



A PERCEPÇÃO DE MUDANÇAS CLIMÁTICAS PELOS(AS) CAMPONESES(AS) DE CAJAMARCA: MOVIMENTO E PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO AO SEGUIR O CAMINHO DAS ÁGUAS

Perception in climate change by peasants in Cajamarca: movement and production of knowledge while following the path of water

Adriana Paola Paredes Penafiel¹

Consuelo Belania Plasencia Alvarado²

Franciele Schmalfuss³

RESUMO

Neste trabalho, examinamos a experiência de camponeses do *caserío* El Tambo, norte andino do Peru, que sentiram o desaparecimento das suas fontes de água em 2016, meses antes que o fenômeno El Niño Costeiro (aquecimento anômalo do oceano que ocorre

¹ Professora da Universidade Federal do Rio Grande, possui doutorado em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2016). É professora convidada para ministrar disciplina Antropologia e Meio Ambiente no Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas. Foi Visiting Scholar no Departamento de Antropologia da University of Manitoba (Canada) e sua tese de doutorado recebeu menção honrosa no Prêmio de teses LASA/Oxfam America 2017 Martin Diskin da Latin American Studies Association (LASA) e menção honrosa no Prêmio Anppas 2017 de teses. Tem experiência na área de Ciências Sociais, com ênfase em Antropologia e Desenvolvimento Rural, atuando principalmente nos seguintes temas: mineração, Peru, campesinato. Endereço eletrônico: adrianapenafiel@furg.br

² Bióloga, doutora em Ciências na linha de pesquisa de Recursos Naturais e Gestão Ambiental. Docente universitária da Universidad Nacional de Cajamarca, na Faculdade de Ciências da Saúde. Docente de Pós-graduação em Recursos Naturais e Gestão Ambiental na mesma universidade. Área de pesquisa em recursos naturais e gestão ambiental, com ênfase na qualidade de água. Endereço eletrônico: cplasenciaa@unc.edu.pe

³ Graduada do Curso de Tecnologia em Gestão de Cooperativas na Universidade Federal de Rio Grande (FURG). Foi bolsista do projeto "Mudanças Climáticas, Mineração e as vozes dos Andes" coordenado pela primeira autora. Endereço eletrônico: sls.fram@hotmail.com

apenas na zona costeira do Peru e do Equador) atingisse o litoral do Peru. Os protagonistas deste trabalho são os mesmos com quem uma das autoras realizou uma pesquisa de campo entre os anos de 2013 e 2014, quando se organizaram para defender as lagoas localizadas no alto da montanha de um projeto de mineração de ouro e cobre a céu aberto. Nesse retorno ao *caserío* El Tambo, os camponeses relataram que percorreram o caminho dos fluxos de água do mesmo modo que haviam feito no apogeu do conflito contra a mineradora, mas, desta vez, não encontraram rastros da empresa. Os efeitos produzidos nas águas andam entrelaçados com os projetos de vida de muitas pessoas, e é no movimento que se radica a habilidade de manter esse entrelaçamento. Contudo, este estudo revela que, segundo as reflexões dos(as) interlocutores(as), as mudanças climáticas são atribuídas à produção de corpos entrelaçada com outras fontes de vitalidade.

Palavras-chave: Água; Mudanças climáticas; Percepções; Vitalidade.

ABSTRACT

In this article, we examine the experience of peasants from *centro poblado* (hamlet) El Tambo, north of Peru, who felt the disappearance of their sources of water in 2016, months before the Coastal El Niño (anomalous ocean heat in the coast of Peru and Ecuador) reached the coast of Peru. The protagonists of this paper are the same whom one of the authors did her field work between 2013 and 2014, when they organized themselves for defending their lagoons against an open-pit mining project of gold and copper. In the return to the *centro poblado*, peasants narrated that they followed the same path of water flows as they did during the apogee of the mining conflict, but they did not found the mine operating in that area. The effects in water are entangled with life-projects of many people and is in the movement that they reproduce the ability to keep this entanglement. Nonetheless, this study reveals, according to their experience, that climate change is attributed to the production of bodies that are entangled with other sources of vitalities.

Keywords: water, climate changes, perceptions, vitalities.

1. INTRODUÇÃO

Os tempos têm mudado. Antes, os *mayores* incendiavam a grama para chamar as chuvas; hoje, as chuvas ficam longe, os camponeses incendiaram tudo, e foram os furacões que apareceram. (depoimento da *rondera* Mariela em dezembro de 2016 no *caserío* El Tambo, Cajamarca).

Uma série de trabalhos, como os de Cruikshank (2005, 2013), Jurt *et al.*

(2015), Stensrud (2016), Orlove *et al.* (2014) e del Pino (2017), atentam para a consideração das perspectivas êmicas sobre os processos de mudanças climáticas percebidas pelas comunidades rurais. A esse respeito, Blaser (2013) explica que as narrativas compartilhadas pelos(as) interlocutores(as) em campo

não devem ser pensadas como descrições de uma natureza lá fora, mas como reflexões sobre as premissas do seu mundo, isto é, sobre quais entidades e relações configuram o mundo, já que este não é preexistente às relações que o constituem.

Cabe mencionar, aqui, o referenciado estudo de Cruikshank (2005, 2013), em que a autora chama a atenção para o fato de que as primeiras nações de Yukon (Canadá) preocupam-se com o que as pessoas (turistas, aventureiros, cientistas) comem e falam quando escalam os glaciares, porque são sensíveis a certos comportamentos e podem responder, provocando avalanches catastróficas. O interessante, e que tem relação com este estudo, é que a autora faz questão de mencionar os “povos andinos” para sustentar seu argumento, citando a maneira como eles se preocupavam com a sensibilidade das montanhas ao interagir com os humanos. A pesquisa de Del Pino (2017) é uma excelente etnografia que sustenta a afirmação de Cruikshank sobre a interação entre humanos e não humanos e ilustra como os seus interlocutores, os camponeses da região de Ayacucho, sul do Peru, descrevem o encolhimento do *Apu*⁴ Rasuwillka por estar “*com susto*”,

isto é, por ter perdido a alma em função de ter vivenciado a violência interna no Peru.

Com um olhar diferente, as obras de Jurt *et al.* (2015) e de Orlove *et al.* (2014) ilustram como as pessoas de certas comunidades locais desenham limites com relação às responsabilidades com o ambiente que não necessariamente correspondem a um critério étnico. Nesse caso, os autores mostram como a palavra “contaminação” é muito articulada pelos residentes de Carhuaz, região de Ancash, norte do Peru. Contudo, está associada a um comportamento inadequado e a uma falta de respeito com as montanhas por parte dos moradores do local (por exemplo, o descuido com as tradições locais). Nesse sentido, a contaminação abrange o comportamento humano na relação humanos e não humanos, e, por isso, as ações devem ser viabilizadas dentro da localidade. Viveiros de Castro (2004) já havia chamado a atenção para o fato de que o etnógrafo e o nativo estão comprometidos em operações intelectuais distintas, razão pela qual deveríamos aprender a controlar esse desentendimento ao articular a mesma palavra por diferentes regimes de relação. De acordo com Viveiros de

⁴ Deidade da montanha com agir político.

Castro (2004), o desafio da antropologia é tornar visível a diferença ontológica (entre o nosso mundo e o mundo que é outro para nós), desafiando a similaridade epistemológica que possa existir entre mundos (DE LA CADENA, 2015).

Finalmente, na etnografia de Stensrud (2016) no sul do Peru, expõe-se a ponderação dos(as) agricultores(as) sobre o fato de que as chuvas já não são aquelas dos tempos antigos, pois sua água não penetra mais na terra (ou nos condutos naturais de água subterrânea). Ao mesmo tempo, o caso ilustra como os agricultores têm aprovado a construção de projetos de infraestrutura para coletar águas com a permissão dos *Apus*. De acordo com a autora, a decisão em torno dos projetos de infraestrutura deve ocorrer após uma consulta entre os humanos e não humanos.

Percepções e reflexões de cunho moral na relação entre humano e não humano estão presentes nas pesquisas que subsidiam este trabalho. Assim, gostaríamos de iniciar o tema deste artigo comentando sobre o trecho de um filme que inspirou a pesquisa sobre mudanças climáticas no Peru andino, com a qual trabalhamos desde o final de 2016. Trata-se de *Wiñaypacha* (Eternidade), de 2017, filme sob direção de Óscar Catacora, um jovem cineasta

puneño, e primeiro longa-metragem rodado no Peru na língua *aimará*. A obra ilustra o cotidiano de um casal de camponeses idosos, Willka e Phaxsi, no interior de Puno, sul do Peru, que esperam ansiosamente o retorno do filho, Antuku, que migrou para a cidade. Na conversa, o pai, Willka, faz referência aos “tempos” e alega que eles devem estar “ruins” para que o filho não retorne à casa. Citamos aqui o trecho:

Willka: Pienso que él nunca regresará.

Phaxsi: Un día me dijo, hablar el aymara es vergonzoso. Así dijo.

Willka: Para mí, esas grandes ciudades han cambiado a nuestro hijo. Malos deben estar los tiempos, como para que nuestro hijo nos haya abandonado.

Phaxsi: Ojalá algún viento pueda traerlo de regreso a casa.

(*Wiñaypacha* (trailer), 2017)

Veja-se bem que a migração campo-cidade dos jovens e o vento estão entrelaçados no diálogo destacado e são objeto de um julgamento moral por parte do casal. Se trouxermos a ideia de Ingold (2015) sobre pensar os lugares como “nós” de fios dos movimentos das pessoas que se encontram, compartilham e que se entrelaçam com outros fios (e outros nós) sem perder a sua correspondência anterior, pode-se confirmar, como já explicitado por Escobar (2014), de la Cadena (2010) e Blaser (2013), que o lugar não é

preexistente às relações que o constituem. Aqui, emerge o ponto interessante na reflexão de Willka, já que o seu assombro ao se referir ao estado de mundo naquele momento (“maus devem estar os tempos”) está relacionado ao fato de que o próprio filho não queira corresponder a esse nó que supostamente seria o lar para Willka. Cortar essa relação ao não querer mais falar *aimará* ou ao não querer estar com os seus pais é justamente a emergência de outro mundo, que, para Willka, é inaceitável. A frase “maus devem estar os tempos” chama a atenção, porque, no norte andino no Peru, na região de Cajamarca, é recorrente. Assim, *Winaypacha* inspira os estudos que exploram o debate sobre as mudanças no clima a partir de correspondências, responsabilidades e, principalmente, relações que estão em jogo.

O objetivo deste trabalho é examinar os relatos compartilhados pelos(as) camponeses(as) do *caserío* El Tambo, do *centro poblado* de mesmo nome, distrito de Bambamarca, província de Hualgayoc, região de Cajamarca, norte andino do Peru, que sentiram o desaparecimento dos seus

olhos d’água em 2016, meses antes de que o fenômeno El Niño Costeiro atingisse o litoral do Peru. No retorno à região de Cajamarca, também surgiram conversas com os(as) camponeses(as) da província de Celendín e Cajamarca que foram fundamentais para entender a relação entre as mudanças climáticas e as responsabilidades locais. A questão que norteia a pesquisa é: como a experiência vivida na localidade desses camponeses, a partir das suas práticas com a água, os seus desenhos na terra e as narrativas orais, traz novos *insights* para o debate sobre as responsabilidades pelas mudanças climáticas.

Neste trabalho, foi pertinente a pesquisa qualitativa pela concordância com os autores de la Cadena (2010, 2015) e Blaser (2013), ao considerar regimes de relação nos quais inexistem uma divisão entre cultura e natureza ou indivíduo e comunidade, mas se encontra uma relação contínua em que o existente torna-se visível justamente pelo complexa amálgama⁵ de relações. Blaser (2013) sugere que essas narrativas orais não devem ser reduzidas a projeções culturais a partir de um esquema cultural. Para o autor, ao afirmar que cada cultura

⁵ Em termos de mineração, amálgama é uma relação entre dois minerais para alcançar maior estabilidade e dureza. Por exemplo, do amálgama de ferro com carbono, aparece o aço. A questão

aqui é que o encontro entre dois produz um terceiro diferente, o que inspira a ideia de ontologias relacionais em que mundos diferentes coemergem sem se reduzir a um ou a outro.

interpreta a sua natureza de uma forma diferente, corre-se o risco de afirmar que as culturas entendam a natureza parcialmente e que a ciência moderna seja a única que compreende a natureza na sua totalidade. A ciência moderna pode “assimilar” os aspectos das culturas, que parcialmente entendem a natureza de acordo com a Ciência. É o que autores como Arturo Escobar (2014) salientam, quando afirmam que existem relações de poder entre diferentes conhecimentos, sendo a Ciência aquela que tem autoridade para falar em nome de uma verdade única⁶⁶. Amparamo-nos também em Ingold (2012, 2015), porque, para a análise desses relatos, uma vez que um aspecto-chave nesta pesquisa é a produção de conhecimento sobre as águas através da experiência vivida, o autor ajuda a pensar que as habilidades não são transmitidas como representações de geração em geração, mas que o conhecimento cresce quando cada geração descobre as suas habilidades ao mover-se. Mover-se é a forma como o corpo conhece o ambiente e, por isso, a atenção para a

inseparabilidade entre o conhecimento e o movimento.

Com relação aos interlocutores, os(as) protagonistas(as) vivenciaram uma colheita de batatas frustrada em 2011 que os levou à luta contra o projeto de mineração denominado Conga, que procurava instalar-se em cabeceiras de bacias. Como descrito em outros artigos (PAREDES PENAFIEL, 2019), os conhecimentos sobre os efeitos de uma mina a céu aberto foram produzidos a partir de sinais do ambiente, das memórias e da atenção à trajetória das águas; no entanto, ao sentir novamente o desaparecimento das águas e com o medo de que as minas estejam instaladas no alto da montanha, foram levados novamente a uma mobilização. Ingold (2015) argumenta que o conhecimento cresce na prática, e, por esse motivo, escrevemos sobre esse retorno ao campo, já que a produção de conhecimento continua sendo dinâmica e articulada entre o caso de Conga, entre 2013 e 2014, e a seca do ano de 2016.

Este trabalho está organizado da seguinte forma: após esta introdução, expõem-se as habilidades aprendidas na luta contra

⁶⁶ A abordagem da pesquisa está também amparada em um debate a partir de “Ontology is just another word for culture?” (Ontologia é apenas outra palavra para cultura?) (Carrithers et al., 2010), em que o argumento principal de um

dos autores, Holbraad (2010), é o de que conceitos como “cultura” têm uma capacidade de registrar a alteridade a partir de uma história prévia ou um repertório de conceitos que limita ou reduz a um padrão de como o outro deve, ou não, comportar-se.

o projeto de mineração que iria instalar-se na região de Conga, afetando importantes lagoas. A terceira parte trata sobre o retorno ao *caserío* El Tambo, onde os mesmos interlocutores compartilham outro acontecimento de falta de água em 2016, mas, dessa vez,

não em virtude das operações da empresa mineradora. A quarta seção apresenta uma discussão teórica a partir dos dados etnográficos. Finalmente, destacam-se as conclusões e as referências bibliográficas.

2. A LUTA CONTRA A MINERAÇÃO: AS HABILIDADES APRENDIDAS

Os residentes do *caserío* El Tambo se autodenominam camponeses(as), *ronderos(as)* e, desde o conflito em torno do projeto de mineração Conga, guardiões das lagoas. Para Gitliz (2013), as *rondas* camponesas de Cajamarca emergiram como uma resposta comunal organizada ao roubo de gado e pequenos furtos na década de 1970. O roubo era uma atividade altamente estruturada e envolvia gangues formadas por pessoas de dentro do *caserío*. Os crimes chegaram a ter alta frequência e violência, havendo, inclusive, envolvimento da polícia, a qual oferecia pouca proteção às vítimas. Em 1978, no *caserío* de Santo Antônio, dentro do distrito de Bambamarca, organizaram-se as *Rondas*, e, após essa experiência, muitos outros *caseríos* como El Tambo organizaram-se contra os roubos. Para isso, grupos de pessoas do mesmo *caserío* estariam responsabilizados pela

vigilância noturna de movimentos suspeitos. A justiça *rondera* se ocupou, ao longo do tempo, de todo tipo de problema, desde circulação de rumores, inimizades entre vizinhos, maltrato a esposas, conflitos por herança e até casos de bruxaria, como cita Gitliz (2013), e, posteriormente, da luta contra as mineradoras. Como bem explica o *rondero* Néctar, ao longo da conversa no ano de 2013 com uma das autoras, muitos desses casos podiam ter sido levados ao tribunal. Contudo, para o juiz, um caso de roubo de um chapéu seria visto como um caso de importância menor e seria desconsiderado, enquanto para a comunidade poderia fomentar outros problemas, devendo ser resolvido rapidamente, com todas as partes envolvidas e com a presença da comunidade, que garante o cumprimento dos acordos.

Os(as) *ronderos(as)*, que também são camponeses(as), vivem

principalmente do cultivo de batata e milho e da produção de *quesillo* (queijo fresco). Eles também engordam os seus animais para o comércio. Todos os sábados, no *caserío* El Tambo, os(as) camponeses(as) de diferentes *caseríos* se encontram para comprar, vender ou trocar os seus produtos da chácara. Também vêm comerciantes com produtos do litoral (óleo, sal, fósforos) para vender. Como relatava um camponês, no *caserío*, se alguém precisa de dinheiro, vende algum animal que esteja gordo. Para engordar o gado, necessita-se pasto suficiente, o que tem sido uma preocupação para aqueles que vivenciaram a terrível seca de 2016 e que, na época, para evitar a morte de seus animais, tinham que comprar pasto a um preço elevado.

Para poder plantar batata no verão, ou seja, no período em que não há chuvas, muitas famílias do *centro poblado* utilizam-se do canal de irrigação Chorro Blanco – Chicolon – Tayamayo – Lanche Bajo, que alimenta seis *caseríos*. A principal fonte de água do canal são as lagoas que estão localizadas na parte alta, em uma região denominada Conga.

Como já descrito por Paredes Penafiel e Li (2017), antes de irrigar, as pessoas têm que se certificar de que nada (folhas secas, pedras) esteja obstruindo o

canal artesanal denominado acéquia para que a água possa fluir pelo canal e ser guiada pelas fileiras de batatas. Quando a água entra por uma fileira de batatas, as demais fileiras são obstruídas com uma pedra para que, por uns minutos, a água alimente os sulcos de uma fileira e, então, seja liberada para alimentar o canal seguinte, e assim sucessivamente. A localização do lote é influenciada pela direção que a água toma depois de terminada a irrigação; como a direção é sempre águas abaixo, essas águas que fluem pelo lote continuam o seu caminho até se encontrarem com o rio, assim, alimentando mais famílias águas abaixo. Dessa forma, o desenho da acéquia permite “guiar” as águas até o lote de batatas.

Durante a pesquisa de campo entre 2013 e 2014, uma das autoras examinou a noção de “alimentar” que emerge nos seus diálogos com as pessoas e que torna visível uma lógica da circulação de fluxos carregados de vitalidades que alimentam rios, terra, famílias e corpos. A concepção de alimentar é associada à palavra aquífero a depender de quem fala e se relaciona com ela. Entre os anos 2012 e 2014, os residentes *tambeños* foram protagonistas do conflito em torno do projeto de mineração Conga, que sacrificaria importantes lagoas. Nesse contexto,

os(as) camponeses(as) tinham se organizado para vigiar a lagoa Mamacocha, que, antes do conflito, muitos não conheciam. Mamacocha é uma lagoa localizada no *caserío* Namococha, ainda no distrito de Bambamarca, e está dentro dos 12 *caseríos* da área de influência direta (AID) do projeto, próximo à fronteira entre as províncias de Hualgayoc e Celendín (KNIGHT PIESOLD, 2010). Perto de Mamacocha, estão a lagoa Seca, a lagoa Negra e a Mamacocha Chica, também no mesmo distrito, e, segundo nossos interlocutores, todas essas lagoas estão interconectadas.

A lagoa Mamacocha não está incluída entre as quatro lagoas (El Perol, Azul, Chica, Mala) localizadas em outras províncias dentro da região de Cajamarca que seriam diretamente afetadas pela infraestrutura da mina. Contudo, para as pessoas que vivenciaram o conflito em torno de Conga, se as lagoas são afetadas pelo empreendimento de mineração, eles e elas sentiriam os efeitos junto. Similar à pesquisa de Del Pino (2017), na qual os moradores de Ayacucho que vivenciaram o conflito armado relacionam o *susto* das pessoas com o

susto de que padece o *Apu*, em Cajamarca, as pessoas que vivenciaram o conflito associam a morte das lagoas com as suas mortes.

Naquela época, uma liderança camponesa, Mariela, relatou que não conhecia⁷ a lagoa Mamacocha até o mês novembro de 2011, quando permaneceu acampada por vários dias seguidos nas alturas, vigiando-a com outros camponeses. Para ela, até a preocupação sofrida diante de uma frustração com a colheita de batatas, Mamacocha não era um assunto a ser pensado. Diferentemente do estudo de Stensrud (2016), que ilustra que a disposição de água tem sido uma preocupação constante para os agricultores do semiárido vale de Colca, as pessoas de El Tambo descrevem que não tinham problemas com a disponibilidade de água antes do conflito e que, inclusive, deixavam os canos de água abertos todo o dia – somente mantinham um controle rigoroso na época do verão.

As pessoas mais velhas (os *mayores*) contaram que, com a chegada das estradas que unem El Tambo com a capital da região, Cajamarca, as pessoas deixaram de andar pelos caminhos ancestrais – que eram localizados

⁷ Ela tem memória de, na infância, transitar pela região de Conga, passando pelas lagoas para

vender as suas batatas na província de Celendín. Ela se lembra da lagoa El Tosmo, mas não da de Mamacocha.

justamente no espaço que atravessa as lagoas de Conga – e, por isso, perderam a experiência de caminhar e praticar protocolos específicos com as lagoas. Outra liderança camponesa, Bianca, explicava que os *mayores* viajavam de Bambamarca até a província de Celendín passando pela região de Conga, pelas lagoas, e não por estradas e de van, como é feito hoje em dia. Ela disse que sabia das lagoas porque, quando era pequena, escutava as conversas sobre os *encargos* (presentes para as lagoas). As pessoas de Bambamarca iam à famosa Festa de Sorochuco (província de Celendín) a cavalo, e o caminho era feito atravessando as lagoas. Naquele momento, deixava-se um doce para acalmá-las ou, nas palavras dos interlocutores, para que não comessem o transeunte. Hoje, é diferente: de El Tambo, todos os dias, sai uma van que passa pela Mamacocha, por Combayo, até a cidade de Cajamarca. Alguns guardiões das lagoas alegam que as lagoas estão calmas atualmente, mas que antes eram muito bravas. Os relatos sobre a bravura das lagoas estão registrados em uma das edições, intitulada “Todos os Tempos: a Natureza

na Tradição Cajamarquina”, de 1990, um projeto das Bibliotecas Rurais de Cajamarca (MIREs, 2002). Um aspecto mencionado nas narrativas sobre as lagoas que encontramos nessa coleção é que elas “comem” gente e animais e, por isso, são caracterizadas como *malas* (malvadas). Por isso, existem certos protocolos que devem ser cumpridos, e nem todas as pessoas conseguem ter sucesso com esses protocolos porque desconhecem as intenções das lagoas. Essa característica aparece também nos relatos compartilhados na ida a campo em 2017 e em 2018, nos quais os guardiões das lagoas afirmam que elas (as lagoas) continuam bravas.

Por volta dos meses de julho e setembro de 2011, a primeira liderança camponesa citada tinha percebido que as suas batatas estavam secando. Assustada, informou aos demais usuários do canal, mas poucos mostraram interesse em suas reclamações, com exceção de seus irmãos. O *susto* aqui, diferentemente da etnografia de Del Pino, pode ser entendido como um momento de interrupção⁸ (WINOGRAD; FLORES,

⁸ De acordo com os autores, a definição de “estar no mundo” de Heidegger compreende estar situado e sempre estar envolvido involuntariamente nas preocupações do mundo na prática. Os autores ressaltam que Heidegger

prioriza o entendimento advindo de “estar com as coisas e com os outros”, que ocorre antes do ato consciente de interpretação, enquanto a filosofia tradicional considera que a interpretação vem antes do entendimento. Essa é uma explicação

1989; WILLIS, 2007), que entendemos como do curso habitual da vida, e assim também para a camponesa que relatou esse fato. É pertinente mencionar o trabalho de Ingold (2012) porque o autor alega que o conhecimento cresce enquanto nos movemos e que a habilidade é aperfeiçoada quando nos tornamos mais precisos no entrelace entre os nossos próprios movimentos e os movimentos das coisas. Sendo assim, uma interrupção dos protocolos pode ser entendida como “encontros” com novas situações que exigem que os nossos movimentos sejam corrigidos para evitar futuros infortúnios.

Assim, desde 2011, com a frustração com a colheita de batatas e o conhecimento de que havia maquinaria instalada em uma das lagoas no topo das montanhas, em Conga, os(as) camponeses(as) rastrearam o caminho das águas que alimentam suas terras, seus filhos, seus convidados e seus corpos até a região de Conga. Como mencionado por vários deles, as lagoas alimentam as outras lagoas “como uma mãe dá de comer aos seus filhos”, e, por isso, as lagoas emergem também como mães. Os(as) *ronderos(as)* acampam por meses na intempérie, sendo

vulneráveis aos ataques da polícia e sofrendo os insultos da mídia, que os(as) qualificava como “preguiçosos(as)”. Durante as mobilizações, as mulheres eram responsáveis pela logística do acampamento e participavam das ações de protesto do movimento, das ocupações e de marchas, estando encarregadas principalmente de alimentar esses corpos, que, além de vigiar as lagoas, prestavam atenção ao circuito das águas e às suas conexões.

O interessante aqui é que, a partir desse evento e do consequente processo de interpretação, os(as) camponeses(as) de El Tambo não somente questionaram sobre suas batatas que secaram, mas também sobre todas as conexões afetadas até chegar às lagoas na região de Conga – e esse processo continua ao longo dos anos, não terminou no caso de Conga, como veremos na continuação. Enquanto eles dinamizam as rotas da vida dos camponeses e os fluxos de água, a empresa de mineração e seus porta-vozes vão justamente realizar o contrário, bloqueando o movimento das pessoas por meio de portões para que não conheçam os caminhos das suas águas.

No caso da agricultura camponesa, fazer agricultura implica

diferente do que propõe a metafísica, que desenha uma linha separatória entre o humano observante e a coisa observada, e esta última só

começa a existir a partir do momento em que é nomeada e categorizada.

fazer “com o” ambiente, ou seja, seria “um movimento preciso, o qual está continuamente corrigindo-se com relação a um monitoramento perceptual da tarefa enquanto ela segue” (INGOLD, 2012, p. 74). Na pesquisa de campo, aprendeu-se com os(as) camponeses(as) que a circulação da água que provém das lagoas da região de Conga, que aparece nos *puquios* e que é guiada pelos canais de irrigação, entrecruza-se com os traços *na* e *com a* terra dos camponeses para o nascimento das batatas que vitalizam o corpo das pessoas.

Podemos falar da lagoa Mamacocha como uma extensão dos corpos dos(as) camponeses(as) cujos fios são os veios de água por dentro da terra⁹. Eles sabem que quando seus *puquios* (olhos d’água) secam é porque alguma coisa está ocorrendo no topo da montanha. Os desenhos dos camponeses *na* terra e *com a* terra estão relacionados às preocupações com seus corpos e com o seu território porque eles afirmam que morreriam se a sua terra e eles não

fossem alimentados com a água de Conga. São desenhos ontológicos¹⁰, autônomos e políticos, como já afirmado em Paredes Penafiel (2019) porque os camponeses refutam ser dominados pelas práticas que implicam o controle e a manipulação de suas terras e de suas águas; são práticas em que a centralidade reside no alimentar. O repúdio à empresa mineradora Yanacocha, responsável pelo projeto Conga, pode ser interpretado, por um lado, pelo fato de a empresa procurar cortar os fios, usando o termo de Ingold (2012), de produção de vida, indo contra a lógica da circulação de fluxos que permite alimentar os rios, a terra, as famílias, os corpos, a produção de vida – seria uma mutilação do corpo. Por outro lado, existe um repúdio a que a Yanacocha seja uma entidade desenhista do mundo, porque o seu desenho não contempla relações e nega que a produção do conhecimento seja realizada no movimento entre as pessoas e os circuitos das águas.

3. O RETORNO AO CASERÍO EL TAMBO EM 2016 E 2017

⁹ Em outros estudos, Mires (2016) compartilha os depoimentos dos camponeses da região de Cajamarca que descrevem a terra como um “corpo” que, quando é atingido por veneno ou um corte, faz com que toda a terra sofra.

¹⁰ Vem da obra Winograd e Flores (1989), que é resgatada por Escobar (2014). Chama-se de desenhos ontológicos porque podem, então, ser

entendidos como relações materializadas existentes entre os camponeses, a terra e as águas. Essas práticas de desenho moldam (e são moldadas por) as relações das pessoas com a terra, a água, a montanha e outras entidades. No entanto, também existem desenhos que partem de premissas de uma relação com uma natureza dualista.

No período entre o controverso Natal de 2016 e o início de ano de 2017, a primeira autora retornou ao *caserío* El Tambo para iniciar uma pesquisa de caráter qualitativo com os(as) camponeses(as) sobre o tema das mudanças climáticas. Na segunda visita, em março de 2017, a região havia-se isolado, já que, pelos efeitos do fenômeno El Niño Costeiro, o rio tinha inundado a principal estrada que une a capital, Lima, à cidade de Cajamarca, e as entradas pelo lado oriental também estavam bloqueadas. Mas, ao chegar a Cajamarca, a surpresa é que a cidade e os distritos do interior estavam com pouca chuva.

A autora teve a oportunidade de reencontrar as pessoas com as quais foram compartilhadas experiências entre os anos de 2013 e 2014 e que tinha visto na primeira visita curta em 2016. Ao tratar sobre as mudanças climáticas, as pessoas relataram que, atualmente, o calor estava queimando muito mais que em anos anteriores (*como candela*). As pessoas relataram a sua percepção das mudanças porque algumas famílias também possuem terras nas partes altas (*jalcas*) e descreviam que, antes, abrigavam-se com o poncho quando

subiam para as *jalcas* (alturas) para trabalhar, e, hoje, em vez de se agasalhar, retiram o agasalho, dado similar ao encontrado na pesquisa de Sánchez Tello (2013)¹¹. Inclusive, ao referir-se aos seus próprios *caseríos*, muitos contavam que, quando jovens, permaneciam sentados na grama por horas e que, agora, não podiam permanecer nem quinze minutos sob o sol. Outros comentários têm relação com as lavouras, porque, antigamente, devido ao frio, era impossível produzir nas partes altas, e hoje as pessoas estão plantando nesses locais.

Outro efeito bastante comentado é que a chuva já não é “carregada” como antes – antes, escutava-se o rio, porque soava forte. Os comentários giravam em torno de que em anos anteriores a chuva era “pesada” (*se llenaban los ríos y quebradas*), e, quando chegava o período de chuvas, o rio crescia de tal modo que levava até animais e pessoas. Quando o rio levava uma pessoa, mudava o clima no dia seguinte, saía o sol – agora, a chuva tem uma aparência fina. A aparência, contudo, não foi o único aspecto que variou: também mudou o mês em que começam as chuvas. Como também descrito pelos interlocutores de

¹¹ Esta dissertação de mestrado foi orientada pela segunda autora.

Mires (2016), as chuvas são o que marca o tempo, e não as datas do almanaque. Segundo as pessoas, antes, o inverno (época de chuvas) começava no mês de outubro e se estendia até o mês de abril (os antigos sempre diziam: “*abril, aguas mil*”) com certas interrupções. A partir do mês de maio, ocorria uma mudança de estação, começando o verão, ou seja, o período sem chuvas e também quando ocorrem as geadas. Com relação às chuvas, as pessoas devem estar atentas a certos sinais para saber se vai chover logo, como, por exemplo, a posição da lua ou os porcos, que podem começar a se mexer como se estivessem dançando, as galinhas, que se bicam como se estivessem conversando, ou o cantar dos sapos, que hoje estão escassos.

Hoje em dia, de acordo com os relatos dos(as) camponeses(as) no *caserío*, as chuvas chegam atrasadas, e, pela experiência vivida, o mês de janeiro é aquele em que cai água e começam a se sentir orgulhosos porque não têm que carregar água com baldes. O fluir da água da chuva deve entrelaçar-se com a terra já desenhada e semeada com milho e batata desde o mês de outubro. Dependendo da quantidade de água necessitada, protege-se mais ou menos a semente na terra. A partir do mês de junho, ocorrem as colheitas e planta-se

novamente batata, mas, dessa vez, com a água do canal de irrigação Chorro Blanco, dado que é o período de inverno.

No entanto, como foi no caso do conflito Conga, houve algumas interrupções nos planos dos(as) camponeses(as) no primeiro retorno, em 2016. Quando a primeira autora retornou a El Tambo, encontrou a *rondera* Mariela, hoje líder das *Rondas Femeninas* do *centro poblado*, com quem, como na pesquisa anterior, entre 2013 e 2014, passou horas conversando na sua cozinha. Mariela relatou que o ano de 2016 foi um ano muito “triste”, principalmente para as pessoas que residem nas *jalcas*, mas para ela também, porque seu *puquio* (olho d’água) tinha secado. Diante da falta de água nos *caseríos*, no dia 29 de novembro daquele ano, uma comissão de camponeses subiu até o *caserío* Namococha para inspecionar se havia maquinaria em torno das lagoas da região de Conga. Mariela afirmou: “já sabemos pela experiência de Conga que, quando não há água nas partes baixas, é porque algo ocorre lá nas lagoas”. Veja-se bem que a experiência vivida por Mariela em 2011 é parte da sua habilidade sobre o movimento das águas.

O irmão de Mariela, Anastácio, que estava presente, confirmou a missão

da comissão, mas confessou que também havia certos rumores criados por pessoas que pouco conheciam a região de Conga e que difundiram um rumor de que a lagoa Seca, próxima à lagoa Mamacocha, tinha secado de vez por causa da mineradora. Isso havia provocado certo descrédito neles, uma vez que a empresa mineradora comprovou que em nenhum momento estava realizando obras nas lagoas. Anastácio, também guardião da lagoa como Mariela, explicava-nos que, quando os *ronderos* estavam acampados cuidando das lagoas na época do verão de 2014, observaram que a lagoa Seca se alimenta de um fluxo de água que vem de um *cerrito* e que, na época de agosto (verão), esse fluxo se transforma em um fiozinho de água. Por isso, aparece com fluxo menor em relação às outras lagoas. Por exemplo, a lagoa Negra, cujo fluxo de água varia pouco entre estações, é alimentada subterraneamente por outros fluxos de água além da lagoa Seca. A lagoa Seca alimenta a lagoa Negra, que, por sua vez, alimenta a lagoa Mamacocha Chica, uma lagoa pequena, mas muito profunda e que distribui a sua água a outras lagoas, como a Mamacocha. De todas elas, a Seca é a que tem menos alimentadores de água e, por isso, sua mudança é perceptível na chegada do verão.

Pelos comentários de Mariela e Anastácio, ao longo dos anos, os(as) camponeses(as) têm adquirido mais conhecimento sobre as suas fontes de águas. No contexto descrito na seção anterior, o conflito contra a empresa mineira era explicado pela experiência vivida com os *puquios* e os canais. Perguntou-se insistentemente a Mariela o que tinha ocorrido, então, se não havia maquinaria em Conga. Sua resposta foi que os *puquios* tinham secado pelo efeito do “verão”, embora fosse novembro, quando não deveria ser verão. Contudo, Mariela acrescentou, o céu alertou com alguns sinais, mas os(as) camponeses(as) jovens, em vez de rastreá-los, não prestaram atenção e seguiram acreditando no costume de que deve chover em novembro. A seguir, apresenta-se o depoimento de Mariela sobre o que tinha ocorrido em novembro de 2016:

Vou te explicar. Temos a lua reta. Quando a sua cabeça (da lua) fica para um lado, começam as chuvas. Quando há gelo, o sol fica diferente. Aparece uma linha em diagonal que cruza o sol. Pode ser pela tarde ou pela manhã. Então, há gelo. Isso foi comprovado. Em novembro de 2016, vi que o sol perdeu a cor de um lado e de um lado não, numa tarde. E a lua se tornou “duas luas”. Avisei, aos meus vizinhos que estavam fazendo capina na plantação de milho, que iria ocorrer uma geada forte. “Isso é de *mayores*”, responderam. Em poucos dias, houve 12 dias de geada durante a noite e durante o dia um calor

insuportável. Nesse ano, houve mais trovão. Isso não é bom. Ou é para ocorrer o verão ou o inverno. Acabou que aconteceu o verão. Um calor insuportável. Os animais morreram, sem grama e sem água (depoimento Mariela, em dezembro de 2016, no *caserío* El Tambo, Cajamarca).

Muitos(as) camponeses(as) perderam a plantação de milho naquele ano, assim como as sementes, e tiveram que replantar comprando semente de

outros, mesmo com a incerteza da aceitação dessa nova semente pela terra. De acordo com o explicado por Mariela, as geadas apresentam-se normalmente entre agosto e setembro, todos os anos, e, para evitá-las, procura-se preparar a terra e plantar a semente em outubro, realizando a primeira capina vinte dias depois.

Figura 1. Trabalho na plantação de milho no *caserío* El Tambo, distrito de Bambamarca, Cajamarca



Fonte: Acervo da primeira autora (2016).

Entretanto, em 2016, a geada chegou no mês de novembro. Adverte-se, novamente, o fato de que seguir o *script* do clima não é o único requisito para criar habilidade; é preciso seguir as experiências passadas sempre em sintonia com os outros movimentos do ambiente. Cabe mencionar aqui que,

durante a pesquisa de campo, foi necessário visitar a Biblioteca Rural de Cajamarca, onde estão compiladas várias reflexões de camponeses cajamarquinos sobre as mudanças climáticas, e alguns desses depoimentos alegam que o aprendido com os *mayores* (antigos) sobre como entender os avisos do

ambiente não parece funcionar na atualidade e que hoje era “como se a nossa língua houvesse sido trocada” (MIREs, 2016, p. 17). Esse dado é interessante, porque, aparentemente, atualmente, os camponeses e o clima estão comprometidos em movimentos diferentes; por isso, os camponeses alegam que perderam a precisão das suas predições, como também explicitado na pesquisa de Sánchez Tello (2013). Contudo, a prática da observação implica estar comprometido em aprender a nova língua, como os guardiões fizeram ao observar o circuito de alimentação de água das lagoas de Conga.

Felizmente, como revelaram os(as) camponeses(as) na pesquisa de campo, choveu um pouco em janeiro de 2017. Inclusive, a água do *caserío* teve que ser deslocada com carro-pipa a outros *caseríos* que sofreram com a seca. Mariela mencionou que, em uma reunião das *Rondas Femeninas*, ela comentou entre as suas companheiras: “O que teria acontecido se não tivéssemos lutado contra a mineradora pelas águas?”. Essa reflexão torna-se interessante porque, assim como na pesquisa de Jurt *et al.* (2015), a responsabilidade sobre as mudanças climáticas é atribuída ao grupo local. Cuidar das fontes de água é uma responsabilidade dos *ronderos*, dos guardiões e se estende aos

comportamentos das pessoas. Assim como a personagem Willka, em *Winaypacha*, Mariela afirmou: “os tempos são outros, Adrianita”. Mariela justificou esse comentário ao explicar que as pessoas estavam bebendo água de fonte desconhecida e que, em um futuro próximo, teríamos que comprar água (um mundo em que tudo é comprado) e que as crianças do seu *caserío* não comiam mais os produtos da terra (batatas, favas, ervilha), preferindo o arroz, um produto que provém do litoral. Segundo ela, essas crianças têm os corpos moles porque permanecem deitadas, sem assumir a vida do campo. Vale ressaltar, como bem lembra Orlove *et al.* (2014), que o que comem está em paralelo com o “estado do mundo” e explica a falta de correspondência dos jovens com o ambiente. Quando lhe perguntaram sobre o que se pode fazer para lidar com essas mudanças do clima, Mariela respondeu:

Não percamos os costumes, porque as comidas naturais é o mais principal. Nós nos sentimos bem contentes aqui porque ainda há comidas naturais que podemos comer. Porque em outros lugares as comidas naturais são muito caras. [...]. Em alguns lugares compram água. Aqui, como cajamarquinos, ainda temos água limpa. Não sei a qual tempo chegaremos porque se não colocamos a mão no peito, creio que as empresas mineradoras nos ganhariam. (depoimento de Mariela, em dezembro de 2016, no *caserío* El Tambo, Cajamarca)

Esse depoimento chama a atenção porque os bons costumes aos quais Mariela se refere, como comer alimentos produzidos no local, vitalizados pelas águas das lagoas de Conga, estão relacionados a um comportamento humano, que implica um compromisso de manter o entrelaçamento entre o circuito de águas do território e a produção de corpos. Comer arroz em detrimento da batata, por exemplo, implica cortar os fios de produção de corpos com o sangue do território e, com isso, a emergência de outro mundo (outro tempo).

Outros comportamentos também não escaparam de um julgamento moral com relação às mudanças climáticas. Os(as) camponeses(as) alegam como mau costume “ser preguiçoso”, ir “para o fácil”, quando se trata do uso de agrotóxicos nas suas terras, o que consideram estar associado às mudanças do clima. Destacaram que os jovens não hesitam em resolver os problemas da agricultura com o uso de agrotóxicos, enquanto antigamente eram mais criativos com a terra. Outra informação que compartilharam como “mau costume” é o uso de sacolas plásticas, quando antes se usava o alforje. Comer alimentos não produzidos localmente,

assim como alimentar os porcos com produtos de fora e não com o milho da própria terra, associa-se ao fato de que as pessoas não estão correspondendo mais ao ambiente e, ao não fazê-lo, tampouco assumem responsabilidades.

Antes se caminhava dias inteiros para ir a um lugar com o *fiambre* (alimento) de alforje. Agora tudo é “moto-táxi”. Agora estamos cheios de químicos, antes a festa era a *chicha* (bebida feita de milho) e agora não tem mais. Antes havia doenças graves, e nos curávamos com plantas. Para os animais, igual. Agora tudo é farmácia e são químicos. As ervas curam, mas é devagar. Agora queremos fácil e rápido (depoimento de camponês, em agosto de 2018, na cidade de Celendín, Cajamarca).

Existem outras reflexões compartilhadas por Anastácio e por Vitor, o outro irmão de Mariela, que são evangélicos e que descrevem a luta pela água contra as mineradoras como uma luta espiritual. Diferentemente do exposto por Mariela com relação ao corpo, a luta deles é espiritual no sentido de evitar que as pessoas de El Tambo sejam ofertadas pelos responsáveis da empresa de mineração às lagoas ou aos *cerros* para obter ouro nas entranhas da terra. Esse depoimento demonstra a instabilidade das relações no mundo andino. Então, como compreender a ideia de pactos, conhecimento e movimento neste caso?

4. DISCUSSÃO: PRODUÇÃO DE VIDA, PACTOS E MOVIMENTOS

A descrição do modo destrutivo ou da emergência de um mundo ao contrário não está ausente na obra da liderança yanomami David Koppenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2011) sobre como “proteger a floresta” ou demarcar a terra não implica garantir o território indígena, mas, sim, protegê-lo da destruição da “ordem” do seu mundo, onde existem intercâmbios cosmológicos que constituem sua existência enquanto “seres humanos”. Na década de 1970, a obra de Taussig (2010) *O Diabo e o fetichismo da mercadoria da América do Sul* relata a forma como os coletivos indígenas entendem o processo de transição de um modo de produzir para autoconsumo em direção a um modo extrativo, como é o caso do vale de Cauca (Colômbia), onde os camponeses passam a trabalhar nas monoculturas, assim como os mineiros das minas da Bolívia. O que o autor pontua é que a inserção no capitalismo não é interpretada pelos camponeses como um processo linear e natural, mas um processo “mediado” por pactos diabólicos. Ou, se quisermos ir além, a obra “*Nueva crónica y buen gobierno*”, do cronista indígena do Virreynato do Peru (vice-reino do Peru) Felipe Guamán

Poma de Ayala, relata a ameaça à “centralidade” do alimento dos coletivos indígenas do mundo andino com a procura do ouro pelos espanhóis, já que implicou uma ruptura com a “ordem das coisas” no mundo andino (RIVERA CUSICANQUI, 2010).

Vale a pena lembrar que, em todos esses casos, as reflexões dos autores e interlocutores apresentam um momento de interrupção da vida, o fim do mundo, a partir da chegada dos espanhóis na América, a chegada das minas de socavão na Bolívia e os garimpos na Amazônia, uma situação similar quando nos referimos a Cajamarca: a falta de água.

Cavalcanti-Schiel (2007, 2014), em sua etnografia com um grupo quéchua nos Andes da Bolívia, relata que a produção da vida é resultado de intercâmbios e de pactos entre os muitos sujeitos do cosmos. Esses acordos são instáveis, como visto na bibliografia sobre as terras baixas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; DESCOLA, 2012), e, para que esses pactos ou acordos sejam bem-sucedidos, precisam ser ocasionalmente e ciclicamente renovados. No caso específico desse grupo, esses pactos contínuos implicam

justamente aproveitar forças e potências dos outros sujeitos para a produção de vida. Desde esse olhar, o posicionamento de Vítor e Anastácio pode ser analisado a partir da procura por “pactos estáveis” que o protejam de algum tipo de traição do outro. Similar ao apontado por Vilaça (2008), pode se pensar que a sua entrada Igreja Ihes permite ser dotado de uma nova perspectiva sobre as relações que os protegem de possíveis pressas do outro.

Para Cavalcanti-Schiel (2014), o calendário ritual dos Andes nada mais é que a permanente renovação dos pactos para produção de vida, a fertilidade, tendo em mente que são pactos instáveis. Almeja-se que esses pactos sejam positivos, mas chega-se a resultados infelizes (ou talvez predadores?), como ocorre entre as lagoas de Cajamarca e as pessoas (veja-se MIREs; 2002, 2016). A relação entre o clima e os residentes de El Tambo, assim como outras etnografias (por exemplo, Tillmann) não está livre de pactos instáveis, porque os interlocutores alegam que o ambiente tem os seus caprichos (obstinações). A esse respeito, Descola (1998) indica três formas de relação entre humanos e não humanos ao analisar os coletivos nas terras baixas da América do Sul: reciprocidade, predação e dádiva. A primeira, a reciprocidade, implica que toda vida seja recompensada por uma

forma ou outra de vitalidade humana. Fundada em um princípio de equivalência entre homens e animais, as trocas internas devem ser organizadas de modo que as retiradas efetuadas pelos homens sejam reinseridas no circuito. A segunda, a predação, não oferece nenhuma compensação pela vida da caça, embora possa haver represálias se existirem excessos na caça. A terceira, a dádiva, é quando alguém se oferece à caça voluntariamente. Voltando ao caso de Cajamarca, apesar dessas obstinações do clima ou do ambiente ou do desconhecimento sobre as intenções das entidades não humanas, como é relatado pelos(as) camponeses(as) em Cajamarca, as pessoas refletem que os infortúnios ocorridos devem ser entendidos a partir de uma imersão no ambiente. Rastrear os fluxos de água implica prestar atenção às relações que se dão não entre entidades previamente concebidas, mas entre os fios de vida (INGOLD, 2015) que tornam as coisas visíveis.

Conforme Ingold (2012), a habilidade de fazer agricultura não implica somente seguir os ensinamentos de geração em geração (o que contam as pessoas de mais idade), mas em sentir-pensar (ESCOBAR, 2014) com o ambiente sobre quando plantar. Um camponês relatou que as pessoas

percebem que a hora de semear está chegando porque o céu avisa. Assim, as pessoas devem rastrear esses sinais: “chove um pouco no mês de outubro para abrandar a terra; depois, para por um lapso de tempo para poder colocar a semente na terra. Nós nos deitamos na grama e olhamos ao céu para perceber esses sinais” (depoimento de Vitor em 2016)¹². Entre os fluxos de águas e os desenhos das pessoas com a terra, existe um cruzamento de movimentos, como já descritos anteriormente, em que se deve manter a atenção devida a possíveis movimentos surpresa ou à ausência de movimentos que podem afetar a sua precisão. Não implica unicamente seguir o “costume”, mas estar imerso no ambiente.

A nossa insistência com Ingold neste artigo é em função de que o autor salienta que, sem movimento, não há conhecimento, de modo que restringir o movimento usurpa a imersão das pessoas no ambiente. Então, nesse movimento com as coisas, as pessoas sempre procuram uma sincronia a partir da sua imersão no ambiente, e essa falta de

correspondência é refletida por elas a partir das relações que lhes são importantes e configuram o seu mundo. São nesses momentos de interrupção ao desenhar com a terra e com o clima que existem reflexões sobre essa correspondência, que não escapa de um cunho moral.

Para entender mais precisamente esses depoimentos dos *ronderos* sobre o que os jovens comem e a relevância nas mudanças climáticas, o trabalho de Burman (2017), na comunidade andina na Bolívia, é inspirador, porque ilustra as reflexões de Carlos, um líder aimará que alerta sobre o abandono das práticas de rituais andinos e a sua relação com mudanças climáticas: “o hálito das pessoas é tóxico, é pelo que comemos hoje em dia, e pelas coisas que falamos. E é por isso que a neve se derrete nas montanhas. As pessoas, os turistas, não devem ir aí porque seu hálito cai na neve” (BURMAN, 2017, p. 929). Burman caracteriza uma “meteorologia moral andina” ao explicar que os *achachilas* (seres ancestrais que não somente habitam as montanhas, mas

¹² O estudo de Tillman (1997) com os(as) camponeses(as) da localidade de Jauja (centro do Peru) descreve como os seus interlocutores “leem as estrelas” (porque elas não mentem) para prognosticar o ano agrícola. Contudo, os camponeses de Jauja alegam que é um jogo da sorte, porque o ambiente também tem os seus *caprichos* (é obstinado). Em Mires (2016), os

relatos dos cajamarquinos sobre as mudanças climáticas explicam que as pessoas são criadas pelos tempos. A natureza sempre dava sinais, mas não era para dominar o clima, e, sim, para compenetrar com o tempo/clima.

também são as montanhas) discutem sobre o comportamento das pessoas e, quando os bons costumes são esquecidos por elas, respondem com falta de chuvas, inundações, etc. De acordo com Burman (2017), os *achachilas* não somente protegem ou geram vida, também castigam e podem alterar as estações do ano. Assim, à luz do que proporciona o estudo de Burman (2017), existe uma relacionalidade entre o comportamento das pessoas dentro da comunidade e as mudanças do clima, e as reflexões giram em torno dos bons costumes, como mencionado na pesquisa em Cajamarca. Esse depoimento é interessante porque os costumes como comer comidas naturais, ou seja, nesse caso, comer os alimentos vitalizados pelas águas das lagoas, estão relacionados com a preservação dos bons costumes, e deve-se estar “firme” para evitar ser tentado pelas mineradoras. Esses relatos, assim como os depoimentos dos residentes de

El Tambo, levam ao entendimento de que o mundo é fruto da correspondência entre os movimentos das linhas de vida (INGOLD, 2015), sem estar alheio aos humores do ambiente. Seguindo Ingold (2012), a habilidade do camponês radica na correção contínua do movimento com relação à variável percepção da tarefa enquanto ela flui, quer dizer, uma pessoa habilidosa é aquela que coordena percepção e ação. É por isso que o autor chama a atenção para a inseparabilidade entre o conhecimento e o movimento, no sentido de que mover-se é a forma como o corpo conhece o ambiente e, para isso, a pessoa tem que estar imersa naqueles fios de vida que configuram o mundo. Assim, quem não trabalha na terra para produzir as batatas e o milho do El Tambo nem alimenta o seu corpo com esses produtos da terra não pode entender o *susto* de ter que viver de águas que provenham de outras fontes que não sejam Conga.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No caso de Cajamarca, os(as) camponeses(as) estão compartilhando reflexões sobre uma maior instabilidade dos protocolos que mantêm com o ambiente. Os protocolos, tanto no filme *Waynapacha* como nos relatos compartilhados por Mariela, Bianca,

Anastácio e Vitor, explicam o afrouxamento dos fios de produção de vida que, hoje em dia, torna visível um mundo diferente, que anda em paralelo com “outros tempos”. Contudo, as reflexões sobre essas percepções não estão livres de atribuições de

responsabilidade às próprias pessoas da comunidade, como visto por Orlove et al. (2014). Por isso, o papel das *Rondas* ou dos guardiões das lagoas é de lutar pelas relações que produzem vida para eles(elas), de não permitir chegar a esses outros tempos em que o mundo seria de “tudo comprado”. As críticas sobre ingerir alimentos que não são produzidos localmente (como o arroz) geram outros corpos que não se conectam com a vida do campo – semelhante ao que vemos no filme *Waynapacha*, quando Antuku, ao não querer falar mais *aimará*, produz outro corpo constituído por outros fios de vida, mas cortando os anteriores. Os efeitos nas águas andam entrelaçados com os projetos de vida de muitas pessoas, e é no movimento que se radica a habilidade de saber como manter entrelaçados esses caminhos ou fluxos de vida e como mediar o intercâmbio de vitalidades ou potências. Vale salientar que ideia de pactos (Cavalcanti-Schiel, 2014) é importante para este estudo porque as diversas etnografias nos Andes relatam a relação de desigualdade entre o ambiente e as pessoas. Por exemplo, no caso de Cajamarca, apesar de assumir uma responsabilidade na luta contra a mineradora, eles e elas afirmam que existem alguns movimentos que não conseguem decifrar e por tato são perigosos

Conhecer-se implica o movimento; é na observação e, principalmente, no rastreamento que se aperfeiçoa a precisão com uma nova série de rituais, habilidades, formas de fazer e modos de ser, sem perder os laços importantes do mundo que se quer. Um compromisso visto no *centro poblado* El Tambo é justamente a postura de defender as suas fontes de vitalidade para evitar esse mundo “tudo comprado” ou um mundo onde as pessoas prefiram comer alimentos com os quais não têm relação.

A relação com as coisas está em conexão com a responsabilidade e a correspondência das pessoas com o ambiente. Este estudo revela que, segundo as reflexões dos(as) interlocutores(as), as mudanças climáticas são atribuídas à produção de corpos entrelaçada com outras fontes de vitalidade. Veja-se que, similar ao caso de Conga, a questão do alimentar é ainda um eixo central de reflexão e, por isso, a luta para defender as fontes de água é pauta conjunta às das mudanças do clima.

6. REFERÊNCIAS

- BLASER, M. Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe. **Current Anthropology**, Chicago, v. 54, n. 5, p. 547-568, 2013.
- BURMAN, A. The political ontology of climate change. **Journal of Political Ecology**, v.24, p. 921-938, 2017.
- CARRITHERS, M.; CANDEA, M., SYKES, K., HOLBRAAD, M.; VENKATESAN, S. M. Ontology is just another word for culture: motion tabled at the 2008 meeting of the group of debates in anthropology, **Critique of Anthropology**, [S.l.], v.30.n.2, p.152-200, 2010.
- CAVALCANTI-SCHIEL, R. Las muchas naturalezas en los Andes. **Periferia** (Bellaterra), Rio de Janeiro, v.7, p. 1-11, 2007.
- CAVALCANTI-SCHIEL, R. Para além das terras altas e baixas: modelos e tipologías na etnología sul-americana. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.57, n.2, p.251-290, 2014.
- CATACORA, O. **Wiñaypacha**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GGyQF-QPr8A>. Acesso: 15 jan. 2019.
- CRUIKSHANK, J. **Do glaciers listen?** Local knowledge, colonial encounters and social imagination. Vancouver: University of British Columbia Press, 2005.
- CRUIKSHANK, J. Listening for different stories: Indigenous knowledge and its transformations. Conferência pronunciada na **17th Annual Conference “Facts, fictions, and the politics of the truth”**. Parkland Institute, Edmonton, 2013.
- DE LA CADENA, M. **Earth Beings: Ecologies of practice across Andean worlds**. Durham: Duke University Press, 2015.
- DE LA CADENA, M. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “politics”. **Cultural Anthropology**, Houston, v. 25, n. 2. p. 334-370, 2010.
- DEL PINO, P. **En nombre del gobierno: El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina**. Editorial La Siniestra Ensayos, 2017.
- DESCOLA, P. **Más allá de naturaleza y cultura**. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, 2012.
- DESCOLA, P. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v.4, n.1, p.23-45, 1998.
- ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra**. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Unaula, 2014.
- GITLIZ, J.S. **Administrando justicia al margen del estado**. Las Rondas Campesinas de Cajamarca. Lima: IEP, 2013.
- HOLBRAAD, M. Against the motion, in ontology is just another word for culture: motion tabled at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory, University of Manchester. **Critique of**

Anthropology, [S.l.], v.30, n.2, p.152-200, 2010.

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

INGOLD, T. **Estar Vivo.** Ensaio sobre Movimento, Conhecimento e Descrição. Petropolis: Vozes, 2015.

JURT, C.; BURGA, M.D.; VICUÑA, L.; ORLOVE, B. Local perceptions in climate change debates: insights from case studies in the Alps and the Andes, **Climatic Change**, v. 133, n. 3, p 511–523, 2015.

KNIGHT PIESOLD CONSULTORES. **Minera Yanacocha S.R.L.** Proyecto Conga: estudio de impacto ambiental. Resumen Ejecutivo. Lima: Knight Piesold, 2010.

KOPENAWA, D; ALBERT, B. **A queda do céu:** palavra de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

MIRES ORTIZ, A. **La Espalda del Clima:** visión campesina sobre Cambio Climático y permanencia comunitaria en los Andes del Norte del Perú. Cajamarca: Red de Bibliotecas Rurales, 2016.

MIRES ORTIZ, A. **Todos los Tiempos.** La Naturaleza del Tiempo en la Tradición Cajamarquina. Cajamarca: Red de Bibliotecas Rurales, 2002.

PAREDES PENAFIEL, A. P.; LI, F. Nourishing Relations: Controversy over the Conga Mining Project in Northern Peru, **Ethnos**, v. 1, p.1-20, 2017.

PAREDES PENAFIEL, A. P. La laguna Mamacocha contra el Estado peruano: un estudio etnográfico con los campesinos y campesinas del centro

poblado El Tambo, Cajamarca, Perú, **Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología**, v. 34, p. 3-18, 2019.

ORLOVE, B; LAZRUS, H.; HOVELSRUD, G.K.; GIANNINI, A. Recognitions and Responsibilities On the Origins and Consequences of the Uneven Attention to Climate Change around the World. **Current Anthropology**, v. 55, n. 3, p. 249-275, 2014

RIVERA CUSICANQUI, S. **Ch'ixinakax utxiwa:** una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

SANCHEZ, TELLO, S. **Cambios de temperatura y desplazamiento de especies vegetales en el periodo de 1985-2009, en la cuenca del río cajamarquino.** Dissertação (Mestrado em Ciências). Programa de Pós-graduação em Ciências, Universidad Nacional de Cajamarca, Cajamarca, 2013.

STENSRUD, A. Climate Change, Water Practices and Relational Worlds in the Andes. **Ethnos**, v. 81, n.1, p. 75-98, 2016.

TAUSSIG, M. **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul.** São Paulo: Unesp, 2010.

TILLMANN, H J. **Las estrellas no mienten:** agricultura y ecología subjetiva andina en Jauja, Perú, Quito: Abya-Yala, 1997.

VILAÇA, A. Conversão, Predação e Perspectiva. **Mana**, v.14 n.1, 173-204, 2008

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Perspectival anthropology and the**

method of controlled equivocation.
Tipití, Santo Antonio, v. 2, n. 1, p. 3-22,
2004.

WILLIS, A. M. Ontological designing.
In: WILLIS, A. M. (Ed.). **Design
Philosophy** Papers Collection Three.
Ravensbourne: Team D/E/S
Publications, 2007,p. 80-117.

WINOGRAD, T.; FLORES, F. **Hacia
la comprensión de la informática y la
cognición:** ordenadores y conocimiento,
fundamentos para el diseño del siglo
XXI. Barcelona: Editorial Hispano
Europea, 1989.