colmeias industriais padrão, o homem perdeu a riqueza dos *savoirs-faires* apícolas e os conhecimentos sobre a abelha”.

As sociólogas Lisa Moore e Mary Kosut (2013) realizaram uma investigação etnográfica ou, como denominam, uma “apietnografia”, da apicultura urbana

em Nova York, estudo publicado no livro *Buzz: urban beekeeping and the power of the bee*. O fenômeno da “apicultura urbana” tem sido uma prática emergente bastante popularizada especialmente em grandes capitais do mundo. Devido ao desaparecimento das abelhas, europeus e norte-americanos têm promovido atividade de criação de abelhas chamada de “apicultura urbana” e, também, incentivado a plantação de flores para as abelhas terem alimento.

O interesse do sociólogo Richie Nimmo pelas abelhas o levou a criar um sítio eletrônico¹ no qual há publicações suas acerca do tema. Publicou dois artigos que tematiza as abelhas e a apicultura, sendo que num deles, intitulado “The bio-politics of bees: industrial farming and colony collapse disorder” (Nimmo, 2017), aborda o desaparecimento das abelhas em relação à agricultura industrial. Na outra publicação, “Apiculture in the Anthropocene: between posthumanism and critical animal studies”, como o próprio título revela, Nimmo (2015, p. 195, tradução minha) reflete acerca da apicultura no Antropoceno, destacando que o tipo de fenômeno ocorrido com as abelhas, de rápido declínio populacional no mundo, é o “tipo de crise socioecológica que deveremos ver mais frequentemente no Antropoceno”.

Por sua vez, as antropólogas Rebecca Marsland e Kate Milosavljevic criaram o blog *Beelines*² onde divulgam o projeto de pesquisa “Human societies depend on bees”, no qual investigam as práticas de três diferentes modalidades de apicultura praticadas por apicultores profissionais na Califórnia e Holanda, apicultores urbanos na Inglaterra e Dinamarca, e apicultores “naturais” na Inglaterra. Elas destacam que o declínio das populações de abelhas encontrou uma forte resposta pública e que “é esse alto nível de emoção e cuidado com as abelhas” que inspirou o projeto.

O vínculo pelo mel

Os profundos vínculos históricos entre os seres humanos e as abelhas, especialmente mediados pelo mel, são destacados por pesquisadores de diversas

1 Ver *Sociological Insect – On bees, humans & hybrids* (ver <https://sociologicalinsect.com>, acessado em 31/07/2023).

2 Ver www.beelines.org (acessado em 31/07/2023).

maneiras e desde múltiplas perspectivas. Uma pesquisa de cunho arqueológico publicada na revista *Nature* mostrou que, no início da agricultura e das atividades pastoris durante o Neolítico, era bastante difundida a exploração das abelhas (*Apis mellifera*) entre agricultores e pastores nas regiões do Oriente Próximo, Europa e Norte da África (Roffet-Salque *et al.*, 2015). Os materiais analisados pelos pesquisadores são resíduos de cera de abelha datados de aproximadamente 9.000 anos. Foi por meio da arte rupestre que arqueólogos encontraram a mais antiga representação das relações entre humanos e abelhas. Ela é datada, justamente, do período Neolítico. Em uma caverna próxima a Valência, na Espanha, nas palavras de Sidney Mintz (1999, p. 85, tradução minha), essa “pintura maravilhosa retrata uma figura humana que rouba mel de uma colmeia enquanto abelhas estão zumbindo em torno dela. A pintura, portanto, remete-nos ao fascínio de uma substância verdadeiramente antiga, cantada tanto por hebreus como, também, pelos gregos.” A famosa pintura encontra-se na Gruta de Aranha, Espanha,³ que é datada de, pelo menos, 7.000 a.C. (Hernández-Pacheco, 1924), havendo menções a uma datação que chega a mais de 20 mil anos (Crittenden, 2011; Mintz, 1999).

Dessa maneira, pode-se dizer que o mel, de sabor fundamentalmente doce, é a substância que aproximou os seres humanos das abelhas. Conforme o etnobiólogo e a etnocietista Edmond Dounias e Geneviève Michon (2011, tradução minha), “o mel é, sem dúvida, a fonte mais concentrada de açúcar disponível em estado selvagem”. Eles também apontam que, no reino animal, o sabor doce é amplamente percebido como agradável, ao contrário do gosto amargo, que alerta para uma provável toxicidade – e, já nas primeiras horas de vida de um bebê humano, induz a um reflexo de repulsão.⁴ Por sua vez,

3 Ver Las Cuevas... (2021) e Centenario... (2020).

4 Os autores compreendem o açúcar como uma moeda de troca entre as plantas e os animais polinizadores, sendo que, para fabricá-lo, há grande gasto energético das plantas. Segundo Dounias e Michon (2011, tradução minha), a única exceção à lógica do açúcar como uma moeda de troca fabricada, portanto, com interesses reprodutivos das plantas para atrair polinizadores, é o mel, o qual “constitui uma notável exceção: é o único caso onde o produtor de açúcar, a abelha, é explorado sem benefício em troca”, asseveram, sendo por esse motivo que as qualificam como as “inegáveis altruístas”. Lançam, ainda, como questionamento: “O que elas recebem em troca senão profundas alterações e poluições de origem antrópica dos ambientes que elas exploram, ao ponto de suas colônias estarem em perigo?” (Dounias; Michon, 2011, tradução minha).

Eva Crane (1975)⁵ destaca que a predação do mel das abelhas é uma prática que de maneira alguma se restringe aos humanos, afinal, é praticada por diversos animais, especialmente pelos mamíferos. Ela situa o mel como uma substância produzida por alguns insetos e que é explorada por uma série de outros animais. Nesse sentido, a autora aponta que, antes de seres humanos iniciarem a, assim denominada por ela, “caça ao mel”, uma série de outros animais praticavam essa atividade.

Cabe destacar também que, na condição de alimento produzido por insetos, o consumo do mel nos aproxima da entomofagia, isto é, da utilização de insetos na alimentação humana. Se os insetos não são considerados comestíveis por diversos povos, como por exemplo, pelos habitantes da Europa do Oeste e da América do Norte (Fischler, 1995; Maciel, 2001), é necessário ressaltar que os méis, produzidos por abelhas (que, por sua vez, são insetos), parecem ser universalmente considerados comestíveis. Portanto, ao passo que o consumo de insetos restringe-se a alguns povos, o consumo do mel é generalizado.

Companheiras indispensáveis

No artigo “Earth stalked by man”, Anna Tsing (2016) denomina os seres fundamentais para a manutenção da vida de “companheiros indispensáveis” (“indispensable companions”). Destaca que, no Antropoceno – era geológica, ou evento-limite, na qual a possibilidade de habitar a Terra está ameaçada⁶ –,

5 Tida como a “grande dama do mel e das investigações sobre as abelhas”, Eva Crane é reconhecida por suas investigações sobre a história da apicultura.

6 Em 2002, o químico atmosférico Paul Crutzen publicou na revista *Nature* o artigo “Geology of Humankind”, onde ele afirma que estamos vivendo numa nova era geológica, marcada pela ação humana. Crutzen reivindica ser a Revolução Industrial o ponto inicial dessa era na qual as ações humanas tornaram-se a principal força geológica. Dois anos antes, em 2000, Crutzen junto de seu colega, também químico atmosférico, Eugene Stoermer, pela primeira vez, publicou numa revista o conceito de Antropoceno. Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 16) afirmam que enquanto tais termos, como “Antroceno”, “Antroposfera” e até mesmo “Antropoceno” já haviam sido propostos no século passado, sabe-se que foi durante uma discussão transcorrida no mesmo ano no encontro do International Geosphere-Biosphere Programme (IGBP) próximo à Cidade do México, que Crutzen propôs o conceito pela primeira vez e então publicou com o seu colega Stoermer a reportagem “The Anthropocene”. Por seu turno, Lewis e Maslin (2015) lembram que foi a partir deste artigo – no qual Crutzen e Stoermer sugeriram que o Holoceno teria terminado dando lugar ao novo período geológico marcado pelas ações humanas – que teve início o uso crescente do termo “Antropoceno”.

definido por ela como a “Terra perseguida pelo Homem” (em tradução livre), tais companhias indispensáveis estão em declínio e, mais que isso, muitas estão em processos de extinção. “Carvalho, faia, freixo: ignoramos essas plantas, mas elas são companheiras indispensáveis. Chame isso de ‘serviços ecossistêmicos’ se preferir. Não podemos viver sem elas” (Tsing, 2016, p. 12, tradução minha).⁷

Além das plantas mencionadas como companheiras indispensáveis, podemos acrescentar a essa lista das companheiras que são indispensáveis à manutenção da vida as abelhas – sem as quais, portanto, não podemos viver. Até mesmo é possível remodelar a frase de Tsing acerca das companheiras indispensáveis, colocando as abelhas no lugar das plantas: “Jataí, abelha ‘africanizada’, irapuá: ignoramos essas abelhas, mas elas são companheiras indispensáveis. Chame isso de ‘serviços de polinização’ se preferir. Não podemos viver sem elas.”

O termo “companheiras indispensáveis”, por sua vez, encontra o seu ponto de partida no conceito de “espécies companheiras” (“companion species”), elaborado por Donna Haraway em *The companions species manifesto* (Haraway, 2003) e em *When species meet* (Haraway, 2008). Com o conceito de “espécies companheiras”, Haraway destaca que não se refere estritamente a animais de companhia. Pelo contrário, “é uma categoria mais ampla e mais heterogênea do que animal de companhia, e não somente porque se podem incluir alguns seres orgânicos como o arroz, as abelhas, tulipas e flora intestinal, todos aqueles que fazem a vida dos humanos o que ela é – e vice-versa” (Haraway, 2003, p. 15, tradução minha). “Entendo que essa noção é menos uma categoria do que um indicador para um contínuo ‘tornar-se com’ [...] Os companheiros não precedem sua relação: tudo o que há, é fruto do tornar-se com” (Haraway, 2008, p. 16-17, tradução minha).

7 Compartilho com Donna Haraway o desgosto pelo termo “serviços ecossistêmicos”. A revista *Ethnos* publicou, em 2016, na série “Antropólogos estão falando” um debate “Sobre o Antropoceno” e, dentre os convidados para a conversa, estava Donna Haraway. Para falar sobre o Antropoceno, ela o comparou aos “serviços ecossistêmicos”, comentando que Jane Lubchenco, a introdutora desse termo na Sociedade Americana de Ecologia, ao descrever o custo de tudo que os mundos vivos da Terra fazem, tinha como objetivo tornar isso tudo visível. No entanto, apesar das boas intenções da autora, os serviços ecossistêmicos “tornaram-se um termo indispensável para monetizações de todos os temas. Ele também prometeu demolir [a divisão entre] natureza e cultura, porém, sob o custo de transformar tudo em circuitos de monetização e contabilidade” (Haraway et al., 2016, p. 538, tradução minha).

A preocupação gerada pelo declínio das abelhas e de outros animais que realizam os assim chamados “serviços de polinização” mobilizou a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO) e a Organização das Nações Unidas (ONU) por meio da plataforma IPBES,⁸ uma entidade criada para organizar conhecimentos sobre a biodiversidade em todo o planeta e subsidiar ações e políticas. A preocupação no que concerne aos polinizadores e à diminuição de suas populações – bem como a relevância que têm nos sistemas agroalimentares por meio do trabalho que realizam na produção de alimentos, tendo um papel fundamental para a “segurança alimentar” no planeta – é tão intensa que a primeira força-tarefa mobilizada no interior da plataforma voltou-se, justamente, para o tema dos polinizadores e da polinização.

Concomitantemente ao surgimento da noção de “serviços de polinização”,⁹ seus propositores alertaram a sociedades e governos para o crescente “déficit de polinizadores” que estaria tornando-se um problema global. Como vimos acima, a ONU e a FAO têm desenvolvido iniciativas relacionadas aos polinizadores. Desde o ano de 2000, organizam a “Iniciativa Internacional para Conservação e Uso Sustentável de Polinizadores” (IPI), sendo que, para facilitar e coordenar a iniciativa, foi criada pela FAO a “Ação Global dos Serviços de Polinização para uma Agricultura Sustentável”.¹⁰ No Brasil, há o “Projeto Polinizadores do Brasil”, ligado à IPI, e que é composto por outras redes (Saiba..., 2015).

As atividades de polinização que realizam tornam as abelhas, junto a outros animais polinizadores, fundamentais para a reprodução e para a diversificação das espécies vegetais sexuadas, contribuindo, portanto, para a promoção da biodiversidade. É assim que as abelhas compõem, junto às plantas e a outras

8 A Plataforma Intergovernamental de Biodiversidade e Serviços Ecosistêmicos foi criada em 2012, após quase uma década de negociações. Seu objetivo é a organização de conhecimento sobre a biodiversidade no planeta com o objetivo de subsidiar decisões políticas em âmbito mundial, à semelhança do trabalho realizado (com relação ao clima do planeta) pelo Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC, sigla em inglês) (Castro, P., 2019). Manuela Carneiro da Cunha integra o IPBES e nele, como destacado em “O desafio de ouvir um grito indígena em meio ao indizível da catástrofe” (Gonçalves; Dias, 2015), reforça a importância da presença dos povos indígenas como integrantes da plataforma para uma colaboração efetiva entre ciência e conhecimentos indígenas tradicionais.

9 A noção de “serviços de polinização” – uma modalidade de “serviço ecossistêmico” – nasceu nas ciências da conservação nos anos 1990 e refere-se aos serviços prestados por agentes polinizadores.

10 Ver <https://www.fao.org/pollination/projects/en/> (acessado em 31/07/2023).

espécies vegetais, paisagens multiespecíficas que são fundamentais para a manutenção da vida na Terra, ou, nas palavras de Tsing (2016), para a manutenção da “habitabilidade multiespecífica”. Para além de habitantes, as abelhas são construtoras das paisagens multiespecíficas, atuando na reprodução e diversificação das plantas, das árvores e de outros vegetais.

Crise das abelhas e distopia

Enquanto as relações e interações entre abelhas e humanos foram tecidas, já em seu início, por meio do interesse humano pelo mel, o alimento energético e muito saboroso das abelhas, contemporaneamente, a importância do mel produzido pelas abelhas tem sido minimizada por biólogos e por outros profissionais ligados à criação de abelhas. A relativização da relevância do mel, em seus discursos, surge como uma forma de destacar a grande importância que as abelhas têm, não pelo trabalho de fabrico do mel, mas como agentes que realizam a polinização das plantas e de muitas espécies vegetais, o que as leva a ter um papel fundamental na reprodução sexuada das espécies vegetais.

Para biólogos envolvidos em projetos de conservação da biodiversidade, o mel é um produto de menor valor quando comparado com a relevância da polinização que é realizada pelas abelhas.¹¹ É importante notar que esse movimento de relativização da importância das abelhas como produtoras de mel ganha força em um contexto de crise em que é constatado o declínio das populações de polinizadores, especialmente dos insetos, e agravado pelo fenômeno do sumiço das abelhas, chamado de *colony collapse disorder* (CCD), em português, síndrome do colapso das colônias.

Entretanto, antes de surgir o problema do desaparecimento das abelhas (CCD), que consiste no sumiço das abelhas dos apiários (ou seja, local próprio

11 A bióloga Vera Lúcia Imperatriz-Fonseca, em entrevista à Agência Fapesp, afirma que o mel é “um subproduto pequeno quando comparado ao valor do serviço de polinização prestado pelas abelhas, que corresponde a quase 10% do valor da produção agrícola mundial”; inclusive, a reportagem que traz essa entrevista aponta estimativas de cientistas para imaginarmos as dimensões da relevância da polinização e do mel para o mercado mundial. Em 2007, cientistas estimaram que o valor global do mel exportado tenha sido de US\$ 1,5 bilhão, enquanto o valor dos serviços ecossistêmicos de polinização em todo o mundo foi calculado em US\$ 212 bilhões (Toledo, 2014).

para a criação onde ficam dispostas as colmeias) de apicultores norte-americanos e também europeus, já havia sido constatado o declínio da população dos polinizadores. Cientistas atribuem como causa desse declínio o desflorestamento, a fragmentação dos habitats, a introdução de espécies exóticas e o exercício de práticas agrícolas pouco harmoniosas com a flora e a fauna nativas.

Aliás, o fenômeno de mortandade das abelhas não é um fenômeno surgido com o desaparecimento das abelhas, ou CCD. Como bem destacam Nocelli *et al.* (2012, p. 257), “os primeiros estudos avaliando os efeitos tóxicos dos defensivos agrícolas sobre as abelhas datam da década de 1940 e tiveram início nos Estados Unidos e na Europa. No Brasil, eles aconteceram posteriormente, por volta da década de 1970 [...]”, a exemplo do dossiê, publicado em 1979, chamado *La mort des abeilles: un signal d'alarme: les herbicides, une menace pour l'apiculture et le monde vivant* (La mort..., 1979), em português, “A morte das abelhas: um sinal de alarme: os herbicidas, uma ameaça para a apicultura e a vida”. O dossiê reúne trabalhos realizados junto a apicultores da Bélgica cujas abelhas foram vítimas do tratamento de herbicidas hormonais, sendo a mortandade então relatada ocorrida em junho de 1977 em apiários do país. Antes disso, em 1962, Rachel Carson (2010, p. 141) já abordara os impactos dos agrotóxicos sobre as abelhas em *Primavera silenciosa*, como podemos acompanhar no excerto transcrito a seguir:

[...] Mesmo antes da pulverização de 1957, os apicultores haviam sofrido pesadas perdas com o uso do DDT em pomares. “Até 1953 eu encarava como verdade bíblica tudo o que fosse dito pelo Departamento de Agricultura dos Estados Unidos e pelas faculdades de agricultura”, declarou, com amargura, um desses apicultores. Mas, em maio daquele ano, esse homem perdeu oitocentas colônias, depois que o estado mandou pulverizar uma grande área. As perdas foram tão generalizadas e vultosas que outros catorze apicultores se juntaram a ele e processaram o estado, reclamando uma indenização de um quarto de milhão de dólares.

Nesse sentido, cabe pontuar que, no Brasil, as abelhas com ferrão (*Apis mellifera*) não têm passado pelo fenômeno do desaparecimento, mas por mortandades cuja causa é a utilização de agrotóxicos em lavouras e especialmente em monoculturas, sendo em muitos casos utilizada a pulverização aérea (Bosisio *et al.*, 2023;

Medeiros, 2016). Por sua vez, as abelhas nativas sem ferrão, ainda que também não estejam passando pelo CCD, têm sofrido fortes diminuições populacionais. A diminuição de populações de abelhas nativas sem ferrão tem conduzido, inclusive, algumas espécies dessas abelhas a constar nas listas e nos livros vermelhos de espécies em ameaça de extinção – os quais são, basicamente, instrumentos de controle governamental de vidas não humanas que se encontram em estado vulnerável. No livro *Abelhas sem ferrão do Brasil*, Cortopassi-Laurino e Nogueira-Neto (2016, p. 101) destacam que o desmatamento com fragmentação ou alteração dos ecossistemas é o principal inimigo desses insetos pela consequente falta de alimentos e de locais de nidificação que acarretam, sendo que o uso intensivo de herbicidas e pesticidas em culturas agrícolas também contribui para o desaparecimento das abelhas.

No prefácio à obra *Pot-honey: a legacy of stingless bees* (em tradução livre, “Potes de mel: um legado das abelhas sem ferrão”), Paulo Nogueira-Neto (2013), ecologista brasileiro e amante das abelhas sem ferrão, cujos trabalhos são referência nos estudos dessas abelhas, também criador do termo “meliponicultura”, faz um diagnóstico desconfortável – que é quase um manifesto – sobre as abelhas sem ferrão, intitulado “Yes, we can” (“Sim, nós podemos”). Nesse texto, aponta para alguns elementos de contextualização da meliponicultura e finaliza o prefácio afirmando: “Sim, nós podemos salvar as abelhas sem ferrão. Realmente podemos” (Nogueira-Neto, 2013, p. ix, tradução minha). Destaca também que estamos em um tempo no qual as abelhas parecem estar se tornando escassas se compararmos com quantidades anteriores de abelhas envolvidas em polinização e em produção de mel. Ele menciona que há também competição entre diferentes tipos de abelhas, lembrando que foi no século XIX que a abelha com ferrão (*Apis mellifera*) chegou e expandiu-se nas Américas e na Austrália. Já no século XX, houve o processo de “invasão” da abelha africanizada (*Apis mellifera scutellata*) nas Américas tropical e subtropical, concomitantemente a um forte declínio nos números das abelhas sem ferrão.¹²

12 Para abordagens mais detalhadas sobre a introdução das *Apis mellifera* (tanto a introdução das abelhas europeias quanto o surgimento da abelha africanizada, híbrida, no Brasil em meio a um experimento científico que almejava produzir uma nova abelha *Apis*) bem como as diferenças (e aproximações) entre apicultura e meliponicultura, sugiro a leitura de minha tese de doutorado *Doces companheiras indispensáveis: um estudo antropológico sobre abelhas e habitabilidade* (Pastori, 2017).

Acerca da “crise das abelhas” o sociólogo Richie Nimmo (2015) defende que, na verdade, essa não é uma crise das abelhas, senão do próprio sistema agroalimentar que é baseado em uma única espécie de abelha para realizar a polinização de todos os cultivos. Aponta que tomar “o CCD como uma ‘crise das abelhas’ é aceitar o domínio da *Apis mellifera* como dado e marginalizar as muitas outras espécies de abelhas nativas que realizavam o trabalho de polinização perfeitamente bem até a globalização da abelha ocidental” (Nimmo, 2015, p. 184, tradução minha).

É importante notar que a ameaça à vida das abelhas – e também de outras companhias indispensáveis à vida – tem alimentado medos e distopias. A crise das abelhas, iniciada por volta de 2006, e que afetou as populações de abelhas nos Estados Unidos e na Europa, fomentou um imaginário distópico. A sentença “Se as abelhas desaparecerem da face da Terra, a humanidade terá somente mais quatro anos de vida!”, atribuída a Einstein, tem sido amplamente usada pelas pessoas que defendem as abelhas. Há variações dessa frase, tais como: “Se as abelhas desaparecerem da face da terra, a humanidade terá apenas mais quatro anos de existência. Sem abelhas não há polinização, não há reprodução da flora, sem flora não há animais, sem animais não haverá raça humana.”¹³

Dessa forma, os desafios à manutenção da habitabilidade que decorrem da ameaça à vida das abelhas e de outras companhias indispensáveis à vida humana interceptam-se com uma contemporânea proliferação de distopias, como constata Danowski e Viveiros de Castro (2014), as quais se contrapõem ao otimismo “humanista” que predominou nos últimos três ou quatro séculos do Ocidente.

Conforme vai se tornando cada vez mais evidente a gravidade da presente crise ambiental e civilizacional, proliferam novas e atualizam-se velhas variações em torno de uma antiquíssima ideia que chamaremos, em uma simplificação que este ensaio pretende complicar um pouco, “o fim do mundo”. (Danowski; Viveiros de Castro, 2014, p. 11).

13 A última versão citada da frase que é atribuída a Einstein foi encontrada nas notas de um vídeo que se chama *As abelhas e a extinção da humanidade* (2016).

A “crise das abelhas” ganhou grande visibilidade na mídia e foi explorada de diversos modos. Foi tema de documentários, como é o caso de *More than honey*, em português “Mais que mel”¹⁴ e *Vanishing of the bees* (em tradução livre, “O desaparecimento das abelhas”); abordada em matérias de revistas, com sessões dedicadas a questões relacionadas à crise das abelhas, inclusive propondo que se imagine um “mundo sem abelhas”. Esse foi o caso da revista *Time*, lançada em agosto de 2013, cuja capa anunciava: “Um mundo sem abelhas: o preço que iremos pagar se não descobirmos o que está matando a abelha” (cf. A world..., 2013). Um vídeo chamado *NewBees* (2014) – em tradução livre, “Novas abelhas” – foi produzido pela ONG Greenpeace, no qual o futuro é imaginado com abelhas robôs sendo que, ao seu fim, lançam como questionamento, para induzir à reflexão, se acaso não seria melhor preservar o planeta do que ter de criar outro.

Ainda que não seja bem isso, nem Einstein tenha dito essa frase, nem seja bem o caso de que em quatro anos a espécie humana desapareceria se acaso as abelhas sumissem – exercício de questionamento realizado pelo entomólogo Keith Delaplane ([2013]) no texto “On Einstein, bees, and survival of the Human Race” –, o receio que surgiu com o desaparecimento de abelhas, ocorrido especialmente em países europeus e nos Estados Unidos, sinaliza tanto para a percepção difusa da dependência dos humanos do trabalho de polinização realizado pelas abelhas como para o medo relativo a um futuro pauperizado e famélico que acabaria, inclusive, inviabilizando a vida humana.

Pode-se constatar que a “crise das abelhas” estimulou uma nova sensibilidade em relação às abelhas, atentando à necessidade de cuidar da vida desses insetos. Uma imagem positiva das abelhas (e voltada para mostrar o trabalho de polinização que realizam) é um ponto importante dos esforços de sensibilização levados a cabo por diversos agentes empenhados na defesa da vida das abelhas.

Nesse sentido, emergiu um movimento em diversas grandes cidades, tais como Tóquio, Paris, Chicago, Hong Kong, Viena, Berlim e Nova York, de resgate da convivência com as abelhas por meio da criação da “apicultura urbana”, cujo objetivo é colaborar com as abelhas e tentar contribuir com a sobrevivência

14 Dirigido pelo suíço Markus Imhoof e lançado em 2012, expressa, já em seu título, que a importância das abelhas vai além do mel e que o desaparecimento das abelhas, abordado no filme, ameaça não somente a produção de mel, mas a produção de (muitos) alimentos.

desses insetos. Em Hong Kong, por exemplo, uma organização de artistas e de apicultores engajou-se na tentativa de popularização da criação de abelhas para o mel (Apicultura..., 2011). O estímulo ao cultivo de flores é uma constante entre os agentes envolvidos com a apicultura urbana e, até mesmo, uma ideia que estimula a sua prática é que nas áreas urbanas não há o uso de inseticidas e de agrotóxicos que há nos cultivos das áreas rurais e, desse modo, criar abelhas nas cidades poderia ser inclusive melhor para as abelhas do que a criação em ambientes rurais (Cidades..., 2014).

Já no Brasil, com objetivos de conscientização dos brasileiros acerca da crise das abelhas e de mobilizar instâncias governamentais para atuarem a favor delas, o geneticista Lionel Segui Gonçalves, que preside o Centro Tecnológico de Apicultura e Meliponicultura do Rio Grande do Norte (Cetapis), criou o movimento “Bee or not to be?”.¹⁵ O próprio nome do sítio eletrônico sugere, “sem abelha, sem alimento”, a ideia de que a produção de alimentos seria inviabilizada sem as abelhas. Além dessa ação, vale destacar que têm sido disseminadas ações fomentando a presença de colmeias de abelhas sem ferrão em espaços públicos urbanos, especialmente em praças e parques, como ocorrido recentemente nas capitais dos estados de Santa Catarina e de Curitiba (Colmeias..., 2020).

A ideia de que as abelhas seriam fundamentais para a “segurança alimentar”, tanto na campanha mencionada anteriormente “Bee or not to be?” quanto em manifestações pelas redes sociais em defesa das abelhas e a favor do banimento de uma série de pesticidas, invoca a possibilidade de um horizonte de fome – com especial ênfase aos agrotóxicos neonicotinoides, derivados da nicotina, como inimigos das abelhas. Um mundo sem abelhas é imaginado como um mundo famélico; caso as abelhas desapareçam, a fome tornar-se-ia o horizonte, sobretudo, da humanidade.

É desse modo que, além dos medos e das distopias, as ameaças à habitabilidade decorrentes de mortandades e declínios populacionais de espécies que são companheiras indispensáveis, como é o caso das abelhas, têm sido utilizadas por agentes para gerar novas políticas e mercados. Portanto, por meio da crise

15 Ver <http://www.semabelhasemalimento.com.br> (acessado em 31/07/2023).

ambiental engendrada por modos de habitar destrutivos e às consequentes ameaças à habitabilidade, proliferam medos, distopias e, também, mercados.

Para Marc Abélès (2008), em *Política de la supervivencia*, estamos imersos em uma crise de futuro, surgida após o abalo profundo na fé no progresso que alimentou o século XIX e parte do século XX; mas, mais que isso, a crise de futuro é a expressão da perda da fé de que haverá um futuro. “A carência de futuro que está no fundamento do discurso pós-modernista remete a um fenômeno mais profundo que afeta nossa percepção de mundo” (Abélès, 2008, p. 41, tradução minha). O autor propõe que, em nosso tempo, a política não se centra mais na “convivência”, no estar juntos, mas na “sobrevivência”, sendo portanto uma “política da sobrevivência” que surge nesse contexto de desconfiança acerca da possibilidade de (in)existência do futuro; a importância da sobrevivência conduziu, inclusive, à inserção da “natureza” (ambiente) nas racionalidades e tecnologias de governo – à ecogovernamentalidade. Ou mesmo a ecogovernamentalidade foi um passo posterior ao “desenvolvimento sustentável”, como destaca Radomsky (2011).¹⁶

No vídeo mencionado anteriormente, *NewBees*, o Greenpeace sugere imaginarmos um futuro no qual haveria abelhas robôs no lugar das abelhas que teriam desaparecido. Talvez tenham exagerado um pouco, mas não muito. Biofábricas estão surgindo e produzindo, entre outros insetos, alguns polinizadores. Desse modo, se as espécies estão com dificuldades para sobreviver, já existem iniciativas para substituí-las – há fábricas trabalhando nesse sentido. Como exemplo, surgiu um projeto de produção em larga escala (ou, nos termos utilizados pelos pesquisadores, “produção massal”) de abelhas nativas sem ferrão, sendo o objetivo inicial utilizar o trabalho de polinização delas em plantações de tomate (Silveira, 2015).

16 Radomsky comenta no artigo citado que o lema do desenvolvimento sustentável foi objeto de análise de pesquisadores como Rist – *The history of development: from western origins to global faith* (2008) – o qual observa que o segundo termo (sustentável) serviu somente para legitimar o primeiro, perpetuando o desenvolvimento como gramática inquestionável. Em seguida, resalta que Astrid Ulloa na obra *The ecological native: indigenous people's movement and the ecogovernmentality in Colombia* (2005) e o cientista político indiano Arun Agrawal em *Environmental: technologies of government and the making of subjects* (2005) denunciam que a cruzada do desenvolvimento sustentável propiciou o surgimento da ecogovernamentalidade.

A antropologia e o mais que humano

Como bem destacou Ingold (1995, p. 39), “a humanidade é o tema peculiar da antropologia”.¹⁷ Contemporaneamente, motivados por diferentes epistemologias, inquietações, interesses e alianças, antropólogos têm incluído em seus temas de estudo agentes não humanos ao tema disciplinar clássico. Essas inclusões de não humanos nas temáticas de investigação antropológicas têm como premissa uma postura crítica ao assim chamado “excepcionalismo humano”.

Viveiros de Castro, mencionando Lévi-Strauss, comenta de uma maneira muito clara as armadilhas contidas no excepcionalismo humano, como é possível ler no excerto transcrito a seguir:

Tem uma frase que o Lévi-Strauss escreveu certa vez, que é muito bonita. Ele diz que nós começamos por nos considerarmos especiais em relação aos outros seres vivos. Isso foi só o primeiro passo para, em seguida, alguns de nós começar a se achar melhores do que os outros seres humanos. E nisso começou uma história maldita em que você vai cada vez excluindo mais. Você começou por excluir os outros seres vivos da esfera do mundo moral, tornando-os seres em relação aos quais você pode fazer qualquer coisa, porque eles não teriam alma. Esse é o primeiro passo para você achar que alguns seres humanos não eram tão humanos assim. O excepcionalismo humano é um processo de monopolização do valor. É o excepcionalismo humano, depois o excepcionalismo dos brancos, dos cristãos, dos ocidentais... Você vai excluindo, excluindo, excluindo... Até acabar sozinho, se olhando no espelho da sua casa. O verdadeiro humanismo, para Lévi-Strauss, seria aquele no qual você estende a toda a esfera do vivente um valor intrínseco. Não quer dizer que são todos iguais a você.

17 Para que a humanidade enquanto espécie se tornasse o tema da antropologia, é importante lembrarmos a relevância que desempenhou, no século XIX, a pressuposição comungada entre os antropólogos evolucionistas acerca da unidade psíquica de toda a espécie humana, permitindo a edificação da disciplina antropológica. Por meio dessa pressuposição, os antropólogos evolucionistas afastavam-se das teses poligenistas, defensoras de que as “raças humanas” teriam origens diferentes e seriam, dessa forma, profundamente diferentes (Castro, C., 2005, p. 28). Os evolucionistas, portanto, reduziram as diferenças existentes na humanidade à história, ou seja, a diferentes etapas de desenvolvimento.

São todos diferentes, como você. Restituir o valor significa restituir a capacidade de diferir, de ser diferente, sem ser desigual. É não confundir nunca diferença e desigualdade. Não é por acaso que todas as minorias exigem respeito. Respeitar significa reconhecer a distância, aceitar a diferença, e não simplesmente ir lá, tirar os pobrezinhos daquela miséria em que eles estão. Respeitar quer dizer: aceite que nem todo mundo quer viver como você vive. (Viveiros de Castro; Danowski, 2014).

Destacando a necessidade de superar o excepcionalismo humano, Tsing (2012) propõe que o próprio “humano” seja pensado como sendo um relacionamento interespecífico, o qual muda historicamente, seguindo as diversas redes de dependência interespecíficas estabelecidas. Ela afirma que a ciência herdou as histórias de domínio humano das grandes religiões monoteístas, as quais alimentam premissas sobre a autonomia humana e constroem perspectivas tanto acerca do “controle” como do “impacto” humano na natureza, em detrimento de ressaltar as questões voltadas à interdependência das espécies. Para ela, a proposta de tomar a natureza humana como um relacionamento interespecie – “a natureza humana (em todas as suas miríades de formas) é uma relação entre espécies” (Tsing, 2012 *apud* Van Dooren; Kirskey; Münster, 2016, p. 41) – possibilita, por exemplo, compreender melhor as diversas redes de domesticação nas quais os humanos enredam-se.

Dentre diversas maneiras de incluir não humanos nos temas de investigação antropológicos, há estudos, especialmente influenciados por uma ética animal, que contemplam animais em suas temáticas. Tais estudos objetivam, sobretudo, incluir os animais nas investigações oferecendo-lhes protagonismo, restituindo-lhes *agency* ou, também, com o objetivo de compreender processos tais como a humanização dos animais de estimação (Lewgoy *et al.*, 2011; Pastori, 2012; Pastori; Matos, 2015; Segata, 2012).

Por outro lado, há estudos que ambicionam ir além da inclusão de animais nos seus temas de pesquisa. Especialmente movidos pela questão ambiental, por uma ética ambiental ou pelo tema correlato do Antropoceno, tais estudos propõem diversas maneiras de processar inclusões de agentes não humanos em seus temas de investigação.

O Antropoceno – proposta acerca de uma nova era geológica que ainda está em exame na comunidade científica – assinala uma época da Terra na qual os

humanos tornaram-se a principal força geológica.¹⁸ O Antropoceno acrescenta elementos à questão ambiental que, na verdade, são bastante dramáticos, por revelar que uma grande catástrofe decorrente das ações humanas já teria ocorrido.

O Antropoceno importa, pois a habitabilidade está ameaçada pelas repercussões das atividades humanas. E nós experimentamos a habitabilidade apenas através dos lugares. O Antropoceno é executado nos lugares apesar de sua circulação global. O Antropoceno é global; ele somente faz sentido numa escala planetária. E, no entanto, o Antropoceno é sempre paroquial, perspectivo e performativo. (Tsing, 2017, p. 2, tradução minha).

Em *Há mundo por vir?: ensaios sobre os medos e os fins*, Danowski e Viveiros de Castro (2014) abordam alguns dissensos em torno da ideia de Antropoceno, propostos basicamente por Bruno Latour e Isabelle Stengers. Para a filósofa, é preferível falar em “Gaia” a “Antropoceno”, sendo que Gaia seria um antídoto ao conceito de Antropoceno, o qual poderia encobrir uma metafísica antropocêntrica ou dar “ao *Homo sapiens* um poder ‘destinal’ sobre a história do planeta” (Danowski; Viveiros de Castro, 2014, p. 145).

Não são apenas as sociedades que integram a civilização dominante, de matriz ocidental, cristã, capitalista-industrial, mas toda a espécie humana, a própria ideia de espécie humana, que está sendo interpelada pela crise – mesmo, portanto e sobretudo, aqueles tantos povos, culturas e sociedades que não estão na origem da dita crise. Isso para não falarmos nos muitos milhares de outras linhagens de viventes que se acham sob ameaça de extinção, ou que já desapareceram da face da terra devido às modificações ambientais causadas pelas atividades “humanas”. (Danowski ; Viveiros de Castro, 2014, p. 12).

18 As implicações para o debate clássico na antropologia entre natureza e cultura que são trazidas por essa perspectiva são múltiplas e complexas, posto que imaginar os humanos na condição de principais modeladores da vida na Terra, promovendo uma destruição cuja dimensão é difícil de imaginar, ameaçando a habitabilidade no planeta, provoca uma impossibilidade de quaisquer concepções dualistas acerca desse par conceitual.

Por sua vez, o antídoto oferecido por Tsing para o Antropoceno é o “patchy Anthropocene”, em tradução livre “Antropoceno irregular”, imaginado como um modo de existência que é desigual e fragmentado. Ela afirma que, apesar dos muitos movimentos de modernização, os modos de existência do Holoceno ainda compõem o mundo contemporâneo, e eles são opostos aos modos de existência do Antropoceno.

Holoceno e Antropoceno não irão oferecer uma cronologia singular, mas apontar para modos ecológicos divergentes que se entrelaçam e coexistem ao longo do tempo histórico, mesmo quando eles fazem histórias. Para preservar a habitabilidade, nós precisaremos conservar as ecologias do Holoceno – e para isso, precisamos prestar atenção nelas. (Tsing, 2017, p. 54, tradução minha).

Para Danowski e Viveiros de Castro, o Antropoceno coloca em questão a própria noção de *anthropos*, ou seja, de falarmos em termos de um sujeito universal. “O que o Antropoceno põe em xeque, justamente, é a própria noção de *anthropos*, de um sujeito universal (espécie, mas *também*, classe ou multidão) capaz de agir como um só *povo*.” (Danowsky; Viveiros de Castro, 2014, p. 121, grifo dos autores).

Monastersky (2015) destaca que o conceito de Antropoceno vem sendo mencionado por arqueólogos, historiadores e também por pesquisadores dos estudos de gênero, e muitos museus pelo mundo têm exibido arte inspirada pelo Antropoceno, assim como alguns veículos de comunicação têm adotado a ideia, como foi o caso da revista *The Economist*, que anunciou em 2011: “Welcome to the Anthropocene” (“Bem-vindos ao Antropoceno”). Este é um tema emergente extremamente desafiador para a antropologia e que começou a mobilizar antropólogos para debates (Haraway *et al.*, 2016), conferências¹⁹ e, inclusive, há grupos de pesquisa emergindo.²⁰

Destaque-se, nesse sentido, que a crise das abelhas, ou seja, situação na qual as companheiras indispensáveis à vida humana estão com suas popula-

19 Como a conferência “Os mil nomes de Gaia” (ver <https://osmilnomesdegaia.eco.br/>, acessado em 06/08/2023).

20 Como é o caso do Aarhus University Research on Anthropocene (AURA), na Universidade de Aarhus, na Dinamarca, coordenado por Anna Tsing.

ções em declínio, pode ser compreendida como uma das manifestações do Antropoceno em seus modos de existência que ameaçam a habitabilidade multiespécie e que, por sua vez, como já apontado anteriormente, tem alimentado um imaginário distópico.

Referências

ABÉLÈS, M. *Política de la supervivencia*. Buenos Aires: Eudeba, 2008.

AS ABELHAS e a extinção da humanidade. [S. l.: s. n.], 22 maio 2016. 1 vídeo (8min2s). Publicado no canal Meliponário Bela Vista. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DWbvfxOg26U>. Acesso em: 31 jul. 2023.

APICULTURA urbana se populariza em 'selva de pedra' de Hong Kong. *BBC*, [s. l.], 12 jul. 2011. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/videos_e_fotos/2011/07/110712_videoabelhashongkongebc. Acesso em: 31 jul. 2023.

BOSISIO, L. *et al.* Assentados da reforma agrária enfrentam mortandade de abelhas e peixes após pulverização aérea de agrotóxicos em canaviais. *G1*, [s. l.], 16 fev. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/presidente-prudente-regiao/noticia/2023/02/16/assentados-da-reforma-agraria-enfrentam-mortandade-de-abelhas-e-peixes-apos-pulverizacao-aerea-de-agrotoxicos-em-plantacoes-de-cana.ghtml>. Acesso em: 31 jul. 2023.

CARSON, R. *Primavera silenciosa*. São Paulo: Gaia, 2010.

CASTRO, C. *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CASTRO, P. D. de. Conheça a IPBES. In: BPBES. Campinas: BPBES, 2019. Disponível em: <https://www.bpb.es.net.br/conheca-a-ipbes/>. Acesso em: 6 ago. 2023.

CENTENARIO del descubrimiento del Santuario mundial de la Apicultura. In: APIADS. [S. l.: s. n.], 17 dez. 2020. Disponível em: <https://apiads.es/centenario-descubrimiento-santuario-mundial-apicultura/>. Acesso em: 14 ago. 2023.

CIDADES podem ser melhores para abelhas do que o campo. *Mundo ao Minuto*, 12 jan. 2014. Disponível em: <https://www.noticiasao minuto.com/mundo/157603/cidades-podem-ser-melhores-para-abelhas-do-que-o-campo>. Acesso em: 31 jul. 2023.

COLMEIAS de abelhas sem ferrão serão instaladas em praças e parques do Centro da Capital. *Floripa Centro*, 16 out. 2020. Disponível em: <https://floripacentro.com.br/colmeias-de-abelhas-sem-ferrao-serao-instaladas-em-pracas-e-parques-do-centro-da-capital/>. Acesso em: 31 jul. 2023.

CORTOPASSI-LAURINO, M.; NOGUEIRA-NETO, P. *Abelhas sem ferrão do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2016.

CRANE, E. History of honey. In: CRANE, E. (ed.). *Honey: a comprehensive survey*. New York: Crane, Russak & Company, 1975. p. 439-488.

CRITTENDEN, A. N. The importance of honey consumption in human evolution. *Food and Foodways: explorations in the history and culture of human nourishment*, [s. l.], v. 29, n. 4, p. 257-273, 2011.

LAS CUEVAS de la Araña (Bicorp) y la recolectora de miel. In: PREHISTORIA Viva. Málaga: Prehistoria Viva, 16 fev. 2021. Disponível em: <https://www.prehistoriaviva.es/l/copia-de-las-cuevas-de-la-arana-bicorp-y-la-recolectora-de-miel5/>. Acesso em: 14 ago. 2023.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?: ensaios sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DELAPLANE, K. On Einstein, bees, and survival of the human race. In: UNIVERSITY of Georgia Bee Program. Georgia: UGA, [2013]. Disponível em: <https://bees.caes.uga.edu/beekeeping-resources/other-topics/on-einstein--bees--and-survival-of-the-human-race.html>. Acesso em: 6 ago. 2023.

DOUNIAS, E.; MICHON, G. Des forêts et des hommes: 9. Répresentations, usages, pratiques: le miel en forêt: apicollectes, apicultures. *Suds en Ligne*, [s. l.], janv. 2011. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/281415992_Des_forets_et_des_hommes_9_Representations_usages_pratiques_le_miel_en_foret_le_miel_en_foret_apicollectes_apicultures. Acesso em: 14 ago. 2023.

L'ETHNOLOGIE à la rencontre de l'abeille jaune saharienne et des apiculteurs du Sud Marocain. Réalisation: Luc Markiw. [s. l.]: IRD, 2010. 1 vídeo (12min05s). Publicado no canal Histoire du Maroc Des liens. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zIVXlsOSnu4>. Acesso em: 6 ago. 2023.

FISCHLER, C. *El (h)omnívero: el gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona: Anagrama, 1995.

GONÇALVES, M.; DIAS, S. O desafio de ouvir um grito indígena em meio ao indizível da catástrofe. *ClimaCom*, Campinas, 3 fev. 2015. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/o-desafio-de-ouvir-um-grito-indigena-em-meio-ao-indizivel-da-catastrofe/>. Acesso em: 31 jul. 2023.

HARAWAY, D. *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

HARAWAY, D. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

HARAWAY, D. *et al.* Anthropologists are talking: about the Anthropocene. *Ethnos*, v. 81, n. 3, p. 535-564, 2016.

HERNÁNDEZ PACHECO, E. *Las pinturas prehistóricas de las cuevas de la Araña (Valencia)*. Madrid: [s. n.], 1924. (Memoria núm. 34 de la Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas).

INGOLD, T. The architect and the bee: reflections on the work of animals and men. *Man: new series*, v. 18, n. 1, p. 1-20, 1983.

INGOLD, T. Humanidade e animalidade. Trad. Vera Pereira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10, n. 28, p. 39-53, 1995.

LÉVI-STRAUSS, C. *Do mel às cinzas*. São Paulo. Cosac Naify, 2004.

LEWGOY, B. *et al.* *Projeto de pesquisa: espelho animal: antropologia das relações entre humanos e animais*. [S. l.: s.n.], 2011.

LEWIS, S.; MASLIN, M. Defining the Anthropocene. *Nature*, [s. l.], n. 519, p. 171-180, Mar. 2015.

MACIEL, M. E. Cultura e alimentação ou O que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin? *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 7, n. 16, p. 145-156, dez. 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832001000200008>. Acesso em: 31 jul. 2023.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2017.

MEDEIROS, C. Chuva de veneno mata abelhas e destrói produção de mel. *Sem Abelha Sem Alimento*, [s. l.], 27 abr. 2016. Disponível em: <https://www.semabelhasemalimento.com.br/chuva-de-veneno-mata-abelhas-e-destroio-producao-de-mel-no-interior-do-rs/>. Acesso em: 31 jul. 2023.

MINTZ, S. W. Sweet polychrest. *Social Research*, [s. l.], v. 66, n. 1, p. 85-101, Spring 1999.

MONASTERSKY, R. The human age. *Nature*, [s. l.], n. 519, p. 144-147, Mar. 2015.

MOORE, L. J.; KOSUT, M. *Buzz: urban beekeeping and the power of the bee*. New York: New York University Press, 2013.

LA MORT des abeilles: un signal d'alarme, les herbicides, une menace pour l'apiculture et le monde vivant. Champion: Infor Vie Saine, 1979.

NEWBEES. [S. l.: s. n.], 28 abr. 2014. 1 vídeo (2min21s). Publicado no canal Greenpeace International. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CGTNjPow3LM>. Acesso em: 31 jul. 2023.

NIMMO, R. Apiculture in the Anthropocene: between posthumanism and critical animal studies. In: HUMAN ANIMAL RESEARCH (ed.). *Animals in the Anthropocene: critical perspectives on non-human futures*. Sidney: Sydney University Press, 2015. p. 177-199. Disponível em: <https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationPid=uk-ac-man-scw:261634&datastreamId=FULL-TEXT.PDF>. Acesso em: 3 fev. 2017.

NIMMO, R. The bio-politics of bees: industrial farming and colony collapse disorder. *Humanimalia*, [s. l.], v. 6, n. 2, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.52537/humanimalia.9909>. Acesso em: 3 fev. 2017.

NOCELLI, R. C. F. et al. As abelhas e os defensivos agrícolas. In: FONSECA, V. L. I. et al. (org.). *Polinizadores no Brasil: contribuição e perspectivas para a biodiversidade, uso sustentável, conservação e serviços ambientais*. São Paulo: Edusp, 2012. p. 257-269.

NOGUEIRA-NETO, P. Foreword: yes, we can. In: VIT, P.; PEDRO, S. R. M.; ROUBIK, D. (ed.). *Pot-honey: a legacy of stingless bees*. London: Springer, 2013. p. ix.

PASTORI, É. O. *Perto e longe do coração selvagem: um estudo antropológico sobre animais de estimação em Porto Alegre, RS*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

PASTORI, É. O. *Doces companheiras indispensáveis: um estudo antropológico sobre abelhas e habitabilidade*. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

PASTORI, É. O.; MATOS, L. G. de. Da paixão à “ajuda animalitária”: o paradoxo do “amor incondicional” no cuidado e no abandono de animais de estimação. *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, [s. l.], v. 3, n. 1, p. 112-132, 2015.

RADOMSKY, G. Desenvolvimento, pós-estruturalismo e pós-desenvolvimento – A crítica da modernidade e a emergência de “modernidades” alternativas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 26, n. 75, p. 149-162, 2011.

ROFFET-SALQUE, M. *et al.* Widespread exploitation of the honeybee by early Neolithic farmers. *Nature*, [s. l.], n. 527, p. 226-231, Nov. 2015.

SAIBA mais sobre o Projeto Polinizadores do Brasil. In: ABELHA. [S. l.]: ABELHA, 9 abr. 2015. Disponível em: <https://abelha.org.br/saiba-mais-sobre-o-projeto-polinizadores-do-brasil/>. Acesso em: 6 ago. 2023.

SEGATA, J. *Nós e os outros humanos, os animais de estimação*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

SILVEIRA, E. da. Produção alada. *Pesquisa Fapesp*, São Paulo, n. 236, out. 2015. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/producao-alada/>. Acesso em 6 ago. 2023.

TÉTART, G. L'abeille et l'apiculture. Domestication d'un animal cultivé. *Techniques & Culture*, [s. l.], n. 37, p. 173-196, 2001.

TÉTART, G. *Sang des fleurs: une anthropologie de l'abeille et du miel*. Paris: Odile Jacob, 2004.

TOLEDO, K. Serviços de polinização representam 10% do valor da produção agrícola mundial. *Agência Fapesp*, [s. l.], 25 mar. 2014. Disponível em: <https://agencia.fapesp.br/servicos-de-polinizacao-representam-10-do-valor-da-producao-agricola-mundial/18807/>. Acesso em: 6 ago. 2023.

TSING, A. Unruly edges: mushrooms as companion species. *Environmental Humanities*, [s. l.], v. 1, p. 141-154, 2012.

TSING, A. Earth stalked by man. *The Cambridge Journal of Anthropology*, [s. l.], v. 34, n. 1, p. 2-16, 2016.

TSING, A. A threat to Holocene resurgence is a threat to livability. In: BRIGHTMAN, M.; LEWIS, J. (ed.). *The anthropology of sustainability: beyond development and progress*. New York: Palgrave Macmillan, 2017. p. 51-65.

VAN DOOREN, T.; KIRSKEY, E.; MÜNSTER, U. Estudos multiespécie: cultivando artes de atividade. *ClimaCom Cultura Científica: pesquisa, jornalismo e arte*, Campinas, ano 3, n. 7, p. 39-66, 2016. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2014/12/07-Incertezas-nov-2016.pdf>. Acesso em: 6 ago. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; DANOWSKI, D. Diálogos sobre o fim do mundo. Entrevista concedida a Eliane Brum. *El País*, 29 set. 2014. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html. Acesso em: 31 jul. 2023.

A WORLD without bees. *Time*, [s. l.], 19 Aug. 2013. Disponível em: <https://content.time.com/time/covers/0,16641,20130819,00.html>. Acesso em: 14 ago. 2023.

Recebido: 29/08/2022 Aceito: 27/02/2023 | Received: 8/29/2022 Accepted: 2/27/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Crise como criticidade e cronicidade: a recorrência dos desastres da mineração em Minas Gerais

**Crisis as criticality and chronicity: the recurrence
of mining disasters in Minas Gerais, Brazil**

Andréa Zhouri¹

<https://orcid.org/0000-0003-4459-4018>

azhour@gmail.com

¹ Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil

Resumo

A recorrência dos desastres evidenciados pelos rompimentos das barragens de rejeitos de mineração de ferro em Minas Gerais, somada às reiteradas ameaças de rompimento, tem colocado em debate o neoextrativismo como força motriz da economia brasileira. A partir de situações etnografadas em Minas, o texto aborda o desastre como crise que compreende elementos de criticidade e cronicidade, evento e processo. Nesse sentido, para além de um evento crítico, a análise aborda as dimensões processuais e estruturantes dos desastres, identificando seus padrões históricos, políticos, institucionais e socioambientais no contexto do neoextrativismo. Ênfase é dada à violência lenta, representada pelos processos de desregulação e desmonte da governança ambiental erigida no país desde a década de 1980 e pela economia de visibilidades presente tanto no licenciamento ambiental de grandes obras quanto nas formas de reparação dos desastres, a qual acentua a geografia das obras (ou da “lama”) acima das geografias dos territórios sociais.

Palavras-chave: desastres; neoextrativismo; crise; meio ambiente.

Abstract

The recurrence of disasters as evidenced by the collapse of iron mining tailings dams in Minas Gerais, coupled with the repeated threats of disruption, has brought into question the neoextractivism as a driving force of the Brazilian economy. Based on ethnographic cases in Minas, the paper addresses the disaster as a crisis that includes elements of criticality and chronicity, event and process. In this sense, beyond a critical event, the analysis approaches the structuring dimensions of disasters, identifying their historical, political, institutional and socio-environmental patterns in the context of neo-extractivism. Emphasis is given to the slow violence, represented by the deregulation and dismantling of the environmental governance set up in the country since the 1980s; and by the economy of visibilities both in the environmental assessment of large projects and in disaster reparation, which accentuates the geography of the projects (or of the “mud”) above the geographies of social territories.

Keywords: disasters; neoextractivism; crisis; environment.

Introdução¹

A origem etimológica da palavra *crise* remete à Grécia antiga, onde *krinô* significava separação e corte, mas também decisão e julgamento. Comumente associada aos campos da lei, da medicina e da teologia, foram os sentidos médicos da palavra que prevaleceram desde os séculos V e IV antes de Cristo (Roitman, 2012). Filiada à escola de Hipócrates, na gramática médica a noção de crise denotava um ponto de virada no processo de uma doença, ou seja, um momento *crítico* em que a vida e a morte estavam em questão e uma decisão era imperativa. Nesse ponto, a crise não era a doença em si, mas uma *condição* que clamava por tomada de decisão entre alternativas possíveis. Os sentidos legal e teológico, no entanto, não se perderam ao longo do tempo e, através de múltiplos deslocamentos, foram constituindo uma rede de significados que, junto ao campo médico, passaram a associar a noção de crise à prognose. Esta se conjuga intimamente à ideia de tempo, sobretudo a partir da Europa do século XVIII, quando a temporalização da história se estabelece com maior vigor. Nesse contexto, a palavra crise passa a remeter tanto a um *evento* histórico quanto a uma *condição* prolongada. Crise se torna, assim, um termo através do qual a história é julgada por meio de um diagnóstico de tempo. Segundo Roitman (2012), é nesse caminhar que a noção de crise se torna central como forma de narrar a história no mundo contemporâneo. Na prática, a crise se apresenta como um julgamento do tempo em termos de intervalos análogos, e um julgamento da história em termos de significância (eventos críticos, mudanças relevantes, como as que dizem respeito a uma nova ordem social), configurando um meio pelo qual a história é apreendida como mudança e transformação.

Interessante assinalar que crítica e crise são termos cognatos, sendo que a crítica clama a crise no sentido de uma distinção que produz significado evocado para reafirmar “momentos de verdade”, a instância em que o “real” se faz presente e algo é revelado. Nesse diapasão, crise configuraria uma espécie de não lugar que permite um posicionar-se para a emergência de perguntas do tipo:

1 Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq 303639/2020-2 e 421726/2018-0) e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG: APQ 01598-16 e APQ 01887-18) pelo apoio às pesquisas que possibilitaram as reflexões contidas neste artigo.

o que é que deu errado? Houve ruptura de uma ordem? Que avaliações podem ser feitas?

Ora, como uma modalidade de crise, os desastres da mineração apresentam dimensões críticas e crônicas e, do ponto de vista do princípio revelador, trazem a lume o que estava latente ou ocultado, constituindo lugares de interrogação sobre o neoextrativismo na América Latina, no Brasil e em Minas Gerais.

De fato, nos últimos anos, a recorrência dos desastres evidenciados pelos rompimentos das barragens de rejeitos da mineração de ferro em Minas Gerais, somada às reiteradas ameaças de rompimento, tem colocado em debate o neoextrativismo como força motriz da economia brasileira centrada na exportação de commodities, bem como os processos associados de desregulação e desmonte da governança ambiental erigida no país desde a década de 1980.

A barragem de Fundão, que se rompeu em Mariana, em novembro de 2015, propriedade da Samarco Mining, Inc. Company – uma joint venture envolvendo a Vale S.A. e a BHP Billiton Brasil Ltda. –, despejou aproximadamente 50 milhões de metros cúbicos de rejeito mineral pelo Rio Doce até sua foz, no Oceano Atlântico. Dezenove pessoas morreram de imediato, outras tantas ao longo do processo, enquanto milhares de moradores continuam deslocados, enfrentando a perda de suas casas, terras, plantas, animais, vizinhos, amigos, comunidade... No momento em que escrevo estas linhas, sete anos se passaram e o desastre perdura e se desdobra para além do evento que ensejou sua criticidade. Moradores dos distritos rurais destruídos foram forçados a viver em casas alugadas e espalhadas pela cidade de Mariana. Vivem isolados dos vizinhos e parentes, presos a negociações diárias e que lhes são desfavoráveis, à espera do reassentamento e/ou da indenização, amargando incertezas sobre o futuro e indignados pela impunidade dos agentes corporativos e estatais. Aqueles cujas casas não foram totalmente destruídas permanecem no lugar de origem como deslocados in situ (Feldman; Geisler; Silberling, 2003), convivendo com a lama contaminada e a desconfiança permanente sobre os alimentos e a água que consomem.² O adoecimento físico e mental tornou-se uma

2 Conforme será discutido adiante, a governança do desastre se faz, entre outras estratégias, por meio de um fracionamento da realidade em classes de atingidos a partir de critérios arbitrários construídos com base numa visão patrimonial e rentista própria ao mundo dos negócios. Assim, a classificação entre atingidos diretos e indiretos, ou entre deslocados físicos e deslocados econômicos, conforme grade estabelecida pelo International Finance Corporation (2012), →

constante entre as famílias atingidas. O comprometimento da vida no Rio Doce até o mar, no Espírito Santo, trouxe prejuízos significativos para milhões de habitantes que compreendem uma diversidade etnocultural entre moradores urbanos, indígenas, comunidades tradicionais, agricultores, turistas...

Em janeiro de 2019, três anos após o rompimento de Fundão, a barragem 1 da mina Córrego do Feijão, propriedade da Vale S.A., desmorona no município de Brumadinho, distante 50 km da capital mineira. Dessa vez, um volume de 12 milhões de metros cúbicos de rejeitos atingiu de súbito as estruturas operacionais e administrativas da empresa, soterrando escritórios, o restaurante e os trabalhadores que ali almoçavam. Ao menos 272 pessoas foram mortas no rompimento. Tal como em Fundão, essa era igualmente uma barragem construída a montante, logo acima do centro administrativo da Vale e dos vilarejos há tempos estabelecidos a jusante. Os rejeitos foram rapidamente arrastados pelo Rio Paraopeba até a usina hidrelétrica de Retiro Baixo, destruindo o rio que é responsável pelo abastecimento de água para milhões de pessoas na região metropolitana de Belo Horizonte. Dezenove municípios foram afetados pelo desastre até o reservatório de Três Marias, no rio São Francisco. Novamente, entre as vítimas estão comunidades de pescadores, agricultores familiares, empreendimentos voltados para o turismo ecológico, assentamentos indígenas e de quilombolas, moradores urbanos, além de todo o ecossistema que compreende a bacia do Rio Paraopeba.

A partir daí, um clima de terror se instalou na região metropolitana da capital mineira, na medida em que o risco de desabamento de outras dezenas de barragens veio a público, sobretudo no Quadrilátero Ferrífero/Aquífero.³ Desde 2019, avaliações sobre risco de rompimento de barragens, emitidas por empresas e

→ promove uma separação com hierarquização dos atingidos para fins de reparação. Trata-se de uma divisão delimitada pela “calha da lama”, o que tende a delimitar e escalonar financeiramente o escopo dos recursos a serem mobilizados para a reparação. Ver ainda Zhouri *et al.* (2018); Oliveira *et al.* (2020) e Teixeira, Zhouri e Motta (2021).

3 Quadrilátero Ferrífero é o nome da região centro-sul de Minas Gerais considerada a maior província mineral do Brasil. Aproximadamente 60% do minério de ferro do país sai dessa região. Compreende 7 mil quilômetros quadrados de área abrangendo municípios como Caeté, Itabira, Itaúna, João Monlevade, Mariana, Ouro Preto, Rio Piracicaba, Sabará e Santa Bárbara. Entre as estratégias da resistência à mineração está a disputa pela nomeação do território, uma vez que o Quadrilátero detém os principais mananciais de água que abastecem a Região Metropolitana de Belo Horizonte. Ambientalistas defendem que o Quadrilátero seja pautado em lógicas de conservação ambiental e de reprodução da vida (a exemplo, ver Aguiar e Souza, 2021).

órgãos de fiscalização, como a Agência Nacional de Mineração (ANM), têm levado à evacuação preventiva de moradores, sobretudo, mas não exclusivamente, aqueles que vivem nos distritos rurais a jusante dos empreendimentos.⁴ As pessoas são removidas de suas casas e hospedadas em hotéis, na casa de parentes ou em imóveis alugados. Em algumas localidades, o fechamento de pequenos estabelecimentos comerciais e de hospedarias provocou instabilidades, incertezas, medo e a suspensão da vida, uma situação que fez emergir um debate sobre os “atingidos pela lama invisível” e o “terrorismo das barragens” (Laschefski, 2020).

A despeito da atualidade e da emergência do fenômeno na esfera pública e como objeto de pesquisa acadêmica, sobretudo nas ciências humanas, não é demasiado lembrar a recorrência desse tipo de desastre em Minas, a exemplo de Fernandinho (1986), Rio Verde (2001), Rio Pomba (2007) e Herculano (2014), com destaque para os intervalos cada vez menores e sistemáticos a partir dos anos 2000, período que marca a reprimarização da economia e o boom das commodities. Neste artigo, retomarei considerações sobre as condições de produção dos desastres da mineração (Zhouri, 2019a) para apontar os padrões econômicos, políticos e institucionais que subjazem à sua recorrência numa dimensão estrutural, com destaque para o jogo entre os componentes crônicos e críticos da crise (Vigh, 2008), as dimensões da violência lenta (Nixon, 2011) e da violência nua (Zhouri, 2022) no campo ambiental do modelo neoeextrativista de sociedade.

Sobre as formas de nomeação e seus efeitos: acidente, crime e desastre

Embora segmentos corporativos e agentes governamentais se refiram aos rompimentos das barragens como *acidentes*, e essa categoria tenha se tornado a forma mais comum de nomeação do fenômeno, como se pretende argumentar,

4 Sobre o dilema vivido pela população da cidade de Congonhas, que vive sob a ameaça de ruptura da barragem Casa de Pedra na área urbana, ver Dotta (2022) e também Colodeti e Andrade (2022). Enquanto escrevo esta nota, em 7/10/2022, recebo mais uma notícia sobre risco de rompimento de barragem no município de Santa Barbara (cf. Fantti, 2022).

não há nada de fortuito, ocasional ou acidental nos rompimentos das barragens de rejeitos da mineração. Conforme adverte Bourdieu (1996), os nomes importam, na medida em que o ato de nomear está imerso em relações de poder que geram efeitos de sentidos na realidade. Assim, a palavra *acidente* evoca uma ausência de intencionalidade, ou melhor, a ocorrência de um fenômeno de caráter natural ou sobrenatural que, de todo modo, tem origem fora do alcance da sociedade e da história, o que, em última instância, gera sentidos de isenção no que diz respeito à responsabilidade e responsabilização dos agentes sociais. Em outro giro, a indignação pública e a norma jurídica identificam tais eventos críticos como sendo criminosos, em função das falhas, negligências e riscos conscientemente assumidos pelas mineradoras, conforme inquéritos judiciais, investigações feitas pela Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) das Barragens no Congresso Nacional⁵ e informações amplamente veiculadas pela grande mídia.

Entretanto, a partir de uma abordagem da ecologia política, interessa argumentar neste artigo as condições socioantropológicas de produção dos rompimentos de barragens. Para tal, esses fenômenos serão identificados como ocorrências em meio a um processo histórico-ambiental mais abrangente, ou seja, como *eventos críticos em processos crônicos* que configuram os *desastres sociotécnicos* (Zhou et al., 2018).

A categoria *desastre sociotécnico* permite sublinhar as dimensões propriamente sociológicas e antropológicas (Oliver-Smith, 1999; Valencio, 2014) de um processo que vai além de uma avaria ou de um erro meramente técnico, remetendo-nos tanto a questões que dizem respeito à política econômica e ambiental quanto às falhas da gestão responsáveis por padrões de vulnerabilização socioambiental que, de fato, expõem a população ao risco. Trata-se, portanto, de um conceito que remete ao campo da ecologia política dos desastres, na medida em que problematiza “o processo sócio-histórico no bojo do qual se desenrola a dinâmica socioespacial” (Valencio, 2014, p. 3633). Nessa concepção, a reflexão extrapola as considerações sobre parâmetros geofísicos e problemas de predição, quantificação das consequências e confiabilidade técnica do sistema, para entender a lógica que subjaz à localização geográfica das instalações

5 Comissão Parlamentar de Inquérito Rompimento da Barragem de Brumadinho. Ver relatório final em Brasil (2019).

perigosas, às visões sobre segurança e prevenção, às decisões políticas relativas ao licenciamento dessas estruturas e à escolha técnica das barragens como formas de disposição de rejeitos, fatores que engendram, enfim, a produção e reprodução das iniquidades ambientais (Zhouri *et al.*, 2018, p. 40). Afinal, como adverte Oliver-Smith (1999, p. 25, tradução minha): “os desastres estão profundamente imbricados tanto na estrutura social e cultura de uma sociedade quanto no meio ambiente”. Dessa forma, “um desastre se torna inevitável pelos padrões de vulnerabilidade produzidos historicamente, evidenciados pela localização, infraestrutura, estrutura sociopolítica, padrão de produção e ideologia que caracteriza uma sociedade” (Oliver-Smith, 1999, p. 29, tradução minha).

Portanto, mais do que eventos circunscritos em frações de tempo e espaço, medidos por um “antes” – tempo de normalidade – e um depois – o “pós-desastre” –, visão que sugere a retomada de uma condição supostamente normal que foi interrompida, os desastres merecem ser compreendidos como processos que se estendem para além da criticidade da manifestação repentina e catastrófica, a violência espetacular e nua (Zhouri, 2022) de um rompimento de barragem. A delimitação do desastre em uma grade temporal do “antes” e do “pós-desastre” impossibilita a compreensão de suas dimensões crônicas e críticas, aspecto que pode induzir à perpetuação de injustiças socioambientais pela suposição da resolução do problema pela simples passagem do tempo. Nos casos em tela, a gestão do tempo e das formas da reparação, em geral sob o controle das empresas (Melendi; Lopo, 2021; Teixeira; Lima, 2022), torna-se elemento constitutivo do desastre, gerando sofrimento social (Das; Kleinman; Lock, 1996) e danos subsequentes às vítimas.

Entre os elementos de cronicidade (Vigh, 2008) a configurar a violência lenta (Nixon, 2011) na produção social dos desastres da mineração, destaco um conjunto padronizado e rotinizado de processos políticos, institucionais e econômicos que tem impulsionado o neoextrativismo no Brasil. Entre esses, assume papel central a sistemática flexibilização das normas ambientais e o controle de espaços decisórios nos conselhos de política ambiental, assim como nos parlamentos, pelo lobby das mineradoras. Nas situações que envolvem Fundão e Córrego do Feijão, ambas as barragens sofreram alteamentos sucessivos e cresceram para além do que fora planejado a princípio. A conjunção de fatores que combinam a lógica da rentabilidade dos negócios, compreendendo uma opção tecnológica ultrapassada, porém mais barata, qual

seja, barragem de alteamento a montante, bem como falhas institucionais no que se refere à fiscalização e ao monitoramento (Zhou, 2019a), encontram-se na linha de frente dos problemas relativos ao risco calculado para essas estruturas. Não obstante tais fatores terem sido evidenciados nos debates públicos que se seguiram aos rompimentos, importa compreender as questões estruturais e estruturantes dos desastres, seus aspectos de fundo crônico.

Dimensões da cronicidade dos desastres da mineração: a violência lenta

O neoextrativismo como modelo civilizacional

Recentemente, a teoria crítica latino-americana tem identificado no modelo primário-exportador, que se consolidou em diferentes países do continente desde o início dos anos 2000, elementos de continuidade com as formas históricas coloniais de sua inserção no mercado global baseadas na exportação da natureza. Nesse sentido, o neoextrativismo seria algo mais do que um modo técnico de produção passível de ser replicado em qualquer modelo de sociedade. Em sua escala global, ele seria a expressão de um padrão civilizatório antropocêntrico, patriarcal e colonial de destruição da vida (Machado Araújo, 2022; Lander, 2017; Svampa, 2013). Não se trata, pois, de mero regime de produção, mas conforma uma matriz de poder que constitui um certo tipo de sociedade que forja instituições, padrões políticos e até subjetividades ao promover agentes sociais envolvidos em processos de mineralização da vida. Essa análise parece ir ao encontro da advertência feita por David Kopenawa e Bruce Albert (2015) a propósito da mineração na Amazônia. A atividade dos “canibais do minério”, os homens que agem como “tatus-canastra” extraíndo as coisas maléficas das profundezas da terra, seria coisa bizarra aos olhos dos Yanomami, podendo induzir à queda do céu.

As coisas que os brancos extraem das profundezas da terra com tanta avidez, os minérios e o petróleo, não são alimentos. São coisas maléficas e perigosas, impregnadas de tosses e febres, que só Omama conhecia. Ele porém decidiu, no começo, escondê-las sob o chão da floresta para que não nos deixassem doentes.

Quis que ninguém pudesse tirá-las da terra, para nos proteger. Por isso devem ser mantidas onde ele as deixou enterradas desde sempre. A floresta é a carne e a pele de nossa terra, que é o dorso do antigo céu Hutukara caído no primeiro tempo. O metal que Omama ocultou nela é seu esqueleto que ela envolve de frescor úmido. São essas as palavras dos nossos espíritos, que os brancos desconhecem. Eles já possuem mercadorias mais do que suficientes. Apesar disso, continuam cavando o solo sem trégua, como tatus-canastra. Não acham que fazendo isso serão tão contaminados quanto nós somos. Estão enganados. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 357).

A magnitude e o compasso acelerado da destruição da vida sobre a terra – em um primeiro momento evidenciados pelas formas de subjugação e extinção dos diversos modos de vida, processos identificados como etnocídio (Clastres, 2004), ou como genocídio na chave decolonial (Molina, 2020) – têm ensejado um debate sobre crise para além da sua dimensão socioambiental. A despeito de certa tendência à naturalização presente nos debates sobre o antropoceno, diferentes vertentes das ciências sociais críticas têm refletido sobre as raízes e as características sócio-históricas das alterações geológicas em curso no planeta (Chakrabarty, 2009; Haraway, 2016; Moore, 2016). Numa perspectiva global e igualmente decolonial, Machado Aróz (2022, p. 16) identifica alterações geossociometabólicas que colocam a “Conquista da América” como gênese e elemento estruturante do antropoceno:

[...] una entidad geosocial emergente de un contexto de violencias y violentamientos extremos. Hay fundadas razones y sólidas evidencias para considerar la “Conquista” de “América” como el entorno geohistórico donde tuvo lugar la formación de tal emergencia. En esas circunstancias, bajo los móviles y prácticas del Conquistador, tuvo lugar la configuración de una nueva matriz de poder; un nuevo régimen de subjetividad y de verdad.

Nessa interpretação, a conquista como modo fundante da existência ocidental-moderna tem como base a violência extrativa disseminada para além dos sítios minerados e que reproduz, na realidade, padrões históricos de dominação colonial que são intrinsecamente patriarcais, raciais, étnicos e culturais (ver ainda Bolados, 2018; Cabnal, 2010; Paredes, 2010).

Tendo como referência esse contexto global e estruturante da crise crônica e civilizacional encetada pelo neoextrativismo, que apresenta no desejo da conquista um elemento central da ideologia do desenvolvimento (Escobar, 2007; Sachs, 1992), interessa sublinhar suas dimensões operacionais para a compreensão dos processos que ensejam a recorrência dos desastres da mineração em Minas Gerais. Conforme dito, o neoextrativismo expressa um padrão de acumulação baseado na superexploração da natureza e no avanço sobre os territórios considerados “improdutivos” (Svampa, 2013, p. 34). Ele instaura uma dinâmica vertical que irrompe de forma violenta sobre os territórios formados por relações horizontalizadas, desestruturando mercados e economias locais e regionais, destruindo a biodiversidade e os modos de vida das comunidades ali existentes (Bebbington, 2007; Svampa, 2013; Zhouri; Bolados; Castro 2016). De fato, a mineração de ferro foi intensificada no início dos anos 2000 ao tempo que foram reduzidos os custos fixos para sua operação, sobretudo aqueles envolvendo manutenção, fiscalização e monitoramento de estruturas, como as barragens de rejeitos. A reprimarização da economia impulsionou a abertura de novas fronteiras econômicas sobre os territórios de povos indígenas, comunidades tradicionais e florestas, os quais são identificados pelos economistas como áreas de “enclaves econômicos” (Bebbington, 2007; Svampa, 2013), na realidade, verdadeiras “zonas de sacrifício” (Bolados, 2018) a serviço do neoextrativismo. Enquanto isso, as áreas mais tradicionais da mineração no Brasil, como o Quadrilátero Ferrífero, em Minas Gerais, se tornaram mais vulneráveis à ocorrência dos desastres.

Vale sublinhar que a reprimarização da economia ocorreu de forma ampliada na América Latina e envolveu tanto os governos identificados como progressistas quanto os conservadores, sendo o fenômeno denominado por Svampa (2013) como o “Consenso das Commodities”. Para esse consenso, as mineradoras apostaram no apoio de diferentes ramificações do Estado e, sobretudo, na flexibilização das normativas ambientais, como ocorrido no Brasil, processo analisado por Zhouri (2022), em diálogo com Nixon (2011), como uma espécie de violência lenta indutora da cronicidade da crise.

O licenciamento ambiental sob a égide do neoextrativismo

Durante os últimos 20 anos, a observação sistemática dos processos de governança ambiental que regem o licenciamento de grandes obras, tais como

hidrelétricas e mineração (Zhouri, 2014b, 2019a), permite argumentar que os desastres da mineração apresentam recorrência em função da vigência e da reprodução de certos padrões político-institucionais funcionais ao neoextrativismo na prática. Nesse sentido, é válido lembrar que, nos anos 1980 e 1990, em resposta ao agravamento dos problemas ambientais e à sistematização das denúncias e reações críticas a ele correspondentes, houve no país um processo de ambientalização dos conflitos sociais e institucionalização das questões ambientais (Zhouri, 2022). Desde então, o licenciamento ambiental de obras potencialmente degradadoras do meio ambiente se constituiu como uma das principais ferramentas da política ambiental no país. Organizado em torno de um modelo trifásico de licenças sequenciais – prévia, de instalação e de operação – as análises sobre a viabilidade socioambiental de determinado empreendimento eram previstas para a primeira fase, a do licenciamento prévio, a partir de uma avaliação técnica dos estudos de impacto ambiental (EIAs). Efetivamente, então, essa fase seria crucial para que um empreendimento vislumbra-se a possibilidade de sua execução. Concebido na perspectiva da modernização ecológica (Blowers, 1997), concepção hegemônica no bojo da ideologia do desenvolvimento sustentável, a adequação ambiental seria sua faceta operacional. Nesse paradigma, a ideia central é a de que os empreendimentos poderiam ser licenciados desde que cumprissem certos requisitos ambientais de natureza técnica e jurídica. Assim, a aposta nas formas de correção tecnológica e normativa, bem como nos mecanismos de decisão participativa consensuada, constituíram as bases do licenciamento ambiental para implementação do desenvolvimento sustentável.

Tal visão gerencial das questões ambientais, formulada como aquela passível de conciliar os interesses econômicos, sociais e ambientais propalados pela ideologia do desenvolvimento sustentável, na realidade tem como efeito a obliteração da dimensão política e inerentemente conflituosa das distintas formas de se conceber e se relacionar com a natureza. Ao longo dos anos, o jogo de poder prevalente na realidade do campo ambiental tornou evidente o predomínio dos interesses econômicos no licenciamento, não obstante fosse este frequentemente acusado por alguns setores empresariais e governamentais de obstaculizar o desenvolvimento econômico do país. Como observa Carneiro (2005), ao longo dos anos, o jogo da mitigação e da compensação que vigora no licenciamento ambiental permitiu a concessão de licenças a projetos que,

muitas vezes, apresentavam pouca sustentação no quesito técnico, mas eram viabilizados por meio de uma listagem de condicionantes. Estas configuram pendências supostamente técnicas, ou seja, um conjunto de ausências ou insuficiências de informações que, em tese, deveriam ser apresentadas como forma de “adequação ambiental” dos empreendimentos e possibilidade da continuidade do fluxo do licenciamento em suas etapas posteriores. Com o correr do tempo, licenças passaram a ser concedidas com listagens de condicionantes e medidas mitigadoras em número cada vez mais crescente e nem sempre cumpridas de fato. Sua função passou a ser aquela de adequação normativa ou legal dos empreendimentos no âmbito do rito burocrático e do jogo entre legalidades e alega-lidades que nele vigora (Santos, 2014; Zhouri, 2014b). A título de exemplo, vale lembrar distintos projetos como a hidrelétrica de Belo Monte, no Xingu, e a mineração de ferro da Anglo American, em Minas Gerais, ambos licenciados com mais de 400 condicionantes cada, as principais delas referentes à identificação e à resolução dos problemas que incidem sobre o reconhecimento da população atingida.

Economia de visibilidades, afrouxamento das normas e controle político das mineradoras

Ao longo dos anos, os estudos de impacto ambiental foram perdendo qualidade técnica, o que explica, no sentido operacional, o incremento do número de condicionantes associado a cada projeto no correr das décadas. Em sua origem, no entanto, os chamados EIA-RIMAs se apresentam como uma espécie de dispositivo de governo que arregimenta certos tipos de expertise e de poder que funcionam como mecanismos de visibilização e invisibilização, ou seja, de inclusão e exclusão daquilo que se deseja classificar e reconhecer como universo atingido e, por conseguinte, das responsabilidades estatais e empresariais (Teixeira; Zhouri; Motta, 2021). Trata-se de uma linguagem ficcional da realidade que, por meio de uma narrativa linear, encadeia sequência de diagnósticos, intervenções e resultados, apresentados sob a forma de descrições, fotografias, tabelas, compilações de dados estatísticos, mapas e a denominada *matriz de impactos*. Assim, os EIA-RIMAs configuram um documento que reivindica expertise e poder (Li, 1999) calcado sobre as imagens de territórios vazios, abandonados ou carentes onde a implantação do empreendimento

operaria como fonte ou motor do desenvolvimento (Teixeira; Zhouri; Motta, 2021). São dispositivos elaborados pelas próprias empresas, ou pelas empresas de consultoria ambiental diretamente contratadas pelos interessados, os quais detêm o controle sobre todo o processo, incluindo os resultados a serem apresentados. O mesmo é igualmente válido para os relatórios de monitoramento das barragens. Os relatórios são elaborados pelas próprias empresas ou por consultorias diretamente contratadas pelas mesmas, sendo que os agentes do Estado, por sua vez, são parte ativa na aprovação tanto das licenças ambientais quanto dos relatórios de fiscalização.⁶ Não raro se observa o expediente da “porta giratória”, em que técnicos ambientais que ocupam lugar de decisão no órgão ambiental podem, em um mesmo processo administrativo, tornar-se funcionários contratados pela parte interessada, a mineradora, podendo ainda retornar ao órgão ambiental em outro momento, e assim por diante. Esse processo é responsável por trânsitos de informações e tráfico de influências que comprometem tanto as ações de licenciamento quanto as ações de fiscalização apontadas acima.

A esses aspectos, soma-se o aumento do poder político das mineradoras, não apenas no âmbito das agências de controle ambiental, mas no próprio campo legislativo. As mineradoras têm incidido diretamente sobre a elaboração de propostas normativas e contribuído com significativos aportes financeiros para as campanhas eleitorais de representantes parlamentares. Em 2014,

6 Na situação de Fundão, em Mariana, relatórios do órgão ambiental (Fundação Estadual do Meio Ambiente, 2012, 2014) e do Instituto Prístino (2013), entidade de pesquisa independente que presta assessoria ao MPMG, apontavam falhas existentes na barragem dois a três anos antes do seu rompimento. O Instituto Prístino evidenciou em 2013 a sobreposição da área da represa de Fundão com a pilha de estéril União, de propriedade da Vale S.A. E sublinhou: “áreas de contato entre a pilha de estéril e a represa, situação não recomendada para ambas as estruturas em função da possibilidade de instabilidade do maciço e da potencialidade de processos erosivos” (Instituto Prístino, 2013). O relatório recomendava ainda diversos procedimentos a serem seguidos para a garantia da segurança da barragem, os quais não foram executados. Já no caso da barragem 1 em Córrego do Feijão, Brumadinho, a responsabilização da empresa de fiscalização alemã Tüv Süd correu em processo judicial. Nele, entende-se que embora a empresa Tüv Süd tenha atestado a condição de estabilidade da barragem, “os documentos acostados ao processo indicam que a situação da barragem era crítica quanto ao fator de segurança para liquefação, havendo indícios de que funcionários da TUV SUD, em diversos níveis hierárquicos, cientes da criticidade do empreendimento, se articulavam para encobrir a real situação da barragem que se rompeu, visando a manutenção de contratos firmados com a Vale S/A, uma vez que, se não apresentassem a declaração de estabilidade junto ao poder público as atividades da Mina Córrego do Feijão seriam paralisadas” (Pavanelli, 2019).

por exemplo, quando a legislação ainda permitia doações diretas por parte de empresas privadas, 70% dos deputados da Assembleia Legislativa de Minas Gerais receberam financiamentos de empresas mineradoras. Em nível federal, dos 53 políticos mineiros eleitos para a Câmara de Deputados, 46 foram financiados por mineradoras. Portanto, os interesses da mineração constituem um poderoso lobby a dominar o cenário político do estado e do país. No plano federal, desde 2004 tramitava no Congresso Nacional um projeto de lei para modificações das normas do licenciamento ambiental. Sob o argumento de que a morosidade do licenciamento dificulta a atração de investimentos no país, a nova lei geral do licenciamento ambiental, finalmente aprovada pela Câmara Federal em 2021 – e em tramitação no Senado ainda em 2022 – propõe “desburocratizar” o rito e “destravar” projetos. Entre as inúmeras mudanças, a lei aprovada retira a obrigatoriedade do licenciamento para 13 modalidades de empreendimentos e prevê novas categorias de licenças, tais como as simplificadas e concomitantes, além do autolicensing. Ademais, prevê licenciamento ambiental somente para territórios indígenas homologados e terras quilombolas declaradas, o que abre uma zona de vulnerabilidade para a maioria das terras indígenas e quilombolas ainda em trâmite no que concerne ao reconhecimento e à regularização.

Em Minas, mesmo sob a comoção da sociedade diante do rompimento da barragem de Fundão, em Mariana, a Assembleia Legislativa do Estado aprovou, poucos dias depois, a Lei nº 21.972/2016 (Minas Gerais, 2016), que reformulou o Sistema Estadual de Meio Ambiente, medida que favorece os interesses das mineradoras. Entre as mudanças, a lei cria a Superintendência de Projetos Prioritários (a Suppri), órgão que tem a competência para retirar e analisar processos que estejam tramitando no Conselho de Política Ambiental (Copam), mas que sejam considerados importantes pelo Conselho Estadual de Desenvolvimento Econômico e Social ou pela Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável, referentes a projetos privados e públicos respectivamente, e devolvê-los com uma “recomendação de voto” para os conselheiros (Minas Gerais, 2016, art. 24). Estabelece, ainda, procedimentos específicos para acelerar o licenciamento, tal como a modalidade de licenciamento ambiental simplificado e concomitante, suprimindo as três fases sequenciais de análise (LP, LI e LO). Em seguida, a Deliberação Normativa Copam nº 217/2017 (Minas Gerais, 2017) passou a alterar critérios de classificação de risco e de

localização de empreendimentos para enquadramento nas diferentes modalidades de licenciamento que foram criadas. Em dezembro de 2018, uma controvérsia envolvendo alterações na classificação de risco das estruturas atreladas à mina Córrego do Feijão, que se romperam em Brumadinho, em janeiro de 2019, colocou em questão os critérios de segurança adotados nas referidas mudanças normativas (Laschefski, 2020).

Com efeito, a liberdade de ação e o domínio dos espaços políticos de decisão pelas corporações contrastam com o processo de precarização do controle social ou de inscrição dos dispositivos que limitam a participação efetiva da população nos processos decisórios. Desde o estágio mais inicial, o planejamento para a construção de grandes projetos é feito de forma centralizada, sem a construção de um debate público em que a população participe, na verdade, das escolhas acerca dos destinos dos territórios. Decisões são tomadas quando acordos políticos e compromissos financeiros já foram firmados a portas fechadas em uma fase que antecede o licenciamento ambiental. Assim, a participação no processo de licenciamento acontece de forma tardia e é obstaculizada por diferentes expedientes, a exemplo da violência epistêmica (Zhouri, 2019b), que prioriza a retórica da técnica e desqualifica saberes e experiências da população atingida. No rito do licenciamento, a presença da população está prevista para ocorrer nas audiências públicas, as quais também ocorrem tardiamente no âmbito do processo e se tornaram verdadeiro simulacro de democracia. Grande parte da população não tem acesso prévio às informações sobre o projeto em licenciamento. Sua participação nas audiências é reduzida ao ritualístico, com espaços e tempos exíguos de fala. Nessas, como já dito, conteúdos e formatos são desqualificados por um discurso supostamente técnico, lançado ali com a finalidade de silenciamento do outro e de deslegitimação de seus pleitos.⁷

A propósito desse silenciamento e da construção daquilo que é visível e invisível, tanto no licenciamento ambiental quanto nos processos de reparação dos desastres, é relevante sublinhar a centralidade das disputas em torno

7 Minha indignação diante do descaso das autoridades e do sofrimento imposto à população atingida no ritual de licenciamento para o projeto Minas-Rio da Anglo American em setembro de 2014 foi registrada num desabafo realizado nas redes sociais intitulado “Eu vi o horror e vos acuso!” (Zhouri, 2014a).

da identificação do universo daquilo e daqueles que são atingidos pela economia de visibilidades do EIA-RIMA (Teixeira; Zhouri; Motta, 2021) e dos desastres (Oliveira *et al.*, 2020), pelo caráter de violação de direitos e perpetuação das iniquidades socioambientais produzidas no processo.

A geografia dos projetos e da “lama” sobreposta à geografia das territorialidades comunitárias

As disputas em torno da identificação da população atingida e da espacialização dos danos provocados pela instalação de um determinado empreendimento, ou pelo rompimento de uma barragem, configuram o ponto nevralgico dos conflitos e das injustiças socioambientais. Isso porque há um sistemático subdimensionamento das perdas e danos causados tanto no caso de um projeto em implementação como no contexto de um desastre em ocorrência. Os grupos deslocados compulsoriamente e a população atingida a jusante, ou seja, a que permanece na área identificada como “zona de autossalvamento”⁸ no caso das barragens de rejeitos da mineração, são constituídos, em geral, por sujeitos que enfrentam processos históricos de vulnerabilização (camponeses, pescadores, pequenos produtores rurais, indígenas, quilombolas, trabalhadores). Muitos apresentam um componente de etnicidade e modos de vida diferenciados que permitem identificar os processos de deslocamento, incluindo o deslocamento *in situ* (Feldman; Geisler; Silberling, 2003), como aqueles que perpetuam desigualdades socioambientais com elementos de racismo ambiental (Bullard, 1983).

O deslocamento *in situ* se refere ao comprometimento dos recursos e formas de reprodução social pela instalação de projetos ou rompimento das barragens. Refere-se aos processos em que as pessoas permanecem no lugar, mas têm suas condições de existência significativamente alteradas, modificando sua posição social, em especial suas condições de vulnerabilidade e risco. Portanto, o deslocamento compulsório diz respeito não ao movimento físico em si, mas às relações a partir das quais as pessoas perdem acesso e

8 Um eufemismo institucionalizado para “zonas de sacrifício”, uma vez que a denominação “autossalvamento” admite, na verdade, a impotência do Estado e das empresas para salvamento das pessoas que ali vivem.

controle sobre suas condições de existência e reprodução social, incluindo recursos naturais, moradia, segurança, redes de solidariedade, confiança e parentesco (Feldman; Geisler; Silberling, 2003). Seja no contexto do licenciamento ambiental de grandes projetos, seja no gerenciamento dos desastres, definições e parâmetros para identificação da área atingida conjugam a lógica da rentabilidade dos negócios com tecnologias de governança que alijam as comunidades locais das condições de reprodução da sua existência, quando não as deslocam fisicamente.

Numa abordagem de viés exclusivamente demográfico, tecnologias de governo estabelecidas desde o século XVIII na Europa (Foucault, 2008) recorrem aos dispositivos matemáticos e estatísticos, os recursos censitários, que se valem da padronização do tecido social por meio de categorias como população e espaço, com a finalidade de controle do outro e do espaço. Artefatos como mapas, listas, cadastros mobilizam e dispõem números que, a propósito de apreender a realidade, na verdade, constroem-na. A ficção dos números organiza, pois, o real atribuindo-lhe significado. Cria-se, então, fórmulas de legibilidade e ilegitimidade que permitem incluir e excluir grupos de pessoas (Scott, 1998). A matriz de danos, enquanto quadro sinóptico, representa uma ficção do real em grade fixa previamente estabelecida. O efeito é a invisibilização da vida tecida nos territórios, as redes de relações sociais que envolvem trabalho, família, economia, comunidade, afetividade, socialidades distintas, as quais nem sempre são expressadas pela lógica individualizada e cartorial da propriedade privada e da renda formal. A geografia dos empreendimentos, que mobiliza categorias como área de influência direta (ADA) e área de influência indireta (AII) nos EIA-RIMAs, inspira a geografia da “lama”⁹ presente nos instrumentos de reparação dos desastres. Ambas produzem efeitos de apagamento das geografias das comunidades, performando, dessa maneira, atos simbólicos e práticos de violência e violação de direitos.

9 “Lama” é a palavra usada popularmente para se referir aos rejeitos de minério de ferro e os entulhos com eles carregados pelos rompimentos das barragens. “Lama invisível” tornou-se um termo referente aos contextos em que as pessoas são ou se sentem ameaçadas por um rompimento de barragem. Geralmente acionado pelas populações que vivem a jusante das barragens de rejeito sob risco de rompimento e cuja angústia e insegurança as tornam atingidas pela “lama invisível”.

No contexto dos desastres, é vigente a prática da identificação das famílias atingidas como aquelas adstritas à “calha da lama”. Como ocorrido em Mariana, muitas pessoas que residiam fora desse polígono em função da topografia do terreno (ruas mais elevadas, casas nos altos dos morros) foram desconsideradas como atingidas. Assim, famílias dos distritos rurais cujas casas haviam sido inteiramente destruídas pela “lama” foram temporariamente alojadas em casas alugadas na cidade. Mas aquelas cujas casas permaneciam de pé foram deixadas na localidade em meio aos destroços do lugar, completamente isoladas e desamparadas pela perda de sua comunidade, suas redes de relações afetivas e econômicas, como ocorrido com moradores da Rua Furquim, em Paracatu de Baixo. Muitos lutaram por meses e anos para serem incluídos na categoria de “deslocado econômico”,¹⁰ para serem, enfim, legíveis ao recebimento do auxílio emergencial, uma das medidas previstas na ação civil pública ajuizada pelo Ministério Público de Minas Gerais.¹¹

De outro lado, além da delimitação restritiva referente à geografia da lama, com o consequente estabelecimento de modalidades distintas de atingidos e escalonamento das afetações em termos de gravidade e grau de emergência relativos a essa espacialidade, registra-se uma prática que visa também a circunscrição pontual do desastre no tempo. Denominado de *acidente*, palavra que evoca um acontecimento fortuito e único, conforme abordado acima, os dispositivos acionados a propósito de uma justificativa “técnica”, o cadastramento das vítimas, visavam a frigorificação das mesmas no tempo. Tal estratégia foi

10 As categorias “deslocamento físico” e “deslocamento econômico” foram mobilizadas a partir da distinção proposta pelo International Finance Corporation (2012), instituição vinculada ao Banco Mundial. Elas remetem, respectivamente, ao critério da perda da moradia e da perda de rendimentos em função da tragédia. Essa distinção foi tomada como ponto de partida para um escalonamento das “afetações” em termos de gravidade e grau de emergência, ordenando o cenário do desastre em situações diferenciadas de intervenção e resposta institucional (Zhou et al., 2018).

11 O MPMG adotou uma série de medidas judiciais e extrajudiciais que buscavam garantir direitos às vítimas. A principal delas foi uma ação civil pública (ACP) ajuizada em 10 de dezembro de 2015 na Comarca de Mariana contra as empresas. No âmbito dessa ACP, foi homologado um acordo que garantia assistência emergencial e reparação integral aos atingidos. Isso envolvia moradia alugada pela Samarco até o reassentamento das comunidades; remuneração mensal aos atingidos que perderam renda e compensação financeira parcial na forma de 20 mil reais para famílias que perderam suas casas. Desse montante, metade seria antecipação de futuras indenizações e a outra metade seria assistencial de fato, o valor (10 mil) não podendo ser deduzido das futuras indenizações.

evidenciada em expedientes como termos utilizados e perguntas formuladas para o questionário cadastral aplicado aos atingidos.¹² Esse cadastro procurava congelar o desastre no tempo ao restringir a identificação das afetações à data do rompimento da barragem, referida como a “data do evento” nas perguntas. Nesse sentido, buscava-se coletar dados sobre possíveis perdas havidas por meio da fixação das atividades laborais e de cultivo da terra ao dia 5 de novembro, a “data do evento”, artifício que ignora não apenas o ciclo anual da agricultura, mas subtrai aquilo que a torna possível, a saber, a terra e a disponibilidade hídrica.

Com efeito, a etnografia dos expedientes acionados nos processos de reparação do desastre (Melendi; Lopo, 2021; Oliveira *et al.*, 2020; Teixeira; Zhouri; Motta, 2021; Zucarelli, 2021) informam sobre a necessidade de se reforçar a advertência sobre as implicações do uso frequente da categoria “pós-desastre” em diferentes trabalhos acadêmicos quando se referem, na verdade, aos processos que se desenrolam no *pós-rompimento* da barragem. A ideia de um “pós-desastre” corrobora a interpretação restritiva de que o desastre se resume ao evento crítico e catastrófico representado pelo rompimento da barragem. E sugere que após esse rompimento haveria uma retomada da “normalidade”, algo que contrasta com as reiteradas denúncias dos próprios atingidos, quando dizem que a vida está “pausada” ou que o reassentamento significaria “uma volta a si”.¹³

Conforme argumentado anteriormente (Zhouri *et al.*, 2018), a violência e o sofrimento social são agravados pelo tratamento institucional dispensado aos desastres que se arrastam por anos em processos de negociação sob controle das empresas (Melendi; Lopo, 2021). Tal controle se expressa por meio de um modelo de governança que aciona dispositivos como a participação tutelada dos atingidos (Cunha Oliveira, 2022; Zucarelli, 2021), as “estratégias de enumeração” (Appadurai, 2004) representadas pelo instrumento cadastral (com suas categorias e procedimentos restritivos de identificação e mensuração dos danos), bem como por uma visão jurídica centrada na ideia da *rough justice*

12 Uma análise detalhada sobre o instrumento cadastral elaborado pelas empresas Samarco e Synergia Consultoria Ambiental encontra-se em Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais (2016).

13 Depoimentos de Luzia Queiroz e Expedito, respectivamente, no evento III UFMG Debate: para além do rompimento: as lições de Mariana, ocorrido em 15 de março de 2019 (ver III UFMG..., 2019).

(*justiça possível*, conforme o juízo da 12ª Vara)¹⁴ em um contexto de desigualdades dominado pelo modelo neoextrativista de sociedade.

Contudo, as diferentes formas de navegação social em meio à crise (Vigh, 2008) fazem também emergir processos de subjetivação da pessoa atingida em modos de acorpamento e apoderamento (Bolados, 2018; Cabnal, 2010; Paredes, 2010). Desde 2016, um grupo de moradores de Bento Rodrigues, autodenominados Loucos por Bento, realiza visitas sistemáticas ao território, agora controlado pela Samarco, a fim de realizar o churrasco de final de semana em uma das casas que resistiu à lama, localizada na parte mais alta da vila, onde também resistiu a igreja das Mercês, local de celebração das festas religiosas. Esse é um tipo de gramática política do cotidiano, ou maneira de navegar o desastre, que visa transgredir as formas prescritivas da governança. A propósito da participação do(a) atingido(a) nos espaços institucionalizados de gerenciamento do desastre, refletem Luzia, atingida de Paracatu de Baixo, e Simone, moradora de Barra Longa, respectivamente:

Nós, que trabalhávamos no campo, a gente nunca imaginou que teria que sair desse espaço nosso lá, nossa vidinha, nosso cotidiano, pra ter que brigar com pessoas tão poderosas. [...] E hoje eu também tive que me capacitar, eu, Marlene e Maria somos promotoras populares, só que não conseguimos fazer nem a reciclagem, só com o que a gente aprendeu a gente lidera nossas comunidades, ainda somos um pouco tutoras de cada povo nosso. (III UFMG..., 2019).

Eu costumo dizer hoje que eu tô fazendo doutorado em o que é ser atingido, eu já passei pela faculdade... pela graduação, pela pós, já passei, gente. Estou fazendo doutorado, já posso receber um diploma, porque o atingido, ele é: psicólogo, ele passa a ser psicólogo, ele passa a ser advogado, assistente social, [da] área da

14 Em sua crítica ao emprego do conceito de *justiça possível* (*rough justice*, em inglês) pelos juízes responsáveis pelo processo de reparação do Rio Doce, sobretudo o juízo da 12ª Vara Federal, Dias Netto Junior (2022) explica que se trata de conceito usado na “justiça de transição”. Diferentemente da “justiça integral”, a justiça de transição se refere a contextos de pós-guerra ou ditaduras, e visa restaurar memórias, por exemplo, uma situação diversa do contexto do desastre em que indenizações individuais são necessárias e passíveis de serem apuradas. Acrescento a esta crítica o elemento de desigualdade que conforma um certo olhar sobre os atingidos. Um olhar configurado por preconceitos de classe, raça e gênero de modo a conceber que aos pobres, negros e mulheres caberia uma *justiça possível*.

saúde, ele passa a ocupar todas as áreas sem nunca ter ido numa universidade estudar. Sem ter tido esse privilégio. Então, gente, ser negro num espaço de fala não é brincado. Sendo negra, mulher, piorou. Sabe?

[...] nós não podemos deixar ninguém contar a nossa história. Sou eu que tenho que contar a minha história, e hoje eu costumo dizer: nós somos a história. Nós viramos a história. Somos o protagonista da nossa história porque aprendemos.¹⁵

Conforme sinaliza Vigh (2008), para a maioria daqueles estruturalmente violados, socialmente marginalizados e pobres, o mundo é caracterizado pela possibilidade sempre presente do conflito e do desequilíbrio. A crise não é uma exceção, mas um contexto de vida em luta. Não à tona Simone define o desastre como uma guerra:

[...] Os atingidos não eram aceitos nesses espaços [institucionais criados para gerir o desastre, como o Comitê Interfederativo – CIF] porque esses espaços não foram feitos pra nós atingidos, pras pessoas que não são... que não têm o canudo, eu costumo dizer canudo, né? Encanudados. Porque esses espaços são feitos pra quem possui canudo, os doutorados e doutorandos, pra nós, não. Pra nós atingidos de território, ainda mais de interior, que não fomos preparados pra essa guerra, porque é uma guerra né, gente? Bobo quem diz que não é uma guerra. É uma guerra.¹⁶

A imagem da guerra acionada por Simone é corroborada pela fala de Mauro, morador de Bento Rodrigues, durante o evento em memória dos sete anos do desastre: “enquanto tiver bambu, há flecha”. Mauro recorre a uma frase de Douglas Krenak, indígena igualmente atingido pelo desastre no Rio Doce, para asseverar sua disposição em lutar não apenas para si, mas pelos conterrâneos que agora, segundo ele, ganharam um sobrenome comum, o de *atingido* (depoiamento público no dia 5 de novembro de 2022, na igreja de Nossa Senhora das Mercês, em Bento Rodrigues). A luta que já dura sete anos, e pode durar mais

15 Em participação em aula da matéria Ecologia Política Feminista Latinoamericana, 28 de agosto de 2021, UFMG, por videoconferência.

16 Em participação em aula da matéria Ecologia Política Feminista Latinoamericana, 28 de agosto de 2021, UFMG, por videoconferência.

sete, 14 ou mais anos, conforme Mauro, evidencia as condições de desigualdade presentes na reparação do desastre, as quais reproduzem padrões históricos da violência extrativa, configurando a cronicidade da *justiça possível* destinada à gente crítica.

Considerações finais

As barragens de mineração construídas com alteamento a montante tem sido abordadas como uma tecnologia ultrapassada, barata e de alto risco. Elas são como lagoas espessas contendo material semiendurecido, um composto de água e de rejeitos sólidos da mineração de ferro. Essas estruturas podem apresentar falhas motivadas por diferentes coisas, a maioria com algum nível de previsão técnica: elas podem transbordar se enchidas rapidamente; podem conter vazamentos ou apresentar rachaduras diante de tremores sísmicos ou provocados, e até mesmo serem o resultado de má construção e/ou manutenção. Diferentemente dos barramentos para geração de energia elétrica, essas barragens não têm muros de concreto que funcionem como dispositivos de contenção dos rejeitos. Ao contrário, as barragens de minério construídas a montante se apoiam na expectativa de solidificação do próprio rejeito como forma de autocontenção. Em ambos os casos, Fundão e Córrego do Feijão, por motivações mercadológicas, as barragens sofreram alteamentos sucessivos e cresceram para além do que fora planejado a princípio. Portanto, a existência dessas barragens configura um cálculo financeiro, um risco assumido pelas empresas e uma aposta sobre a vida das pessoas que vivem e/ou trabalham a jusante. As empresas e o Estado, ao institucionalizarem uma “zona de autossalvamento” para os que vivem abaixo dessas estruturas, admitem impotência quanto à garantia da vida dos que ali vivem, eximindo-se, assim, das responsabilidades pelas vidas em perigo. Nesse sentido, sirenes são instaladas e rotas de fuga são sinalizadas na expectativa de que as pessoas possam, por elas mesmas, se salvar ao ouvirem os sinais. Vale lembrar que nos dois casos em análise, Fundão e Córrego do Feijão, tais dispositivos não funcionaram, as sirenes sequer tocaram. De todo modo, os grupos que são removidos compulsoriamente para instalação dessas estruturas, ou que são deixados residir a jusante, são constituídos, em geral, por aqueles

dentre os mais vulnerabilizados por processos históricos de formação da sociedade brasileira: comunidades rurais, povos indígenas, comunidades tradicionais e trabalhadores.

A conjunção de fatores que envolvem a lógica da rentabilidade dos negócios, ou seja, uma opção tecnológica ultrapassada, porém mais barata, e falhas institucionais no que se refere à fiscalização e ao monitoramento dessas estruturas, são os aspectos mais visíveis dos problemas relativos ao risco das barragens. Não obstante, tais fatores ocorrem em um contexto de fundo que remete a processos econômicos, históricos, políticos e institucionais vinculados à sociedade neoextrativa. O boom econômico associado à exportação das commodities minerárias desde os anos 2000 no Brasil e na América Latina provocou um ataque sobre ecossistemas relevantes e os territórios tradicionalmente ocupados, assim como levou à vulnerabilização da população que convive com as estruturas da mineração em áreas de antiga exploração, como o Quadrilátero Ferrífero/Aquífero em Minas Gerais. Tal vulnerabilização foi corroborada pela flexibilização das normas e procedimentos para licenciamento e fiscalização ambientais.

De fato, ao longo dos anos, o sistema ambiental tornou-se amigável aos projetos degradadores do ambiente, apesar de subscrever formalmente aos princípios da governança ambiental internacional (relatórios técnicos, audiências públicas, conselhos participativos, etc.). As medidas de compensação e de mitigação foram substituindo gradualmente as análises voltadas para a viabilidade ambiental dos projetos, permitindo a sua execução por meio de dispositivos ad hoc de legalização, tais como condicionantes continuadas e em número crescente. Nesse processo, a análise da realidade socioambiental dos atingidos é subsumida à prerrogativa da inexorabilidade dos projetos justificados pela ideologia do desenvolvimento.

Como visto, um dos aspectos mais controversos do processo de licenciamento ambiental diz respeito à identificação da área, ou melhor, do universo socioambiental a ser afetado. Em geral, na linguagem ficcional dos EIA-RIMAs, a lógica e os interesses das corporações prevalecem, a despeito das condições socioecológicas e dos lugares existentes. Dessa maneira, a área afetada e o universo das pessoas atingidas são frequentemente subdimensionados, sendo reduzidos às áreas coincidentes às estruturas dos projetos, quer dizer, o reservatório, a barragem de rejeitos, a pilha de estéril, entre outras.

A mesma lógica dita os procedimentos para identificação dos danos e das pessoas atingidas pelos desastres da Samarco no Rio Doce e da Vale na bacia do Paraopeba. O universo atingido é definido pelas localidades/propriedades que coincidem com a área delimitada pela “calha da lama”, quando deveriam, de fato, partir das redes territorializadas que configuram o modo de vida nas localidades. Situações de deslocamento formuladas a partir de parâmetros previamente estabelecidos pelo Banco Mundial, por exemplo, funcionam como dispositivos de legibilidade que promovem inclusão/exclusão para fins de adequação financeira em benefício das mineradoras. A geografia dos projetos, assim como a geografia da “lama”, se sobrepõe às geografias dos territórios de vida, tornando as comunidades invisíveis aos olhos do Estado e das corporações.

As formas de violência simbólica e material estão alinhadas à violência que muda sistemas regulatórios estabelecendo, assim, políticas de deslocamentos forçados nas quais a violação de direitos humanos não é exceção, especialmente o direito à informação, à água potável, ao ir e vir, à alimentação e à justa reparação. Nesse cenário, contra a ficção de realidade apresentada pelos quadros sinópticos – listas, cadastros, mapas – que pretendem representar objetivamente o universo das afetações, os atingidos emergem como sujeitos a reivindicar visibilidade e retomada da autonomia solapada pelos procedimentos institucionais de gestão da crise. Trata-se de uma luta contínua a desnudar elementos de cronicidade do desastre para além do evento crítico que o ensejou.

Referências

III UFMG DEBATE: para além do rompimento: lições de Mariana. 1 vídeo (2h53min32s). Belo Horizonte: Gesta, 15 mar. 2019. Publicado no canal CAC UFMG. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DE2aM1V7d5A>. Acesso em: 30 out. 2022.

AGUIAR E SOUZA, L. Do Quadrilátero Ferrífero ao Quadrilátero Aquífero: territorialidades conflitantes na produção de um espaço social extensivo à Região Metropolitana de Belo Horizonte-MG. *Geosp*, São Paulo, v. 25, n. 3, e-18865, 2021.

APPADURAI, A. *As dimensões culturais da globalização*. Lisboa: Teorema, 2004.

BEBBINGTON, A. Elementos para una ecología política de los movimientos sociales y el desarrollo territorial en zonas mineras. In: BEBBINGTON, A. (ed.). *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas: una ecología política de transformaciones territoriales*. Lima: IEP: CEPES, 2007. p. 23-46.

BLOWERS, A. Environmental policy: ecological modernization or the risk society? *Urban Studies*, [s. d.], v. 34, n. 5-6, p. 845-871, 1997.

BOLADOS, P. Acuerpándonos frente al extractivismo minero energético. In: ERPEL, A. (comp.). *Mujeres en defensa de territorios: reflexiones feministas frente al extractivismo*. Santiago: Fundacion Heinrich Böll, Oficina Regional Cono Sur, 2018. p. 8-19. Disponível em: https://cl.boell.org/sites/default/files/mujeres_defensa_territorios_web.pdf. Acesso em: 28 out. 2022.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1996.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Comissão Parlamentar de Inquérito Rompimento da Barragem de Brumadinho. *Relatório final da CPI*. Brasília: Câmara dos Deputados, out. 2019. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/comissoes/cpi/cpi-bruma/RelatorioFinal.pdf>. Acesso em: 29 jun. 2022.

BULLARD, R. Solid waste sites and black Houston community. *Sociological Inquiry*, [s. l.], v. 53, n. 2, p. 273-288, 1983.

CABNAL, L. Acercamiento a la propuesta del feminismo comunitario Abya Yala. In: CABNAL, L. (ed.). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: Acsure Las Segovias, 2010. p. 11-25.

CARNEIRO, E. J. A oligarquização da ‘política ambiental’ mineira. In: ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K.; PEREIRA, D. B. (org.). *A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. p. 67-88.

CHAKRABARTY, D. Clima y historia. Cuatro tesis. *Pasajes: revista de pensamiento contemporáneo*, [s. l.], v. 1, n. 31, p. 51-69, 2009.

CLASTRES, P. *A arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

COLODETI, E.; ANDRADE, N. Moradora de Congonhas (MG) teme barragem: ‘vivo embaixo da bomba-relógio’. *TAB UOL*, 15 jan. 2022. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2022/01/15/moradores-de-congonhas-temem-rompimento-da-maior-barragem-de-mg.htm>. Acesso em: 12 out. 2022.

CUNHA OLIVEIRA, N. *A institucionalização da assessoria técnica aos atingidos por barragens em Minas Gerais: uma análise a partir do desastre do Rio Doce em Mariana-MG*. 2022. Monografia de conclusão do curso (Graduação em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.

DAS, V.; KLEINMAN, A.; LOCK, M. Introduction. *Daedalus*, [s. l.], v. 125, n. 1, p. XI-XX, 1996. Special issue on social suffering.

DIAS NETTO JUNIOR, E. A. Contribuição para uma sociologia das ausências: alguns apontamentos sobre o processo de reparação do desastre na bacia do Rio Doce. In: ZUCARELLI, M. et al. (org.). *Infraestrutura para produção de commodities e povos etnicamente diferenciados: efeitos e danos da implantação de “grandes projetos de desenvolvimento” em territórios sociais*. Rio de Janeiro: Mórula, 2022. p. 388-455.

DOTTA, R. População rejeita avaliação de agência que garante estabilidade de barragem em Congonhas (MG). *Brasil de Fato*, 11 jan. 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/01/11/populacao-rejeita-avaliacao-de-agencia-que-garante-estabilidade-de-barragem-em-congonhas-mg>. Acesso em: 12 out. 2022.

ESCOBAR, A. *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.

FANTTI, B. Barragem em Minas Gerais entra em estado de alerta. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 8 out. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/10/barragem-em-minas-gerais-entra-em-estado-de-alerta.shtml>. Acesso em: 8 out. 2022.

FELDMAN, S.; GEISLER, C.; SILBERLING, L. Moving targets: displacement, impoverishment and development. *International Social Science Journal*, [s. l.], v. 55, n. 175, p. 7-13, 2003.

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

FUNDAÇÃO ESTADUAL DO MEIO AMBIENTE. *Lista de barragens 2012*. Belo Horizonte: Feam, 2012. Disponível em: <http://feam.br/component/content/40?task=view>. Acesso em: 7 mar. 2017.

FUNDAÇÃO ESTADUAL DO MEIO AMBIENTE. *Inventário de barragem do estado de Minas Gerais: ano 2014*. Belo Horizonte: Feam, 2014. Disponível em: http://feam.br/images/stories/2015/DECLARACOES_AMBIENTAIS/GESTAO_DE_BARRAGENS/correo_inventrio%20de%20barragens_2014_final.pdf. Acesso em: 7 mar. 2017.

GRUPO DE ESTUDOS EM TEMÁTICAS AMBIENTAIS. *Parecer sobre o Cadastro Integrado do Programa de Levantamento e Cadastro dos Impactados (PLCI) elaborado pelas empresas Samarco e Synergia Consultoria Ambiental*. Belo Horizonte: Gesta, 2016. Disponível em: <https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2017/02/GESTA-UFMG-Parecer-sobre-Cadastro-Integrado-do-PLCI-Samarco-Synergia.pdf>. Acesso em: 28 out. 2022.

HARAWAY, D. Antropoceno, capitaloceno, plantacionoceno, chthuluceno: generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, [s. l.], v. 1, p. 15-26, 2016.

INSTITUTO PRÍSTINO. *Laudo técnico em resposta ao Parecer Único No. 257/2013*. Belo Horizonte: Instituto Prístino, 2013.

INTERNATIONAL FINANCIAL CORPORATION. *Handbook for preparing a resettlement action plan*. Washington DC: IFC, 2012.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LANDER, E. Neo-extractivismo: debates y conflictos en los países con gobiernos progresistas en suramerica. In: ALIMONDA, H.; TORO PÉREZ, C.; MARTÍN, F. (coord.). *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica: volumen 2*. Ciudad de México: Clacso, 2017. p. 79-92.

LASCHEFSKI, K. Rompimento de barragens em Mariana e Brumadinho: desastres como meio de acumulação por despossessão. *Ambientes: revista de geografia e ecologia política*, [s. l.], v. 2, n. 1, p. 98-143, 2020.

LI, T. M. Compromising power: development, culture and rule in Indonesia. *Cultural Anthropology*, [s. l.], v. 14, n. 3, p. 295-322, 1999.

MACHADO ARÁOZ, H. America(n)-Nature, conquestual habitus and the origins of the “Anthropocene”. Mine, plantation and their geological (and anthropological) impacts. *Die Erde*, Berlin, v. 153, n. 3, p. 162-177, 2022.

MELENDI, L. P.; LOPO, R. M. A Fundação Renova como forma corporativa: estratégias empresariais e arranjos institucionais no desastre da Samarco/Vale/BHP Billiton no Rio Doce, Mariana (MG). *Ambientes: revista de geografia e ecologia política*, [s. l.], v. 3, n. 2, p. 206-250, 2021.

MINAS GERAIS. Lei nº 21.972, de 21 de janeiro de 2016. Dispõe sobre o Sistema Estadual de Meio Ambiente e Recursos Hídricos – Sisema – e dá outras providências. *Minas Gerais: caderno 1: diário do Executivo*, Belo Horizonte, ano 124, n. 14, p. 1-3, 22 jan. 2016.

MINAS GERAIS. Secretaria de Estado do Meio Ambiente e do Desenvolvimento Sustentável. Deliberação Normativa Copam nº 217, de 06 de dezembro de 2017. Estabelece critérios para classificação, segundo o porte e potencial poluidor, bem como os critérios locacionais a serem utilizados para definição das modalidades de licenciamento ambiental de empreendimentos e atividades utilizadores de recursos ambientais no Estado de Minas Gerais e dá outras providências. *Minas Gerais: caderno 1: diário do Executivo*, Belo Horizonte, ano 125, n. 227, p. 14-33, 8 dez. 2017.

MOLINA, L. A subversão como método: repensando o genocídio a partir das terras e das lutas indígenas. In: VIEIRA, S. de A.; VILLELA, J. M. (org.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020. E-book sem paginação.

MOORE, J. Introduction. In: MOORE, J. (ed.) *Anthropocene or Capitalocene?: nature, history, and the crisis of capitalism*. Oakland: PM Press, 2016. p. 1-13.

NIXON, R. Introduction. In: NIXON, R. *Slow violence and the environmentalism of the poor*. Cambridge: Harvard University Press, 2011. p. 1-44.

OLIVEIRA, R. *et al.* Normas técnicas, cálculos (in)críveis e a incerteza irredutível: equivalências e suficiências contestadas na reparação de um desastre. In: ANTUNES, H.; RIGOTTO, R. (org.). *Ninguém bebe minério: águas e povos versus mineração*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2020. p. 74-104.

OLIVER-SMITH, A. What is a disaster? Anthropological perspectives on a persistent question. In: OLIVER-SMITH, A.; HOFFMAN, S. (ed.). *The angry Earth: disaster in anthropological perspective*. London: Routledge, 1999. p. 18-34.

PAREDES, J. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. 3a ed. La Paz: CEDEC: Mujeres Creando Comunidad, 2010.

PAVANELLI, L. TJ suspende empresa que atestou estabilidade de barragem da Vale. R7, [s. l.], 15 maio 2019. Disponível em: <https://noticias.r7.com/minas-gerais/tj-suspende-empresa-que-atestou-estabilidade-de-barragem-da-vale-15052019>. Acesso em: 18 ago. 2019.

ROITMAN, J. Crisis. *Political Concepts: a critical lexicon*, [s. l.], n. 1, Winter 2012. Disponível em: <http://www.politicalconcepts.org/roitman-crisis/>. Acesso em: 28 out. 2022.

SACHS, W. (ed.). *The development dictionary: a guide to knowledge as power*. London: Zed Books, 1992.

SANTOS, A. F. “Não se pode proibir comprar e vender terra”: terras de ocupação tradicional em contextos de grandes empreendimentos. In: ZHOURI, A.; VALENCIO, N. *Formas de matar, de morrer e de resistir: limites da resolução negociada de conflitos ambientais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014. p. 143-165.

SCOTT, J. *Seeing like a state: how certain schemes to improve human condition have failed*. New Haven: Yale University Press, 1998.

SVAMPA, M. Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en America Latina. *Revista Nueva Sociedad*, [s. l.], n. 244, p. 30-46, marzo/abril 2013.

TEIXEIRA, R.; LIMA, M. A política do tempo no desastre: disputas pela reparação no reassentamento da comunidade de Paracatu de Baixo. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, [s. l.], v. 24, E202201pt, 2022.

TEIXEIRA, R.; ZHOURI, A.; MOTTA, L. Os estudos de impacto ambiental e a economia de visibilidades do desenvolvimento. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [s. l.], v. 36, n. 105, e3610501, 2021.

VALENCIO, N. Desastre: tecnicismo e sofrimento social. *Ciência e Saúde Coletiva*, [s. l.], v. 19, n. 9, p. 3631-3644, 2014.

VIGH, H. Crisis and chronicity: anthropological perspectives on continuous conflict and decline. *Ethnos*, [s. l.], v. 73, n. 1, p. 5-24, Mar. 2008.

ZHOURI, A. Eu vi o horror e vos acuso!. In: COMBATE Racismo Ambiental. [S. l.]: Tania Pacheco, 2014a. Disponível em: <https://acervo.racismoambiental.net.br/2014/10/01/eu-vi-o-horror-e-vos-acuso-por-andrea-zhouri-denuncia-forte-e-corajosa-que-precisa-ser-espalhada/>. Acesso em: 28 out. 2022.

ZHOURI, A. Mapeando desigualdades ambientais: mineração e desregulação ambiental. In: ZHOURI, A.; VALENCIO, N. *Formas de matar, de morrer e de resistir: limites da resolução negociada de conflitos ambientais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014b. p. 111-141.

ZHOURI, A. Desregulação ambiental e desastres da mineração no Brasil. Uma perspectiva da ecologia política. In: CASTRO, E.; CARMO, E. do. *Desastres e crimes da mineração em Barcarena*. Belém: NAEA/UFPA, 2019a. p. 43-54.

ZHOURI, A. Megaprojetos e violência epistêmica. Desafios para a ética ecológica. In: FLORIT, L.; SAMPAIO, C. A. C.; PHILIPPI JR., A. *Ética socioambiental*. Barueri: Manole, 2019b. p. 522-538.

ZHOURI, A. O anti-ambientalismo no Brasil: da violência lenta à violência nua. In: ZUCARELLI, M. *et al.* (org.). *Infraestrutura para produção de commodities e povos etnicamente diferenciados: efeitos e danos da implantação de “grandes projetos de desenvolvimento” em territórios sociais*. Rio de Janeiro: Mórula, 2022. p. 105-145.

ZHOURI, A.; BOLADOS, P.; CASTRO, E. *Mineração na América do Sul: neoextrativismo e lutas territoriais*. São Paulo: Annablume, 2016.

ZHOURI, A. *et al.* O desastre no Rio Doce: entre as políticas de reparação e a gestão das afetações. In: ZHOURI, A. (org.). *Mineração: violências e resistências: um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil*. Marabá: Editorial iGuana: ABA, 2018. p. 28-64.

ZUCARELLI, M. C. As tecnologias sociais de gestão da crise e da crítica. In: ZUCARELLI, M. C. *A matemática da gestão e a alma lameada: crítica à mediação em licenciamentos e desastres na mineração*. Campina Grande: EDUEPB, 2021. p. 219-281. Disponível em: <https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2022/01/A-matem%C3%A1tica-da-gest%C3%A3o-e-a-alma-lameada.pdf>. Acesso em: 28 out. 2022.

Recebido: 10/11/2022 Aceito: 28/11/2022 | Received: 11/10/2022 Accepted: 11/28/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

O que faz o dinheiro da casa

What house money does

Eugênia Motta¹

<https://orcid.org/0000-0001-9491-0993>

motta.eugenia@gmail.com

¹ Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo

O dinheiro da casa é uma forma de nomear, separar e mobilizar valores monetários que expressa um nexó prático-valorativo a partir do qual pessoas, casas, relações e dinheiros se constituem mutuamente. O texto se baseia em pesquisa etnográfica realizada em uma favela carioca, no Complexo do Alemão e parte da análise de diferentes categorias de dinheiro para pensar sobre as imbricações entre relacionalidade e economia. O dinheiro certo, grande e pequeno, dos homens e das mulheres, são estados transitórios e situados em processos mais amplos de trânsitos e conversões que envolvem materialidades (casas, comida, cédulas, moedas), moralidades (ligadas à proximidade e ao gênero) e linguagens e imaginações específicas (do parentesco, das quantidades). O artigo procura explorar teoricamente as afetações mútuas entre as antropologias da relacionalidade e da pessoa e os estudos sociais sobre o dinheiro.

Palavras-chave: dinheiro; casa; gênero; relacionalidade.

Abstract

The house money is a manner of naming, separating, and mobilizing monetary values that expresses a practical-valuative nexus from which people, houses, relations, and money are mutually constituted. The text is based on ethnographic research conducted in a Rio de Janeiro favela, in the Complexo do Alemão, and starts from analyzing different categories of money to think about the imbrications between relationality and economy. The certain money, big and small, of men and women, are transitory states situated in broader processes of transits and conversions that involve materialities (houses, food, banknotes, coins), moralities (linked to proximity and gender), and specific languages and imaginations (of kinship, of quantities). The article explores theoretically the mutual affectations between the anthropologies of relationality and personhood and social studies on money.

Keywords: money; house; gender; relatedness.

Ouvi a expressão “dinheiro da casa” durante meu trabalho de campo no meio de conversas sobre diferentes assuntos: em discussões sobre gastos financeiros, em meio a fofocas sobre um desafeto, em um cochicho sobre uma suspeita de traição ou tratando da necessidade de ajudar um parente em dificuldade. Seu uso corriqueiro entre meus interlocutores expressa um conjunto de ideias e de práticas que relacionam formas de usar o dinheiro aos valores das pessoas e às maneiras como se tornam e se mantêm próximas umas às outras. Este texto parte desse termo para tratar do dinheiro da casa (sem aspas) como um nexó prático-valorativo que participa na construção de pessoas, relações e das casas elas mesmas. Ele se situa, portanto, na interseção entre temas e questões que foram mais comumente tratados de forma apartada na antropologia e explora a produtividade analítica de cruzamentos entre os estudos sobre casa e aqueles sobre dinheiro. Este trabalho se baseia em pesquisa etnográfica feita principalmente entre 2012 e 2014 em uma favela carioca e, especialmente, na convivência na casa da minha principal interlocutora em campo, que chamo em meus textos de Maria.

Maria e Antônio, seu marido, moravam, enquanto convivi com eles, em uma casa com dois quartos, sala, cozinha e banheiro, na favela Aliança,¹ uma das comunidades que compõem o Complexo do Alemão, na Zona Norte do Rio de Janeiro. Eles tiveram quatro filhos juntos, dos quais apenas as duas mulheres estavam vivas. A mais nova tinha um filho quando nos conhecemos, assim como a mais velha. Ambas moravam também na Aliança, cada uma com sua prole e marido.

As crianças eram presenças constantes na casa de Maria, as filhas apareciam bastante e os maridos também, mas com menos frequência. Minha amiga e principal interlocutora era considerada uma liderança na comunidade. Tinha um projeto social e participava de reuniões com gestores da prefeitura sobre as políticas de economia solidária. Católica, não frequentava muito a igreja, mas tinha alguns afilhados e afilhadas, em quantidade que nunca consegui saber ao certo. Entre parentes, irmãs de igreja, companheiros de projeto, vizinhas e vizinhos, fui incluída na extensa rede de *pessoas dela* – mais à frente explico esse termo – e passei uma grande parte do tempo em campo no lugar por onde todos

1 Os nomes das pessoas citadas como meus interlocutores em campo são fictícios, assim como da comunidade em que moram.

passavam: a cozinha da casa de Maria. De lá participei do preparo de almoços e jantares de família, lanches para as crianças do projeto, comidas para festas.

Maria tinha uma casa dela, não pagava aluguel. O marido estava empregado, com carteira assinada e eles ainda eram proprietários de duas quitinetes² que alugavam. Estavam longe de “passarem necessidade”, como ela me disse, mas a quantidade de dinheiro que ganhavam fazia com que tivessem que administrar com cuidado os recursos. A preparação dos pratos de feijão com arroz e macarrão, cachorro quente ou arroz doce era precedida por processos trabalhosos, que tomavam grande parte do tempo da minha amiga. Várias conversas se davam em torno de como comprar os insumos, onde e quando, e eram necessários muitos cálculos, monetários e morais, que incluíam também quem comeria em cada ocasião, o que e quanto. Essas considerações eram atravessadas por comentários sobre relacionamentos amorosos, sobre o caráter de um vizinho ou sobre a ajuda a uma amiga. O dinheiro da casa estava presente na maior parte delas.

Há quase cem anos, Marcel Mauss (2003) propôs uma investigação sobre a vinculação social a partir da ideia de *dádiva*, capaz de tornar visíveis os três princípios por meio dos quais as pessoas se conectariam e permaneceriam em relação: os deveres de dar, receber e retribuir. Seu caminho analítico colocou as práticas de presentear e trocar no centro de uma pergunta sociológica fundamental: por que e como as pessoas se sentem obrigadas umas às outras e a regras coletivas? Sua investigação etnográfica e comparativa o levou a sugerir que as coisas dadas carregam nelas algo do doador, força capaz de criar dívidas materiais e morais e incluir o presenteado em um ciclo infinito de retribuições obrigatórias.

Embora Mauss sugira, no *Ensaio sobre a dádiva*, que este é um princípio presente em sociedades que ele chama de “primitivas”, ele parte delas para tratar da sua presença na “nossa sociedade”. Mesmo nos mercados capitalistas e monetizados, onde a utilidade e a impessoalidade figuram como um ideal moderno, ali também opera o dom. O caráter híbrido das trocas e das relações é enfatizado de diversas maneiras nessa obra. Mostrando a convivência entre generosidade e interesse, entre utilidade e valor, entre competição e vínculo, Mauss abre um universo de perguntas que ultrapassam suas pretensões manifestas.

2 Quitinetes são casas ou apartamentos compostos de apenas um cômodo e banheiro.

Há muitas interpretações, apropriações e debates em torno do *Ensaio*. Está fora da pretensão deste texto propor uma nova ou, mesmo, uma qualquer. O que quero mostrar é que sua inspiração teórica segue viva – mais do que atual – e sua plasticidade propositiva – a ausência de uma grande teoria – permite pensar para além e para fora da própria obra, dos casos que apresenta e dos seus argumentos explícitos. Faço aqui a referência ao *Ensaio* não em reverência à obra – ou ao seu autor –, mas pelo reconhecimento desta como expressão de uma perspectiva à qual pretendo estar filiada: da etnografia como fonte de produção teórica, da contradição e da tensão como forças permanentes das relações humanas e da economia como dimensão significativa e vital.

Essa agenda se aplica neste artigo a um tipo específico de entidade que passa de pessoa a pessoa, e cujas particularidades como tal poderei discutir ao longo do texto: o dinheiro. Reconheço assim, também, a possibilidade de torções internas produtivas do *Ensaio*. O dinheiro foi pensado nas ciências sociais – não apenas por Mauss, evidentemente – como meio e produto do esvaziamento das trocas de seu caráter socialmente vinculante e significativo. Mostro, por meio da etnografia, como mesmo os cálculos matemáticos, os contratos, as cédulas e moedas são investidos de grande densidade relacional e simbólica.

Este texto trata de práticas monetárias cotidianas e das formas como estão imbricadas nas moralidades em torno da pessoa, do gênero e da relacionalidade³ (Carsten, 1995, p. 224). É uma perspectiva sobre o dinheiro *através* da casa, no sentido mais literal da palavra: sobre o que acontece quando esses fluxos de valores cruzam os espaços domésticos⁴ (apenas imaginados ou situados espacialmente). Sigo, analítica e teoricamente, o caminho invocado pelo meu objeto etnográfico: o cruzamento entre a antropologia da casa – e sua relação com os estudos da família e da pessoa – e a socioantropologia do dinheiro – em especial as perspectivas pragmáticas (Neiburg, 2022). A pretensão, mais do que dia-

3 Uso a palavra “relacionalidade” neste texto como versão do termo *relatedness*. Em português se perde um dos sentidos da palavra em inglês, que remete tanto a *relação* em sentido amplo quanto a *ser aparentado*. Carsten usa o termo como maneira de definir sua abordagem sobre as relações a partir de categorias e concepções nativas e não de conceitos preconcebidos, a que, segundo ela, o termo parentesco (*kinship*) remete.

4 Apesar dos termos “doméstico” e “domesticidade” terem uma história importante na disciplina e terem sido usados com a força de conceitos teoricamente relevantes, o uso neste texto não vai nesse sentido. Todas as vezes que aparece a palavra “doméstico” é apenas no sentido de “referente a casa”.

logar ao mesmo tempo com ambas as vertentes teóricas e temáticas, é explorar sua mútua afetação: como a atenção para o dinheiro provoca os estudos sobre casa e, reciprocamente, como a atenção à relacionalidade instiga os estudos sociais sobre o dinheiro.

As casas são espaços materiais, compostos de paredes, telhas, portas, móveis e objetos de decoração. São também pessoas morais,⁵ instituições do parentesco (Lévi-Strauss, 1991, p. 435) e referências na administração financeira. O dinheiro também tem existências múltiplas, circulando por meio de materialidades distintas como cédulas, moedas, cartões, vales ou como um operador social que pode prescindir delas, mas sempre atrelado a quantidades. Um dos meus interesses neste texto é investigar as relações de ambas as entidades – casa e dinheiro – com os objetos que as podem encarnar e com as noções que operam na sua imaginação.

Casas também são referências por meio das quais as pessoas se percebem como próximas umas às outras. Comer juntos ou da mesma comida, cuidar e ser cuidado, são as principais formas pelas quais se constroem ou se atualizam cotidianamente as relações que são percebidas como relações com “parentes” e “amigos”, pessoas que *são umas das outras*. Me inspiro para esse conceito no termo haitiano *moun mwen*, tratado por Dalmaso (2014), Andrade (2019) e Braum (2014). A tradução literal é *minhas pessoas* e um indivíduo trata assim aqueles com quem pode contar, e com quem partilha casa, sangue e comida.⁶ Essas condutas que constituem relações não apenas acontecem dentro das casas, mas se fala e se pensa sobre elas tendo as casas como referência.

O dinheiro pouco foi considerado pelos antropólogos e antropólogas que trabalharam sobre a produção e manutenção desses tipos de laços, embora em

5 Pessoa moral é a versão em português do termo em francês *personne morale*, usado tanto por Marcel Mauss (2003, p. 190) quanto por Lévi-Strauss (1991, p. 435) para caracterizar as coletividades que se obrigam contratualmente, no caso do primeiro, e, especificamente as casas, para o segundo. É também a expressão que denota o que chamamos no Brasil de pessoa jurídica.

6 A distinção entre familiares e amigos existe (assim como entre categorias de parentes e de amigos), é de grande relevância para meus interlocutores e, portanto, para a análise sobre a proximidade e a familiaridade. Não vou tratar aqui dessas distinções porque isso excederia os objetivos deste texto. Tomo emprestado o conceito haitiano de *minhas pessoas*, cujo conteúdo expressa as características relevantes para os presentes argumentos. Mas vale pontuar que o vocabulário do parentesco e da amizade dirigido por uma pessoa a outra pode variar na história das relações (ao longo do tempo), mas também segundo a situação de interação em que é usado.

grande parte dos lares no mundo este seja não apenas uma presença constante e essencial à manutenção da vida (coletiva), mas um meio de manifestação dos valores que os compõem. O dinheiro da casa demonstra essa participação substantiva, já que expressa a imbricação de formas de gerir recursos e de valorar pessoas, lugares e relações, além de ser parte de um idioma por meio do qual se fala de proximidade e de suas implicações: solidariedade, desconfiança, lealdade, traição, amor e rompimento.

Por seu lado, a antropologia do dinheiro dedicou pouca atenção às relações familiares e próximas na constituição própria do dinheiro como prática social. Mesmo que já tenhamos sido advertidos faz tempo sobre a perspectiva, na sintética formulação de Zelizer (2005), dos “mundos hostis”, a atenção sobre as práticas econômicas reais tem gerado proposições negativas ou opostas. A própria autora usa sua análise sobre marcações e separações de dinheiro (Zelizer, 2003) para se contrapor aos teóricos da economia e à ideia de fungibilidade. Outros, como Gudeman e Rivera (1990) e de L’Etoile (2020), argumentam pela diferença entre os princípios de funcionamento da economia nas casas e comunidades em relação àqueles do mercado. O que acontece se, no lugar de nos perguntarmos sobre as perturbações operadas pelas relações substantivas nas práticas monetárias – ou nas teorias de especialistas sobre elas – e vice-versa, considerarmos de maneira positiva como se apresentam na vida das pessoas?

Ao longo do texto trato de diversas formas de qualificar o dinheiro: da casa, certo, pequeno, feminino, masculino. Essas separações não são desvios específicos de um dinheiro que em algum lugar é neutro, mas apresentações do dinheiro situadas e provisórias e que não desvirtuam as suas qualidades gerais, mas são inseparáveis delas. Da mesma maneira, as brigas, desconfianças e medos em relação a cônjuges, vizinhos, parentes e amigos não são falhas das relações, mas as constituem. Essa pretensão analítica não normativa tira o foco dos conflitos eles próprios para compreender os processos em que estão inseridos. Por isso me interessam, mais que as fronteiras e distinções, os trânsitos e conversões, os processos ao mesmo tempo materiais, morais e imaginativos. Essa atenção às transformações pode ser traduzida por meio de uma formulação que tomo emprestada de Janet Carsten (2013): não se trata de perguntar “o que é o dinheiro da casa?”, mas “o que faz o dinheiro da casa?”. Em uma crítica à formulação de Marshall Sahlins (2013) a autora propõe esse tipo

de mudança de perspectiva em relação ao parentesco.⁷ Pretendo, assim como ela, me perguntar sobre processos e enfatizar o caráter mutável, negociado e instável das relações e, com elas, das práticas monetárias. O esforço implica a produção de descrições e análises positivas e que não dialoguem com o que o dinheiro ou a economia sejam ou devessem ser para alguém que não sejam os meus interlocutores.

Uma das coisas que o dinheiro da casa *faz* é enquadrar moralmente. Na maior parte das situações em que se falou em dinheiro da casa na minha presença, a conversa envolvia a condenação de algum tipo de gasto ou comportamento ou legitimação de outro, por exemplo. Esse enquadramento se articula com práticas comerciais, familiares, monetárias e, assim, o dinheiro da casa também *faz* pessoas, família e casas. Ao fazer pessoas, o dinheiro da casa faz homens e mulheres, compondo o sistema de diferenças pensado como natural, que chamamos de gênero (Vale de Almeida, 1996). Isso por meio de atividades que também vão fazendo os dinheiros, qualificando-os. Me aproveito aqui da ambiguidade do verbo *fazer* na pergunta que guia estas páginas – podendo ser o dinheiro entendido como sujeito ou objeto – para salientar meu principal argumento: dinheiros, pessoas, casas fazem-se mutuamente.

Em cada uma das seções trato de diferentes dinheiros, mostrando como cada um se conecta ao nexos prático valorativo do dinheiro da casa por meio da análise de conversões e transformações (efetivas, esperadas ou possíveis), demonstrando o caráter muitas vezes tenso, outras negociado, mas sempre processual do dinheiro. Sigo um percurso lógico que vai da constituição do dinheiro da casa a partir do dinheiro certo do salário, passa pela circulação entre casas atrelada à comida e depois para os fluxos dentro da casa. Concluo tratando dos dinheiros generificados, que não são dinheiro da casa, mas seguem a ele atrelado.

Começo com a descrição da conversão de salário, uma das modalidades do “dinheiro certo”, em dinheiro da casa. Mostro quais são as transformações e tensões envolvidas nesse processo que também conecta casas, corpos e vida cotidiana à escala das instituições estatais nacionais por meio de sua ligação com

7 O livro de Sahlins (2013) se chama *What kinship is – and is not*, “O que é parentesco – e o que não é”, em tradução livre. O artigo de comentário de Carsten (2013) ao livro tem o título “What kinship does – and how”, em português: “O que o parentesco faz – e como”.

a regulação do trabalho e da proteção social. Exploro também as relações intrínsecas entre gênero, materialidade e espacialidade na circulação e valoração de dinheiros e pessoas. Procuro, assim, demonstrar que não se trata de separação entre mercado e casa, mas da produção das relações entre estes.

Na segunda parte do texto proponho uma investigação sobre os universos morais e práticos que se apresentam em torno do dinheiro da casa na sua relação com os alimentos. Comprar, preparar, transportar comida e comê-la são atividades atravessadas pelo dinheiro, compondo as formas pelas quais se produz e se concebe a proximidade e por meio das quais se expressam desconfianças e expectativas nela implicadas. O dinheiro da casa, demonstro, é dinheiro que conecta muitas casas e pessoas e se encontra no centro da constituição das configurações de casa, conceito a que me refiro à frente. Embora a comensalidade seja um tema caro à antropologia, o fato de que alimentos sejam comprados pouco foi considerado. O material etnográfico que apresento torna visível essa relação e, dessa forma, a participação substantiva do dinheiro nas práticas de comensalidade.

A terceira seção é sobre dinheiro “grande” e “pequeno”, formas de nominar e marcar, mas, principalmente, de fazer circular valores. Assim como outras qualificações do dinheiro feitas pelos meus interlocutores, essas duas categorias expressam estado provisórios em processos de transformação permanente que ocorrem na circulação dentro e para fora da casa.

Na quarta seção a moralidade em torno do dinheiro continua a ser tema, quando trato do dinheiro gasto ou ganho “na rua”, que se opõe moralmente ao dinheiro da casa, ao mesmo tempo que a mantém como referência. A forma como homens e mulheres são objeto de suspeitas e acusações diferentes envolvendo a tensa mistura entre dinheiro e sexo (fora de casa) é o assunto dessa seção. O pagamento por serviços sexuais e o dinheiro entre casais casados são objetos bastante tratados na literatura sobre economia. Meu foco é uma articulação de outro tipo: as suspeitas e ameaças que associam o sexo e a violação das obrigações em torno do dinheiro da casa.

Na quinta e última seção trato de circuitos femininos constituídos principalmente por meio da compra e venda de produtos por catálogo. O dinheiro que flui neles não se confunde nem concorre com o dinheiro da casa, mas tem nela seu lugar privilegiado de realização. A hospitalidade comercial implicada neles é uma dimensão crucial, que se soma ao acesso de coisas para si como

forma de exercício de liberdade feminina. Essa análise permite iluminar uma velha polêmica da literatura feminista: será a casa cativoiro ou lugar de liberdade para as mulheres? A questão muda, de partida, quando se considera casas, no plural, e, portanto, relações entre elas, e não apenas a relação de cada mulher com a sua própria.

Dinheiro certo tornando-se dinheiro da casa

O conceito nativo de dinheiro da casa é operado pelos meus interlocutores como maneira de separar, classificar e denominar quantidades usadas para despesas consideradas como parte de um conjunto específico de gastos que se caracterizam pela sua previsibilidade, obrigatoriedade, continuidade e referência à casa. Maria chamava de dinheiro da casa o que era (ou deveria ser) usado para pagar por gás de cozinha, eletricidade, material de limpeza, internet e comida (Motta, 2014).

Essa identificação entre modalidades de ganho com tipos de gasto ocorre com outros fluxos. Maria pagava pelo aluguel de uma sala onde funcionava seu projeto social. Esse valor era coberto pelo que recebia dos inquilinos de duas quitinetes que pertenciam a ela. Testemunhei a negociação de preço com o dono do imóvel que ela alugava e percebi que um dos objetivos era ajustar o valor ao que recebia pelos seus imóveis. Não eram apenas os valores nominais que correspondiam. As notas de dinheiro que recebia eram as mesmas que entregava.

O dinheiro da casa de Maria era composto a partir do salário do seu marido, Antônio. Quando existem na casa, como fonte de dinheiro de algum membro, os salários, pensões e os auxílios pagos regularmente por instituições estatais (aposentadorias, valores repassados por meio de programas de transferência de renda, por exemplo) costumam ser privilegiados para compor o dinheiro da casa. Essas fontes são chamadas de “dinheiro certo”.

O ajuste ideal entre esse tipo de renda e as despesas obrigatórias de uma casa faz com que o dinheiro certo seja um elemento desejado e buscado nas casas e configurações de casas. Mas como está atrelado à casa, ele em geral é aspiração de uma coletividade. Isso faz com que, como pude observar, um casal possa alternar entre eles, segundo as circunstâncias, a dedicação ao trabalho

assalariado. O outro “fica liberado” para exercer atividades cujos ganhos não são previsíveis. Isso pode se dar por uma demanda de cuidado com os filhos, por exemplo, mas também a partir da ambição por aumento de ganhos, com a abertura de um negócio que se espera ter muito sucesso.

Com essa pequena digressão quero chamar atenção para dois debates. Um deles diz respeito à dicotomia entre assalariamento com segurança versus negócio com liberdade como ideais concorrentes. Embora esses pares figurem nos discursos, escolhas e aspirações de meus interlocutores, essas não são escolhas exclusivas nem individuais. Pelo contrário, o que se busca é compor uma combinação variada de fontes em uma casa para que se possa usufruir das vantagens de ambas as situações. Luiz Antônio Machado já tinha ensinado que o assalariamento e os pequenos negócios no mundo popular são práticas e projetos que se complementam (Machado da Silva, 2018).

A segunda questão tem a ver com a vinculação do dinheiro da casa com a regulação estatal e legal. O dinheiro certo é aquele acordado em contratos garantidos legalmente (no caso dos salários), enquanto pensões, auxílios e aposentadorias são fornecidos diretamente pelo Estado. Há uma relação decisiva, portanto, entre aquilo que circula a partir e dentro da casa e a regulação legal e estatal. Não existe uma dicotomia entre dinheiro regulado e dinheiro da casa, nem mesmo entre as lógicas que regem um ou outro estado do dinheiro: eles são dependentes.⁸ E isso não acontece apenas com a fonte de renda, mas com os gastos: as contas, parcelas de produtos que foram comprados com cartão, por exemplo, todos regulados por contratos escritos ou cobrados por agências estatais, são obrigatórios de uma maneira particular, cujo não cumprimento implica, por exemplo, o chamado “nome sujo”.⁹

Isso não significa que não há diferenças. Pelo contrário, o que acontece é uma verdadeira conversão. A maior parte do valor recebido por Antônio da empresa em que trabalhava ia se tornando dinheiro da casa em um processo

8 Em sua tese de doutorado, Marcella Araújo (2017) analisa uma modalidade de gestão do dinheiro da casa que envolve práticas de inscrição em formas de planilhas eletrônicas na casa de sua principal interlocutora. Uma das fontes do dinheiro da casa eram os ganhos do marido, que tinha uma pequena empreiteira. As práticas contábeis obrigatórias do negócio participavam na administração doméstica, ao mesmo tempo que operavam na especialização de espaços domésticos as atividades como administradora e como dona de casa.

9 Ter o “nome sujo” significa ter restrições de crédito por causa de dívidas.

que começava a acontecer quando ele fazia o saque do pagamento no banco. O que se transferia da empresa para ele era uma quantidade abstrata, classificado como “saldo”, que depois poderia ser manipulado por diversos meios, segundo sua escolha: por meio de cartão de débito, ou materializado por meio de cédulas ou moedas. O regramento que determina a quantidade e a regularidade dos pagamentos, entre outras coisas, ao mesmo tempo que determina características fundamentais do dinheiro recebido, cessa sua influência depois que ele é depositado na conta de Antônio. Dizendo simplesmente: da perspectiva de seu empregador e do garantidor do cumprimento do contrato – para dizer rapidamente, uma empresa e o Estado brasileiro – ele pode fazer o que bem entender com seu salário, que, no caso dele, ia quase todo para a casa.

Em seu clássico sobre a economia entre os Tiv, Paul Bohannan (1955) sugere a existência de três esferas de troca, associadas a diferentes classes morais de serviços e objetos. Ele chama de conversões as trocas que ocorrem entre esferas, mostrando que há sempre um esforço de que os intercâmbios atravessem de uma de menor valor a uma de maior, enquanto a ação contrária é sempre evitada. Considero as conversões que descrevo a partir de um movimento analítico na mesma direção da crítica de Jane Guyer a Bohannan, mas no sentido oposto. A autora argumenta que, ao situar historicamente e expandir espacialmente as práticas Tiv, a ideia das esferas separadas se enfraquece. Ela propõe que as conversões sejam vistas como “inflexões em trajetórias transacionais” (Guyer, 2004, p. 30, tradução minha),¹⁰ no lugar de referência a esferas particulares. Para compreender a conversão do salário em dinheiro da casa proponho também situar a transformação, mas diminuindo a escala da observação, em vez de aumentando e, como ela, dando ênfase ao “caminho” (*pathway*) do dinheiro, literalmente.

Não consegui nunca saber quanto do salário de Antônio ficava com ele. Sei que não era um valor exato sempre, porque ouvi Maria reclamando certa vez que ele tinha pegado um pouco mais do que de costume. De qualquer forma, ele entregava a maior parte a Maria, que guardava as notas em uma bolsinha que depois era posta dentro do armário do quarto. O salário, de dinheiro de um homem, passava então a ser gerido por uma mulher. Essa dimensão é significativa porque não entregar o dinheiro do salário é sempre, em última instância,

10 No original: “junctions in transactional pathways”.

uma coisa que o homem, em um casal, precisa escolher fazer. O domínio pelo homem do dinheiro no curso de se transferir para a casa é uma fonte de tensão. Se considera que os homens não têm o mesmo compromisso que as mulheres com a casa e que podem mais facilmente ser irresponsáveis e gastar de forma indevida.¹¹

O arranjo na casa de Maria, evidentemente, não se repete em todas as casas. Além de nem sempre os componentes serem um casal heterossexual com filhos, muitas vezes quem ganha salário, quando é o caso de alguém ter um emprego regular, é uma mulher. Pode-se observar em outras situações diferenças generificadas que operam nesse tipo de conversão, mesmo em casas em que apenas mulheres são os adultos cuidadores, por exemplo. As mulheres mais jovens são consideradas menos responsáveis, assim como aquelas que são “crentes”¹² são consideradas mais confiáveis. Essas imagens femininas estão associadas à suposta maior ou menor disponibilidade sexual. Tratarei novamente da relação entre sexo e dinheiro da casa mais adiante.

O risco de ser assaltado também tensionava esse momento limiar, enquanto o dinheiro de Antônio estava no caminho da casa. Isso tem efeitos importantes como o desenvolvimento de estratégias de deslocamento pela cidade e de formas de esconder o dinheiro junto ao corpo. As pessoas escondem notas dentro de sapatos e meias, em bolsos internos costurados à roupa, entre os seios e em cuecas e calcinhas. Como se espera que os ladrões conheçam essas estratégias, o espalhamento das notas é feito de modo que, se perda houver, ela seja a menor possível. O fracionamento em uma quantidade de cédulas deve ser suficiente para que os valores possam ser distribuídos, mas não tão grande que gere volumes que podem chamar atenção.¹³

Esse processo de conversão de valor material e generificado por que passava o salário de Antônio culminava com uma transformação moral fundamental:

11 As políticas públicas incorporam essa moralidade generificada ao privilegiarem as mulheres como titulares de políticas de transferência de renda, como no caso do Programa Bolsa Família, por exemplo (Eger; Damo, 2014).

12 Nesse contexto etnográfico, são chamados de crentes os evangélicos que frequentam uma igreja e, especialmente, aqueles que ostentam sinais de sua filiação religiosa por meio de roupas consideradas recatadas, do vocabulário e de trazerem sempre consigo uma Bíblia.

13 Marcos Campos (2022) mostra a relação entre a materialidade dos dinheiros, os corpos e transporte e a circulação na cidade ao tratar do dinheiro da passagem.

o dinheiro deixava de ser individual e se tornava coletivo, já que a casa é um arranjo de pessoas e sempre se constitui, também, a partir da conexão com outras casas.

Dinheiro da casa, dinheiros de muitas casas

Maria usava o dinheiro da bolsinha, então, para as compras de comida, pagava a internet, o gás de botijão, os produtos de limpeza e de higiene e, depois da instalação de relógios pela Light, a eletricidade.¹⁴ Esses produtos e serviços são aqueles que possibilitam que a casa acolha as atividades necessárias à manutenção da vida dos seus membros, no caso, ela e o marido Antônio: alimentação, água quente para o banho, iluminação, comunicação, entre outras coisas. Mas, além disso, oferecem também os meios para acolher, de diversas formas, pessoas de outras casas. Ela e outras mulheres, por exemplo, se preocupavam em manter a internet funcionando bem em suas residências para que as crianças e adolescentes quisessem ir para lá e permanecessem “dentro de casa”. Isso porque, “na rua”, podem andar em “más companhias” e “fazer coisas erradas” (Motta, 2020). Mas essa atração de pessoas de outras casas para a de Maria na maior parte das vezes envolvia comida, já que as visitas se davam em torno de refeições.

Comer juntos é uma das maneiras mais importantes por meio das quais os humanos constroem e mantêm relações. Antropólogas e antropólogos, tratando de universos etnográficos os mais variados, mostraram desde o nascimento da disciplina que compartilhar refeições cria laços de consubstancialidade, constituindo pessoas em relação (Bloch, 1999; Carsten, 1995; Mintz, 2001). As práticas cotidianas em torno das refeições, por meio da circulação de comida e de pessoas que comem nas casas umas das outras, participam na construção das relações de proximidade e existência mútua na Aliança.

14 Em 2008 começou no Rio de Janeiro a instalação das Unidades de Polícia Pacificadora (UPP). A política fazia parte da preparação da cidade para a Copa das Confederações (2013), Copa do Mundo (2014) e Olimpíadas (2016). No Complexo do Alemão as UPPs foram instaladas em 2012, depois de uma ocupação militar começada em 2010. Como em outras favelas, à instalação da polícia pacificadora se seguiu a instalação de relógios pela companhia elétrica Light nas casas e para cobrança pelo serviço. Ver sobre isso Cunha e Mello (2011) e Werneck e Loretti (2018). Nesse mesmo contexto, como mostra Lúcia Müller (2017), foram instaladas agências bancárias, serviços de formalização de negócios e outras instituições em favelas “pacificadas”.

Maria recebia os netos todos os dias depois das aulas. Sempre havia comida na casa dela e grande parte dos almoços de domingo, refeições que reuniam o maior número de pessoas, era feita lá. A circulação de pessoas em torno da comida e das refeições expressava a centralidade que Maria ocupava em uma configuração de incluía diversas casas, cujos membros iam lá almoçar, jantar e de lá levavam potes cheios para outras pessoas.

Mas comer – juntos – e preparar as refeições é uma parte daquilo que envolve a alimentação: legumes, verduras, grãos e carnes chegam às casas por meio da compra, de presentes ou mesmo empréstimos.¹⁵ Na Aliança a maior parte da comida servida nas casas é comprada ou preparada a partir insumos comprados, e a alimentação tem um enorme peso nos gastos das pessoas.¹⁶ As maneiras como comida e dinheiro se articulam nas casas mostra a centralidade da alimentação na construção das relações para além da comensalidade. A relação com a alimentação faz com que o dinheiro seja um elemento crucial na constituição do que chamo de configuração de casas e das hierarquias que marcam esses arranjos.

A ideia de configuração de casas foi formulada por Louis Marcelin (1996, 1999). Em outro texto propus algumas inflexões teóricas no termo a partir do meu material de campo, me remetendo às proposições analíticas de Norbert Elias (1980) em torno da ideia de configuração. Assim, proponho que configuração de casa é um conceito que procura tornar visíveis as relações mutáveis e hierárquicas entre casas por meio da análise dos fluxos entre elas e tendo uma casa como referência.¹⁷

15 O empréstimo de comida se dá quando uma certa quantidade de alimentos é cedida a outra casa com a expectativa de que, em pouco tempo, quantidade e qualidade equivalentes sejam retornadas à primeira. Isso pode se dar por meio de um acordo explícito sobre essas condições (Motta, 2014).

16 Quanto menor a renda das pessoas e das famílias, maior é a participação relativa dos gastos com comida nos orçamentos domésticos, como demonstra a Pesquisa de Orçamentos Familiares (POF), realizada pelo IBGE. Os dados mais recentes são de 2017-2018 (Belik, 2020, p. 6-10).

17 “Applying the idea of configuration to Aliança and its houses, therefore, we can define the ‘configuration of houses’ as a perspective that affords a more intelligible account of the multiple and diverse relations between a house and other houses, each one of them relatively autonomous but dependent on others. The house and the configuration of houses will give substance on the analytic level to what the ethnography allows to emerge through the observation of everyday practices” (Motta, 2014, p. 128).

A obtenção de comida era uma questão crítica para Maria: dentre todas as despesas era a que podia variar mais porque mais suscetível a escolhas de compra. Ao longo do mês, por exemplo, havia carne, frango ou ovos no almoço segundo a quantidade de recursos disponíveis. Em alguns momentos, havia azeite para acompanhar a salada, um luxo apreciado especialmente por Antônio. As marcas dos produtos também variavam segundo o mesmo critério.

Assim como outras mulheres, Maria calculava os custos do transporte, do tempo gasto indo fazer compras e as possibilidades de se beneficiar de algum tipo de crédito em relação aos preços que poderia encontrar. Em geral os produtos nos locais perto de casa, nos mercados dentro da favela, são mais caros, mas, por outro lado, não é preciso gastar com transporte, pode-se eventualmente pagar depois se o comerciante é amigo e a compra consome menos tempo. Além disso, é possível encontrar insumos fracionados em unidades menores. No supermercado, por exemplo, a venda de temperos prontos se dá em embalagens com vários sachês ou tabletes, enquanto nas vendas na favela é possível obter apenas uma unidade por vez. Esse tipo de avaliação não apenas fazia parte da forma como Maria, assim como outras mulheres, decidia como fazer as compras (onde e quando), mas também ensinava práticas coletivas. Estas, além das implicações imediatas e mais explícitas relativas a gastar menos para obter os produtos, produzem e expressam a circulação de outros valores.

Didi, que tem uma lanchonete na comunidade, por vezes pedia ao sobrinho, que tem um carro, que fosse às compras com ela. Ela podia assim ir a um mercado que ficava mais longe e praticava preços menores. Para isso valer a pena, porém, ela precisava antes juntar uma quantidade de dinheiro – quando ia a um mercado que só aceita pagamentos à vista – e também fazia compras para algumas amigas e familiares, dividindo com elas, proporcionalmente às compras, o custo do combustível. Fazendo, então, uma “compra grande”, os gastos monetários, o esforço de ir longe e pedir um favor ao sobrinho eram compensados pela economia com os produtos.

O objetivo manifesto e imediato da “compra grande” é que todos paguem menos pelos produtos no cômputo final. Mas essa prática só existe por meio da mobilização de favores e gentilezas entre pessoas que se sentem fortemente vinculadas, parentes e amigos. Ao mesmo tempo que depende dessas relações, cada “compra grande” reforça esses laços. As quantidades nominais de

dinheiro são valores muito relevantes e em torno dos quais a prática se justifica e mobiliza as pessoas, mas se combinam a outros cálculos. Ouvi Didi conversando com o filho sobre a dúvida de pedir ou não para o sobrinho levá-la às compras. Disse que este era uma pessoa muito boa, mas não podia “abusar”, já que precisava poder contar com a “boa vontade dele” para outras coisas, que poderiam ser mais urgentes, como levá-la ao médico.

A compra em conjunto para várias casas tem outras implicações que demonstram a necessidade prévia de confiança, mas cria também algumas tensões nas relações que precisam ser administradas. Os envolvidos conhecem os valores que cada um gastou com as compras e que produtos vão ter nas suas casas, e essas informações podem ser delicadas. Se há dívidas entre as pessoas, a observação das compras pode dar base para um julgamento sobre o devedor como bom ou mau pagador, de acordo com a qualificação dos produtos como necessários ou supérfluos. Se alguém visita e é convidado para comer e conhece os produtos que há na casa, pode fazer considerações sobre se a ela está sendo servido o que há de melhor, ou não.

Essas conexões são experimentadas como pessoais, mas também como relações entre casas. Isso se mostra quando se espera que não apenas aquela amiga que se beneficiou imediatamente do favor de participar de uma compra grande ou o pediu demonstre gratidão, mas também aqueles que compartilham do que foi preparado com o que foi comprado. Comer a comida que foi produzida a partir de matérias-primas obtidas envolvendo o favor de alguém gera a expectativa de gratidão e reciprocidade com essa pessoa. O ato de comer na casa da mãe, por exemplo, está conectado não apenas às relações de preparar, oferecer e compartilhar aquela refeição, mas envolve também aquelas e aqueles que se considera terem participado da chegada da comida à mesa, como quem levou o comprador de carro, ofereceu crédito para comprá-la ou permitiu que se pagasse menos por ela.

Há, portanto, nos atos de comer em uma casa, para além da consubstancialidade produzida pelo compartilhamento da refeição, outros elos, visíveis a partir da relação com o dinheiro. O dinheiro da casa, além de incluir os gastos, com o que permite que as pessoas vão a uma casa e assim se tornem próximas por meio das práticas de cuidado e alimentação, conecta casas e pessoas por meio das formas pelas quais os insumos chegam. Apesar, portanto, de se basear na casa, o dinheiro da casa é relacional, conectivo com outras casas.

Dinheiro grande, dinheiro pequeno

Se o dinheiro da casa é tematizado no discurso dos meus interlocutores assim, no singular, em termos materiais ele é múltiplo, espalhado, e convoca a um trabalho constante de separação e coleção. Na casa de Maria, a maior parte dos valores circulava por meio de cédulas e moedas. Apesar de ela e o marido terem contas em bancos, eles se limitavam a sacar toda a quantidade disponível e fazer todas as transações em espécie. A desconfiança em relação aos bancos e as dificuldades de operar as máquinas e celulares fazia com que os dois evitassem ao máximo utilizar serviços dessas instituições.

Pude observar como Maria manipulava materialmente os valores monetários e morais com que operava para gerir o dinheiro da casa. A distinção mais marcada que fazia era entre “dinheiro grande” e “dinheiro pequeno”, que separava em duas bolsinhas diferentes, uma a que já me referi, que ficava guardada no armário de roupas no quarto, e outra que ficava na gaveta de um armário na cozinha. O dinheiro grande em geral era composto por cédulas de valores altos e por nenhuma moeda.¹⁸ As notas grandes iam sendo usadas para pagar as compras no mercado, por exemplo, e o troco, transformado em dinheiro pequeno, ia sendo depositado na outra bolsinha. Não todo ele. Notas que ainda eram consideradas altas eram postas na bolsinha que ficava no quarto.

A quantidade de dinheiro grande podia ser facilmente aferida por se tratar de poucas notas de valores altos. Maria sabia, em geral, quanto havia nesse recipiente. O dinheiro pequeno, por outro lado, não era conhecido em detalhe. Maria muitas vezes se dirigia à gaveta e constatava que lá havia mais ou menos do que ela imaginava. O dinheiro pequeno era usado para compras nos mercados que ficavam perto da casa, para comprar produtos que seriam usados naquele mesmo dia, em geral um ingrediente que estivesse faltando para preparar o almoço ou o jantar. Também podia ser usado para comprar um doce ou um envelope de suco instantâneo que os netos pedissem, coisas que eram tratadas como agrados, presentes.

18 As notas de valores altos eram de R\$ 50,00, 20,00 e 10,00. As cédulas de R\$ 100,00 eram evitadas porque poderia haver dificuldade de conseguir troco ao usá-las. A rejeição a essas notas fazia com que vários de meus interlocutores procurassem conhecer as máquinas automáticas nos bancos onde elas não eram disponibilizadas, ou fazer vários saques diferentes de valores que não chegassem a essa quantidade.

Essa divisão operada por Maria separava o dinheiro da casa segundo quantidades totais (às vezes havia muito ou pouco dinheiro grande, mas nunca havia muito dinheiro pequeno), segundo o fracionamento em cédulas e moedas e também espacialmente. O dinheiro grande ficava guardado no espaço mais oculto e menos acessível da casa (no quarto do casal e, dentro dele, no armário) e só Maria o manipulava. O dinheiro pequeno ficava na cozinha, lugar de maior circulação de pessoas e que promovia uma identificação espacial com sua função (comprar comida). Eu mesma mexi no dinheiro pequeno, assim como as crianças, quando éramos convocados a “dar um pulinho no mercado” para “buscar” alguma coisa na venda.

A destinação esperada do dinheiro sempre guarda um espaço de indeterminação. Eventos inesperados podem obrigar a que algum valor que se pensava dever ser usado para uma coisa seja usado para outra. Testemunhei em uma ocasião que Maria retirou da bolsinha uma nota de 50 reais para pagar o transporte de táxi de uma vizinha para o hospital. Entre a separação e a decisão de como gastar e seu efetivo empenho existe sempre uma tensão que faz com que o dinheiro da casa só o seja definitivamente depois que já foi gasto. Essa incerteza diz respeito, muito comumente, às obrigações envolvidas nas relações de proximidade especialmente naquilo que é percebido como “ajuda”. Se alguém próximo precisa de dinheiro, por exemplo, uma quantidade que seria destinada a uma despesa pode ser entregue a essa pessoa alternativamente.

Dinheiro de homem, dinheiro de mulher

O principal fator que particulariza o dinheiro da casa para os meus interlocutores é sua oposição a formas de ganhar e gastar dinheiro que se consideram moralmente inferiores ou expressamente condenáveis. Gastos com o que é considerado como diversão ou vaidade, por exemplo, são considerados como supérfluos. Escolhi esses dois termos para tratar de uma distinção generificada sobre dinheiros masculino e feminino cujo valor moral é tratado como subordinado ao dinheiro da casa. O dinheiro de diversão – “sair com amigos”, por exemplo – dos homens e o gasto por vaidade – roupas, cabeleireiro e perfumes – das mulheres são vistos como menos nobres. Esses dinheiros não devem, segundo a moralidade que os envolvem, concorrer com o dinheiro da casa.

A valoração moral desses gastos está relacionada a suspeitas igualmente diferenciais segundo o gênero. Os homens que “saem” muito ou as mulheres que “se arrumam demais para ir para a rua” podem ser objeto de especulação sobre possíveis relações amorosas e sexuais com pessoas que não são seus cônjuges – no caso dos casados – ou com homens ou mulheres que possam pertencer a mundos considerados perigosos ou moralmente rebaixados: “bandidos” ou “putas”. As suspeições se expressam pela vigilância sobre a quantidade de dinheiro que se gasta, sejam elas realmente conhecidas ou inferidas.

Uma das mulheres com quem convivi me disse que sempre contava o dinheiro que encontrava nos bolsos do marido. Como ela mesma fazia os gastos da casa e sabia o valor do salário dele, podia calcular com precisão o que ele gastava “na rua”. Quando percebia um aumento, “ligava as antenas”, querendo dizer com isso que ficava atenta a sinais de que estivesse se relacionando com outra mulher. Ficava aliviada quando encontrava moedas e várias notas de pouco valor. Era sinal de pequenos gastos, dinheiro “picado”, que ela supunha incompatíveis com aqueles relacionados a possíveis “programas”, palavra ambígua no português do Rio de Janeiro, que, me parece, ela usava de propósito, e que pode significar um conjunto de atividades de entretenimento – um jantar, depois de assistir a um filme, por exemplo – ou o pagamento por serviços sexuais.

O dinheiro associado à prostituição se contrapõe fortemente em termos morais ao dinheiro da casa e é nessa oposição que são colocadas as principais suspeitas e acusações em relação ao dinheiro feminino. Convivi com duas mulheres para quem isso se colocava de maneira dramática na relação com seus maridos. Elas eram proibidas de trabalhar fora de casa com a justificativa, me explicaram, cada uma à sua maneira, de que seus companheiros não toleravam a possibilidade de que o dinheiro trazido para a casa fosse dado por outro homem porque isso abria a possibilidade de que tivesse sido ganho em troca de sexo. A suspeita não era exatamente sobre elas serem ou poderem ser profissionais do sexo propriamente, mas de que o sexo pudesse ser parte de uma relação com um homem com quem tivessem trocas monetárias, como um possível patrão. A ameaça sentida pelos maridos de minhas interlocutoras era a soma das duas maiores ameaças à honra masculina: a de terem outro homem sustentando suas casas – mesmo que indiretamente – e a de serem “cornos”.

A oposição do dinheiro da casa aos dinheiros especificamente femininos e masculinos gastos “na rua” combina a suspeição moral sobre o comportamento sexual de homens e mulheres e a opacidade sobre quantidades e gastos específicos. A vigilância sobre moedas e cédulas trazidas para casa é a expressão disso. Tanto as desconfianças quanto a atribuição de maior valor moral ao dinheiro da casa também se associam à oposição entre individualidade e coletividade. O dinheiro que uma só pessoa controla não pode ser escrutinado com o mesmo detalhe que o dinheiro que se dirige a mais pessoas e, além disso, o bem coletivo é sempre moralmente mais valorizado que o bem de si.

As oposições que analisei aqui não se operam sem ambiguidades. Por exemplo: a quantidade de dinheiro que um homem gasta com diversão, desde que esteja claro que não falta para o dinheiro da casa, pode valorizá-lo moralmente, assim como a uma mulher que “faz o cabelo e a unha” sempre. O que vai para o bar e o salão pode ser interpretado como sucesso econômico, justamente como sinal de que aquilo que é obrigação está garantido. O embelezamento da casa, por meio de pintura da fachada e objetos decorativos também carrega a mesma ambiguidade. Pode ser visto como sinal de fartura ou de descontrole e imprevidência.

O dinheiro da casa é o centro de um conjunto de concepções e de uma linguagem que fazem com que as pessoas se preocupem sobre como suas condutas de ganhos e gastos podem ser interpretadas e julgadas e, também, se ocupem elas mesmas de promover narrativas sobre as condutas dos outros.

Dinheiro de mulheres

Descrevi em outro texto a cena em que Maria, em frente a uma caixa com produtos da Natura, de que era revendedora, me contava que não poderia usar dinheiro da casa para comprar aquele tipo de produto para si (Motta, 2014). A venda de produtos por catálogo é uma atividade bastante comum entre as minhas interlocutoras, sejam elas empregadas domésticas, auxiliares de enfermagem ou dedicadas ao cuidado da família. Esse tipo de comércio apresenta algumas características que o torna atraente, não exigindo grande investimento inicial, não implicando em gastos permanentes (como é o caso de uma loja), por exemplo. Além disso, estão associadas a ele atividades por meio das

quais as mulheres podem exercer um tipo de autonomia individual, implicada em uma relação diferente daquela em que elas são gestoras de valores considerados coletivos.

As práticas comerciais, monetárias e financeiras em torno dos catálogos constituem circuitos eminentemente femininos. As mulheres são vendedoras, a maioria das compradoras e os produtos são considerados, também, especificamente femininos. Além dos cosméticos de empresas como Natura, Avon, Jequiti e Hinode, vendem-se por esse sistema também lingerie e bijuterias.

Na cena que citei, Maria também me mostrou que o valor que receberia pelas vendas para suas clientes seria usado para pagar produtos para ela. A venda por catálogo funciona de maneira simples. Os preços que aparecem nas revistas são aqueles que as clientes pagam. As revendedoras pagam à empresa um valor menor e ficam com a diferença. Seguindo, mais uma vez, uma contabilidade que identifica formas de ganhar e gastar, Maria primeiro reunia todas as encomendas que recebia e, dessa forma, calculava quanto ia ganhar. Então encomendava para ela mesma alguns produtos, que, como ela dizia, “saíam de graça”. Vender Natura, portanto, era uma forma, também, de consumir esses cosméticos.

Levar e buscar revistas ou produtos a clientes e amigas era a justificativa para visitas às suas casas, que não raro originavam conversas que podiam ser curtas ou se estender por horas em volta de copos com café e pacotes de biscoito.¹⁹ Acompanhando Maria nessas ocasiões testemunhei várias vezes a troca de revistas. A da Natura era entregue e minha interlocutora levava consigo uma de lingerie, por exemplo. Ela se sentia obrigada a receber o catálogo de sua cliente e de, eventualmente, fazer alguma compra.

Além dessas visitas de uma à casa da outra, aconteciam reuniões de várias mulheres, de diferentes casas, em que havia demonstração de produtos e distribuição de amostras. Muitas vezes as vendas e compras nessas ocasiões, como me disse Maria, ficavam “no zero a zero”, uma versão expandida do caso

19 O café adoçado é o produto que mais frequentemente se oferece às visitas, que são as pessoas que chegam até a casa para uma estadia rápida e sempre tomam cuidado para não fazê-lo na hora das refeições, de modo a não constranger a anfitriã que sempre se sentirá obrigada a convidar a comer. Biscoitos são ofertados em sinal de estima e de disposição para uma conversa mais longa. No caso de uma anfitriã que não seja uma amiga “muito chegada”, a etiqueta manda recusar refeições, mas obriga a aceitar café e biscoitos.

dos produtos que saiam “de graça” para ela: as mulheres vendiam umas às outras, de modo que o que cada uma pagava, servia para comprar o produto de outra. O que ocorria eram, na prática, trocas de produtos.

Essa hospitalidade comercial, além de uma dimensão central da sociabilidade feminina, constitui circuitos de dinheiros na maioria das vezes desconectados do dinheiro da casa, mas muito ligados a ela, já que associadas à circulação pelos espaços domésticos. A liberdade está associada a eles de diversas maneiras. A mais imediata é a possibilidade de obter produtos para si mesma sem colocar em risco, nem em termos práticos nem morais, o dinheiro da casa. Mas, além disso, essas mulheres podem se reunir com uma justificativa legítima, conversar, trocar informações e se ajudar.

Iris Marion Young (2002) faz uma interessante crítica às teóricas feministas que rejeitam a casa ou o lar (*home*) como espaços e valores necessariamente opressores e patriarcais. Sua crítica está baseada na universalidade das experiências de construir casa, no papel da casa na subjetividade e da moradia como direito. Estou de acordo com Young, mas enfatizo que experiências especificamente femininas permitem a crítica a essa perspectiva eminentemente negativa. Considerar essas práticas permite enxergar a relação das mulheres não apenas com as suas próprias casas e, portanto, com os afazeres que as obrigam em relação a seus maridos e filhos, como cozinhar e limpar. Elas fazem muitas outras coisas nas casas, que são os espaços privilegiados de uma sociabilidade e hospitalidade construídas em torno do comércio. A questão, portanto, não é apenas sobre a relação da mulher com a (sua) casa, mas das mulheres com as casas umas das outras. Aí aparecem estratégias propriamente econômicas ao lado de maneiras de ser amigas que permitem que falem, sejam ouvidas, se informem.²⁰

20 Abu-Lughod trata do consumo desse tipo de produto por jovens beduínas. A autora argumenta que comprar e usar cremes e lingerie são formas de resistência das mulheres mais jovens contra a valorização moral da discrição e da contenção, à qual as gerações mais velhas são mais afeitas (Abu-Lughod, 1990, p. 49-50). Para a autora, essa nova sexualidade, na qual a atração individual e o romance a dois é cada vez mais importante, denota a transformação nas formas de poder às quais essas jovens estão submetidas, com um afastamento daquele baseado nos laços de parentesco, àquele da “economia global” (Abu-Lughod, 1990, p. 52).

Considerações finais

As práticas e concepções reunidas em torno do que se chama de dinheiro da casa, os usos, riscos e tensões que envolvem sua manipulação e as distinções operadas na classificação, ela mesma, mostram imbricação entre cálculo, racionalidade, materialidades e pessoalidade. O que tento demonstrar é que não apenas essas dimensões estão misturadas, mas se combinam de maneiras específicas e situadas e são interdependentes. Rejeito, assim, qualquer interpretação em que uma ou outra dimensão seja determinante ou epifenômeno da outra.

A atenção às transformações e conversões por meio do trânsito de objetos, substância e pessoas entre casas mostra que cada modalidade de dinheiro não é um dinheiro particular, como enfatiza Viviana Zelizer (2003) sobre os “dinheiros especiais”, mas um estado necessariamente provisório tensionado por possibilidades futuras, julgamentos morais e necessidades prementes. As incertezas, suspeitas e a possibilidade, sempre presente, de que não se cumpram regras e expectativas, faz com que o dinheiro da casa seja, na verdade, sempre um processo de tornar-se dinheiro da casa. A atenção sobre ele e às possibilidades específicas de transformação do dinheiro abrem uma perspectiva sobre as relações que torna visível seu caráter sempre inconcluso e em processo, o que se expressa bem pela noção de *becoming*, em inglês, utilizada por Biehl e Locke (2017).

Sua grandeza quantificada e as frações de valor materializadas em moedas e notas são aspectos fundamentais na maneira como participa das vidas das pessoas. Os nexos entre dinheiro e casa explicitam essa característica comum: os dois podem figurar de maneira puramente imaginada em determinadas situações, mas nessa imaginação está sempre implicada a materialidade ou uma existência objetiva, tanto de casas quanto de dinheiros. A palavra “imaginação” me parece realmente mais adequadamente alusiva ao que pretendo descrever do que a palavra que usei em outros textos, “simbólico” (Motta, 2014). Ela remete a *imagem* e isso se aproxima melhor do que quero argumentar sobre como tanto casas quanto dinheiros figuram na maneira como as pessoas pensam e falam sobre eles diretamente, ou outras coisas. Como argumenta Mary Douglas (1991), a casa é sempre um *onde*. O dinheiro é sempre um *quanto*. Isso chama duas discussões importantes.

Essa perspectiva desloca o debate sobre fungibilidade que animou cientistas sociais a anunciar que ela não existia, já que os dinheiros são específicos, marcados, socialmente situados. O material etnográfico que apresentei aprofunda a ideia de especificidades, ao mesmo tempo que demonstra que as quantidades são elementos centrais na construção delas. Os valores expressos por meio de grandezas quantificáveis não se opõem à manipulação material de moedas e cédulas, pelo contrário. Sendo (também) um quantum, o dinheiro permite trânsitos, conversões e comparações que conectam aspectos, espaços e relações muitos variados, como os que descrevi.

Uma das relações críticas entre quantidades e qualidades morais dos dinheiros têm a ver, também, com o total de recursos que uma pessoa ou um conjunto de pessoas são capazes de mobilizar. Muito claramente: trato aqui de famílias consideradas “pobres” sob vários pontos de vista. A criticidade colocada pelas (relativamente pequenas) quantidades de dinheiro disponíveis tem peso grande na moralidade a ele atribuída, porque torna cada escolha estratégica e cada estratégia a assunção de riscos enormes.²¹

Esse vínculo, porém, não constitui uma *economia moral* favelada, apesar de esses meus argumentos se aproximarem bastante dos de James Scott (1977). Também não sugerem uma distinção que justifique o uso de um outro termo para designar as práticas que descrevi, como propõe de L’Estoile (2020) sobre o uso de *oikonomia*. A densidade moral do dinheiro num contexto em que há pouco dele não é função da escassez. Tampouco opõe casa e o mundo exterior. Também não se apresenta como uma forma de resistência, de uma economia com adjetivo que se opõe à economia – sem adjetivo. As tensões vividas pelas pessoas no processo de conversão em dinheiro da casa não podem ser confundidas com a existência de modos distintos e opostos de compreender a economia ou lidar com o dinheiro. O que procurei demonstrar é que as quantidades se articulam às tensões e perigos que são parte constituintes das relações. As quantidades não produzem uma moralidade específica e muito menos ainda uma *cultura da pobreza* (Lewis, 1966). Mas são absolutamente relevantes para a compreensão de como o dinheiro participa das relações.

21 Ariel Wilkis (2017) propõe também a existência desse elo entre o dinheiro dos pobres e moralização, mas para demonstrar como opera em outra escala: na expressão e manutenção de hierarquias sociais vinculadas à desigualdade em escala nacional.

As tensões, conflitos e desconfianças, como bem chamou atenção Janet Carsten (2013) em sua crítica à romantização do parentesco por Marshall Sahlins (2013) e outros, são parte central das relações de proximidade. O estranhamento analítico desse aspecto constituinte é o que pode levar a considerar que, quando há desconfiança e medo, o que há é um conflito entre o âmbito da família (constituída por meio de laços entendidos como positivos) e o mercado, o mundo lá fora, interesseiro e objetificador.

Grande parte da agenda de pesquisa dos estudos sociais da economia se montou sobre a pretensão de superar “grandes divisões” que são atribuídas aos economistas neoclássicos (Dufy; Weber, 2007; Neiburg, 2010). Mas parece que se produziram, em resposta, outras divisões, baseadas na fantasia de que, em algum lugar, ainda há vida que se vive sem economia²² (e que isso seria bom). O dinheiro da casa demonstra que a economia é substantivamente vital, provavelmente, em todo lugar.

Referências

ABU-LUGHOD, L. The romance of resistance: tracing transformations of power through Bedouin women. *American Ethnologist*, [s. l.], v. 17, n. 1, p. 41-55, 1990. Disponível em: <https://doi.org/10.1525/ae.1990.17.1.02a00030>. Acesso em: 30 jul. 2023.

ANDRADE, F. *Comércio, mobilidade e dinheiro: a busca pela vida no Plateau Central haitiano e na fronteira dominicana*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

22 Referência à tão citada frase de David Schneider, “Uma das fantasias fundamentais da antropologia é que em algum lugar deve haver uma vida que vale a pena ser vivida”. A afirmação, já célebre, na maioria das vezes é referida sem que se considere a sua ironia, efeito do recorte que a descontextualiza. Schneider (1966, p. vii) argumenta, em prefácio a uma obra de Roy Wagner, que um bom trabalho de campo é essencial, mas não é suficiente, e justifica: “Legions are the stories of anthropologists who are so magnificent field workers that they actually went native, or should have, that could do the tribal dances but not describe them, who could be possessed by the native spirits but could not discuss them. Such stories are no surprise, of course, since one of the fundamental fantasies of anthropology is that somewhere there must be a life really worth living.”

ARAÚJO, M. *Obras, casas e contas: uma etnografia de problemas domésticos de trabalhadores urbanos no Rio de Janeiro*. 2017. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

BELIK, W. *Estudo sobre a cadeia de alimentos*. [S. l.]: Imaflora, 2020. Disponível em: https://www.ibirapitanga.org.br/wp-content/uploads/2020/10/EstudoCadeiaAlimentos_%C6%92_13.10.2020.pdf. Acesso em: 30 jul. 2023.

BIEHL, J.; LOCKE, P. (ed.). *Unfinished: the anthropology of becoming*. Durham: Duke University Press, 2017.

BLOCH, M. Commensality and poisoning. *Social Research*, [s. l.], v. 66, n. 1, p. 133-49, 1999. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40971306>. Acesso em: 30 jul. 2023.

BOHANNAN, P. Some principles of exchange and investment among the Tiv. *American Anthropologist*, [s. l.], v. 57, n. 1, p. 60-70, 1955.

BRAUM, P. *Rat pa Kaka: política, desenvolvimento e violência no coração de Porto Príncipe*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

CAMPOS, M. *Sobre o corre da arte: uma etnografia dos futuros vivos e do ganhar a vida na cidade do Rio de Janeiro*. 2022. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

CARSTEN, J. The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist*, [s. l.], v. 22, n. 2, p. 223-241, 1995. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/646700>. Acesso em: 30 jul. 2023.

CARSTEN, J. What kinship does—and how. *HAU: journal of ethnographic theory*, [s. l.], v. 3, n. 2, p. 245-251, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.14318/hau3.2.013>. Acesso em: 30 jul. 2023.

CUNHA, N. V. da; MELLO, M. A. da S. Novos conflitos na cidade: a UPP e o processo de urbanização na favela. *Dilemas: revista de estudos de conflito e controle social*, [s. l.], v. 4, n. 3, p. 371-401, 2011. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7232/5818>. Acesso em: 30 jul. 2023.

DALMASO, F. *Kijan moun yo ye?: as pessoas, as casas e as dinâmicas da familiaridade em Jacmel/Haiti*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

DE L'ESTOILE, B. de. Oikonomia na Zona da Mata. *Ruris: revista do Centro de Estudos Rurais*, Campinas, v. 12, n. 2, p. 211-226, 2020.

DOUGLAS, M. The idea of a home: a kind of space. *Social Research*, [s. l.], v. 58, n. 1, p. 287-307, 1991.

DUFY, C.; WEBER, F. *L'ethnographie économique*. Paris: La Découverte, 2007.

EGER, T. J.; DAMO, A. S. Money and morality in the Bolsa Família. *Vibrant: virtual Brazilian anthropology*, Brasília, v. 11, n. 1, p. 250-284, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1809-43412014000100009>. Acesso em: 30 jul. 2023.

ELIAS, N. *Introdução à sociologia*. Braga: Edições 70, 1980.

GUDEMAN, S.; RIVERA, A. *Conversations in Colombia: the domestic economy in life and text*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

GUYER, J. *Marginal gains: monetary transactions in Atlantic Africa*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. Maison. In: BONTÉ, P.; IZARD, M. (ed.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF, 1991. p. 434-436.

LEWIS, O. *La vida: a Puerto Rican family in the culture of poverty*. New York: Random House, 1966.

MACHADO DA SILVA, L. A. Notas sobre pequenos estabelecimentos comerciais. In: CAVALCANTI, M.; MOTTA, E.; ARAÚJO, M. (org.). *O mundo popular: trabalho e condições de vida*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018. p. 45-60.

MARCELIN, L. H. *A invenção da família afro-americana: família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia, Brasil*. 1996. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

MARCELIN, L. H. A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 31-60, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131999000200002>. Acesso em: 30 jul. 2023.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.

MINTZ, S. Comida e antropologia. Uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 31-41, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092001000300002>. Acesso em: 30 jul. 2023.

MOTTA, E. Houses and economy in the favela. *Vibrant: virtual Brazilian anthropology*, Brasília, v. 11, n. 1, p. 118-158, 2014. Disponível em: <http://www.vibrant.org.br/issues/v11n1/eugenia-motta-houses-and-economy-in-the-favela/>. Acesso em: 30 jul. 2023.

MOTTA, E. Uma casa boa, uma casa ruim e a morte no cotidiano. *Etnográfica*, [s. l.], v. 24, n. 3, p. 775-795, 2020.

MÜLLER, L. H. Bancos na favela: relações entre agências bancárias e moradores de uma região urbana alvo de políticas de pacificação. *Tempo Social*, São Paulo, v. 29, p. 89-107, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/O103-2070.ts.2017.118415>. Acesso em: 30 jul. 2023.

NEIBURG, F. Os sentidos sociais da economia. In: MARTINS, C. B. (coord.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil*. São Paulo: Anpocs: Ciência Hoje: Discurso Editorial: Barcarolla, 2010. p. 225-258.

NEIBURG, F. Buscando a vida na economia e na etnografia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, e282900, 2022. Disponível em: <http://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n2a900>. Acesso em: 30 jul. 2023.

SAHLINS, M. *What kinship is – and is not*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

SCHNEIDER, D. Foreword. In: WAGNER, R. *The curse of Souw: principles of Daribi clan definition and alliance in New Guinea*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966. p. vii-viii.

SCOTT, J. C. *The moral economy of the peasant: rebellion and subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press, 1977.

VALE DE ALMEIDA, M. Gênero, masculinidade e poder. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, n. 95, p. 161-189, 1996. Disponível em: <https://www.periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6602/7539>. Acesso em: 30 jul. 2023.

WERNECK, A.; LORETTI, P. Critique-form, forms of critique: the different dimensions of the discourse of discontent. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 973-1008, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2238-38752018v839>. Acesso em: 30 jul. 2023.

WILKIS, A. *The moral power of money: morality and economy in the life of the poor*. Stanford: Stanford University Press, 2017.

YOUNG, I. M. House and home: feminist variations on a theme. In: MUI, C. L.; MURPHY, J. S. *Gender struggles: practical approaches to contemporary feminism*. New York: Oxford University Press, 2002. p. 314-346.

ZELIZER, V. O significado social do dinheiro: “dinheiros especiais”. In: MARQUES, R.; PEIXOTO, J. (org.). *A nova sociologia econômica: uma antologia*. Lisboa: Celta Editora, 2003. p. 125-165.

ZELIZER, V. *The purchase of intimacy*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Recebido: 26/02/2023 Aceito: 25/04/2023 | Received: 2/26/2023 Accepted: 4/25/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Instruções às(aos) autoras(es)

Horizontes Antropológicos é um periódico comprometido com as boas práticas e a ética na gestão dos manuscritos, expressas nas orientações abaixo:

1 – *Horizontes Antropológicos* publica trabalhos originais/inéditos sob a forma de artigos e entrevistas, em português, espanhol, francês ou inglês.

1.1 – As(Os) autoras(es) que tiverem seus trabalhos publicados devem **observar o intervalo de 18 meses, a contar da data da publicação, antes de realizarem a submissão de um novo artigo.**

2 – O número máximo de autoras(es) por artigo é quatro. Aceitamos a **submissão de somente um trabalho por autor(a) para cada chamada de artigos.**

2.1 – A submissão de trabalhos deve ser realizada na plataforma SEER (<https://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>) e as(os) autoras(es) devem obrigatoriamente informar os seguintes dados: nome, ORCID, email, afiliação institucional (especificando cidade, estado e país da instituição). Para assegurar a integridade da avaliação às cegas pelos pares, as(os) autoras(es) devem excluir qualquer identificação de autoria nos textos, inclusive em referências e notas de rodapé. Em arquivos do Microsoft Office e PDF (Adobe Acrobat), a identificação de autoria deve ser removida das propriedades do documento. Não aceitamos a duplicação de publicação ou tradução de artigo já publicado em outro periódico ou como capítulo de livro.

2.2 – Caso haja interesse das(os) autoras(es), os artigos podem ser disponibilizados previamente na modalidade **preprint** em <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/index>. Para isso, é necessário o aceite das exigências de conformidade com a Ciência Aberta (**solicite o formulário pelo email** horizontes@ufrgs.br). Neste formulário, as(os) autoras(es) informam: (a) se o manuscrito é um preprint e, em caso positivo, sua localização; (b) se dados, códigos de programas e outros materiais

subjacentes ao texto do manuscrito estão devidamente citados e referenciados; e (c) se aceitam **opções de abertura no processo de avaliação pelos pares**.

2.3 – Como expressão de transparência e reconhecimento das diferentes contribuições de pesquisadores à pesquisa comunicada, o texto final, no caso de aprovação para publicação, deve informar ao final, de modo preciso, as contribuições específicas de cada autor(a). As(Os) autoras(es) também devem especificar formalmente se há ou não possíveis conflitos de interesse na realização e comunicação de suas pesquisas.

2.4 – Os artigos devem ter um título que represente de forma objetiva seu conteúdo, ser escritos em espaço duplo e ter até 10 mil palavras, incluindo referências e notas. Caso se trate de artigo sobre pesquisa empírica, o texto pode chegar a 11 mil palavras e deve apresentar a metodologia empregada: como as observações foram coletadas; de onde e como as observações foram extraídas, quais documentos e arquivos foram consultados, em que local e data; quais perguntas de quais surveys foram analisadas; em que contexto, local e data/período foi realizado o trabalho de campo; quantas pessoas foram entrevistadas; qual roteiro foi utilizado; qual técnica de observação foi empregada, etc. Deve ainda explicitar como as observações foram analisadas, quais foram os métodos e técnicas utilizadas na produção de cada gráfico, tabela, figura, descrição e interpretações defendidas.

2.5 – Os artigos devem vir acompanhados de um resumo escrito em espaço simples, no mesmo idioma, com até 150 palavras, e de mais quatro palavras-chave, bem como de uma versão em inglês do resumo (abstract), nos mesmos padrões, com quatro palavras-chave (keywords) e versão em inglês do título. No caso de originais em inglês, essas informações devem, também, trazer a versão em português.

3 – O padrão adotado pela revista para citações e referências segue as normas da ABNT, NBR 10520 e NBR 6023, respectivamente.

3.1 – As notas explicativas devem vir no rodapé da página e as referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente.

3.2 – No corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

Sabemos que há “[...] uma grande carência de materiais didáticos nesse campo [...]” (Hassen, 2002, p. 173).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo (Hassen, 2002).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002).

ou

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

3.3 – As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma, conforme o modelo:

[...] regras de comportamento explícitos às quais os indivíduos se referem conscientemente, e que se fundam sobre justificações ou princípios filosóficos, ideológicos ou políticos, ou sobre o surgimento de novas aspirações individuais ou coletivas. (Bozon, 1995, p. 124).

3.4 – As referências, no final do texto, devem seguir os modelos:

3.4.1 – Livro (e guias, catálogos, dicionários, etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, L. *Homo hierarchichus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

3.4.2 – Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, O. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

3.4.3 – Artigo/matéria em periódico (revista, boletim, etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, M. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

3.4.4 – Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

3.4.5 – Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim*: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

3.4.6 – Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...]. Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

3.4.7 – Trabalho apresentado em evento: autor(es), título do trabalho apresentado seguido da expressão “In:”, nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...]. Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

3.4.8 – Documento em meio eletrônico: acrescenta-se à referência a descrição física do suporte (CD-ROM, disquete, etc.); para documentos consultados online, indica-se o endereço completo e a data de acesso (dia, mês e ano):

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. *Cruzando fronteras en América Latina*. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>. Acesso em: 5 jun. 2013.

3.5 – Nos textos, evitar o uso de mais de uma fonte tipográfica; usar inicial maiúscula somente quando imprescindível; os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

- a) itálico: para palavras estrangeiras, não dicionarizadas e ênfase;
- b) aspas duplas: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;
- c) negrito e sublinhado: devem ser evitados.

4 – Imagens que façam parte do artigo (figuras e gráficos inclusive) devem ser enviadas em formato TIFF (sem compressão) e resolução de 300 dpi no tamanho final pretendido para a impressão. Largura máxima: 11,6 cm; altura máxima: 16 cm (ou 1368 x 1890 pixels).

5 – As imagens (fotos, ilustrações, etc.) precisam estar liberadas para reprodução e publicação, **qualquer que seja a sua origem**: disponíveis online, extraídas de material com referência bibliográfica, pertencentes a acervo, etc.

Para cada imagem a ser publicada no artigo é necessário informar em qual tipo de licença de reprodução ela se encaixa e fornecer os dados complementares, por exemplo:

5.1 – se de autoria própria, atestar por escrito essa origem e que a sua reprodução não fere os direitos de outrem, como, por exemplo, o direito de imagem de pessoas fotografadas;

5.2 – se de domínio público, indicar origem confiável dessa informação e fornecer os créditos adicionais que devem acompanhar a imagem; notar que variam as regulações nacionais a esse respeito, e é preciso conferi-las: o prazo para a entrada em domínio público muda de país a país, e em alguns permanece a necessidade de autorização mesmo depois de isso ocorrer, a partir do entendimento de que a liberação da obra não se estende automaticamente à imagem que a registra ou ao responsável pela sua guarda;

5.3 – se liberada de antemão na fonte, indicar onde consta essa informação e fornecer os créditos adicionais que devem acompanhar a imagem;

5.4 – se licenciada Creative Commons, indicar sob qual modalidade específica dessa licença (tipo e versão) e fornecer os créditos adicionais que devem acompanhar a imagem;

5.5 – se imagem com copyright, fornecer por escrito a autorização do detentor de direitos autorais e informar também as suas exigências quanto ao crédito que

deve acompanhar a imagem; ao fazer o pedido de autorização, é fundamental informar que o artigo será publicado sob uma licença Creative Commons de tipo CC BY 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR), pois esse dado certamente determinará a decisão do detentor de direitos autorais sobre a autorização e seus termos e condições.

Na autorização é necessário constar:

- a) o nome da(s) autora(s) ou autor(es) do artigo;
- b) que se destina a publicação em *Horizontes Antropológicos*;
- c) a descrição da imagem que está sendo autorizada, de modo que seja possível identificá-la;

5.6 – todo levantamento de informações sobre a imagem e obtenção de autorização é de responsabilidade da(s) autora(s) ou autor(es), que deve(m) enviar à revista esse material organizado, com dados completos e de fácil checagem; imagens com informações imprecisas ou incompletas não serão publicadas.

6 – A publicação dos artigos será decidida pelas(os) editoras(es) da revista e organizadoras(es) do número temático, levando em consideração pareceres de consultoras(es) externas(os).

7 – Para alargar a captação de colaborações, *Horizontes Antropológicos* faz ampla divulgação da temática de seus números já programados e respectivas(os) organizadoras(es) na contracapa de seus números, em seu website (<https://www.ufrgs.br/ppgas/ha>), em redes sociais, em blogs especializados e em boletins de associações profissionais de ciências sociais.

Declaração de direito autoral

O envio dos trabalhos implica a cessão imediata e sem ônus dos direitos de publicação para a revista, a qual é filiada ao sistema Creative Commons, atribuição CC-BY 4.0. A autora ou o autor é integralmente responsável pelo conteúdo do artigo e continua a deter todos os direitos autorais para publicações posteriores, devendo, se possível, fazer constar a referência à primeira publicação na revista.

Os artigos, depois de examinados pelas(os) editoras(es), são avaliados por consultoras(es) da área de conhecimento da pesquisa, de instituições de ensino e/ou pesquisa nacionais e estrangeiras e com comprovada produção científica. Para serem aceitos, os artigos precisam ser considerados pelas(os) editoras(es) como tendo o nível exigido pela revista, receber no mínimo dois pareceres favoráveis e incorporar as sugestões das(os) pareceristas na versão final.

Não há taxa para submissão e avaliação de artigos.

Instructions to authors

Horizontes Antropológicos is committed to good practices and ethics in the management of manuscripts, expressed in the guidelines below:

1 – *Horizontes Antropológicos* publishes original/unpublished works in the form of articles and interviews in Portuguese, Spanish, French or English.

1.1 – Authors who have their work published must observe the **interval of 18 months, from the date of publication, before submitting a new article.**

2 – The maximum number of authors per article is four. **For each call for papers, we accept the submission of only one work per author.**

2.1 – The submission of papers must be held in the SEER platform (<https://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>) and the authors must inform the following data: name, email, ORCID registration number and institutional affiliation (with City, State and Country). To ensure the integrity of the blind peer review, the authors must exclude any identification of authorship in the texts, including references and footnotes. In Microsoft Office and PDF (Adobe Acrobat) files, the authorship ID must be removed from the document properties. We do not accept duplication of publication or translation of articles already published in another journal or as a book chapter.

2.2 – If there is interest from the authors, the articles can be previously made available in the **preprint** mode at <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/index>. For this, it is necessary to accept the requirements for compliance with Open Science (and **request the form by email** horizontes@ufrgs.br). In this form, the authors inform: (a) if the manuscript is a preprint and, if so, its location; (b) whether data, program codes and other materials underlying the text of the manuscript are properly cited and referenced; and (c) **if openness options are accepted in the peer review process.**

2.3 – As an expression of transparency and recognition of the different contributions to the research, the final text, in the case of approval for publication, must inform at the end, in a precise manner, the specific contributions of each author. The authors should also formally specify potential conflicts of interest in their research.

2.4 – Articles must have a title that objectively represents their content, also be written in double space and have up to 10,000 words, including references and notes. In the case of empirical research, the text can reach 11,000 words and must present the methodology: how the observations were collected; where and how the observations were extracted, what documents and files were consulted, in what place and date; which questions from which surveys were analyzed; in what context, place and date/time period the fieldwork was carried out; how many people were interviewed; which guide was used; which observation technique was employed, etc. It should also explain how the observations were analyzed, what were the methods and techniques used in the production of each graph, table, figure, description and interpretations.

2.5 – Articles must contain an abstract written in simple space and with up to 150 words and four keywords, as well as a Portuguese version of the abstract, keywords and title.

3 – For quotes and references, the journal follows the ABNT (Brazilian Association of Technical Norms) standards NBR 10520 and NBR 6023, respectively.

3.1 – Notes must appear at the bottom of the page (as footnotes). Bibliographical references must appear in the end of the text and ordered alphabetically .

3.2 – Direct quotes must appear in the main body of the text in the following manner: author's last name, year of publication, page indication. In the indirect quotes the page indication is optional, according to the following models:

According to Lancaster (1992, p. 173): "Machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology."

We know that “machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology” (Lancaster, 2002, p. 173).

We know that machismo is not simply a matter of ideology (Lancaster, 1992).

or

Machismo is not simply a matter of ideology, according to Lancaster (1992, p. 173).

3.3 – Direct quotes with more than three lines must appear in small print, without quotation marks, in single-spaced text; transcriptions of interviews must follow the same format, as in the example:

One view stresses the “vertical” element in faith, the relationship to God; and it selects certain persons, institutions, objects which in a privileged way are held to give access to the divine clearly and unmistakably. [...] The other view of the sacred refuses to localize it in the people, places and things. (Hebblethwaite, 1975, p. 15).

3.4 – Bibliographical references at the end of the text must follow the guidelines:

3.4.1 – Books, guides, catalogues, dictionaries, etc.: author(s), title (in italics and separated by a colon from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

SAHLINS, M. *How “natives” think*: about Captain Cook, for example. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordenadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

3.4.2 – Part of a book (fragment, article, chapter in a collective work): author(s), title of the part followed by the expression “In:”, author(s) of the book, title (in

italics and separated by a colon from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

BRUNER, E. M. Ethnography as narrative. *In*: TURNER, V. W.; BRUNER, E. M. *The anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 139-155.

3.4.3 – Article/paper in journal: author(s), title of article, name of the journal (in italics), place, year and/or volume, number, initial and final page of the article, date.

WHITE, H. The value of narrativity in the representation of real. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 7, n. 1, p. 5-27, 1980.

3.4.4 – Article in newspaper: author(s), title of the article, name of the newspaper (in italics), place, date, section or part, page (if there is a specific section, the page precedes the date):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

3.4.5 – Academic works: complete reference followed by the type of document, degree, academic affiliation, place and date as indicated in the document:

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade*. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

3.4.6 – Scientific events: name of the event, number (if there is), year and place (city), title of the document (annals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher and date of publication:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos [...]* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

3.4.7 – Paper presented at a scientific event: author(s), title of the paper presented followed by the expression “*In:*”, name of the event, number (when applicable), year and place (city) where the event occurred, title of the document (annals,

acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher, date of publication and initial and final pages of the paper:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...] Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

3.4.8 – Documents in electronic media must be listed under the specific sort of support (CD-ROM, disk, etc.); for documents consulted online the full web address and date of access (day, month and year) must be indicated:

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. *Cruzando fronteras en América Latina*. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Available at: <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>. Accessed: 5 jun. 2013.

3.5 – In the main body of the text, authors must follow a consistent typographical style and use capital letters only when absolutely necessary:

- a) italics: for foreign words and emphasis;
- b) double quotes: in direct quotes with less than 3 lines; in words which have an unusual connotation and in those which should receive particular emphasis;
- c) bold type and underlining should be avoided.

4 – Any illustrations (including diagrams and graphics) must be sent in TIFF format (without compression), in the final size intended for publication and at 300 dpi resolution. Maximum width: 4.56 inches (11,6 cm) and maximum height: 6.3 inches (16 cm) or 1368 by 1890 pixels.

5 – The images (photos, illustrations, etc.) must each include an official release for reproduction and publication, **whatever their source**: whether available online, taken from the bibliography of reference, or part of a collection, etc.

For each image published in the article, information must be provided as to which type of permission for reproduction it requires and relevant data, for example:

5.1 – If self-authored, attest in writing to that origin and to the fact that reproduction does not infringe the rights of others (as, for example, in the unauthorized use of a person's photo image);

5.2 – If in the public domain, indicate a reliable source of this information and provide additional credits to accompany the image. Note that the time lapse required to enter the public domain changes from country to country. In some countries the need for authorization of images remains even after a text has entered public domain, due to the understanding that the work's liberation does not automatically extend to the images associated with it or to the person responsible for its custody;

5.3 – If released as a matter of policy by the original source, indicate where this information appears and provide the additional credits that attest to this fact;

5.4 – if licensed under Creative Commons, indicate under which specific modality of this license (type and version) and provide the additional credits stating this fact;

5.5 – if copyrighted image, provide written permission from the copyright holder. Information on the requirements of the credit release should also accompany the Image. When requesting authorization, be sure to inform the copyright holder that the article will be published under a Creative Commons CC BY 4.0 license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en>), as this information is relevant to the copyright holder's decision on the terms and conditions of release.

The authorization must contain:

- a) the name of the author of the article;
- b) a statement that the image is intended for publication in *Horizontes Antropológicos*;
- c) the description of the image being authorized, so that it is possible to identify it;

5.6 – all information about the image and authorizations of use are of the author's responsibility. This data should be sent to the journal in a complete and organized form that is easily verifiable; images with inaccurate or incomplete information will not be published.

6 – The publication of the articles will be decided by the editors of the journal and the coordinators of the issue, taking into consideration the peer reviews.

7 – In order to broaden the collection of collaborations, *Horizontes Antropológicos* makes a wide dissemination of the theme of its forthcoming issues and of the respective coordinators on the back cover of the issues, on its website (<https://www.ufrgs.br/ppgashorizontesantropologicos/>), on social media, on specialized blogs and on newsletters of social sciences professional associations.

Copyright statement

Submission of works automatically implies the immediate and free assignment of copyright to the journal, which is affiliated to the Creative Commons Attribution CC-BY 4.0 license. The author is fully responsible for the content of the article and continues to hold all copyrights for subsequent publication and must, if possible, include the reference to the first publication in *Horizontes Antropológicos*.

The articles, after examination by the editors, are evaluated by experts from national and international institutions of teaching and/or research. To be accepted for publication, the articles must be considered by the editors, must receive two favorable reviews and incorporate suggestions of the reviewers in their final version.

There is no fee for submission, evaluation and publication of articles.

Temas dos números anteriores

1995

- 1 Gênero
- 2 Antropologia visual
- 3 Religiões afro-americanas

1996

- 4 Comida

1997

- 5 Diferenças culturais
- 6 Sociedades indígenas
- 7 Histórias da antropologia

1998

- 8 Religião
- 9 Corpo, doença e saúde

1999

- 10 Diversidade cultural e cidadania
- 11 Música e sociedade
- 12 Cultura oral e narrativas

2000

- 13 A cidade moderna
- 14 Relações interétnicas

2001

- 15 Antropologia e política
- 16 Natureza e cultura

2002

- 17 Sexualidade e Aids
- 18 Arqueologia e sociedades tradicionais

2003

- 19 Imigração e fronteiras
- 20 Antropologia e turismo

2004

- 21 Antropologi@web
- 22 Cultura escrita e práticas de leitura

2005

- 23 Patrimônio cultural
- 24 Antropologia e performance

2006

- 25 Antropologia e meio ambiente
- 26 Direitos sexuais

2007

- 27 Religião e política
- 28 Antropologia e consumo

2008

- 29 Antropologia e arte
- 30 Antropologia e esporte

2009

- 31 Circulação internacional
- 32 Etnografias

2010

- 33 Antropologia e estilos de vida
- 34 Antropologia e ciclos de vida

2011

- 35 Ciência, poder e ética
- 36 Cultura material

Temas dos números anteriores

2012

- 37 Teoria antropológica
- 38 Saberes e fazeres

2013

- 39 Antropologia e trabalho
- 40 Megaeventos

2014

- 41 Antropologia e políticas globais
- 42 Sofrimento e violência

2015

- 43 Diásporas
- 44 Cultura e aprendizagem

2016

- 45 Economia e cultura
- 46 Tecnologias de governo: etnografias de práticas e políticas

2017

- 47 Gênero e sexualidade, saberes e intervenções
- 48 Antropologia e animais
- 49 Antropologia, etnografia e educação

2018

- 50 Políticas de inclusão
- 51 Sistemas xamânicos e novos xamanismos
- 52 A religião no espaço público

2019

- 53 Antropologia dos museus
- 54 Antropologia e emoções
- 55 Arte e cidade

2020

- 56 Imitação, simulacro e falsificação
- 57 Antropologia da biossegurança
- 58 Antropologia histórica e povos indígenas

2021

- 59 Covid-19. Antropologias de uma pandemia
- 60 Antropologia da criança
- 61 Governança reprodutiva

2022

- 62 História das antropologias do mundo
- 63 Negritude e relações raciais
- 64 Antropologia e deficiência

2023

- 65 Antropologia e democracia

Números de *Horizontes Antropológicos* a serem publicados em 2023/2024/2025

Número 67

Antropologia, artes e políticas

organizado por Vitor Grunvald, Paulo Raposo e Roger Sansi Roca

Envio de artigos: de 01/06/2022 a 30/09/2022

Número 68

Etnografias do digital

organizado por Jean Segata e Theophilos Rifiotis

Envio de artigos: de 01/10/2022 a 31/01/2023

Número 69

Depois da Covid-19

organizado por Arlei Sander Damo, Ceres Vïctora, Handerson Joseph
e Patrice Schuch

Envio de artigos: de 01/02/2023 a 31/05/2023

Número 70

Antropologia do desenvolvimento

organizado por Pablo Quintero, Alberto Arce e Guilherme F. W. Radomsky

Envio de artigos: de 01/06/2023 a 30/09/2023

Número 71

Territorialidades negras e indígenas

organizado por Sérgio Baptista da Silva, João Daniel Dorneles Ramos,
Cauê Fraga Machado e Sandro José da Silva

Envio de artigos: de 01/10/2023 a 31/01/2024

Submissão de artigos em: <https://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>

Ensaio sobre o Tema: Antropologia e crise ambiental – Ana Luiza Carvalho da Rocha; Cornelia Eckert; Donald R. Nelson / **Artigos:** O desmonte ambiental pela via dos incêndios florestais na Amazônia brasileira – Deborah Bronz / Retomar a vida nos (des)trozos, modos guarani de habitar florestas em Misiones, Argentina – Luna Mendes / Las luchas etnoterritoriales amazónicas y la incorporación de ontologías relacionales en el combate al extractivismo y la crisis ecológica – Edison Auqui Calle / Antropología de los territorios indígenas: aportes para el estudio de las naturalezas entre guaraní y chané del noroeste argentino – María Eugenia Flores / Histórias contaminadas: alianças ambientais das comunidades pesqueiras e quilombolas contra a violência lenta do petróleo na Baía de Todos os Santos – Rafael Palermo Buti / O “sertão carioca”: da ruralidade à conservação ambiental no contexto da expansão urbana no Rio de Janeiro – Luz Stella Rodríguez Cáceres / O rio e a época: *entendências* barranqueiras sobre a água na paisagem perturbada do Vale do São Francisco = The river and the epoch: *barranqueiro understandings* on water in the disturbed landscape of the São Francisco Valley – Luiz Felipe Rocha Benites / Sertanias que morrem d’água: aparições e sofreres coparticipados nas invernadas piauienses – Potyguara Alencar dos Santos; Márcia Leila de Castro Pereira / Instantânea de aguará guazú: etnografía de un monitoreo participativo con cámaras trampa en Paso Centurión, Uruguay – Magdalena Chouhy Clulow / El cerdo como alcancía: su valor en la economía de los clasificadores de residuos, análisis en contexto de pandemia por COVID-19 – Betty Francia Ramos / Alimentando a tradição e valorizando o conhecimento tradicional na Amazônia: o caso da castanha-da-amazônia na Terra Indígena Mãe Maria – Nina Lys Nunes; Regina Abreu; Joseane Costa / Percepções locais sobre transformações ambientais na região do Oiapoque: reflexões a partir da experiência de formação de pesquisadores indígenas – Igor Alexandre Badolato Scaramuzzi; Rita Becker Lewkowicz; Rosélis Remor de Souza Mazurek; Vinícius Cosmos Benvegnú / Companheiras indispensáveis: abelhas em crise, imaginário distópico e antropologia no Antropoceno – Érica Onzi Pastori / **Espaço Aberto:** Crise como criticidade e cronicidade: a recorrência dos desastres da mineração em Minas Gerais – Andréa Zhouri / O que faz o dinheiro da casa – Eugênia Motta

Temas dos próximos números e organizadores:

Antropologia, artes e políticas – Vitor Grunvald, Paulo Raposo e Roger Sansi Roca

Etnografias do digital – Jean Segata e Theophilos Rifiotis

Depois da Covid-19 – Arlei Sander Damo, Ceres VÍctora, Handerson Joseph e Patrice Schuch

Antropologia do desenvolvimento – Pablo Quintero, Alberto Arce e Guilherme F. W. Radomsky

Territorialidades negras e indígenas – Sérgio Baptista da Silva, João Daniel Dorneles Ramos, Cauê Fraga Machado e Sandro José da Silva