



anuário antropológico

janeiro-abril • v. 45 • nº 1 • 1/2020

**Dossiê "Antropologia das Áreas Protegidas e da
Sustentabilidade"**

Cabo Verde e relações de gênero

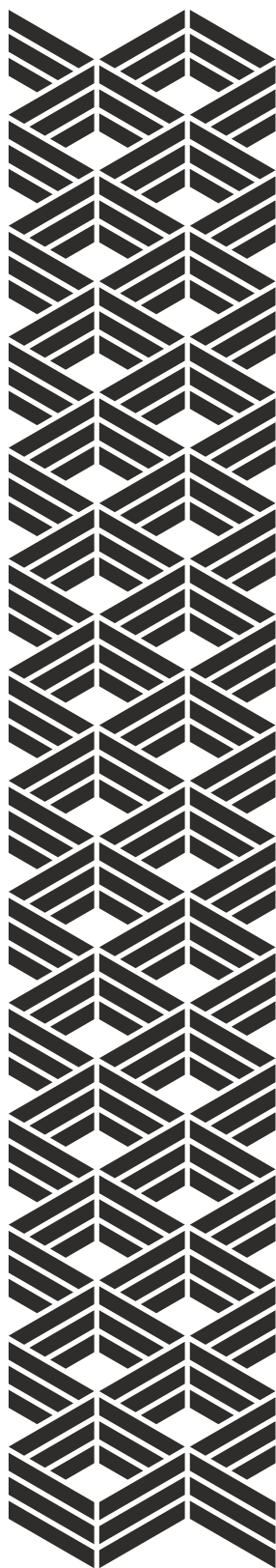
Povos e comunidades tradicionais

Mineração

Higiene e dietética

Ensino de Antropologia

ISSN 2357-738X



anuário antropológico

janeiro-abril • v. 45 • nº 1 • 1/2020

Dossiê "Antropologia das Áreas Protegidas e da Sustentabilidade"

Cabo Verde e relações de gênero

Povos e comunidades tradicionais

Mineração

Higiene e dietética

Ensino de Antropologia

ISSN 2357-738X

Linha editorial

Anuário Antropológico é um periódico fundado em 1977 por Roberto Cardoso de Oliveira que, atualmente, lança números semestralmente pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Publica artigos originais, ensaios visuais e bibliográficos, resenhas de livros e filmes e outros textos de natureza acadêmica que apresentem pesquisas empíricas de qualidade, diálogos teóricos relevantes e perspectivas analíticas diversas. A Revista publica textos em português, inglês, espanhol ou francês. Uma vez triados pela Equipe Editorial, os textos são encaminhados a pareceristas externos para avaliação em regime de anonimato.

Apoio: FAP/DF, processo n. 00193.00000308/2018-36

Equipe Editorial

Soraya Fleischer (Editora Executiva)

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Silvia Maria Ferreira Guimarães (Editora Associada)

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Alberto Fidalgo Castro (Editor Associado)

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Henyo Trindade Barreto Filho (Editor de obituários)

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Conselho Editorial

Andréa de Souza Lobo

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Antonádia Monteiro Borges

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carla Costa Teixeira

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carlos Emanuel Sautchuk

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Christine de Alencar Chaves

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Cristina Patriota de Moura

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Daniel Schroeter Simião

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Guilherme José da Silva e Sá

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Henyo Trindade Barreto Filho

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

João Miguel Sautchuk

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

José Antônio Vieira Pimenta

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

José Jorge de Carvalho

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Juliana Braz Dias

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Kelly Cristiane da Silva

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luis Abraham Cayón Durán

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luís Roberto Cardoso de Oliveira

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Marcela Stockler Coelho de Souza

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Sílvia Maria Ferreira Guimarães

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Soraya Resende Fleischer

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Stephen Grant Baines

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Wilson Trajano Filho

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Conselho Científico

Alicia Barabas (*Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*)

Antônio Augusto Arantes Neto (*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*)

Carmen Rial (*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*)

Cecília Maria Vieira Helm (*Universidade Federal do Paraná, Brasil*)

Claudia Fonseca (*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*)

João de Pina Cabral (*Instituto de Ciências Sociais*

da Universidade de Lisboa, Portugal)

Josildeth Gomes Consorte (*Pontifícia Universidade*

Católica de São Paulo, Brasil)

Luiz Fernando Dias Duarte (*Museu Nacional/*

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Mara Viveros (*Universidad Nacional de Colombia, Colômbia*)

Mariza Peirano (*Universidade de Brasília, Brasil*)

Michael Fischer (*Massachusetts Institute of Technology, Estados Unidos*)

Miguel Bartolomé (*Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*)

Myriam Jimeno (*Universidad Nacional de Colombia, Colômbia*)

Raimundo Heraldo Maués (*Universidade Federal do Pará, Brasil*)

Roberto DaMatta (*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil*)

Roberto Motta (*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*)

Rosana Guber (*Consejo Nacional de Investigaciones*

Científicas y Técnicas, Argentina)

Satish Deshpande (*University of Delhi, Índia*)

Virgínia García Acosta (*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México*)

Revisão

Gislene Maria Barral Lima Felipe da Silva

Secretaria Executiva

Mariana Machado e Silva

Laise Tallmann

Projeto gráfico e diagramação

Laila Santanna

Pedro Joffily de Araújo

Supervisão editorial

Editoras do Anuário Antropológico

Departamento de Antropologia, sala AT - 40/29

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (61) 3107-1560

revista.anuario.antropologico@gmail.com

Nominata de pareceristas

1. Alyne de Castro Costa

*Colégio Brasileiro de Altos Estudos,
Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil*

2. Andrea Leiva

Universidad de Santo Tomás – Colômbia

3. Bernardo Curvelano Freire

Universidade Federal do Vale do São Francisco – Brasil

4. Carla Costa Teixeira

Universidade de Brasília – Brasil

5. Carmen Lúcia Rodrigues

Universidade Federal de Alfenas – Brasil

6. Cecília Campello do Amaral Mello

Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil

7. Claudia Rodrigues-Carvalho

Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil

8. Cloude Correia

Instituto Socioambiental – Brasil

9. Daniela Pacífico

Universidade de Santa Catarina – Brasil

10. Edviges Ioris

Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil

11. Felipe Sussekind

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Brasil

12. Felipe Vander Velden

Universidade Federal de São Carlos – Brasil

13. Fernando Firmo Luciano

Universidade Federal de Viçosa – Brasil

14. Francisca de Souza Miller

Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Brasil

15. Guilherme Moura Fagundes

Universidade de Brasília – Brasil

16. Luís Felipe Rios do Nascimento

Universidade Federal de Pernambuco – Brasil

17. Luiz Fernando Dias Duarte

Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil

18. Maria Inês Ladeira

Centro de Trabalho Indigenista – Brasil

19. Mariana Ciavatta Pantoja Franco

Universidade Federal do Acre – Brasil

20. Mariza Veloso Mota

Universidade de Brasília – Brasil

21. Martina Ahlert

Universidade Federal do Maranhão – Brasil

22. Miriam Steffen Vieira

Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Brasil

23. Nurit Rachel Bensusan

Instituto Socioambiental – Brasil

24. Oscar Calavia Sáez

Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil

25. Patrícia Carvalho Rosa

Instituto Mamirauá – Brasil

26. Patrícia de Mendonça Rodrigues

Pesquisadora independente – Brasil

27. Paul Little

Consultor Independente – Estados Unidos

28. Piergiorgio Di Giminiani

Pontifícia Universidad Católica de Chile – Chile

29. Ricardo Verdum

Instituto de Estudos Socioeconômicos – Brasil

30. Roberta Sampaio Guimarães

Universidade Estadual do Rio de Janeiro – Brasil

31. Rosa Acevedo Marin

Universidade Federal do Pará – Brasil

32. Rose Mary Gerber

*Empresa de Pesquisa Agropecuária e
Extensão Rural de Santa Catarina – Brasil*

33. Silvia Maria Ferreira Guimarães

Universidade de Brasília – Brasil

34. Telma Camargo

Universidade Federal do Goiás – Brasil

35. Vânia Fialho

*Universidade Federal de Pernambuco/
Universidade de Pernambuco – Brasil*

36. Verlan Valle Gaspar Neto

Instituto Três Rios – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – Brasil

37. Virginia Susana Vecchioli

Universidade Federal de Santa Maria – Brasil

sumário

DOSSIÊ

- Antropologia das Áreas Protegidas e da Sustentabilidade** 11
Henyo Trindade Barretto Filho, Ludivine Eloy, Pedro Castelo Branco Silveira e Thiago Mota Cardoso
- Awnetypan amazad: políticas indígenas do habitar e gestão territorial-ambiental em terras indígenas** 25
Alessandro Roberto de Oliveira
- Espacios Costeros Marinos Para Pueblos Originarios: usos consuetudinarios y conservación marina** 47
Francisco Araos, Emilia Catalán, Ricardo Álvarez, David Núñez, Francisco Brañas e Wladimir Riquelme
- Áreas protegidas e sociobiodiversidade no Semiárido brasileiro** 69
Lara Erendira Almeida de Andrade e Marcelino Soyinka Santos Dantas
- Em termos alheios. Contradições da implementação de termos de compromisso em territórios tradicionalmente ocupados** 97
Natalia Ribas Guerrero
- A vida e a morte dos guaiamuns: antropologia nos limites dos manguezais** 117
Pedro Castelo Branco Silveira e Rafael Palermo Buti
- Construindo aldeias e recuperando as florestas: conservação ambiental e a sustentabilidade Avá Guarani** 149
Renan Pinna
- Agroextrativismo e pagamentos por serviços socioambientais: reflexões a partir das Reservas Extrativistas da Terra do Meio (PA)** 172
Roberto Sanches Rezende

ARTIGOS

- “Homem é tudo igual!”. Relações de gênero e economia dos afetos no arquipélago de Cabo Verde, África** 192
Andréa de Souza Lobo e Francisco Paolo Vieira Miguel

anúário antropológico

1/2020 • janeiro-abril • v. 45 • nº 1

Acontecimentos e memórias da Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná 213

Josiane Wedig

Higiene e a reinvenção da dietética. A economia política da vida na medicina luso-brasileira da passagem do século XVIII para o XIX 232

Gabriel Pugliese

Sofrimento social entre trabalhadores do amianto e o ocultamento da ocorrência de doenças asbesto-relacionadas na cidade de Minaçu (GO) 249

Arthur Amaral

O Ensino de Antropologia Física e Etnografia do Brasil em Santa Catarina 269

Amurabi Oliveira

ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

Terras de ouro: Comparações entre narrativas e experiências indígenas e não indígenas acerca do garimpo de ouro na Amazônia Brasileira 289

Aline Iubel

RESENHAS

CONCEIÇÃO, Joalice. Irmandade da Boa Morte e Culto de Babá Egum: Masculinidades, Feminilidades e Performances Negras. Jundiaí: Paco Editorial, 2017. 296p. 308

Aisha-Angéle Leandro Diéne e Iyaromi Feitosa Ahualli

DESLANDES, Suely Ferreira; CONSTANTINO, Patrícia. (Orgs). Exploração sexual de crianças e adolescentes: interpretações plurais e modos de enfrentamento. São Paulo: Hucitec, 2018, 414p. 312

Natalia Farias Silva e Laura Nogueira de Assis

table of contents

DOSSIER

- Anthropology of Protected Areas and Sustentability** 11
Henyo Trindade Barretto Filho, Ludivine Eloy, Pedro Castelo Branco Silveira and Thiago Mota Cardoso
- Awnetypan amazad: indigenous politics of dwelling and territorial environmental management of indigenous lands** 25
Alessandro Roberto de Oliveira
- Espacios Costeros Marinos Para Pueblos Originarios: usos consuetudinarios y conservación marina** 47
Francisco Araos, Emilia Catalán, Ricardo Álvarez, David Núñez, Francisco Brañas and Wladimir Riquelme
- Protected areas and sociobiodiversity in the Brazilian semi-arid region** 69
Lara Erendira Almeida de Andrade e Marcelino Soyinka Santos Dantas
- In alien terms: contradictions of the employment of commitment terms regarding traditionally occupied territories** 97
Natalia Ribas Guerrero
- Life and death of the blue land crabs: anthropology in the limits of the mangrove** 117
Pedro Castelo Branco Silveira and Rafael Palermo Buti
- Constructing villages and recovering forests: Environmental conservation and Avá Guarani sustainability** 149
Renan Pinna
- Agroextractivism and payment for environmental services: the case of Terra do Meio Extractive Reserves, Pará, Brazil** 172
Roberto Sanches Rezende

ARTICLES

- “Men are all the same!”: Gender relations and economy of affections in the archipelago of Cape Verde, Africa** 192
Andréa de Souza Lobo and Francisco Paolo Vieira Miguel

anúário antropológico

1/2020 • janeiro-abril • v. 45 • nº 1

Events and memories of the Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná 213
Josiane Wedig

Hygiene and the reinvention of dietetics: the political economy of life in Luso-Brazilian medicine from the 18th to the 19th century 232
Gabriel Pugliese

Social suffering among asbestos workers and the concealment of asbestos-related diseases in the city of Minaçu (Brazil) 249
Arthur Amaral

The teaching of Physical Anthropology and Ethnography of Brazil in Santa Catarina in the 1950s 269
Amurabi Oliveira

BIBLIOGRAPHICAL ESSAY

Gold Lands: Indigenous and non-indigenous narratives and experiences about gold mining in the Brazilian Amazon 289
Aline Iubel

REVIEWS

CONCEIÇÃO, Joalice. Irmandade da Boa Morte e Culto de Babá Egum: Masculinidades, Feminilidades e Performances Negras. Jundiá: Paco Editorial, 2017. 296p. 308
Aisha-Angéle Leandro Diéne and Iyaromi Feitosa Ahualli

DESLANDES, Suely Ferreira; CONSTANTINO, Patrícia. (Orgs). Exploração sexual de crianças e adolescentes: interpretações plurais e modos de enfrentamento. São Paulo: Hucitec, 2018, 414p. 312
Natalia Farias Silva and Laura Nogueira de Assis



dossiê

1/2020 • janeiro-abril • v. 45 • nº 1

dossiê

- Antropologia das Áreas Protegidas e da Sustentabilidade** 11
Henyo Trindade Barretto Filho, Ludivine Eloy, Pedro Castelo Branco Silveira e Thiago Mota Cardoso
- Awnetypan amazad: políticas indígenas do habitar e gestão territorial-ambiental em terras indígenas** 25
Alessandro Roberto de Oliveira
- Espacios Costeros Marinos Para Pueblos Originarios: usos consuetudinarios y conservación marina** 47
Francisco Araos, Emilia Catalán, Ricardo Álvarez, David Núñez, Francisco Brañas e Wladimir Riquelme
- Áreas protegidas e sociobiodiversidade no Semiárido brasileiro** 69
Lara Erendira Almeida de Andrade e Marcelino Soyinka Santos Dantas
- Em termos alheios. Contradições da implementação de termos de compromisso em territórios tradicionalmente ocupados** 97
Natalia Ribas Guerrero
- A vida e a morte dos guaiamuns: antropologia nos limites dos manguezais** 117
Pedro Castelo Branco Silveira e Rafael Palermo Buti
- Construindo aldeias e recuperando as florestas: conservação ambiental e a sustentabilidade Avá Guarani** 149
Renan Pinna
- Agroextrativismo e pagamentos por serviços socioambientais: reflexões a partir das Reservas Extrativistas da Terra do Meio (PA)** 172
Roberto Sanches Rezende

Apresentação do Dossiê: Antropologia das Áreas Protegidas e da Sustentabilidade

Presenting the Dossier: Anthropology of Protected Areas and Sustainability

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.4926>

Henyo Trindade Barretto Filho • Universidade de Brasília – Brasil

Doutor em Antropologia Social (FFLCH/USP, 2001) e Professor Adjunto do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, onde também colabora no Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais do Centro de Desenvolvimento Sustentável.

ORCID: 0000-0003-3845-9936

henyo.barretto@gmail.com

Ludivine Eloy • Universidade de Brasília – Brasil

Engenheira Agrônoma e Doutora em Geografia pela Universidade de Paris III (Sorbonne Nouvelle). É pesquisadora do Centro Nacional de Pesquisa Científica (Montpellier, França) e Professora visitante no Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, DF.

ORCID: 0000-0002-6899-1993

ludivine.eloy@gmail.com

Pedro Castelo Branco Silveira • Fundação Joaquim Nabuco – Brasil

Doutor em Ciências Sociais e Mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). É pesquisador na Fundação Joaquim Nabuco, em Recife-PE.

ORCID: 0000-0003-1507-0047

pedrocbasilveira@gmail.com

Thiago Mota Cardoso • Universidade Federal da Bahia – Brasil

Pós-Doutorando na Universidade Federal da Bahia, Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina, com estágio no projeto AURA - Living in the Anthropocene, na Aarhus University. Mestrado em Ecologia pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.

ORCID: 0000-0002-5958-3883

thi.motacardoso@gmail.com

Introdução

Áreas protegidas, têm sido, ao longo do último meio século, estabelecidas por muitos países em diferentes biomas e correspondem, hoje, a uma das principais estratégias de conservação da biodiversidade *in situ* e de proteção dos territórios das sociedades tradicionais em todo o mundo e já abrangem cerca de 13% da superfície terrestre do planeta (Bensusan, 2006). Isso sugere que elas devem ter impactos socio-ecológicos de importância global e local e levantar questões relevantes para reflexão antropológica. A proposta deste dossiê temático é fruto da reflexão de seus organizadores em torno do tema da antropologia das áreas protegidas e da sustentabilidade, que resultou na realização do painel *Anthropology of Protected Areas and Sustainability*, durante o *XVIII International Union of Anthropological and Ethnological Sciences World Congress*, realizado em Florianópolis em agosto de 2018.

O painel teve como objetivo entrelaçar pesquisadores e pesquisas antropológicas que se desafiam a construir um entendimento etnograficamente inspirado em torno do debate da sustentabilidade – em particular, abordagens contemporâneas sobre os espaços territoriais especialmente protegidos: as unidades de conservação da natureza, as terras tradicionalmente ocupadas por indígenas e quilombolas, dentre outros povos e comunidades. Compreendemos que a antropologia pode e deve continuar a ter um papel central nos debates e atuações em conexões locais e globais sobre ambiente, ambientalismo e desenvolvimento sustentável, se debruçando sobre territórios destinados à proteção especial do Estado ou protegidos pelos povos e comunidades tradicionais, com fins de perpetuar diversos modos de existências.

Isto implica, como buscam provocativamente os artigos do dossiê, o desafio às noções que sustentam as ideias de natureza e de humanidade que dão ancoragem ao conceito de sustentabilidade, bem como um olhar mais detido sobre os modos como territórios protegidos são criados e perpetuados.

Antropologia, sustentabilidade e as áreas protegidas

O tema da sustentabilidade (Brightman; Lewis, 2017; Escobar, 2011; Haenn; Wilk, 2006; Murphy; McDonagh, 2016; Persoon; Van Est, 2000; Redclift, 2002) e das áreas protegidas (Aubertin; Rodary, 2011; Barretto Filho, 2004; Diegues, 1996; Guha, 1989; West; Brockington, 2006; West *et al.*, 2006) ganhou grande atenção de antropólogos e outros cientistas sociais nos anos 1990 e na primeira década do ano 2000. Em boa parte, tal atenção se deu devido à emergência dos movimentos socioambientalistas e da ambientalização (ver Latour *et al.*, 1988; Lopes, 2006) das questões sociais entre os povos indígenas e comunidades locais que enfrentavam projetos de desenvolvimento e se deparavam com iniciativas conservacionistas que afetavam seus territórios e modos de vida, como as áreas protegidas (Diegues, 1996; Eloy *et al.*, 2016; Guha; Alier, 2013; Little, 1999, 2002; Milton, 2013; Neumann, 1998; Ribeiro, 1991). Agora, com o avanço da chamada crise climática e do aquecimento global (Crate; Nuttal, 2016), tais olhares da antropologia para a questão das áreas protegidas como via para a sustentabilidade ganham novos e inusitados contornos.

Os primeiros estudos em torno do tema das áreas protegidas na antropologia tinham como foco os debates a respeito dos impactos dos projetos de desenvolvimento econômico e do ambientalismo sobre populações locais (Albert, 2004; Fisher, 1994), com olhares mais detidos sobre os conflitos entre atores sociais na criação e implantação de áreas protegidas para conservação da natureza (Amend; Amend, 1995; Anderson; Grove, 1989; Creado, 2011; Diegues, 1996, 2000; Diegues; Nogara, 1999; Ferreira *et al.*, 2001; Ghimire; Pimbert, 2013; Mendes *et al.*, 2005; Ricardo, 2004; Shepard *et al.*, 2010; Silveira, 2010; West *et al.*, 2006;). As reflexões em torno do chamado conflito entre parques e pessoas engendraram novas agendas de pesquisa, como sobre as possibilidades e experiências de conservação com viés socioambiental e sobre o surgimento da categoria povos (comunidades, ou populações) tradicionais como protagonistas ou como vítimas da conservação ambiental. Destacamos aqui a emergência do socioambientalismo como uma dimensão inovadora no Brasil, que decorre de um amplo conjunto de pesquisas interdisciplinares engajadas, resultantes de redes de relações transescalares entre acadêmicos, movimentos sociais, organizações não governamentais e diferentes instâncias de governo – entre outros fatores (Almeida, 2004; Almeida; Rezende, 2013; Barreto Filho, 2006; Carneiro da Cunha; Almeida, 2000; Creado *et al.*, 2008; Diegues, 2000; Santilli, 2005.).

Mais recentemente, os estudos antropológicos sobre as áreas protegidas e sustentabilidade se estenderam para a compreensão das diversas formas de manejo etnoecológico, conhecimentos tradicionais e transformação da paisagem e da biodiversidade (Balee, 1989; Posey; Balick, 2006; Orlove; Brush, 1996; Carneiro da Cunha; Almeida, 2002; Clement, 2015; Toledo; Barrera-Bassols, 2015; Borges *et al.*, 2016; Lucio *et al.*, 2016), o desenvolvimento de políticas públicas e instrumentos de gestão participativa de áreas protegidas (Kothari, 1996; Pimbert; Pretty, 1997; Brosius *et al.*, 2005; Mendes *et al.*, 2006; Illenseer; Cardoso, 2011), formas locais de percepção e cuidado com o ambiente (Colchester, 1996; Diegues, 2000; Cardoso, 2018), tensões em torno do conceito de sustentabilidade e habitabilidade (Tsing, 2019; Kothari, 2008), ecologia política e governabilidade (Escobar, 1998; Agrawal, 2005; Cardoso *et al.*, 2008; Ioris, 2014), diferentes concepções de natureza e cultura e os conflitos ontológicos em torno da sustentabilidade (Descola; Palsson, 2001; Posey; Balick, 2006; Maffi, 2007; Almeida, 2013; Green, 2013; Lima *et al.*, 2018) e resiliência e gestão comunitária de territórios e ambientes (Diegues; Moreira, 2001; Brosius *et al.*, 2005; Berkes *et al.*, 2008). Destaca-se, nesse período, a produção de uma variedade de monografias de cunho etnográfico na Amazônia e Mata Atlântica, abordando situações em diversos contextos e, ao mesmo tempo, um interesse crescente por outros biomas (ou sistemas biogeográficos), como o Cerrado, a Caatinga, os Campos Sulinos e o Pampa, em trabalhos que cruzam Antropologia e Ecologia/Biologia – o que parece ser uma contribuição específica do campo científico brasileiro nesse tema.

As áreas protegidas eram compreendidas até então, nos marcos estritos da literatura normativa, como porções de um território protegidas institucionalmente para fins de conservação ambiental, belezas cênicas ou proteção do patrimônio

cultural de uma nação. A União Internacional de Conservação da Natureza – IUCN define área protegida, num sentido mais estrito, como o espaço geográfico claramente definido, reconhecido, com objetivo específico e gerido por meios eficazes, sejam jurídicos ou de outra natureza, para alcançar a conservação da natureza no longo prazo, com serviços ecossistêmicos e valores culturais associados (Dudley, 2008, p. 10)¹. No Brasil, o termo áreas protegidas corresponderia a um espaço regulamentado que, segundo a Constituição Federal de 1988, iria além dos objetivos de proteção ambiental, abarcando todos os espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos (Bensusan, 2008). Recentemente, além das unidades de conservação, na esteira da ambientalização das lutas sociais, as terras indígenas, quilombos e outros territórios tradicionalmente ocupados vêm sendo tratados, pelo poder público e por grande parte da sociedade civil organizada, como territórios que incluem, além das garantias de direitos étnicos e culturais, a conservação da biodiversidade e o desenvolvimento sustentável. Na Política Nacional das Áreas Protegidas – PNAP, já podemos observar tal esforço de tornar mais elástico o conceito de áreas protegidas, sendo o mesmo definido da seguinte forma:

áreas naturais e semi-naturais definidas geograficamente, regulamentadas, administradas e/ou manejadas com objetivos de conservação e uso sustentável da biodiversidade. Enfoca prioritariamente o Sistema Nacional de Unidade de Conservação, as terras indígenas e os territórios quilombolas. Sendo que as demais áreas protegidas, como as áreas de preservação permanente e as reservas legais são tratadas no planejamento da paisagem, no âmbito da abordagem ecossistêmica, com uma função estratégica de conectividade entre fragmentos naturais e as próprias áreas protegidas (Brasil, 2006).

Atualmente, as áreas protegidas enfrentam dificuldades de institucionalização, agravadas pela perda de visibilidade pública das questões ambientais e fundiárias, ataques às legislações referentes ao meio ambiente, aos povos indígenas, às comunidades quilombolas e às comunidades tradicionais. Mais do que isso, o Brasil dos últimos anos foi marcado por verdadeiras catástrofes ambientais, como a construção da Usina de Belo Monte e o rompimento da barragem de rejeitos de mineração da Vale em Mariana, além da expansão do agronegócio e do desmatamento, da escalada de assassinatos a lideranças ambientalistas e de outros movimentos sociais. Nesta esteira, áreas protegidas passam a ser invadidas por agentes econômicos e ameaçadas por diversos projetos legislativos que visam diminuir seus tamanhos ou simplesmente cancelar sua criação. Paralelo a isto, observamos territórios e lugares sagrados, protegidos pelos povos indígenas, ameaçados e impactados por projetos de desenvolvimento de larga escala.

Este dossiê visa destacar a necessidade de uma compreensão mais sistemática das áreas protegidas e trazer à tona abordagens contemporâneas sobre o tema no Brasil e outros locais da América Latina, inspiradas em uma multiplicidade

1 No Brasil é utilizado o termo unidade de conservação (UCs) para diferenciar territórios especialmente destinados à conservação da biodiversidade de outras áreas protegidas. O Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC determina duas categorias de Ucs, as de Proteção Integral e as de Uso Sustentável. As Ucs de Proteção Integral são as que não permitem o uso direto da biodiversidade e do espaço por populações humanas, salvo para atividades de pesquisa e recreativas previstas nos planos de manejo e zoneamentos. Já as Ucs de Uso Sustentável pressupõem o uso parcimonioso por populações humanas, incluindo povos e comunidades tradicionais (Bensusan, 2006).

de abordagens etnográficas. Aportes antropológicos aos ambientalismo (idéias sobre como devemos habitar o ambiente) e à conservação (práticas de uso ou não de natureza) estão produzindo teorias e abordagens etnográficas variadas, interagindo com perspectivas emergentes dos povos indígenas, comunidades tradicionais e camponeses, evidenciando práticas e relações de poder na criação e implementação de áreas protegidas, conflitos socioambientais e as dimensões ontológicas e epistemológicas que os cercam.

Ao mesmo tempo, os artigos do Dossiê seguem uma compreensão que tem se generalizado sobre a importância de territórios tradicionais, reconhecidos ou não pelo Estado, na manutenção da biodiversidade e da sociodiversidade por meio de suas próprias formulações sobre o ambiente, sobre habitabilidade e proteção dos diversos modos de vida. Aqui compreendemos áreas protegidas não apenas como modos estatais de constituição de seus territórios a partir do ordenamento público, mas também como modos outros de realizar a proteção de lugares e paisagens, como os lugares sagrados, as áreas restritas, os territórios pesqueiros e as experiências agroecológicas. Assim, proteger pode ser entendido aqui não apenas no sentido estatal de interditar ou controlar, mas também como o que Isabelle Stengers (2015) chama a arte de ter cuidado.

A arte de ter cuidado, etnografias das e nas áreas protegidas

No campo dos estudos antropológicos sobre áreas protegidas no Brasil, destacamos em sua gênese os estudos etnográficos e reflexões sobre os impactos sociais da criação das áreas protegidas e os conflitos derivados de sua implementação num viés denominado de cercas e multas. Tais estudos eram focados em desvelar as injustiças sociais durante a criação das áreas protegidas, bem como os processos de desterritorialização e remoção de famílias de seus lugares e moradias, impedimentos de acesso aos ambientes e organismos animais e vegetais, e a repressão de comunidades locais por agentes fiscalizatórios, mapeavam os atores sociais envolvidos nos conflitos, suas perspectivas nas arenas públicas e seus modos de resistência e enfrentamento. Ao mesmo tempo, muitos trabalhos enfrentavam tais situações ao se debruçar nas diferentes e conflitantes formas de apropriação da terra e dos recursos naturais entre Estados Nacionais e comunidades locais, bem como nas diferentes bases epistemológicas e cosmológicas que sustentavam diferentes concepções de natureza e cultura (ver Almeida; Rezende, 2013; Barretto F^o, 2004, 2006; Creado, 2008; Diegues, 1996; Diegues; Nogara, 1999; Ioris, 2014; Little, 2002; Mendes, 2005; Ricardo, 2004; Shepard *et al.*, 2010; Vianna, 2008).

O trabalho de Natália Guerrero, Em termos alheios: Contradições da implementação de termos de compromisso em territórios tradicionalmente ocupados, dá continuidade a esta agenda de pesquisa ao se debruçar sobre a ambiguidade dos instrumentos criados pelo Estado, como os Termos de Compromisso, para gerir ou mitigar os conflitos oriundos da criação de áreas protegidas na Amazônia brasileira. A partir da análise etnográfica da implementação de um instrumento de gestão de conflitos, a autora adentra nas contradições da política ambiental brasileira em torno do debate sobre as Unidades de Conservação e Povos e Co-

comunidades Tradicionais e Sobreposições Territoriais, um tema/problema que opõe diversos lados na academia e na sociedade civil organizada (Ricardo, 2004): enquanto as vertentes preservacionistas defendem as retiradas de populações humanas de dentro das áreas protegidas, as socioambientalistas argumentam pela possibilidade de convivência entre humanos e seus ambientes. Seu trabalho etnográfico trata da interdição às terras tradicionalmente ocupadas por beiradeiros do rio Xingu e Iriri, na Terra do Meio, após a criação de um mosaico de áreas protegidas na região com fins de mitigar o avanço dos desmatamentos, bem como as formas de resistência cotidiana dos habitantes de uma área de proteção integral.

O artigo Construindo aldeias e recuperando matas, de Renan Pinna, também se debruça sobre o tema da sobreposição entre unidades de conservação de proteção integral e terras indígenas, e sobre as lutas etnopolíticas dos Avá Guarani do Paraná para recuperar seu território ancestral. Pinna nos brinda com uma etnografia de um conflito territorial que opõe perspectivas cosmológicas diferentes sobre natureza, questionando uma pergunta recorrente entre os socioambientalistas: seriam os povos tradicionais conservacionistas?². Para o autor, a noção de conservação estaria amparada em modelos estrangeiros aos povos indígenas, o que na prática os vem impedindo de habitarem as suas terras tradicionais. Por outro lado, aponta que as elaborações cosmológicas dos Avá Guarani estão conectadas a uma conotação de ética de conservação, que os leva a empreender nas retomadas de terras um projeto de recuperação ambiental que segue a lógica do *guata porã*, das boas caminhadas, das caminhadas sagradas, amparados pela busca de um *teko porã* (terra boa) para habitar.

São cada vez mais recorrentes e bem-vindos estudos antropológicos como o de Renan Pinna, que buscam compreender os modos como os povos indígenas e comunidades locais convivem com outras vidas em seus territórios. Inspirados por este caminho, Lara Erendira Almeida de Andrade e Marcelino Soyinka Santos Dantas realizaram uma pesquisa inédita sobre o papel das terras indígenas para a manutenção da sociobiodiversidade no semiárido nordestino. Cabe registrar, como fazem os autores, que os territórios indígenas situados na Caatinga tiveram pouca, para não dizer nenhuma, visibilidade no debate ambiental ainda sob forte influência do mito moderno da natureza intocada (ver Diegues, 1996) e de certas Antropologia e Ecologia tropicais focalizadas historicamente nas florestas tropicais úmidas. A prevalência desse mito e da negligência em torno do tema ambiental entre os povos indígenas no Nordeste reverbera na forma em que se associa a imagem destes povos, vistos como índios misturados e impuros, que habitariam uma natureza já modificada, portanto de menor valor para a conservação.

Por meio de uma reflexão em torno da realização de etnomapeamentos da paisagem junto aos povos Xokó (SE), Pankararu e Kapinawá (PE), como parte de um processo de gestão ambiental e territorial das terras indígenas brasileiras, os autores desafiam o discurso institucional que minoriza os povos indígenas que habitam a Caatinga. No texto e nos mapas das Terras Indígenas, os autores nos brindam com convincentes descrições de que, mesmo com a escassez de iniciativas estatais e não estatais de apoio aos direitos dos povos indígenas e de conservação

2 Pergunta similar já vinha sendo feita em termos tanto gerais quanto específicos, para comunidades e povos tradicionais peculiares – como no caso da pioneira tese de doutorado de Adams sobre caçaras da Mata Atlântica de 1996 (depois publicada em livro – Adams, 2000). Para além desse debate sobre a intencionalidade conservacionista ou não desses modos de vida, já há algum tempo está estabelecido para a Amazônia que as TIs são instrumentos até mais eficazes que as UCs na contenção ao desmatamento na Amazônia, bem assim como outras áreas protegidas e habitadas por povos tradicionais. Ferreira et al. (2005) já haviam demonstrado, há quase duas décadas, que o desmatamento era cerca de dez a vinte vezes menor, respectivamente, dentro das UCs e TIs do que em áreas contíguas fora delas. A importância dessas áreas protegidas para diminuir o processo do desmatamento foi posteriormente confirmada por Ricketts et al. (2010) – embora isso não deixe de nos colocar novas perguntas para a análise.

ambiental, seus territórios podem ser vistos como responsáveis por conservação da biodiversidade no contexto do Semiárido brasileiro.

O argumento que busca tratar terras indígenas como áreas protegidas também permeia o artigo *Awnetypan amazad: políticas indígenas do habitar e gestão territorial-ambiental em terras indígenas*, de Alessandro Roberto de Oliveira. Oliveira nos oferece uma análise etnográfica acerca das políticas do habitar (Ingold, 2005) que operam entre o povo Wapichana de Roraima durante a elaboração de um Plano de Gestão Ambiental e Territorial (PGTA). Nesse texto etnográfico sensível, modos específicos de relações com lugares, ecologias da vida e as formas próprias de habitar dos Wapichana são evidenciadas em entrelaçamento e tensão intercultural com a agenda de uma política pública de gestão territorial e ambiental de terras indígenas no Brasil.

Segundo Oliveira, é possível encontrar ressonâncias entre as concepções próprias de relações dessas sociedades com o que se convencionou chamar de seus territórios e ambiente, e a agenda de gestão territorial e ambiental de terras indígenas. O autor, porém, chama atenção para o fato de que tais conexões não desfazem diferenças cosmológicas e políticas importantes: são marcadas por mal-entendidos, equívocos, contradições e assimetrias de poder que caracterizam historicamente as relações interétnicas no campo das políticas públicas ambientais formuladas para as terras indígenas, que se assentam em regime modernista, com predomínio do dualismo entre natureza e cultura, e da incorporação progressiva da natureza ao domínio da governamentalidade e do mercado. Por sua vez, os Wapichana desenvolvem em seu cotidiano um modo de habitar caracterizado por cuidar da terra, ou *awnetypan amazad*, em sua língua.

Continuando na Amazônia e também se defrontando com diferentes (e muitas vezes divergentes) cosmologias sobre a terra, ambiente e sustentabilidade, Roberto Rezende apresenta uma análise do instrumento de Pagamentos por Serviços Ambientais junto aos habitantes das reservas extrativistas (Resex) Rio Iriri, Riozinho do Anfrísio e Rio Xingu na Terra do Meio, no Pará, apontando para as contribuições dos povos e comunidades locais que habitam tais áreas protegidas para o manejo da biodiversidade e a regulação do clima. O artigo apresenta um processo em curso de identificação das contribuições dos extrativistas e agricultores, habitantes da Terra do Meio, problematizando a participação comunitária nos sistemas de pagamentos por serviços ambientais ou por serviços ecossistêmicos (Eloy *et al.*, 2013; Eloy *et al.*, 2012) nos quadros do reconhecimento crescente da contribuição dos povos tradicionais para a sociobiodiversidade e o combate às mudanças climáticas.

Ao longo do texto, o autor tece considerações sobre as limitações de mecanismos de mercado para promover os serviços socioambientais que estão intimamente ligados às formas tradicionais de manejo. Ao mesmo tempo e seguindo o argumento de autoras como Manuela Carneiro da Cunha (2010), aponta que a questão central nos chamados projetos socioambientais não seria o foco em elementos isolados da natureza, mas sim um olhar detido na continuidade das práticas que reproduzem florestas diversificadas. Para Rezende, a questão da valoração

dos serviços socioambientais e sua lógica de mercado coloca em jogo diferentes valores e interesses, podendo resultar em conflitos ontológicos.

Em *Espacios Costeros Marinos Para Pueblos Originarios: usos consuetudinarios y conservación marina*, Francisco Araos e colaboradores apresentam os resultados de uma pesquisa que trata do tema dos territórios comunais dos pescadores da região de Los Lagos no Chile e as interfaces entre os modos de gestão comunitários e os direitos estatais de regulação das zonas costeiras. O artigo trata das implicações analíticas e políticas do emprego do conceito de *usos consuetudinarios* na aplicação do instrumento *Espacios Costeros Marinos para Pueblos Originarios (ECMPOs)*, como modo de gestão e delimitação de zonas marinhas pelo poder público, cujo objetivo primordial é o resguardo dos usos costumeiros praticados por comunidades indígenas da zona costeira chilena. Araos e colaboradores argumentam que o estabelecimento dos ECMPOs vem desencadeando transformações nos usos diversos dos recursos marinhos e invisibilizando as estratégias locais frente ao modo de regulação estatal. Todavia, e ao mesmo tempo, são parte das múltiplas estratégias indígenas de enfrentar o *despojo del mar*, os regimes de propriedade e de privatização dos recursos e espaços comuns.

Enfrentando também o tema da privatização dos espaços comuns e as áreas protegidas, porém com uma diferente proposta teórico-metodológica, Pedro Silveira e Rafael Buti se colocaram o desafio de realizar uma etnografia dos limites de um projeto colaborativo voltado para a compreensão da ecologia política dos crustáceos nos manguezais em um Quilombo e uma Reserva Extrativista do Nordeste.

Em *A vida e a morte dos guaiamuns: antropologia nos limites dos manguezais*, os autores exploram as relações que envolvem a coexistência dos caranguejos conhecidos como guaiamuns (*Cardisoma guanhumi*) com os grupos humanos que os capturam em manguezais de Pernambuco e Bahia. Munidos de uma criativa e original proposta etnográfica, descrevem as fricções na produção de paisagens multiespécies de manguezal, sobretudo as em tensão histórica com os empreendimentos industriais e agroindustriais poluidores, bem como com os modos estatais de controle e gestão marinha. A análise, segundo os autores, posiciona a pesca de guaiamuns em uma diversidade de situações caracterizadas pela noção de limite.

Embora quase todos os artigos abordem a contribuição de povos indígenas e comunidades tradicionais para a manutenção e até a geração da sociobiodiversidade, alguns alertando sobre a dificuldade de contemplar os conhecimentos de tais povos nos arranjos de PSA (associados à mercantilização da natureza), eles não se baseiam em pesquisas por definição colaborativas sobre esses temas – tais como Cabalzar (2010) e as dissertações de mestrado de alunos indígenas, quilombolas e de comunidades tradicionais defendidas no âmbito do Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais da Universidade de Brasília (alguns dos quais têm nos feito avançar no debate sobre a articulação entre regimes de conhecimento). Parte dessa literatura vem sendo produzida por instituições não acadêmicas no âmbito de esforços de diálogo intercultural guiados por uma sensibilidade antropológica e etnográfica, que, justamente, tentam transcender a grande divisão natureza/cultura e reduzir a assimetria entre regimes de conhecimentos

Henyo Trindade Barretto Filho, Ludivine Eloy, Pedro Castelo Branco Silveira, Thiago Mota Cardoso

na apreciação de todos esses temas. Não sendo esse o foco do dossiê, destacamos que o leitor tem em mãos um conjunto de artigos resultantes de pesquisas e reflexões que tratam da proliferação de encontros entre a questão ambiental e povos indígenas e comunidades tradicionais em diversas situações etnográficas, sobre manejo e recuperação da biodiversidade e das paisagens, a espacialização das ações de conservação, a produção de conhecimentos sobre a gestão de áreas protegidas e as ligações entre aquecimento global e áreas protegidas.

Recebido: 12/11/2019

Aprovado: 18/11/2019

Henyo Trindade Barretto Filho, Ludivine Eloy, Pedro Castelo Branco Silveira, Thiago Mota Cardoso

Referências

- ADAMS, Cristina. *Caiçaras na Mata Atlântica: pesquisa científica versus planejamento e gestão ambiental*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2000.
- AGRAWAL, Arun. *Environmentalism: technologies of government and the making of subjects*. Durham, N.C., USA: Duke University Press, 2005.
- ALBERT, Bruce. 2004. Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: a propósito del movimiento indígena en la Amazonia brasileña. In: SURRALLÉS, A.; GARCÍA HIERRO, P. (Eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), 2004. p. 221–258.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. *RAU*, v. 5, n. 1, p. 7–28, 2013.
- ALMEIDA, Mauro W. et al. Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n. 55, p. 33–52, 2013.
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa; REZENDE, Roberto. Uma nota sobre comunidades tradicionais e unidades de conservação. *RURIS – Revista do Centro de Estudos Rurais*, v. 7, n. 2, p. 185–196, 2013.
- AMEND, Stephan; AMEND, Thora. 1995. *Espacios sin habitantes? Parques nacionales de América del Sur*. National parks without people? The South American experience. Quito (Ecuador): The International Union for Conservation of Nature – IUCN, Gland (Suíza) Parques Nacionales y Conservación Ambiental, 1995.
- ANDERSON, David; GROVE, Richard (Eds.). *Conservation in Africa: peoples, policies and practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- AUBERTIN, Catherine; ESTIENNE, Rodary (Eds.). *Protected Areas, Sustainable Land?* Surrey, England: Ashgate Press, 2011.
- BALÉE, William. 1989. The culture of Amazonian forests. *Advances in economic botany*, v. 7, n. 1, 1989.
- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. 2004. Notas para uma história social das áreas de proteção integral no Brasil. In: RICARDO, Fany (Org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.
- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (Eds.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.
- BENSUSAN, Nurit. *Conservação da biodiversidade em áreas protegidas*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2006.
- BORGES, Sílvia Laine et al. Fire management in veredas (palm swamps): new perspectives on traditional farming systems in Jalapão, Brazil. *Ambiente & Sociedade*, v. 19, n. 3, p. 269–294, 2016.
- BRASIL. *Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas – PNAP – Decreto nº 5.758, de 13 de abril de 2006*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2006.
- BRIGHTMAN, Marc; LEWIS, Jerome (Eds.). *The anthropology of sustainability: beyond development and progress*. Springer, 2017.
- BROSIUS, Peter J.; TSING, Anna Lowenhaupt; ZERNER, Charles (Ed.). *Communities and conservation: histories and politics of community-based natural resource manage-*

Henryo Trindade Barretto Filho, Ludivine Eloy, Pedro Castelo Branco Silveira, Thiago Mota Cardoso

- ment. Rowman Altamira, 2005.
- BERKES, Fikret; COLDING, Johan; FOLKE, Carl (Eds.). *Navigating social-ecological systems: building resilience for complexity and change*. Cambridge University Press, 2008.
- CABALZAR, Aloisio (Org.). 2010. *Manejo do Mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste Amazônico*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2010.
- CARDOSO, Thiago Mota. *Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2018.
- CARDOSO, T. M. ; KURIHARA, L. P. ; MOSQUEIRA, F. ; SEMEGHINI, M. G. Povos Tradicionais e o ordenamento territorial na perspectiva da conservação e uso sustentável da biodiversidade no baixo Rio Negro. In: BENSUSAN, Nurit; ARMSTRONG, Gordon (Orgs.). *Do manejo da paisagem a paisagem do manejo*. Brasília: IIEB, 2018.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro W. B. Indigenous people, traditional people, and conservation in the Amazon. *Daedalus*, v. 129, n. 2, p. 315–338, 2000.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro Barbosa de (Orgs.). *Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela Carneiro da. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 1, p. 439–464, 2012.
- CLEMENT, Charles. et al. The domestication of Amazonia before European conquest. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, v. 282, n. 1812, 2015.
- COLCHESTER, Marcus. Beyond “participation”: indigenous peoples, biological diversity conservation and protected area management. *UNASYLVA-FAO*, n. 186, v. 47, p. 33–39, 1996.
- COLEMAN, James S. *The foundations of Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- CRATE, Susan A.; NUTTALL, Mark (Ed.). *Anthropology and climate change: from encounters to actions*. London: Routledge, 2016.
- CREADO, Eliana Santo Junqueira et al. Entre tradicionais e modernos: negociações de direitos em duas unidades de conservação da Amazônia brasileira. *Ambiente & Sociedade*, Campinas, v. XI, n. 2, p. 255–271, jul.-dez. 2008.
- CREADO, Eliana Santos Junqueira. *Lugares de vida, espaços de lembrança: conflitos e restrições socioambientais no Parque Nacional do Jaú (AM)*. São Paulo: Annablume, 2011.
- DIEGUES, Antonio Carlos Sant’Ana (Org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- DIEGUES, Antonio Carlos Sant’Ana; NOGARA, Paulo José. *O nosso lugar virou parque: estudo sócio-ambiental do Saco do Mamanguá, Paraty, Rio de Janeiro*. São Paulo: USP/NUPAUB, 1999.
- DIEGUES, Antonio Carlos Sant’Ana. *Mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- DIEGUES, Antonio Carlos Sant’Ana; MOREIRA, André de Castro (Org.). *Espaços e recursos naturais de uso comum*. São Paulo: Nupaub, 2001.
- DUDLEY, Nigel. *Directrices para la aplicación de las categorías de gestión de áreas protegidas*. Gland, Suiza: UICN, 2008.
- ELOY, L.; AUBERTIN, C.; TONI, F.; LÚCIO, S. L. B.; BOSIGIRAUD, M. On the margins of soy farms: traditional populations and selective environmental policies in the Brazilian

Henyo Trindade Barretto Filho, Ludivine Eloy, Pedro Castelo Branco Silveira, Thiago Mota Cardoso

- Cerrado. *The Journal of Peasant Studies*, n. 43, p. 494–516, 2016.
- ELOY, Ludivine; COUDEL, Emilie; TONI, Fabiano. 2013. Implementando Pagamentos por Serviços Ambientais no Brasil: caminhos para uma reflexão crítica. *Sustentabilidade em Debate*, v. 4, n. 1, p. 21–41, 2013.
- ELOY, L., MÉRAL, P., LUDEWINGS, T., PINHEIRO, G., SINGER, B. Payments for Ecosystem Services in Amazonia. The challenge of land use heterogeneity in agricultural frontiers near Cruzeiro do Sul (Acre, Brazil). *Journal of Environmental Planning and Management*, n. 55, p. 685–703, 2012.
- ESCOBAR, Arturo. 2011. Sustainability: design for the pluriverse. *Development*, v. 54, n. 2, p. 137–140, 2011.
- ESCOBAR, Arturo. Whose knowledge, whose nature? Biodiversity, conservation, and the political ecology of social movements. *Journal of Political Ecology*, v. 5, n. 1, p. 53–82, 1998.
- FERREIRA, Leandro Valle; VENTICINQUE, Eduardo; ALMEIDA, Samuel. O desmatamento na Amazônia e a importância das áreas protegidas. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 53, p. 157–166, 2005.
- FERREIRA, Lúcia C. et al. *Conflitos sociais em áreas protegidas no Brasil: moradores, instituições e ONGs no Vale do Ribeira e Litoral Sul, SP*. Idéias, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 115–149, 2002.
- FISHER, William H. Megadevelopment, environmentalism, and resistance: The institutional context of Kayapó indigenous politics in central Brazil. *Human Organization*, p. 220–232, 1994.
- GHIMIRE, Krishna B.; PIMBERT, Michael P. *Social change and conservation*. London: Routledge, 2013.
- GREEN, Lesley (Ed.). *Contested ecologies: dialogues in the South on nature and knowledge*. HSRC Press, 2013.
- GUHA, Ramachandra. Radical American environmentalism and wilderness preservation: a third world critique. *Environmental ethics*, v. 11, n. 1, p. 71–83, 1989.
- GUHA, Ramachandra; ALIER, Joan Martínez. *Varieties of environmentalism: essays North and South*. London: Routledge, 2013.
- HAENN, Nora; WILK, Richard (Eds.). 2006. *The environment in anthropology: a reader in ecology, culture, and sustainable living*. New York; London: NYU Press, 2006.
- ILLENSEER, Rafael; CARDOSO, Thiago. 2011. Mota. Mosaicos e povos indígenas: um ensaio sobre os povos Enawene Nawe e Deni e a temática da gestão territorial integrada. In: ARRUDA, Rinaldo S. V.; JAKUBASZKO, Andrea; RAMIRES, Marcos de M. (Orgs.). *Reflexões indigenistas*. Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2011.
- IORIS, Edviges Marta. *Uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.
- INGOLD, Tim. 2005. Epilogue: Towards a politics of dwelling. *Conservation and Society*, v. 3, n. 2, p. 501–508, 2005.
- KOTHARI, Ashish. 2008. Protected areas and people: the future of the past. *Parks*, v. 17, n. 2, p. 23–34, 2008.
- KOTHARI, Ashish. 2004. Protected areas and people: participatory conservation. Biodiversity issues for consideration in the planning, establishment and management of protected area sites and networks. *Secretariat of the Convention on Biological Diversity, Biodiversity (SCBD) issues for consideration in the planning, establishment and*

Henyo Trindade Barretto Filho, Ludivine Eloy, Pedro Castelo Branco Silveira, Thiago Mota Cardoso

- management of protected area sites and networks*. Montreal: SCBD, (CBD Technical Series no. 15).2004. (CBD Technical Series n. 15).
- LATOURE, Bruno; SCHWARTZ, Cécile; CHARVOLIN, Florian. 1998. Crise dos meios ambientes: desafios às ciências humanas. In: ARAÚJO, Hermetes Reis de (Org.). *Tecnociência e cultura: ensaios sobre o tempo presente*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 91–125.
- LIMA, Ana. G. M. et al. 2018. *Práticas e saberes sobre agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2018.
- LITTLE, Paul Elliot. Environments and environmentalisms in anthropological research: facing a new millennium. *Annual Review of Anthropology*, v. 28, n. 1, p. 253–284, 1999.
- LITTLE, Paul Elliot. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: DAN/UnB, 2002. (Série Antropologia nº 322).
- LOPES, José Sérgio Leite. Sobre processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre dilemas da participação. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 12, n. 25, p. 31–64, 2006.
- LÚCIO, Sílvia Laine Borges; ELOY, Ludivine; SENA, Ana Carolina. As áreas protegidas e o manejo do fogo em sistemas agrícolas tradicionais no Jalapão (Brasil). *Proceedings from the COMBIO SERVE Conference Community Conservation in Latin America: innovations in research and practice*, Global Diversity Foundation, 2016.
- MAFFI, Luisa et al. Biocultural diversity and sustainability. *The SAGE Handbook of Environment and Society*. London: SAGE Publications, 2007. p. 267–277.
- MENDES, Ana Beatriz Vianna et al. *Processos decisórios envolvendo populações que residem no Parque Nacional do Jaú (AM)*. III ENCONTRO DA ANPPAS, 23 a 26 de maio de 2006, Brasília-DF.
- MILTON, Kay (Ed.). *Environmentalism: the view from anthropology*. London; New York: Psychology Press, 1993.
- MURPHY, Fiona; MCDONAGH, Pierre (Eds.). *Sustainabilities: towards an Anthropology of Sustainability*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2016.
- NEUMANN, Roderick P. *Imposing wilderness: struggles over livelihood and nature preservation in Africa*. v. 4. California, USA: University of California Press, 1998.
- ORLOVE, Benjamin S.; BRUSH, Stephen B. 1996. Anthropology and the conservation of biodiversity. *Annual Review of Anthropology*, v. 25, n. 1, p. 329–352, 1996.
- PERSON, Gerard A.; VAN EST, Diny M. E. The study of the future in anthropology in relation to the sustainability debate. *Focaal*, n. 35, p. 7–28, 2000.
- PIMBERT, Michel P.; PRETTY, Jules N. Parks, people and professionals: putting “participation” into protected area management. *Social change and conservation*, n. 16, p. 297–330, 1997.
- POSEY, Darrell Addison; BALICK, Michael J. (Eds.). *Human impacts on Amazonia: the role of traditional ecological knowledge in conservation and development*. Columbia University Press, 2006.
- REDCLIFT, Michael. *Sustainable Development: exploring the contradictions*. London: Routledge, 2002.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/ utopia do desenvolvimento. *Revista de Antropologia*, FFLCH/USP, n. 34, p. 59–101, 1991.
- RICARDO, Fany. *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das*

Henyo Trindade Barretto Filho, Ludivine Eloy, Pedro Castelo Branco Silveira, Thiago Mota Cardoso

sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

RICKETTS, T. H.; SOARES-FILHO, B. *et al.* Indigenous Lands, Protected Areas, and Slowing Climate Change. *Plos Biology*, v. 8, n. 3, 2010.

SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2005.

SHEPARD JR, Glenn H. *et al.* 2010. Trouble in paradise: indigenous populations, anthropological policies, and biodiversity conservation in Manu National Park, Peru. *Journal of Sustainable Forestry*, v. 29, n. 2-4, p. 252–301, 2010.

SILVEIRA, Pedro Castelo Branco. Florestas e lutas por reconhecimento: território, identidades e direitos na Mata Atlântica brasileira. *Campos-Revista de Antropologia*, v. 11, n. 2, p. 95–112, 2010.

STENGERS, Isabelle. 2015. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TOLEDO, Víctor M.; BARRERA-BASSOLS, Narciso. *A memória biocultural*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

TSING, Anna. *Viver das ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VIANNA, Lucila Pinsard. 2008. *De invisíveis a protagonistas: populações tradicionais e unidades de conservação*. São Paulo: Annablume, 2008.

WEST, Paige; IGOE, James; BROCKINGTON, Dan. 2006. Parks and peoples: the social impact of protected areas. *Annual Review of Anthropology*, n. 35, p. 251–277, 2006.

WEST, Paige; BROCKINGTON, Dan. An anthropological perspective on some unexpected consequences of protected areas. *Conservation biology*, v. 20, n. 3, p. 609–616, 2006.

Awnetypan amazad: políticas indígenas do habitar e gestão territorial-ambiental em terras indígenas

Awnetypan amazad: indigenous politics of dwelling and territorial-environmental management of indigenous lands

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.4932>

Alessandro Roberto de Oliveira • Universidade de Brasília – Brasil

Professor adjunto no departamento de Teoria e Fundamentos - Faculdade de Educação da Universidade de Brasília. Atua no Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais (MESPT) e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (UFG).

ORCID: 0000-0003-4390-2883
robertodeoliveira@gmail.com

Este artigo apresenta uma análise etnográfica acerca das políticas do habitar entre o povo Wapichana segundo modos específicos de relações com lugares. Em seguida aborda como essas formas próprias de habitar entraram em relação com a agenda de gestão territorial e ambiental de terras indígenas no Brasil por meio da elaboração de um Plano de Gestão Territorial e Ambiental – PGTA. Ao trazer esse encontro, o objetivo é destacar algumas dificuldades de translação na comunicação intercultural. Todavia, para além dos problemas semânticos e a despeito do caráter governamentalizante desse instrumento de gestão, argumento que localmente os “planos” são expressões de projetos de vida e trazem uma mensagem interétnica mais complexa, que se traduz em desejos, expectativas e luta política em defesa de seus modos de vida diante de circunstâncias contraditórias do cenário político mais amplo.

Perspectiva do habitar. Lugares. Projetos de vida. Gestão territorial.

This article presents an ethnographic analysis on the policies of dwelling among the Wapichana peoples according to specific modes of relations with places. It then discusses how these own forms of inhabiting started to relate to the territorial and environmental management agenda of indigenous lands in Brazil through the elaboration of a Territorial and Environmental Management Plan. By bringing it up, the objective is to highlight some translation difficulties in the intercultural communication. However, beyond semantic problems and despite of the fact that this management tool is a governmental one, I argue that, locally, “plans” are expressions of life projects and they bring with them a more complex interethnic message that translates into desires, expectations and political struggles in defense of their ways of life in face of contradictory circumstances of the broader political scene.

Dwelling perspective. Places. Life projects. Territorial management.

Introdução

Em 2006, as terras indígenas brasileiras foram incluídas no Plano Nacional de Áreas Protegidas (PNAP), uma estratégia do governo brasileiro para a conservação da diversidade biológica e manutenção de serviços ambientais vitais para os brasileiros e para a humanidade em uma interface com a efetivação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC). Segundo o documento, a inclusão dos territórios indígenas e quilombolas seria a tradução do reconhecimento por parte do Estado brasileiro de que “além da importância para a vida das comunidades indígenas (...) eles desempenham um papel chave na conservação da biodiversidade e, conseqüentemente, no desenvolvimento nacional” (PNAP, 2006, p. 5), além de um compromisso do Ministério do Meio Ambiente à época em fazer com que esforços para conservação ambiental gerassem benefícios diretos para essas populações.

Em direção semelhante, há oito anos foi criada uma política pública de gestão territorial e ambiental de terras indígenas no Brasil – PNGATI (Decreto 7.747 de 5 de junho de 2012). Esta política é fruto da convergência de estratégias e interesses do movimento indígena, de determinados setores governamentais, da sociedade civil organizada e da cooperação internacional presente no país (Oliveira, 2011). No processo de construção desta política encontrava-se no interior de órgãos estatais como a Fundação Nacional do Índio e de parte do Ministério do Meio Ambiente, o entendimento de que os povos indígenas já fazem a “gestão” de seus territórios, desde tempos imemoriais, baseada em seus modos próprios de vida e em seus sistemas de conhecimentos sobre o ambiente, o que implicava para o Estado brasileiro o compromisso de reconhecer e respeitar a “autonomia sociocultural” desses povos quanto a suas formas de gerir suas terras, apoiando e fortalecendo suas estratégias territoriais.

As posições explicitadas nestas políticas-documentos em relação às terras, povos e conhecimentos indígenas chamam atenção para as relações entre os modos indígenas de habitar suas terras e as políticas e práticas de conservação da “natureza” no cenário contemporâneo. Se é possível encontrar ressonâncias entre concepções próprias de relações dessas sociedades com o que se convencionou chamar de seus territórios e a agenda de gestão territorial e ambiental de terras indígenas, estas conexões não desfazem diferenças importantes.

Com efeito, estas articulações políticas são marcadas por mal-entendidos, equívocos, contradições e assimetrias de poder que caracterizam historicamente as relações interétnicas. De um lado, povos indígenas se relacionam com seus “territórios” enquanto uma miríade de ambientes, paisagens e entes vivos com suas respectivas intencionalidades, moradias e dinâmicas de vida, dando a este termo dimensões sociais, políticas e cosmológicas que configuram regimes orgânicos de natureza (Escobar, 2005) nos quais “sociedade” e “natureza” não são domínios claramente separados. De outro lado, o campo das políticas públicas ambientais formuladas para as “terras indígenas” se assenta em um regime típico da modernidade capitalista, que vem exigindo a incorporação progressiva da “natureza” ao domínio da governamentalidade, do desenvolvimento de formas

especializadas de gerenciamento da vida cotidiana de populações e uso racional dos recursos naturais. Este regime fundamenta a percepção dessas terras como estratégicas, por suas contribuições para conservação ambiental, como mantenedoras de estoques de carbono e da biodiversidade *in situ* e de outros “recursos naturais” considerados “potenciais”, “disponíveis”, ou em “risco”, para os quais são propostas ações de “preservação”, “manejo” e “uso sustentável”.

Este artigo desenvolve algumas reflexões sobre o confronto entre estes modelos de relações com a “natureza” que marcam o encontro entre o ambientalismo das políticas públicas e as posições situadas de algumas comunidades indígenas que entraram em relação com esta agenda por meio da elaboração de instrumentos de gestão. Para desenvolver esta análise, o artigo está dividido em duas partes. A primeira é uma síntese etnográfica sobre territorialidades humanas e não humanas segundo as tradições de conhecimento compartilhadas pelos Wapichana que vivem na terra indígena Jacamim, região Serra da Lua, em Roraima¹. Essa aproximação etnográfica é baseada em uma formulação local usada para descrever determinadas paisagens como “lugares de respeito”. Nesta primeira parte, apresento esse fragmento etnográfico para tentar evidenciar e realçar modos próprios dessas comunidades de engajamento cotidiano com o mundo que revelam suas políticas do habitar (Ingold, 2005).

Na segunda parte, apresento como essas formas próprias de habitar entraram em relação com a agenda de gestão territorial e ambiental de terras indígenas por meio da elaboração de um Plano de Gestão Territorial e Ambiental – PGTA para aquela terra indígena. Ao trazer esse encontro, o objetivo é destacar alguns processos de translação (Latour, 2000) na comunicação intercultural, que embora articulem cadeias heterogêneas de associações conflitantes, em algumas circunstâncias, criam pontos de passagem a partir da mediação local de certas categorias estrangeiras. Para além dos problemas semânticos e a despeito do caráter governamentalizante do PGTA, argumento que localmente estes “planos” são expressões de projetos de vida e devolvem uma mensagem interétnica mais complexa, que se traduz em desejos, expectativas e luta política em defesa de seus modos de vida diante de circunstâncias contraditórias do cenário político mais amplo e de seus aparatos discursivos. Logo, em aparente consonância com as expectativas exteriores, esses planos enviam mensagens dissonantes do discurso hegemônico.

De territorialidades a políticas do habitar

A abordagem da territorialidade no cenário etnológico sobre povos indígenas no Brasil é uma linha de reflexões que surgiu da necessidade de explicitar as diferentes lógicas espaciais concebidas e praticadas por esses povos nativos, uma questão decisiva no contexto de suas reivindicações de direitos territoriais². Parte-se do reconhecimento de que cada coletividade desenvolve coordenadas e referências próprias para transformar porções do espaço em seu território. Nesse sentido, cada grupo desenvolve um senso próprio de territorialidade; e abordar estes sentidos permite ao mesmo tempo recuperar e valorizar a história de ocupação de uma terra por uma sociedade e propiciar uma melhor compreensão dos

1 Realizei pesquisa de campo em Roraima ao longo do ano 2011 durante o doutorado em Antropologia pela Universidade de Brasília. Neste ciclo de imersão etnográfica fixei moradia na comunidade Jacamim, situada na Terra Indígena homônima, na qual vivem outras três comunidades locais: Marupá, Wapum, e Água Boa. Desde a pesquisa de campo intensiva, estabeleci uma relação de colaboração com o CIR e as comunidades indígenas que vivem na região Serra da Lua, contribuindo em atividades de formação de Agentes Territoriais e Ambientais, mediação de oficinas para elaboração de etnomapeamentos e assessoria técnica em pesquisas orientadas para ação no campo das mudanças climáticas e atuando em atividades pontuais envolvendo gestão territorial e ambiental.

2 Como diversos estudos antropológicos já evidenciaram (Seeger; Viveiros de Castro, 1979; Oliveira Filho, [1998]2004), a diferença entre “terra” e “território” remete às distintas perspectivas e atores envolvidos nos processos de reconhecimento dos direitos territoriais indígenas: “a noção de “Terra Indígena” diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de “Território” remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial” (Gallois, 2004, p. 39).

elementos em jogo nas experiências contemporâneas de uso e gestão territorial indígena (Gallois, 2004). Diante dos desafios desta agenda de gerir terras indígenas, os interesses de pesquisa antropológica sobre territorialidade vêm se renovando e deslocando a atenção para a relação entre pessoas, grupos e lugares. Além da abordagem consolidada dos lugares como uma forma de ler a história de grupos, alguns estudos têm chamado atenção para o papel de certos locais na constituição e transmissão dos sistemas indígenas de conhecimento (Cayon, 2010).

A linha de reflexão antropológica que desenvolvo neste artigo inspira-se no desenho de um paradigma ecológico elaborado nos últimos anos principalmente por Tim Ingold (2000). O programa teórico proposto por esse autor advém de referências epistemológicas diversas, desde a biologia do desenvolvimento, passando pela fenomenologia, pela psicologia ecológica e, claro, pela própria antropologia. Em seu movimento para superar os embaraços da dicotomia natureza/cultura, esse autor concentra atenção no fluxo da vida e propõe uma abordagem alternativa à questão de como os humanos percebem o ambiente como uma construção cultural da natureza. Essa antropologia da vida aproxima os seres humanos dos animais, mas também das pedras, do céu, dos ventos e da atmosfera. Para isso, o autor reformula uma série de categorias analíticas do discurso antropológico.

Uma destas categorias é a noção de paisagem. O sentido que Ingold atribui a esse termo é interessante porque pretende ir além da oposição entre uma perspectiva naturalista da paisagem como algo pronto e exterior, um pano de fundo para as atividades humanas; e uma perspectiva culturalista que compreende a paisagem como uma construção, um ordenamento simbólico do espaço. Em uma direção diferente, Ingold propõe uma perspectiva na qual a paisagem é constituída por meio de um registro permanente das atividades de diferentes seres vivos, sendo, portanto, uma resultante sempre inacabada de modos heterogêneos de habitação. Nesse sentido, habitar é um processo temporal, e, em certo sentido, paisagens são histórias. O autor observa em um caso específico que, diferente de colocar significados na paisagem, as histórias contadas pelos Apache, por exemplo, destinam-se a ampliar a percepção do mundo daqueles que as ouvem, colocando esses ouvintes em relação com esses lugares por meio de suas características específicas.

A redefinição do sentido da paisagem articula-se à noção de *dwelling*, entendida como abertura das pessoas para o mundo. Essa perspectiva foi inspirada no pensamento de Heidegger para inverter a ideia de que primeiro construímos um mundo de significados para depois habitá-lo. Na concepção ingoldiana, o verbo intransitivo *habitar* foi acionado por sinalizar uma alternativa à divisão sociedade e natureza, pois habitar envolve o desdobramento de um campo de relações que dissolve essa separação e nos encaminha pensar em “mundos contínuos” e em uma concepção de produção da vida como tarefa realizada em um plano comum a humanos e não humanos. Partindo da percepção de que o mundo não pode ser realisticamente dividido em compartimentos destinados à “sociedade” e à “natureza”, essa perspectiva abre a possibilidade de considerar as contribuições de múltiplos entes para a formação de uma paisagem, como os rios, as plantas e fungos e seus

papéis como produtores da vida.

Apesar de ser uma fonte instigante de reflexão e crítica epistemológica acerca de como pensamos as relações humanos-ambientes, vale observar que as questões de poder raramente aparecem no trabalho deste autor. Em um destes raros momentos, Ingold (2005) reconheceu que algo precisava ser adicionado à perspectiva do habitar em direção a uma ecologia política, no sentido de reconhecer que as vidas humanas são vividas no interior de campos de poder caracterizados por desigualdades e lutas, nos quais o conceito de natureza é um operador intrinsecamente político.

Com efeito, a noção de *dwelling* pode remeter a uma imagem de harmonia e conforto do ser humano com um mundo fluído em que não há tensões e conflitos. A perspectiva do habitar ganha um caráter propriamente político quando o autor evoca a ideia de proteção. Ingold observa que os humanos geralmente buscam criar uma esfera na qual possam habitar com grau razoável de paz e para isso protegem suas casas, seus animais e sua terra das mais diferentes ordens de ameaças, desde tempestades, doenças e pragas até as invasões, ataques e expropriações de terceiros. O autor denomina essa esfera de “lugar”, não como uma porção de um dado território demarcado por fronteiras rígidas, mas como um nó ou nexos de vida em curso, que pressupõe movimento, abertura e horizonte. Ao reconhecer a existência desses lugares, a presença e a importância de outros produtores da vida para além dos humanos e as relações de poder que afetam a vida, a perspectiva do habitar pode convergir para uma ecologia política na medida em que abre a possibilidade de levar efetivamente a sério diferentes modos de relação com a “natureza”, capazes de reposicionar o pensamento moderno como uma variação dentre os modos humanos de compreender essas relações.

Inspirado nessas ideias, apresento a seguir uma breve síntese etnográfica das relações dos moradores de Jacamim com a paisagem das serras. Acredito que essas relações são uma via importante para compreender territorialidades a partir de lugares, pois elas jogam luz sobre como um povo desenvolve seu modo de vida nos atos cotidianos de habitar um mundo contínuo, permeado por relações de poder, negociações e conflitos que envolvem não só relações entre humanos. As paisagens das serras revelam aspectos de uma ecologia da vida (Ingold, 2000), que envolve práticas de uso e manejo de ambientes e de relações adequadas com alteridades diversas. Este tipo de aproximação pode ser uma via privilegiada para compreender a territorialidade humana de modo diferente da visão utilitarista de um território que se constitui pela adaptação de uma população a certo nicho ecológico e à disponibilidade de recursos. Diferente também da perspectiva que explica essas relações através das quais uma sociedade delinea seu território como uma construção cultural. No universo wapichana, as histórias sobre as serras expressam faculdades indistintas (se humanas ou não humanas) de perceber, sentir, saber e agir que orientam modos adequados e prudentes de relações entre diferentes entes vivos e modos de habitar. Essas histórias revelam detalhes acerca das formas de convivência, aspectos de uma política da habitação delineada pelos moradores para expressar sua organização territorial e alguns padrões de seu modo de vida.

Paisagens das serras: lugares de respeito

Toponímias interativas, cartografias sagradas e paisagens encantadas são encontradas na literatura produzida sobre povos aruaques dispersos em diferentes ecossistemas (Hill, 1989; Santos-Granero, 1998; Hill; Granero, 2002; Wright, 2002). As etnografias desses autores descrevem formas de apropriação territorial que incluem elaboradas narrativas míticas, inscrições de petróglifos, cerimônias e performances rituais de nomeação de lugares sagrados, espécies naturais, objetos e marcos geográficos como modo de construir a consciência histórica de grupos como unidades sociais e territoriais. Através de “topogramas” – elementos individuais da paisagem imbuídos de significância, como as roças, sepulturas, trilhas, pontes, campos de batalha, construções, e também não humanos, elementos extraordinários como “espíritos” e “donos” – esses povos organizam os lugares em uma “escrita topográfica” (Santos-Granero, 1998: 132), imprimindo na paisagem significados históricos e culturais. Entre diversos povos aruaque, o contato com frentes coloniais reafirmou essas práticas de “escrita topográfica” e essa inscrição da história na paisagem contribuiu para a manutenção de um senso de identidade étnica e cultural. Este modo de estabelecer relações com os lugares seria uma característica comum e um componente importante do ethos cultural aruaque (Santos-Granero, 2002).

Os Wapichana são o único povo de filiação linguística aruaque que habita os campos do interflúvio Branco e Rupununi, região politicamente dividida entre o Brasil e a Guiana. Somam hoje uma população de aproximadamente 14 mil pessoas, sendo que 7.832 vivem do lado brasileiro e 6.000 indígenas no lado da Guiana, além de algumas famílias na Venezuela (Baines, 2005; Oliveira, 2012). No Brasil, a maior concentração populacional Wapichana está na região Serra da Lua em um conjunto de terras indígenas demarcadas de modo fragmentado. No lado guianense, suas aldeias ocupam as savanas do Rio Rupununi, Tacutu e Kwitaro, tendo as montanhas Kanuku como limite norte, divisa com território Macuxi, e ao sul com ocupação que se estende até as proximidades do território do povo Waiwai.

Ao sudoeste da região Serra da Lua está localizada a Terra Indígena (TI) Jacamim. Nesta terra, praticamente em qualquer ponto que você esteja, sempre terá uma serra ou um conjunto delas em seu horizonte. Em pontos mais altos das estradas, nas proximidades da comunidade que leva o mesmo nome da TI, é possível ver a Serra do *Wapum*, localizada a aproximadamente 30 quilômetros. Ao mesmo tempo, em outra direção é possível ver *Chunaa* e outros conjuntos de serras localizadas do outro lado do rio Tacutu, já na Guiana. Algumas destas formações são constituídas por pedras, outras são cobertas pela vegetação e existem também aquelas que são uma mescla de pedras e mata.



Imagem 1: Serra do Wapum.

As serras são marcadores geográficos e pontos de referência para avaliar distâncias e considerar rotas de viagem. Os moradores dessa região olham para as serras e interpretam as dinâmicas do clima através de suas cores: quando elas estão azuis, é sinal que vem chuva à tarde ou à noite; e quando estão bem verdes, é pouco provável que vá chover. Nelas estão localizadas nascentes de rios e igarapés fundamentais para as comunidades. Elas também são redutos e moradias de diversos animais de caça, como porcos, veados e cotias.

Os moradores desse conjunto multicomunitário me mostraram que cada uma das serras existentes nessa microrregião tem uma história particular. Algumas delas foram palco de episódios históricos, outras marcam diferenças linguísticas com outros povos, outras lembram perigos da vida. Seus nomes se estendem às malocas e cursos d'água, e são habitadas por diferentes tipos de seres, que são seus *inanaa*, termo traduzido do wapichana para o português como “donos”. As histórias de cada uma ensinam modos específicos de se relacionar com alteridades diversas.

Quando estava começando o trabalho de campo e me deparei com essa multidão de serras, comecei a especular se haveria um padrão estruturado de significados da paisagem. Ao ouvir muitas histórias de modo fragmentado, ocasionadas pelo instante em que passávamos por elas de carro ou as avistávamos durante uma viagem de bicicleta ou em meio as caminhadas, decidi tentar sistematizar estas narrativas que ouvia. O ponto de partida foi o nome próprio de cada uma.

A microrregião de Jacamim é composta por dezenas, talvez centenas de serras, entre nomeadas e não nomeadas. Em colaboração com Erivaldo, que é Agente Territorial e Ambiental Indígena (ATAI) em Jacamim sistematizamos um pequeno conjunto de 17 serras e suas “histórias associadas” compondo uma amostra que considero ilustrativa e instigante³. Esse levantamento não teve a pretensão de ser exaustivo ou completo. Não conseguimos levantar todos os nomes de serras conhecidas, tarefa que talvez seja impossível. Esse fragmento, contudo, revela a di-

3 Desde 2008, o Conselho Indígena de Roraima (CIR) desenvolve atividades de formação continuada para Agentes Territoriais e Ambientais (ATAIS) nas comunidades. Nesse processo, os AT AIS participam de diferentes tipos de cursos, que envolvem desde legislação ambiental e indigenista até técnicas de agroecologia.

Alessandro Roberto de Oliveira

versidade de entes que habitam a região e reafirma o papel do xamã como mediador das relações entre os domínios cosmográficos dos humanos e não humanos.

Essa sistematização começou quando Sr. Francisco fez referência à Serra Uintau como um “lugar de respeito” e, portanto, importante de constar em um etnomapa da terra indígena que estávamos elaborando em uma reunião para produção de representações cartográficas da TI. De acordo com o Sr. Francisco, estes são lugares onde “o tempo vira” – um dia de verão pleno (de sol) pode se transformar em um tenebroso dia de inverno (chuvoso). As pessoas que se arriscam a adentrar estes lugares ficam doentes quando retornam às suas casas ou podem até mesmo não voltar⁴.

4 O Sr. Francisco fez uma distinção interessante entre serras com as quais eles têm convivência e aquelas que não os conhece. Note-se que são as serras que não os conhecem, e não o contrário.

Nome em Wapichana/Português	Habitante - (Inanaa) dono
Namach day - Serra do jacamim	Onça
Tuwarud - Serra do murupu	Onças
Aru day - Serra do veado	Veados
Chia chia tau - Serra da cigarra	Dono da cigarra
Kichanary day - Serra do onça pintada	Onça pintada
Wapum - Serra do wapum	Morcego/ pai do morcego
Turunary day - Serra do trovão	Trovão/ chuva
Winchau - Serra do wintau	Onça/vento
Muriap - Serra do muriapo	Onças, cobras grandes, gaviões e outros animais
Rapiru tau - Serra do irapiru	Irapiru
Kunayapkizay tau - Serra da dança	Espíritos de pessoas
Uruwaikim - Serra do uruaiquim	O melhor pajé mora dentro dela
Kyryky day - Serra do galo	Galos e galinhas/ só as almas deles
Kuduidin tau - Serra da onça grande	Onça/cobra grande
Kuwatykapy day	Pessoas com chapéu
Kuruchuwim - Serra do curuxuim	Onças
Chunaa - Serra do chunaa	Onça/vento

No pequeno conjunto de nomes de serras e seus moradores acima é possível identificar uma característica comum: concernem às relações entre os humanos e os “donos”, um tema recorrente nas cosmologias amazônicas (Gow, 2001; Fausto, 2008; Vidal, 2009). “Por que tudo tem um dono, não é mesmo? Serra, igarapé, lago, árvore, mata”, me disse Sr. Lucas para explicar que os lugares não são simplesmente livres e disponíveis para o uso humano. Aquilo que atualmente os Wapichana chamam de “reza” envolve um *corpus* de fórmulas desenvolvidas para as atividades de caça, de pesca, de cura das pessoas e de comunicação com esses entes que vivem nesses lugares. No caso da caça e da pesca, estas fórmulas são direcionadas aos seus donos e são construídas, poderíamos assim dizer, como uma comunicação diplomática, marcada pelo respeito e pelo reconhecimento da presença de outrem, realizada como pedidos de autorização, por exemplo, a um dono do igarapé, para que o pescador possa pescar os peixes que vão alimentar sua família.

Há uma série de prescrições a respeito do acesso a esses lugares, desde não lavar a mão com pimenta (principalmente mulheres menstruadas) porque os irrita; não matar veados nesses lugares; não se aproximar à noite e não brincar nesses locais; não assar carnes de caça e não fazer fumaça, pois eles sentem o cheiro; não tomar banho e até mesmo evitar passar nos caminhos próximos a alguns deles,

onde os humanos se tornam presas fáceis para a ação de seres que podem tomar forma como onças, cobras, gaviões, morcegos, galos e galinhas, pessoas, trovões. Esses entes podem ser xamãs ou “*espíritos de pessoas que estão lá há muito tempo*” – e podem surgir na aparência humana para confundir os vivos.

A ação desses seres se faz notar em ventos, chuvas, trovões fortes (mesmo fora de época), quebradas de árvores, sustos, convites para dançar, gestos como o de colocar um chapéu na cabeça das pessoas com intuito de adoecê-las. As modalidades são as mais diversas. Algumas se constituem sob o signo da predação já que alguns tipos de donos, principalmente onças e morcegos têm o hábito de devorar os humanos. Mas há também aquelas formas de agir que são concretizadas pela sedução da beleza, da dança e da oferta de caxiri e de comida. Seus efeitos podem variar, causando a morte, a impossibilidade de retorno ao convívio dos parentes vivos, além de doenças como febre, dores de cabeça e malária⁵.

Outro aspecto comum é que as relações nesses lugares remetem ao sistema de conhecimento desenvolvido pelos xamãs, que os Wapichana denominam como *marinao*. Nas histórias desses lugares, o xamã surge como mediador especializado das relações entre humanos e estes outros habitantes da paisagem. “*Ninguém consegue mais enxergar, só o pajé de verdade. Só mesmo o pajé, os mais velhos, antigos moradores da comunidade Jacamim.*” – “*Os xamãs olharam, rezaram, amarraram as onças com suas correntes*”, explicam os conhecedores dessas interações. Parte do trabalho do *marinao* é soprar, rezar para que os dragões permaneçam com suas cabeças soterradas. O trabalho dos bons *marinaos* controla a fúria dos donos, os dragões e cobras grandes. Alguns registros afirmam que os donos dessas serras continuam *bravos* em uma referência com sentido análogo ao próprio processo de civilização pelo qual os Wapichana entendem ter passado. A seguir apresento mais de perto as histórias de duas serras que confirmam, por um lado, a escritura da história aruaque na paisagem, e por outro, que não se trata apenas disso.

É possível encontrar nas serras da região de Jacamim também aspectos da consciência histórica dos moradores dessa área em relação às dinâmicas das relações entre povos indígenas e destes com os “brancos”. Uma serra de pedra situada no limite norte da TI, denominada *Aicuí*, expressa bem a lembrança sobre o passado de guerras. É um ponto que também marca a forma recente de reivindicar distinção territorial baseada na denominação dos lugares na língua wapichana.

Sr. Olavo, um dos moradores mais antigos e uma liderança experiente nas lutas por direitos territoriais, explica estas diferenças:

Uma vez eu estava vindo com o motorista e perguntei para ele: o que significa Aicuí em português?

Rapaz, eu não sei, é um igarapé lá.

“Não, tem” – falei para ele. “Aicuí é língua do wapichana. Na língua é miolo”.

“Que miolo?”

5 Encontramos aqui, talvez, um eco da relação entre doença e “simbolismo ecológico” examinado por Dominique Buchillet (1988) entre os Desana na região do Uaupês, para os quais, as doenças muitas vezes são imputadas à malevolência de espíritos, animais e outros humanos, considerando aí a hipótese da agressão como consequência de impropriedade do indivíduo na sua relação com certos ambientes.

Alessandro Roberto de Oliveira

“Miolo da nossa cabeça, dos animais todinhos”. E falei para ele, isso aí:” igarapé do miolo, só que esse pessoal acha que só chama Aicuí”.

Essa pedra Aicuí, meu avô contava para mim, faz tempo... O tempo deles, deles, não é?

Eles eram guerreiros, assim, faziam guerras com Macuxi. Macuxi não gostava de Wapichana, Wapichana não gostava de Macuxi. Não era para misturar, não é? Assim como agora, agora está casando com Macuxi, Wapichana casando com Macuxi.

Diz que veio morar assim, separado. Mataram um bocado de Wapichana, eles, Macuxi. Ai depois eles fugiram lá para aquela serra lá, aí subiram lá em cima, e ficaram morando lá. Lá tinha água para eles.

Ai depois os Macuxi foram atrás. Tinham pajé; bater folha para ir descobrindo onde eles estavam – esse pessoal. Eles estavam lá e aí acharam eles. Era assim, escada de cipó para subir lá em cima, escondido. Aí, os inimigos deles subiram até que chegaram lá em cima. Cortaram tudo, quebraram as cabeças todinhas. Daí deu nome para isso, para pedra, isso daí é uma pedra. (Sr. Olavo, Ponto Cinco, 2011)

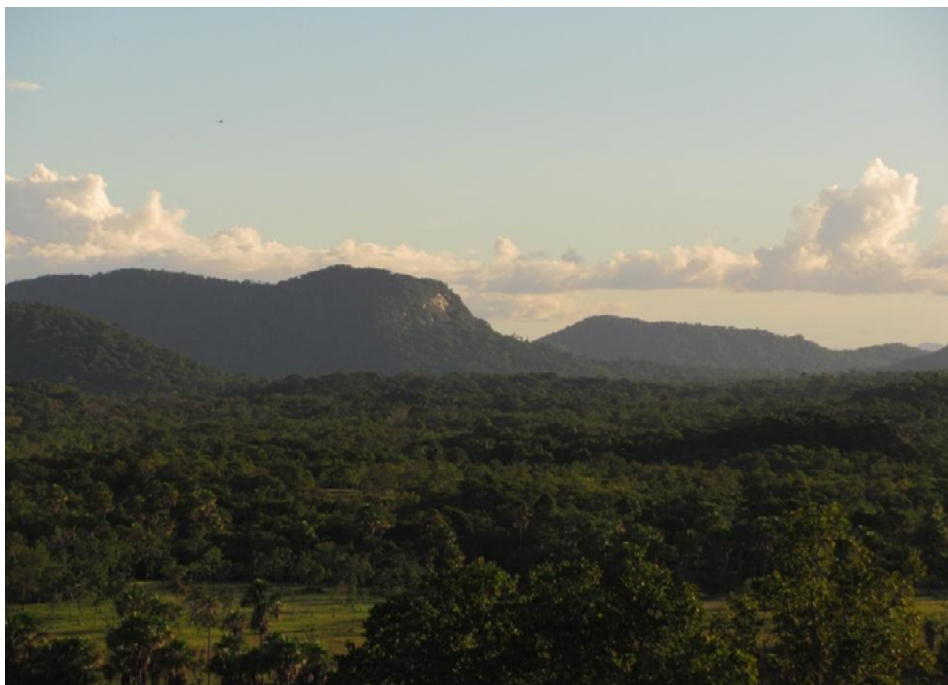


Imagem 2 – Serra do Aicuí.

Aicuí é uma pedra alta, localizada na região norte da TI Jacamim, onde está localizada a nascente de um igarapé homônimo. É uma pedra preta, marcada por uma mancha branca que parece derramar-se em linhas. De longe, parece uma chaleira marcada depois de um leite derramado. Na narrativa de Sr. Olavo é possível depreender que *Aicuí* marca o desejo dos Wapichana de viver longe dos

Macuxi. A narrativa é a história da tentativa de escolher uma moradia localizada no alto, de onde poderiam se proteger e ao mesmo tempo ter uma visão ampla da aproximação de inimigos. A mancha são os miolos dos Wapichana, dos Atoraiu e de seus animais que escorreram pedra abaixo depois de um ataque Macuxi.

Ao remeter a um tempo de guerras, *Aicuí* também tem um sentido importante para a territorialidade indígena diante dos brancos. A provocação de Sr. Olavo ao motorista sobre o significado da palavra cobre a luta pela revisão dos limites territoriais nos sucessivos processos de identificação da terra indígena. A área da serra do *Aicuí* não estava incluída nas primeiras delimitações da área por estudos realizados pelo órgão estatal brasileiro responsável pela demarcação de terras (a Funai). *Aicuí* e outras serras foram referenciais cartográficos importantes nos estudos de ampliação da TI e redefinição de seus limites pelo Estado brasileiro. O estudo antropológico realizado à época demonstrou com propriedade como as serras são fundamentais para reprodução física e social das comunidades, não apenas do ponto de vista ambiental e da disponibilidade de recursos naturais imprescindíveis à vida, como a água, mas também sob o aspecto cultural dos significados inscritos na paisagem.

Mas não se trata exclusivamente disso. A abordagem da paisagem e da constituição de lugares como modo de consciência histórica e/ou simbolismo ecológico é limitada. Tal perspectiva incorre em um risco de determo-nos na afirmação fácil dos lugares como “construção cultural”, símbolos de identidades coletivas que são traduzidos muitas vezes pelos próprios discursos interétnicos indígenas como “lugares sagrados” (Coelho de Souza, 2009). Além de registrar as ações e eventos memoráveis do passado, as serras participam de múltiplos sentidos atuais e vividos, envolvidos na constituição mútua de grupos e lugares no presente. A história a seguir que trata do problema permanente do garimpo reafirma esse argumento.

“Você ouviu aquele vento de ontem? Diz que era o sopro do dragão lá na Guiana. Uma velha que mora lá perto do Tacutu estava contando... Ele está bravo”. Estávamos no início do inverno (período chuvoso) de 2011 e um amigo chegou em casa contando essa história de manhã, depois de uma noite de forte chuva e muitas trovoadas. Perguntei a ele o que era o “dragão” e ele me explicou que é um tipo de cobra, mas diferente da sucuriju. Ela estava soprando, com raiva. Segundo ele, ela já estava “grossona”, da altura da cintura de um adulto.

Rosto de cobra, pés de jacaré, grosso como um carote grande de combustível. Sete línguas de ouro e uma agilidade que não deixa chances para a vítima à distância de aproximadamente 50 metros (distância de minha casa até o posto de saúde). Nesse momento outras pessoas já estavam chegando à minha casa e tomando parte da conversa sobre o temporal e os trovões da noite anterior. Perguntei se esse ser só existia do outro lado do rio e alguém completou dizendo que “do lado de cá”, no lugar onde estávamos, também existem dragões e eles também possuem sete cabeças e enxergam tudo, por todos os lados. Eles são chamados na língua de *Rapiru*. No intuito de me oferecer imagens da ação de *Rapiru* me explicaram que, enquanto os raios e trovões ocorrem de cima para baixo (do céu para o chão), a manifestação da cobra-dragão ocorre no sentido inverso, saindo do chão

em direção ao céu, o que pode ser confirmado depois quando surge um arco-íris no horizonte. Pedi então para o meu amigo que chegou contando a história que desenhasse o bicho para eu ter uma ideia.

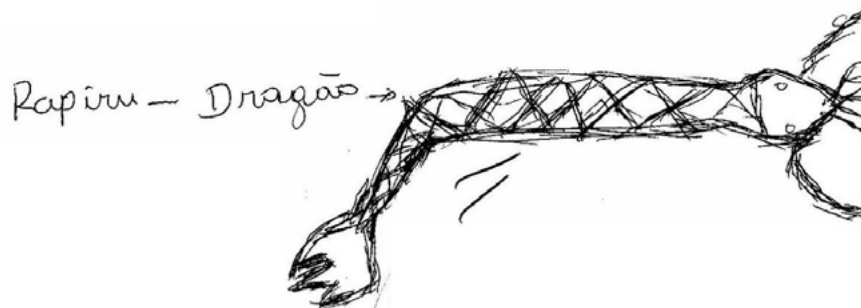


Figura 1: Rapiu. Desenho: Erivaldo (Jacamim)

Esse ser e suas histórias não são novos para a bibliografia sobre a região. Em “The Central Arawaks”, publicado em 1918, William Curtis Farabee fez referência a *Urapiru* em uma pequena história intitulada “a cobra grande” (Farabee, [1918] 2009, p. 116-119). Seu registro conta que havia um lugar sobre as cabeceiras do rio Miliwau, que cruza o sul da cabeceira do Rupununi e é um ramo do Tacutu, onde as pessoas tinham medo de visitar, porque, de acordo com um antigo mito, era a casa da grande cobra, *Urapiru*. Era um pequeno lago cercado por altas montanhas, em que a cobra tinha sua casa, em uma espécie de caverna. O arredor da entrada era facilmente localizado, pois estava sempre muito limpo e mantido assim pelo sopro da serpente. *Urapiru* foi descrita por Farabee como um monstro enorme com cem pés de comprimento e três metros de espessura, muito maior do que qualquer outra cobra conhecida. Ela era notável por engolir pessoas, razão pela qual, obviamente, os moradores da região evitavam o lugar.

Praticamente um século depois desse registro feito por Farabee, *Urapiru* ou *Rapiu* continua morando na mesma região e, naquele momento do meu trabalho de campo, segundo as trovoadas da noite de tempestade, estava enfurecida. Erivaldo me contou a história sobre Rapiu que ouviu de uma senhora que vinha da Guiana e complementou as informações com o seu avô. A versão atualizada pelo pai de sua mãe relatava o encontro entre dois amigos e a cobra. Ele continuou a história contando que o dragão atacou um deles, e o outro nada fez, prevendo que poderia ficar rico sozinho com as sete línguas de ouro da cobra-dragão. Perguntei sobre quem poderia me relatar isso com mais detalhes. Meu amigo sorriu, com certa ironia, e disse: “talvez o senhor tal... ou então o senhor tal... eles que já foram garimpeiros”.

A extração mineral praticada por brasileiros do outro lado da fronteira mantém uma tensão permanente no ar. Estas atividades acontecem exatamente nas proximidades da cabeceira do rio Tacutu. A casa de *Rapiu* está sendo invadida e destruída por esses garimpeiros.

As histórias sobre as relações das pessoas com as serras e seus donos, como as que apresentei, nos permitem acessar ideias e interpretações sobre o mundo (Gallois, 2007). Neste ponto, os nossos procedimentos analíticos da antropologia

podem contribuir e avançar ao fazer, por exemplo, o reconhecimento do lugar conceitual do passado no presente e do presente no futuro, tal como é produzido pela tradição de conhecimento de nossos interlocutores. Este é um princípio que vem sendo teorizado na antropologia contemporânea no sentido de formular mecanismos que permitam pensar as concepções e modos de vida radicalmente diferentes do modo ocidental hegemônico, sem reduzi-los aos compartimentos da “cosmologia” ou “mitologia” para explicá-los a partir de nossas próprias teorias (Ramos, 2010).

Essas diferenças são cruciais e muitas vezes são obliteradas no desenho de iniciativas de gestão ambiental e territorial que compartimentalizam o mundo nos moldes da modernidade e da governamentalidade que assinala Arturo Escobar (2005), apesar de elas serem decisivas para as práticas cotidianas de envolvimento prático das pessoas com a paisagem no curso da realização de suas tarefas de cultivo, caça, pesca, pequenos trânsitos e viagens. Embora essas diferenças epistêmicas não sejam suficientemente situadas nos diálogos interétnicos, comunidades locais como as que vivem em Jacamim investem em processos colaborativos e produzem traduções de seus universos conceituais para fora de seus contextos de vida, bem como para dentro de suas realidades vividas, fazendo de processos como a construção de um plano de gestão uma manifestação de seus próprios projetos de vida. Na próxima seção, contextualizo brevemente o encontro dos moradores de Jacamim com a agenda de gestão territorial e ambiental e procuro demonstrar como esse movimento de dupla tradução ocorre.

37

Gestão territorial e ambiental de terras indígenas

Construir um planejamento para o futuro das comunidades que vivem em Jacamim era uma luta e uma demanda de suas principais lideranças comunitárias desde o processo que culminou na homologação da terra indígena. Sr. Terêncio Salomão Manduca, morador da comunidade Marupá, foi vice-coordenador do CIR entre os anos 2007 e 2010, e durante seu período de atividades dentro da organização indígena defendeu a importância de realizar um planejamento para as terras indígenas da Serra da Lua, dentre elas Jacamim, dentro da agenda do movimento indígena. A construção de PGTAs surgiu como agenda importante nesse horizonte das preocupações das lideranças e da organização indígena no Estado de Roraima frente às transformações socioambientais vivenciadas contemporaneamente pelas comunidades indígenas em franco crescimento populacional. Depois das demarcações territoriais, diversas comunidades perceberam a necessidade de planejar os usos e a proteção da terra para suas futuras gerações.

Esse processo vivenciado pelos povos indígenas em Roraima encontra paralelo em análises de escala mais ampla. Com o avanço nas demarcações de terras na Amazônia a partir dos anos 1990, a agenda de órgãos públicos e organizações não governamentais, assim como a dos próprios movimentos e organizações indígenas, foi passando de um “diálogo conflitivo” que marcou as lutas pelas demarcações para uma agenda de promoção da sustentabilidade econômica e ambiental das terras indígenas (Albert, 2000). Esse movimento permitiu a concretização de

diversas experiências em projetos de desenvolvimento sustentável e proteção territorial e nos anos recentes evidenciou a necessidade da formulação de uma efetiva política pública para as terras indígenas no Brasil, que culminou na elaboração da PNGATI.

Os PGTAS surgiram como elo entre contextos específicos e a política nacional. Tecnicamente, os chamados “Planos de Gestão” ou “Planos de Vida” são documentos resultantes de processos de articulação entre comunidades e organizações indígenas, setores de Estado, de organizações da sociedade civil e da cooperação internacional. Como instrumentos de planejamento e ferramentas de diálogo, esses “planos” implicam na construção de consensos em torno de problemas e visões de futuro para as terras indígenas. São acordos coletivamente elaborados pelos povos indígenas e seus parceiros, que definem linhas de ação no campo da proteção territorial, dos usos dos recursos naturais existentes nas terras indígenas e da educação para a gestão.

Para técnicos e gestores estatais imbuídos em promover autonomias locais, os “planos” são referência na orientação de ações governamentais. Através da identificação de demandas sociais, ambientais e econômicas, os “planos” indicam os caminhos para a organização do suporte técnico e financeiro necessários para o desenvolvimento de atividades, direcionando estes esforços. De modo geral, lideranças de comunidades que participaram dessas iniciativas destacam o valor político do processo de sua construção. A série de reuniões que dão forma aos “Planos” promovem a aproximação e articulação de grupos locais que vivem nas Tis, através da discussão em torno de pontos comuns. Em geral, esses acordos são vistos como positivos, mas também são interpretados como um movimento intrusivo contra a autonomia das famílias, no sentido de criar regras vindas “de fora” para o uso dos recursos naturais que expressam interesses conflitantes com a lógica de uso desses recursos segundo suas formas tradicionais.

O PGTA da TI Jacamim foi elaborado ao longo do ano de 2011. Durante o processo, os participantes indígenas foram estimulados a expressar suas compreensões de determinados termos, como “manejo”, “uso”, “sustentável”, “recursos naturais”, “plano”, “gestão”, “território” e “meio ambiente”. A introdução destas categorias provocou uma série de reações de representantes indígenas logo na primeira reunião de “sensibilização” realizada na cidade de Boa Vista. O tuxaua da comunidade Jacamim observou a dificuldade de estabelecer diálogos dentro das comunidades em uma linguagem com tantos termos novos e compreender todas as dimensões das mudanças que estas novas palavras trazem. Segundo ele: *“Para falar para a comunidade, gestão é outro mundo. Para nós, gestão é trabalho. Isso nós já fazemos, mas quando muda o nome nós nos atrapalhamos. É o mesmo, só que muda, e aí já é outra coisa [...]”*

A observação perspicaz do tuxaua de Jacamim chama atenção para como esses termos ganham uma variedade de sentidos na comunicação entre lideranças indígenas, técnicos indigenistas e ambientalistas. Com efeito, as diferenças guardam nuances importantes. A categoria “gestão”, por exemplo, presente nos discursos sobre o uso dos recursos naturais, é muitas vezes acionada de forma intercambiável

com a noção de “ordenamento”, mas existem diferenças importantes. Por um lado, “ordenamento” remete às ações humanas que colocam o ambiente em uma ordem, seguindo os desejos ou planos de uma coletividade ou organização. Nesse sentido, expressa a “manifestação da vontade” deste. Por outro, o termo “gestão” também se refere às ações humanas, contudo, está mais relacionado a “administrar”, “gerir” ou “gerenciar” algo já estabelecido. Aplicadas a situações de administração de ecossistemas ou de uso de recursos naturais, a palavra “gestão” ressalta a manutenção ou conservação quando comparada à palavra “ordenamento”, cujo cerne está nos projetos, nos planos de determinado grupo ou instituição (Little, 2006).

Barretto Filho e Correia (2009) realizaram um exercício de busca pela sociogenese do conceito, mostrando como o termo “gestão” é uma categoria recente dentro do indigenismo brasileiro. Esse termo entrou no universo das relações entre povos indígenas e o Estado no Brasil pela via das políticas ambientais de modulação do espaço derivadas da modernidade e da sociedade industrial. A noção e a prática da “gestão” de recursos naturais em termos de sustentabilidade impõem novos limites aos processos sociais e naturais com objetivo de compatibilizar crescimento econômico e desenvolvimento, subordinando as relações ecológicas a essa lógica (Barretto Filho; Correia, 2009, p. 7). A pesquisa realizada por esses antropólogos revelou como as diferentes atribuições de sentido às noções de “território” e “ambiente” refletem as posições de diferentes atores no campo das políticas indigenistas e ambientais no país. No levantamento realizado, a ideia de “gestão ambiental” surgiu como algo ligado à experiência ambientalista como conhecimento sobre o território e as formas de uso de recursos; já a “gestão territorial” surgiu associada à atuação indigenista, como um conjunto de ações estratégicas delineadas para proteger uma terra. E as perspectivas indígenas? Os autores aventam uma possibilidade: considerar as “cosmologias indígenas” como “ecologias”, seus universos mitológicos como acervo de planos para o uso da terra e seus conhecimentos empíricos sobre o ambiente como etnociências. Mas não é este o caminho tomado pela agenda da GTA, que ganhou proporção centrada na elaboração de instrumentos ou ferramentas de gestão como os etnomapeamentos, etnozoneamentos e os próprios PGTAs. Como assinalou o tuxaua: *gestão é outro mundo*.

De todo modo, na terra indígena a ideia de “gestão” territorial ganhou cores locais. Um dos homens mais experientes a participar da construção do PGTA destacou a importância dos jovens tomarem a frente na luta indígena por seus direitos e enfatizou que a sua geração lutou pela garantia do direito territorial e que caberá agora aos jovens desenvolverem estes trabalhos de cuidar da terra. Essa fala foi elaborada em idioma wapichana e me chamou atenção a expressão usada pelo orador. O que traduzo aqui por “cuidar da terra” foi dito como *awnetypan amazad*. Awnetypan é um termo traduzível por “cuidar” – é usada para falar das relações de atenção com as pessoas de modo geral, particularmente com as crianças e os idosos, mas também é usada para falar da relação com as plantas e com a terra. Já amazad é uma categoria cosmológica complexa que enfeixa tempo, espaço e mundo (Farage, 1997). É usada para falar da terra e da vida simultaneamente, como no sentido de conhecer lugares e conhecer como, segundo a experiência

dos mais vividos, a vida é.

A elaboração do PGTA foi localmente percebida como uma oportunidade de troca de conhecimentos entre jovens, mulheres e as pessoas mais experientes. A partir de um exercício de “desenhos de futuro” que projetou mapas da TI para um horizonte de vinte anos, a discussão entre diferentes perspectivas para esse futuro da terra colocou em evidência desejos e expectativas presentes entre as comunidades. Os homens mais velhos demarcaram suas preocupações com a cultura, um valor muito forte em Jacamim. Já os mais jovens vislumbravam a chegada da energia elétrica permanente, a proliferação de equipamentos eletrônicos, a presença de veículos terrestres e aéreos, construções de alvenaria, disposição espacial das casas em ruas e formação de bairros, comércios variados e estádios de futebol.

Essas imaginações aparentemente contraditórias permitiram uma aproximação política entre as quatro comunidades que vivem naquela terra indígena. As reuniões foram espaços de troca de informações entre moradores de comunidades diferentes sobre a proteção territorial e os diferentes tipos de invasões que estavam ocorrendo em determinados limites da terra. Essa interlocução também possibilitou a identificação dos principais desafios em termos de sustentabilidade no manejo de recursos naturais, além de reavivar um antigo interesse das comunidades em fundar novas aldeias e comercializar alguns produtos florestais com a cidade, como a castanha. Mas surgiram também outras interpretações preocupadas com a questão da autonomia do modo de viver, que se traduz no cotidiano das relações com os lugares, nas práticas de produção de alimentos e nas formas de sociabilidade. A experiência de construção do plano foi reveladora dos desafios e dificuldades de comunicação na interface entre concepções de modo de vida dessas comunidades e as práticas, conceitos e discursos que são alheios aos seus sistemas de conhecimento.

Estas circunstâncias particulares da construção de um PGTA como expressão de um “plano de vida” revelam que esses processos não são apenas parte de estratégias racionais de organizações indígenas frente às dinâmicas e burocracias estatais. Eles revelam expectativas e desejos fundados nas experiências das pessoas desde o lugar que habitam, e chamam atenção para essas iniciativas indígenas em sua dimensão mais forte ao reafirmar a existência de uma pluralidade de mundos de sentido que são radicalmente diferentes dos discursos dominantes nas democracias liberais (Povinelle, 2001). Ao reconhecer essa força, é possível elaborar uma crítica da esfera pública democrática característica das formações nacionais contemporâneas. Embora visando a uma realidade de valores e epistemes compartilhados, posturas e processos da governamentalidade revelam contradições no discurso democrático. É importante reconhecer como e até que ponto estes aparatos discursivos e institucionais geram atos de silenciamento e dominação de outros modos de conhecer, relacionar e compreender a “natureza”. Nesse sentido, as mensagens emitidas pelos “projetos de vida” tornam-se uma chave para entender a complexidade, o caráter substantivo e as circunstâncias contraditórias que marcam os posicionamentos e projetos de futuro dos povos indígenas. Como argumenta Blaser (2004), “projetos de vida” não possuem horizontes políticos; eles

são esses horizontes. Não são pontos de chegada, utopias ou retornos a paraísos. Eles são a própria ação para manter o horizonte aberto. Nesse sentido, esse movimento pode ser lido como uma política do habitar que visa à proteção de suas esferas de vida, suas casas, roças, matas, rios, serras, suas paisagens.

Considerações finais

Uma crescente literatura em diferentes latitudes (Berkes, 1999; Nadasdy, 2003; Cruikshank, 2005; Menzies, 2006) tem indicado os dilemas e desafios envolvendo as relações entre diferentes sistemas de conhecimento nas negociações para a gestão de territórios indígenas e de seus recursos naturais. Comecei este artigo destacando os elementos presentes em dois documentos-políticas nacionais elaboradas recentemente no Brasil para gestão territorial e ambiental de áreas protegidas no país em uma agenda ambiental que incluiu as terras indígenas. Analisar a conjunção entre políticas indígenas e ambientais e sua apreensão em um contexto local pode ser um caminho produtivo para compreender os encontros entre ambientalismo e povos indígenas a partir de uma determinada posição destes povos e de seus territórios no quadro de preocupações globais-nacionais sobre o “meio ambiente” e a “gestão” de recursos naturais. Nesses encontros, os conhecimentos ambientais dos povos indígenas estão surgindo como uma dimensão estratégica para o estabelecimento de relações menos assimétricas.

Apoiado em um paradigma ecológico que vem sendo desenvolvido na antropologia, procurei demonstrar que as relações humanas com as paisagens são vias interessantes para compreender territorialidades, pois elas jogam luz sobre como um povo desenvolve seu modo de vida em atos cotidianos de habitar um mundo contínuo que envolve maneiras específicas de ocupação, afirmação e proteção de lugares. Trata-se de compreender a territorialidade humana evitando uma abordagem utilitarista da adaptação de uma população a certos nichos ecológicos e à disponibilidade/escassez de recursos e, por outro, da perspectiva que explica essas territorialidades por meio das práticas através das quais uma sociedade delinea seu território como uma construção cultural evocando representações coletivas e sistemas simbólicos. Como partes de um sistema monista de relações, as paisagens das serras revelam aspectos de uma ecologia da vida (Ingold, 2000), que envolve práticas de uso e manejo desses ambientes e de relações adequadas com alteridades diversas. Essas relações são constitutivas e reveladoras de certas políticas do habitar (Ingold, 2005).

No cerne dessas políticas está o entendimento de que os humanos não são dominantes de situações que são debatidas, por exemplo, nos espaços interétnicos dedicados ao planejamento da gestão territorial e uso dos recursos naturais. Levar esse modo de se relacionar com o ambiente a sério permite imaginar as dificuldades epistemológicas que os moradores de Jacamim têm que transpor para dialogar com enunciados que os colocam circunstancialmente como “donos” da Terra Indígena ou “gestores” de “recursos naturais” no campo das iniciativas de gestão territorial. Trata-se de um processo intelectual de translação de sujeitos de posse e controle de recursos que envolve difíceis questões conceituais, como

a de aceitar a ideia de que tais recursos podem e/ou devem ser controlados pelos humanos e que eles precisam ser conservados.

Por outro lado, essa forma de habitar tem um sentido político que orienta os posicionamentos indígenas no delineamento de projetos de vida, através dos quais estes povos transformam formas de delimitação – as “terras indígenas” – provenientes dos campos de poder nos quais estão historicamente inseridos, em aberturas para a continuação de seus próprios projetos vitais, reinventando lugares antigos e fundando novos lugares. Estas estratégias podem ser lidas como formas de proteção de seus lugares, no sentido formulado por Ingold, contra as políticas de proteção da “natureza” que emergem contemporaneamente.

Estas novas dinâmicas de comunicação, como a construção de “Planos de Gestão Territorial e Ambiental”, são baseadas em posturas que se pretendem dialógicas e democráticas. São esforços que lidam com dificuldades intrínsecas à estruturação desse diálogo entre mundos diferentes em situações práticas, que envolve a intercomunicação entre epistemologias radicalmente distintas, e que demandam compreensão recíproca das partes envolvidas nestes espaços de fronteira entre mundos e sistemas de conhecimentos. Pensando nestes termos, é importante atentar para as contradições do discurso democrático que visam estabelecer horizontes compartilhados e como estes pontos cegos podem gerar silenciamentos e dominação dos sistemas indígenas de conhecimento. Por outro lado, como argumenta Elizabeth Povinelli (2001), é preciso destacar a emergência e a potência desses “mundos radicais” em emitir mensagens divergentes, que revelam as contradições desse discurso hegemônico característico da esfera pública democrática.

Como instrumento de “gestão”, os PGTAS mantêm enquadramentos da realidade que são fundamentados nas divisões estabelecidas pela constituição moderna, de que nos fala Bruno Latour (1994), que purifica domínios da “natureza” e da “sociedade” – constituição a partir da qual a ideia de “gestão” é derivada. Se considerarmos o leque de categorias que estruturam o diálogo sobre a gestão territorial e ambiental de terras indígenas (gestão, manejo, recursos naturais...), fica claro que mesmo pressupondo relações dialógicas e democráticas, ainda assim o diálogo está “comprometido pelas regras do discurso hegemônico” (Cardoso de Oliveira, 2006, p. 180).

Ao trazer o exemplo da tradução da ideia de “gestão” para a de *awnetypan*, o objetivo foi deslocar a abordagem estritamente hermenêutica para os interstícios das práticas de comunicação intercultural e evidenciar o que venho chamando de políticas indígenas do conhecimento mobilizadas frente ao universo de conceitos e discursos ambientalistas com os quais as comunidades indígenas estão lidando de modo cada vez mais intenso nos últimos anos e frente aos quais reafirmam suas políticas do habitar. Como observa Povinelli, a “indeterminação” linguística ou da tradução é uma condição normal da comunicação e é produtivamente explorada nos mais diversos processos de negociação, desde relações domésticas até as relações internacionais. Não se trata de uma tradução direta, pois uma palavra só faz sentido no corpo da sentença em que é formulada. Logo, o problema desliza de uma questão estritamente lógico-semântica para o poder de determinar formas

de comunicação para comensurar epistemologicamente mundos divergentes.

As dificuldades do diálogo entre diferentes sistemas de mundo e conhecimento envolvem questões políticas que só podem ser resolvidas na medida em que os povos indígenas tenham condições de propor suas próprias concepções acerca do conhecimento e da “natureza” na formatação dessas negociações. Nos diálogos interétnicos contemporâneos sobre seus planos de vida, os povos indígenas estão lidando com este desafio, pois não podem se limitar a reproduzir as categorias dos brancos, pois essa é uma forma de dominação, assim como seus discursos não podem permanecer restritos ao âmbito exclusivo de suas cosmologias, o que assim os tornaria ininteligíveis para seus interlocutores (Albert, 1995). Portanto, é a capacidade de articular estes universos que pode criar o espaço e a qualidade da relação pretendida. Me parece que é isso que os moradores de Jacamim buscaram fazer na construção do seu PGTA.

Recebido: 29/05/2019

Aprovado: 05/08/2019

Referências

- ALBERT, Albert. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 197-207.
- ALBERT, Albert. *O Ouro Canibal e a Queda do Céu: uma crítica xamânica da economia política da Natureza*. Brasília: DAN/UnB, 1995. (Série Antropologia, n. 174).
- BARRETO-FILHO, H.; CORREIA, C. *Gestão ambiental e/ou territorial de/em terras indígenas: subsídios para a construção da Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas conforme Portaria Interministerial 276/2008*. Brasília: MMA; FUNAI, 2009.
- BERKES, F. *Sacred Ecology. Traditional ecological knowledge and resource management*. London: Taylor & Francis, 1999.
- BLASER, Mário. Life Projects: Indigenous Peoples' Agency and Development. In: BLASER, Mario; FEIT, Harvey; MCRAE, Glenn (Orgs.). *In the Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization*. Nova York: Zed Books, 2004. p. 26-44.
- BAINES, Stephen Grant. Entre dois Estados Nacionais: perspectivas indígenas a respeito da fronteira entre Guiana e Brasil. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2005. p. 35-49.
- BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. *Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas – PNAP: Decreto nº 5.748*. Brasília: MMA, 2006.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2006. p. 169-188.
- CAYON, Luis. *Penso, logo crio. A teoria makuna do mundo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- CRUIKSHANK, Julie. *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters and Social Imagination*. Seattle: University of Washington Press; Vancouver; Toronto: UBC Press, 2005.
- BUCHILLET, D. Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 4, n. 1, p. 27-42, 1988. (Série Antropologia).
- COELHO DE SOUZA, M. *Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kisêdjê*. In: IV CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA, Lisboa. Versão impressa, 2009.
- ESCOBAR, Arturo. Depois da natureza: passos para uma ecologia política antiessencialista. In: PARREIRA, Clélia; ALIMONDA, Hector (Orgs.). *Políticas públicas ambientais latino-americanas*. Brasília: Flacso-Brasil; Abaré, 2005. p. 17-64.
- FARABEE, William Curtis. *The Central Arawaks*. New York: University of Pennsylvania, 2009. [Edição original: 1918].
- FARAGE, Nádia. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapichana*. Tese (Doutorado em Estudos Comparados em Literaturas de Língua Portuguesa) – FFLCH/USP, São Paulo, 1997.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, F. *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

Alessandro Roberto de Oliveira

- GALLOIS, Dominique Tilkin. Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, FUNAI, v. 4, n. 2, p. 95-116, dez. 2007.
- GOW, Peter. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press. 2001. (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology).
- HILL, Jonathan. Ritual production of environmental history among Arawakan Wakuénai of Venezuela. *Human Ecology*, v. 17, n. 1, p. 1-25, 1989.
- HILL, Jonathan; SANTOS-GRANEIRO, Fernando (Orgs.). Introduction. In: *Comparative Arawakan Histories: rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002.
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London; New York: Routledge, 2000.
- INGOLD, Tim. Towards a politics of dwelling: conservation and society, n. 3, p. 501-508, 2005.
- LATOURET, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994. (Coleção Trans.)
- LATOURET, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- LITTLE, Paul Elliot. *Gestão Territorial em Terras Indígenas: definição de conceitos e proposta de diretrizes – Relatório final apresentado à Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais (SEMA-AC), Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI-AC) e Agência da GTZ no Brasil*. Rio Branco, 2006.
- MENZIES, Charles R. *Traditional Ecological Knowledge and Natural Resource Management*. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2006.
- NADASY, Paul. It's not really "knowledge" at all, it's more a way of life. In: NADASY, Paul. *Hunters and bureaucrats: power, knowledge, and aboriginal-state relations in the southwest Yukon*. Vancouver: UBC Press, 2003. p. 60-113.
- OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. *Processo de construção da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas – PNGATI: possibilidades, limites e desafios do diálogo entre estado e povos indígenas no Brasil*. Brasília: FUNAI/GIZ, 2011.
- OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. *Tempo dos netos: abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na fronteira Brasil-Guiana*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. *A viagem da volta: etnicidade, política e re-elaboração cultural no Nordeste*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. [Edição original: 1998].
- POVINELLI, Elizabeth A. Radical worlds: the anthropology of incommensurability and inconceivability. *Annual Review of Anthropology*, n. 30, p. 319-335, 2001.
- RAMOS, Alcida. Revisitando a Etnologia à brasileira. In: DUARTE, Luis Fernando Dias (Org.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil – Antropologia*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. The Arawakan Matrix: ethos, language and history in Native South America. In: HILL, Jonathan; SANTOS-GRANEIRO, Fernando (Orgs.). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 2002. p. 25-50.
- SEEGER, A.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Terras e territórios indígenas no Brasil*. Rio de

Alessandro Roberto de Oliveira

Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

VIDAL, Lux. *A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá*. 2. ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009. (Série Publicação Avulsa).

WRIGHT, Robin M. Prophetic Traditions among the Baniwa and other Arawakan Peoples of the Northwest Amazon. In: HILL, Jonathan; SANTOSGRANERO, Fernando (Eds.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 2002. p. 269-291.

Espacios Costeros Marinos para Pueblos Originarios: usos consuetudinarios y conservación marina

Marine and Coastal Spaces of Indigenous People: customary uses and marine conservation

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.4933>

Francisco Araos • Universidad de Los Lagos – Chile

Antropólogo Social y Doctor en Ambiente y Sociedad. Actualmente es Profesor Asociado de Universidad de Los Lagos. Intereses de investigación: dimensiones humanas de la conservación de la biodiversidad, manejo de recursos naturales, zona costera, cambio ambiental.

ORCID: 0000-0002-7713-8230
francisco.araos@ulagos.cl

Emilia Catalán • Investigadora Independiente – Chile

Antropóloga Social. Forma parte del Grupo de estudios Culturas y Naturalezas de la Universidad Alberto Hurtado (Chile). Intereses de investigación: dimensiones humanas de la conservación de la biodiversidad, áreas protegidas.

ORCID: 0000-0002-9933-4857
emiliacatalan@gmail.com

Ricardo Álvarez • Universidad de Los Lagos – Chile

Antropólogo. Forma parte del Programa ATLAS de la Universidad de Los Lagos. Intereses de investigación: zona costera, prácticas y tradiciones culturales, dimensiones humanas de la conservación de la biodiversidad.

ORCID: 0000-0003-2089-2037
taijatafa@gmail.com

47

David Núñez • Investigador Independiente y miembro honorario Consorcio TICCA – Chile

Antropóloga Social. Forma parte del Grupo de estudios Culturas y Naturalezas de la Universidad Alberto Hurtado (Chile). Intereses de investigación: dimensiones humanas de la conservación de la biodiversidad, áreas protegidas.

ORCID: 0000-0002-9933-4857
tokoiwe@gmail.com

Francisco Brañas • Investigadora Independiente – Chile

Geógrafo. Investigador independiente. Sus intereses comprenden los campos de la conservación de la biodiversidad, recursos naturales, áreas protegidas, socioecología, riesgos siconaturales y restauración a escala de paisaje.

ORCID: 0000-0002-8691-1803
fbranasloayza@gmail.com

Wladimir Riquelme Maulén • Universidad de Los Lagos – Chile

Antropólogo. Magíster en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente. Intereses de investigación: pueblos indígenas, dimensiones humanas de la conservación de la biodiversidad, territorios y moviidades.

ORCID: 0000-0002-8691-1803
wladiriquelme@gmail.com

Espacios Costeros Marinos para Pueblos Originarios: usos consuetudinarios y conservación marina

Marine and Coastal Spaces of Indigenous People: customary uses and marine conservation

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.4933>

Los Espacios Costeros Marinos para Pueblos Originarios (ECMPOs) son áreas delimitadas de la zona marino-costera, cuyo objetivo es el resguardo de los usos consuetudinarios practicados por comunidades indígenas asentadas en la zona costera de Chile. Analizamos las implicancias analíticas y políticas del concepto de uso consuetudinario en el marco de los ECMPOs. Consideramos que el uso consuetudinario de un determinado espacio marino-costero se basa en una relación específica entre las comunidades indígenas con otros seres – humanos o no humanos – que se ha dado históricamente como una adecuación mutua para la reproducción de la vida, lo que representa una ética de convivencia que fundamenta formas sustentables de habitar. Tomando como ejemplo la realidad de la Región de Los Lagos, que concentra la mayor parte de las solicitudes de ECMPOs en Chile, planteamos que el establecimiento de estos espacios ha gatillado transformaciones en los diversos usos de los recursos naturales – en base a una lógica consuetudinaria –, motivando acciones que buscan la conservación de la biodiversidad en el bordemar de la zona sur austral del país.

Espacios Costeros Marinos para Pueblos Originarios. Uso consuetudinario. Comunidades indígenas. Conservación marina.

Os Espaços Costeiros Marinhos para Povos Indígenas (ECMPOs) são áreas delimitadas da zona marinho-costeira, cujo objetivo é proteger os usos costumeiros praticados pelas comunidades indígenas que habitam a zona costeira do Chile. Analisamos as implicações analíticas e políticas do conceito de uso costumeiro no âmbito de ECMPOs. Consideramos que o uso costumeiro de um espaço marinho-costeiro se baseia numa relação específica entre comunidades indígenas e outros seres – humanos e não humanos – que foi produzida historicamente como uma adaptação mútua para a reprodução da vida, o que representa uma ética da coexistência que promove modos de vida sustentáveis. Tomando como exemplo a realidade da região de Los Lagos, que concentra a maior parte das solicitações de ECMPOs no Chile, argumentamos que o estabelecimento desses espaços tem provocado transformações nos diversos usos dos recursos naturais – baseado no modelo costumeiro –, motivando ações que procuram conservar a biodiversidade no sul do país.

Espaços Costeiros Marinhos para Povos Indígenas. Uso costumeiro. Povos indígenas. Conservação marinha.

Introducción

Chile posee una costa de más de 6000 kilómetros, que se extiende por todo el territorio continental del país, las islas y archipiélagos y la zona antártica nacional. La demanda por espacios de la zona costera para realizar múltiples actividades relacionadas con el desarrollo productivo ha sido creciente en el último tiempo, aumentando la presión sobre los ecosistemas y los modos de vida de las comunidades que dependen de los recursos del mar para su subsistencia. En este contexto, a nivel legislativo se ha promovido un ordenamiento de los usos e intereses sobre la zona costera que ha privilegiado la entrega de derechos de usos para la industria acuícola, particularmente, para la producción de salmón y *mitilus* en la región sur austral del país (Tecklin, 2016).

Frente a un régimen de propiedad orientado a la privatización de los recursos y espacios comunes para su usufructo en el mercado global, las comunidades locales y movimientos sociales han elaborado una serie de estrategias para enfrentar el “despojo del mar” (Bennet *et al.*, 2015) utilizando para ello algunas de las alternativas institucionales que entregan las legislaciones ambientales e indígenas establecidas a nivel nacional e internacional (Nahuelpan, 2016; Araos, 2018)

Entre los arreglos institucionales de mayor relevancia de los últimos años en Chile, destacamos los Espacios Costeros Marinos para Pueblos Originarios (ECMPOs), precisamente, por combinar, en su constitución y posterior implementación, elementos asociados al reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas sobre el maritorio y la conservación de la biodiversidad como consecuencia del resguardo de sus modos de vida.

Los ECMPOs se crearon el año 2008 a través de la Ley 20.249, también conocida como “Ley Lafkenche”, producto de la movilización política de las comunidades indígenas mapuche lafkenche asentadas en las regiones del centro-sur y sur del país. Este movimiento etnopolítico buscó el reconocimiento legal de la relación histórica, sociocultural y ecológica de los pueblos indígenas con el mar y sus recursos naturales, a través del resguardo de sus usos consuetudinarios (De la Maza; Flores, 2012; Nahuelpan, 2016; Espinoza, 2016; Gissi *et al.*, 2017). Para tal efecto, se establecieron los ECMPOs, áreas delimitadas de la zona marino-costera administradas por comunidades indígenas a través de un convenio de uso entregado por el Estado. Esta ley vino a cubrir una laguna en la legislación nacional que definía y autorizaba las diversas afectaciones de los espacios marinos y costeros, sin considerar la especificidad de los modos de vida de los pueblos indígenas asociados al bordemar.

El presente artículo analiza las implicancias conceptuales y políticas de la definición de los usos consuetudinarios en el marco de los ECMPOs. Particularmente, procuramos revisar cómo este arreglo institucional contrasta con las formas concretas en que se expresan los usos consuetudinarios de las comunidades indígenas, y cuál es su rol en la transición de los ECMPOs hacia la conservación de la biodiversidad. De esta forma, nos enfocaremos en los ECMPOs de la Región de Los Lagos en sus diferentes fases de tramitación, considerando que esta región de Chile concentra cerca del 70% de las solicitudes a nivel nacional. Utilizaremos

información disponible a la fecha en las bases de datos gubernamentales, así como entrevistas a actores claves e información documental producida por organizaciones no gubernamentales.

La argumentación se sostiene en dos hipótesis complementarias. Por una parte, consideramos que los usos consuetudinarios invocados como justificación para la creación de ECMPOs se basan en una relación específica entre las comunidades indígenas con *otros* – sean éstos humanos o no humanos – que se ha dado históricamente como una adecuación mutua para la reproducción de la vida. Esta lectura es lejana a la noción de los usos como prácticas ancestrales, preservadas y estáticas, como un repertorio fijo de objetos, personas y lugares, que parece ser la interpretación habitual de las autoridades gubernamentales respecto de lo consuetudinario. Y, como consecuencia de lo anterior, la segunda hipótesis plantea que el proceso de establecimiento de los ECMPOs ha gatillado transformaciones en los diversos usos de los recursos naturales, motivando acciones que buscan la conservación de la biodiversidad al interior de los espacios costeros y proyectar su desarrollo hacia la sustentabilidad.

Comunidades y conservación de la biodiversidad

A nivel mundial, se ha privilegiado un modelo de conservación de la biodiversidad – terrestre y marina – basado en la restricción de las amenazas antrópicas, mediante la instalación de áreas protegidas (Descola; Palsson, 2001, Escobar, 2008). Este modelo se ancla en la mirada occidental que postula “una dicotomía entre dos fenómenos que no son sino partes interrelacionadas de una misma totalidad: naturaleza y cultura” (Razeto; Skewes; Catalán, 2019, p. 77), siendo esta misma mirada la que ha llegado al extremo de considerar a la naturaleza como un recurso puesto a disposición del ser humano (Ingold, 2000; Latour, 2007). Este modelo ha sido impuesto a comunidades humanas, particularmente rurales e indígenas, las cuales han sido desplazadas por la instalación de áreas protegidas, y cuyas prácticas vinculadas con la biodiversidad local han sido frecuentemente prohibidas (Orlove; Brush, 1996; West, Igoe; Brockington, 2006). En estos casos, los interlocutores de las comunidades han sido el Estado, y de manera progresiva, los administradores de iniciativas privadas de conservación. Las relaciones con estos actores están caracterizadas por el conflicto, aunque en el último tiempo, se han orientado hacia la convivencia (Fraga, 2006; Ferreira *et al.*, 2007; Simões, 2015; Rauch *et al.*, 2019).

No obstante, la relación de las comunidades rurales e indígenas con la conservación no está dada exclusivamente por la mediación de las áreas protegidas. Extensos territorios han mantenido su biodiversidad gracias a la presencia de comunidades indígenas y rurales, desde tiempos ancestrales hasta el presente, aunque sus acciones de conservación no sean siempre explícitas (Cunha; Almeida, 2000). Este tipo de comunidades han sostenido de mejor manera aquellos conocimientos, prácticas, valores espirituales y materiales vinculados con la naturaleza, pero se encuentran lejos de ser estáticas, pues en algunos casos, hay resurgimientos o modificaciones de prácticas para enfrentar oportunidades y amenazas en

sus territorios (Arce, Guerra; Aylwin, 2016; Araos, 2017).

Esta forma de hacer “conservación” tiene en su centro una relación particular entre comunidades humanas y otras-que-humanas. Ingold (2000), tomando como referencia principalmente a cazadores recolectores, pero también a agricultores y pastores – realidades aplicables a las comunidades costeras en cuestión en este artículo – da cuenta de la importancia de las actividades productivas de subsistencia para la comprensión de su visión su entorno, y, por tanto, de su cosmovisión. Es en la realización de estas actividades que se genera un “compromiso”¹ con el entorno, donde, más que una dominación por parte de los humanos sobre la naturaleza, se trata de una relación de convivencia – no necesariamente en perfecto equilibrio en términos ecológicos –, que da cuenta de la difuminación de la mencionada dicotomía naturaleza-cultura (Descola; Palsson, 2001). En ese sentido, no corresponde una lectura donde la naturaleza es convertida en “productos” o “recursos” gracias a la intervención humana, sino que, en la convivencia con su entorno, este tipo de comunidades aportan a generar las condiciones para el florecimiento de la vida, de la que ellas también son parte. Siguiendo con la línea de interpretación de Ingold (2015), es posible observar que en la interacción entre comunidades humanas y otras-que-humanas, estas personas no realizan una “lectura de la naturaleza”, como si fuera un libro del cual extraen información, sino más bien, se genera una mutua comprensión, en la cual el entorno entrega orientaciones para el comportamiento humano, que forjan una ética de la relación.

En Chile, aunque existe escasa propiedad comunitaria y pocas alternativas formales de administración común de los recursos naturales, progresivamente se organizan más “territorios o áreas conservadas por pueblos indígenas y comunidades locales”, reconocidas a nivel mundial como TICCAs², las cuales conjugan dichas prácticas y conocimientos con una gobernanza local efectiva y la conservación del territorio – ya sea de hábitats, especies, diversidad biológica, diversidad genética y servicios ecosistémicos. A diferencia de las áreas protegidas formales, los territorios conservados por comunidades cubren una amplia gama de ecosistemas y especies –nativas e introducidas –, incluyendo paisajes agrícolas, de pastoreo, caza, recolección y pesca, en espacios que conjugan valores que van desde lo productivo hasta lo sagrado (Dudley, 2008).

La realidad de comunidades costeras, comúnmente de pescadores, mariscadores y recolectores de algas, es sugerente, ya que la conservación puede emerger como parte de la gestión de los recursos marinos comunes. Existen lógicas contrapuestas respecto a la forma de manejar los recursos por parte de estas comunidades – en un polo el Estado y su legislación asociada a una lógica extractivista, en otro polo, la lógica consuetudinaria (Gelcich et al., 2006). No obstante, la administración de bienes comunes marinos, al no estar sujeta totalmente a la propiedad privada, implica una organización colectiva que debe intentar velar por la mantención y reproducción de los recursos. Las comunidades costeras chilenas regulan la explotación de los recursos del mar mediante figuras asociativas de administración de recursos marinos: algunas sujetas a la legislación pesquera como las Áreas de Manejo y Explotación de Recursos Bentónicos (AMERB)

1 El concepto original utilizado por Ingold (2000) es “*engagement*”, el cual se ha traducido al español por los autores como “compromiso”, palabra que además denota la dimensión ética involucrada en la relación en que se aplica.

2 TICCAs – o ICCAs en inglés – es una abreviatura para “territorios y áreas conservados por pueblos indígenas y comunidades locales”. El Consorcio TICCAs es una asociación internacional dedicada a promover el reconocimiento y apoyo de los TICCAs. No todas las iniciativas de conservación de este tipo participan del Consorcio, no obstante, en Chile participan algunas iniciativas de conservación vinculadas con ECOMPOs, como la Asociación Indígena Mapu Lahual de Butahuillimapu o la Comunidad Indígena Kawésqar residente en Puerto Edén.

destinadas al manejo de recursos pesqueros artesanales, y otras a la legislación ambiental, como las Áreas Marinas Costeras Protegidas de Múltiple Uso (AMCP-MU), destinadas a la conservación y el uso sustentable de los recursos del mar. En este marco, los ECMPOs se han venido posicionando como una herramienta específica de manejo y conservación de los recursos y espacios marinos, destinada a los pueblos indígenas y el resguardo de sus modos de vida. Estos espacios han permitido la articulación de las comunidades con gestores públicos, científicos y organizaciones no gubernamentales, cuyo trabajo en conjunto para la protección de las prácticas consuetudinarias ha significado, en concreto, explorar el potencial conservacionista de los ECMPOs. Así, la conservación – inclusiva y orientada a las personas – no se presenta ajena, sino más bien como un elemento que viene a converger con dichas prácticas, y abrir nuevas oportunidades para la mantención de sus formas de vida (Araos; Ther, 2017).

ECMPOs y usos consuetudinarios

Las primeras reivindicaciones y demandas sociales asociadas al resguardo de los modos de vida de los pueblos indígenas de la costa emergen en el marco de la tramitación de la Ley General de Pesca y Acuicultura del año 1991, asociada a la conformación de la agrupación “Identidad Territorial Lafkenche”, organización política mapuche vigente hasta la actualidad, que coordina la acción política de comunidades en la zona costera del sur de Chile, desde Arauco en la Región de Biobío hasta la Región de Los Lagos. Esta agrupación realizó la primera propuesta de Ley Lafkenche, hecho inédito en Chile, ya que se trató de un proceso político *bottom-up*, que significó un avance desde políticas públicas indigenistas hacia políticas públicas de reconocimiento (Gissi *et al.*, 2017). La apuesta por una ley que diera cuenta de la relación histórica de las comunidades mapuche lafkenche con el maritorio buscaba el reconocimiento de las cosmologías de las comunidades costeras y los derechos territoriales asociados a esta relación.

En efecto, la Ley Lafkenche vela por la presencia indígena en las costas del país, por medio del resguardo del uso consuetudinario en áreas específicas de la zona marino-costera. El artículo 3° de la Ley indica: “Créase el espacio costero marino de pueblos originarios, cuyo objetivo será resguardar el uso consuetudinario de dichos espacios, a fin de mantener las tradiciones y el uso de los recursos naturales por parte de las comunidades vinculadas al borde costero”.

Los ECMPOs pueden recaer sobre los bienes nacionales comprendidos en el borde costero marino que se encuentran bajo la supervigilancia y administración del Ministerio de Defensa Nacional, lo que incluye playas de mar, terrenos de playa fiscales, porciones de agua y fondo, y rocas, dentro y fuera de las bahías, entre otros. La delimitación de los ECMPOs estará determinada por la superficie necesaria para asegurar el ejercicio del uso consuetudinario, reconociendo, no obstante, derechos de uso entregados con anterioridad como: Concesiones Marítimas, Áreas Aptas para la Acuicultura y Áreas de Manejo y Explotación de Recursos Bentónicos, otorgadas a titulares distintos de la comunidad o asociaciones de comunidades solicitantes.

El concepto de uso consuetudinario toma un rol central en la Ley, pues es el objeto de protección. El resguardo lo realizan las propias comunidades y/o asociaciones de comunidades indígenas mediante un convenio de uso pactado con el Estado que les permite administrar los ECMPOs.

Según el artículo 6° de la Ley los usos consuetudinarios se definen como:

Las prácticas o conductas realizadas por la generalidad de los integrantes de la asociación de comunidades o comunidad, según corresponda, de manera habitual y que sean reconocidas colectivamente como manifestaciones de su cultura. El reglamento establecerá, respecto de cada tipo de uso, la periodicidad de las prácticas o conductas. No afectará la habitualidad las interrupciones del uso. El uso consuetudinario podrá comprender, entre otros, usos pesqueros, religiosos, recreativos y medicinales.

Esta definición de uso consuetudinario fija tres criterios para considerar una práctica como consuetudinaria: (I) práctica generalizada en las comunidades, (II) práctica habitual en las comunidades y (III) que las comunidades reconozcan colectivamente dicha práctica como una manifestación de su cultura. Los dos primeros criterios son de carácter objetivo, mientras que el tercero es de carácter subjetivo, ya que depende de la definición propia de la o las comunidades (Meza-Lopehandía, 2018). El reglamento de la Ley especifica, para el primer criterio, que se considere no sólo a las personas que participen directamente de la práctica, sino también a aquellas que realizan actividades asociadas con la práctica. En el caso de la habitualidad – o periodicidad –, si bien se entiende que cada práctica tiene sus propios ciclos, se establece que debe verificarse a lo menos dos veces en un periodo de diez años, detallando que, si se trata de un uso pesquero, se exige su ejercicio uniforme en temporadas de pesca continuas al menos cada tres años.

Los criterios para dar cuenta del uso consuetudinario de un sector deben exponerse según indica el reglamento de la Ley. En primera instancia, en la solicitud de un ECMPO realizada por la comunidad o la asociación de comunidades, se deben presentar los fundamentos que justifican el uso consuetudinario del espacio solicitado, la identificación de los usos que pretendan ser incorporados en el plan de administración y un mapa sociocultural de los usos consuetudinarios invocados, el cual podrá incluir una revisión de documentación, testimonios y relatos de los ancianos y otros elementos si los hubiere. En esta etapa, aunque no se señale formalmente, es prácticamente obligatorio que las comunidades sean asesoradas por organizaciones no gubernamentales, universidades, u otros grupos técnicos, pues, al igual que en la etapa final cuando es necesario realizar el plan de administración del ECMPO aprobado, se deben incorporar conocimientos propios de la antropología, la geografía y la biología marina (Álvarez *et al.*, 2018).

Una vez verificada la posible sobreposición del ECMPO con otras concesiones otorgadas a titulares distintos de las comunidades en cuestión, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) debe acreditar los usos consuetudinarios invocados. Para esto, se analizan todas las prácticas o conductas identificadas

en la solicitud, “de forma de determinar si configuran un uso consuetudinario”, tratando los siguientes puntos contemplados en el artículo 6° del reglamento de la Ley: (1) Nombre de la práctica o uso consuetudinario invocado por la comunidad o asociación de comunidades indígenas solicitantes; (2) Individualización de la comunidad o comunidades indígenas que ejercen el uso consuetudinario; (3) Alcances y cobertura geográfica del uso consuetudinario; (4) Periodicidad del uso consuetudinario, habitualidad y ciclos continuos en el que se desarrolla; (5) Identificación de sitios de significación cultural; (6) Número de familias o comunidades que han ejercido el uso consuetudinario; (7) Número de familias o comunidades que actualmente ejercen el uso consuetudinario; (8) Identificación y análisis de los antecedentes que acrediten el uso consuetudinario; (9) Existencia de interrupciones que no afectan la habitualidad del uso consuetudinario y (10) Análisis y conclusiones.

De este modo se puede observar que, aunque los criterios que definen las prácticas y elementos que fundamentan el uso consuetudinario de un espacio marino-costero buscan estar en función de la realidad de cada práctica – su ciclicidad, la forma en que se realiza y el reconocimiento de la propia comunidad –, la reglamentación de la Ley limita los usos consuetudinarios a un listado de características fijas y predeterminadas, basadas en requerimientos de índole temporal y espacial. Dos cuestiones que, para las cosmologías indígenas y tradicionales, van más allá de linealidad del tiempo histórico y la bidimensionalidad del espacio geográfico.

Consideramos, por lo tanto, que es necesario revisar el concepto de uso consuetudinario, identificando las tensiones que provoca su definición institucional y, por otro lado, evaluar su potencial para el reconocimiento de derechos de acceso y uso de los territorios por parte de otras comunidades humanas.

Los usos o prácticas consuetudinarias existen y se expresan cotidianamente en muchos grupos y comunidades del país, tanto indígenas como no indígenas. No obstante, se han invisibilizado frente al poder regulatorio del Estado (Skewes, Álvarez; Navarro, 2012; Álvarez et al., 2018). La naturaleza de estos usos es más compleja que su sola puesta práctica, ya que en sí develan un intrincado tejido temporal que entrelaza múltiples tiempos – geológico, biológico, social – de las especies, dando cuenta de acuerdos, adaptaciones y aprendizajes entre las especies, que sustentan una forma particular de habitar. Una morfología “dendrita” (Skewes, Álvarez; Navarro, 2012) donde el “territorio vivido” (Ther, 2012) se co-constituye en las sinuosidades del espacio habitado. Este territorio se contrapone a lo “reticular” y rígido del espacio normado, cuyos tiempos y geografías se orientan hacia la transformación de la naturaleza en valor de cambio, como sucede con las industrias extractivas; o para su dirección y control perpetuo como lo hacen obras portuarias o viales.

Mientras que el Estado se sujeta en plataformas escritas para dar cuerpo y vida a sus regulaciones, afirmadas en una serie de estructuras político-administrativas coercitivas, que aseguran su adhesión por parte de la población, quienes aplican los usos consuetudinarios lo hacen en torno a la palabra – heredada y legitimada colectivamente- y a la confianza de la reciprocidad. Precisamente, en este último

punto se sustenta la dimensión ética de lo consuetudinario, al situar la reciprocidad con los *otros* humanos y no humanos en la base de las prácticas tradicionales.

Se trata, por cierto, de una dinámica muy compleja, ya que simultáneamente existen múltiples usos en un mismo territorio: mientras algunos se dejan arrastrar íntegramente por lo normado oficialmente – que los impulsa a extraer en la medida de lo que no está prohibido por ley –, otros apelan a la costumbre y ética que heredaron de sus “mayores”.

Lo cierto es que lo consuetudinario forma parte de lo subalterno, toda vez que se hace referencia a éste como una práctica “informal”, asociándose con frecuencia a modelos de vida retrógrados, anacrónicos, contrarios al desarrollo. Efectivamente los usos consuetudinarios están situados en esta compleja geometría de poder, en un extremo en el que coinciden pueblos indígenas con poblaciones rurales, de pescadores artesanales, pequeños agricultores y pastores, todas fórmulas alternativas al proyecto de desarrollo imperante, que vienen a cuestionar los altos costos socioambientales del capitalismo extractivista. Es por ello que su comprensión, estudio y fortalecimiento puede ser clave a la hora de pensar ejercicios de recomposición territorial y restauración socioambiental. Corresponde, en consecuencia, examinar los usos que se hacen de los recursos costeros a partir de los sistemas más amplios y no sólo en términos de la actividad misma. De aquí se abren posibilidades de entender, por ejemplo, la actividad pesquera como una extensión de la actividad recolectora o, incluso, agrícola, siendo necesario examinar, en términos de la realidad local, las formas en que se ha constituido el acceso al medio litoral.

55

ECMPOs en la Región de Los Lagos y sus usos consuetudinarios

La zona costera de la Región de Los Lagos es un territorio complejo y dinámico, sujeto a múltiples intereses económicos y políticos, tales como la industria acuícola, la pesca artesanal, el turismo, entre otros. El modelo económico neoextractivista, basado en la utilización intensiva de los recursos naturales y los servicios ecosistémicos para las actividades industriales, ha encontrado en el sur austral de Chile un espacio privilegiado para su desarrollo, impactando fuertemente en el ambiente y en las dinámicas sociales de los territorios/maritorios de esta zona del país (Claude; Oporto, 2000; Amtmann; Blanco, 2001; Buschmann; Fortt, 2005; Álvarez; Navarro 2010; Ther, 2011; Skewes, Álvarez; Navarro, 2012; Saavedra, 2013; Román *et al.*, 2015; Álvarez, Gajardo; Ther, 2016).

En este contexto, la conservación marina, sea a través de áreas marinas protegidas o de otros instrumentos de administración marino-costera, como los ECMPOs, se ha venido posicionando como una herramienta de contestación colectiva frente a la expansión de dichas actividades económicas y sus impactos en el modo de vida de las comunidades locales. Este movimiento eco-político se ha organizado en torno de la protección de los lugares de vida de dichas comunidades, entendiéndolos como sistemas socio-ecológicos complejos que sustentan la existencia y el bienestar de un grupo humano determinado a través del tiempo (Araos, 2018).

Según datos oficiales de la Subsecretaría de Pesca, existen actualmente 89

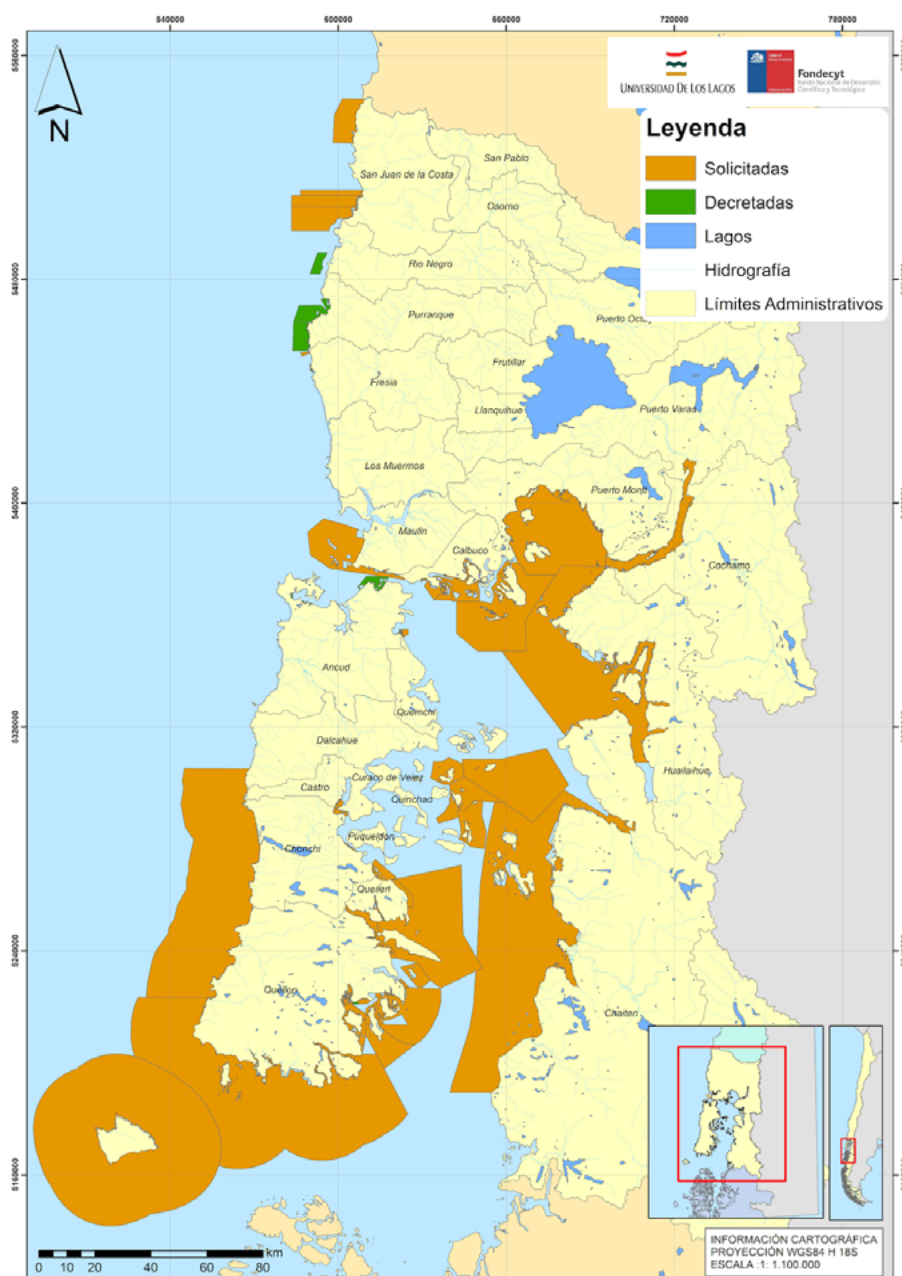
solicitudes de ECMPOs en el país, incluyendo un sector de la Región de Atacama y diversos sectores desde la Región del Biobío al sur, hasta la Región de Magallanes. En los últimos años se ha experimentado un importante incremento en las solicitudes de ECMPOs, pasando de 40 realizadas entre el 2009 y el 2015, a 57 realizadas entre el 2016 y 2019. Asimismo, entre el año 2016 y 2018 las solicitaciones a nivel nacional contemplaron más de 3.953.865 hectáreas, muy por encima de las 524.000 hectáreas solicitadas en el período anterior.

Región/Año solicitud	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	total solicitadas	total decretadas
Atacama	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1	0
Araucanía	-	1	-	1	-	-	-	-	1	-	-	3	1
Biobío	-	-	-	1	3	3	-	-	3	1	-	11	0
Los Lagos	1	7	5	1	4	1	8	16	11	11	5	69	9
Aysén	-	-	-	1	-	1	-	1	2	-	-	5	0
Magallanes	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	-	2	0
Los Ríos	-	-	-	-	-	1	1	1	1	2	-	6	0
Total	1	8	5	4	7	6	9	18	20	15	4	97	10

Cuadro n° 1 – Solicitudes de ECMPOs por año y por región, y ECMPOs aprobadas, agosto del 2019.

Fuente: Elaboración propia en base a los datos oficiales contenidos en la tabla de atributos de la capa “Pueblos Originarios EMCPO”. Disponible en: <https://mapas.subpesca.cl/ideviewer/>

La región de Los Lagos posee a la fecha 64 solicitudes para la creación de ECMPOs, siendo la región con más solicitudes del país. Nueve solicitudes ya cuentan con su decreto de destinación marítima y cinco de ellas han avanzado en la elaboración y aprobación de su plan de administración. Los ECMPOs en la Región de Los Lagos se distribuyen a lo largo de todo el litoral regional, desde la comuna de San Juan de la Costa por el norte, hasta la comuna de Quellón por el sur. Los nueve ECMPOs decretados son: Huentetique, Buta Lauquen Mapu y Caulin en la comuna de Ancud, Punta Capitanes en la comuna de Fresia, Bahía San Pedro, Manquemapu y Mahuidantu en la comuna de Purrangué, Trincao en la comuna de Quellón y Cóndor en la Comuna de Río Negro.



Mapa n°1 – ECMPOs en solicitud y decretadas en la Región de Los Lagos, Chile.

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de la Subsecretaría de Pesca.

57

El proceso de solicitud de los ECMPOs ha permitido sistematizar las principales prácticas que se dan en los territorios marino-costeros de la zona y que se han considerado el fundamento de su uso consuetudinario. Así, por ejemplo, Sepúlveda (2017) sistematiza los componentes del uso consuetudinario del maritorio en tres comunidades indígenas del archipiélago de Chiloé, registradas durante el proceso de solicitud de ECMPOs. Entre los elementos identificados, da cuenta de lugares de especial significación, reconocidos mediante toponimia (designaciones en lengua williche, chona, castellano o combinaciones de éstas) que expresan: la presencia de elementos naturales o de los ecosistemas; lugares construidos por los antepasados que reseñan usos y prácticas ejercidos continuamente en el territorio (como corrales de pesca de piedra o varas³, cholchenes⁴, conchales, corrales de pirenas⁵), así como hitos reconocidos por las comunidades como puntos de

3 “...técnica de pesca pasiva, donde las paredes del corral funcionaban como trampa para los peces que ingresaban en ellos en las mareas altas y se quedaban atrapados dentro del corral con las mareas bajas” (Sepúlveda 2017, p. 76)

4 Antiguos aposaderos de mariscos (Sepúlveda 2017, p. 65).

5 “...montículos de piedras apiladas de entre 20 y 60 cm de alto, ubicados en la línea de baja (...) En estos “corrales” llegan a aposarse los pilles, peces pequeños y gorditos, de gran cabeza, que desovan en estos cúmulos de piedras” (Sepúlveda 2017, p. 80).

deslinde de su ámbito territorial.

En cuanto a las prácticas, se destacan actividades de extracción de recursos asociados a la costa y el mar, como la mariscadura, la recolección de algas, la pesca y el buceo. Estas prácticas han ido mutando en función de dos dinámicas económico-productivas que conviven conflictivamente en la zona: la tradición campesina-riberaña, caracterizada por una alta diversidad de oficios distribuidos estacionalmente y una alta movilidad espacial tierra-mar; y otra dinámica asociada a la industria pesquera-acuícola y a la pesca artesanal, asentadas en el territorio a mediados del siglo XX (Skewes, Álvarez; Navarro, 2012).

Otras prácticas asociadas al uso consuetudinario de la zona marino-costera son la navegación, la carpintería de ribera, la recolección de plantas silvestres de la costa, entre otras actividades que permiten la realización de prácticas culinarias, de salud, religiosas y recreativas (Sepúlveda, 2017). Cada una de éstas prácticas se entrelaza y ensambla territorialmente bajo lo que se ha denominado el “modelo consuetudinario” chilote, que aborda y conjuga tres esferas de la vida social en el archipiélago: la economía, la festividad y la cosmogonía (Skewes, Álvarez; Navarro, 2012; Álvarez *et al.*, 2018).

Esto se puede observar en la mariscadura, una de las prácticas más antiguas y fundamentales para las comunidades. En términos económicos, se trata de una actividad que permite la alimentación diaria de las familias, así como la venta en espacios locales, y a su vez, se trata de una actividad comunitaria que permite que las familias locales puedan distribuirse libremente por la playa más allá de preferencias territoriales (Álvarez *et al.*, 2018). La mariscadura es también una forma de relacionarse con los otros, ya que es una actividad cotidiana en el que vecinas y vecinos se acompañan, conversan, se ayudan, asociándose, incluso, con una dimensión festiva ya que “la convivencia en el trabajo era celebrada con la propia conversación, la comida, o el festejo propiamente tal si se daba la posibilidad de hacerlo” (Álvarez *et al.*, 2018, p. 57). Destacamos también su vinculación con lo cosmogónico, entendiendo este último concepto como una comprensión del mundo que articula la relaciones entre humanos y no humanos, y que se levanta como un referencial ético para habitar el mundo. Esto implica la comprensión de fenómenos físicos y biológicos, que en el caso de la mariscadura se relacionan, por ejemplo, con el conocimiento de los ciclos de la luna asociada a las mareas y los ciclos reproductivos de las especies.

Asimismo, la recolección de mariscos se asocia a creencias y tabúes que funcionan como el encuadre de las relaciones sociales, que sanciona todo acto de egoísmo hacia los otros. En el caso de la mariscadura, esta expresión cosmogónica viene dada por la prohibición de peleas en la playa, que pueden provocar la enemistad entre las personas, el alejamiento de la vida del mar y la escasez de vida marina (Sepúlveda, 2017). También existen prohibiciones asociadas a la recolección con herramientas de metal, la utilización de caballos y carretas en la playa, lo que se puede interpretar como una forma de asegurar una extracción medida de los recursos. Otra expresión es la rogativa, por ejemplo, mediante la entrega de productos de las huertas a espíritus del mar, como la Pincoya, quien,

en retribución, siembra la fertilidad en el mar. Una lectura desde Ingold (2015) respecto a este tipo de acciones y sanciones, consideraría que se toman orientaciones y consejos que entrega el territorio y la naturaleza, en el marco de un involucramiento comprometido con ella. Así, la ética no provendría netamente de la sociedad humana, sino más bien de la relación que se establece con el entorno. Si bien muchas de estas acciones ya no son realizadas masivamente por las poblaciones costeras, sus relatos evidencian las pistas de esta interacción y los valores asociados, vinculados con los usos consuetudinarios.

Como señalábamos anteriormente, consideramos que más allá de la mutabilidad de las prácticas existe una lógica subyacente a éstas, que se devela en la descripción de las múltiples esferas en que operan. Referimos a una relación específica de los humanos con otros humanos y de éstos con no humanos, orientada a la mantención de los procesos vitales que permiten la reproducción y regeneración de la vida. Postulamos que esta lógica obedece a un pacto cosmogónico entre los diversos seres que habitan el mundo - humanos y no humanos- que permite la reproducción de los bienes comunes del ambiente y la búsqueda de equidad en la distribución de sus beneficios, ya sea que esta lógica se encuentre explícita o implícita en los discursos de los actores involucrados.

Se trata de una ética relacional, que entra en tensión con la definición legal de lo consuetudinario y que se expresa bajo distintos principios, a saber: (I) integralidad del espacio y relación mar-tierra, (II) flexibilidad en el acceso y distribución de los recursos costeros y (III) asociatividad y reciprocidad (Skewes; Álvarez; Navarro, 2012).

En la Región de Los Lagos, el modelo consuetudinario se monta sobre la base de la relación especular mar-tierra, lo cual es relevante para la comprensión del paisaje y, por lo tanto, fundamental a la hora de definir los límites geográficos de los ECMPOs. Un problema generado por el encuadre temporal y espacial de la legislación y su inadecuación al territorio vivido en la práctica consuetudinaria. Situación que redundo, por ejemplo, en la imposibilidad de ejercer el resguardo de áreas esenciales en la relación mar-tierra, como los senderos de bajamar que facilitan el acceso de la comunidad a la zona costera.

El mismo argumento es válido para el resguardo de una visión integral del maritorio, versus la lógica seccionadora de las ECMPOs, que exige el mapeo del espacio al que se circunscribe el uso ancestral y la no sobreposición con concesiones ya otorgadas. Precisamente, uno de los principales conflictos en el marco de creación de los ECMPOs ha sido la desconfianza de los funcionarios y autoridades involucradas respecto a las solicitudes de espacios de grandes dimensiones, sumado a la falta de parámetros legales para determinar la adecuación de la superficie solicitada (Meza-Lopehandía, 2018).

La lógica de complementariedad entre el mar y la tierra, es relevante también para la reciprocidad que poseen las poblaciones costeras con las del interior. Los corrales de pesca, por ejemplo, si bien eran de propiedad familiar, implicaban la costumbre de que, en caso de haber abundancia de pesca, lo obtenido se repartía con la comunidad en general, incluyendo aquellas poblaciones más lejanas al mar

(Skewes, Álvarez; Navarro, 2012). Un principio ético que puede tener una relectura al momento de establecer los acuerdos de uso entre comunidades al interior de los ECMPOs⁶.

Es importante relevar que el modelo consuetudinario no es un atributo exclusivo de los pueblos indígenas ya que campesinos, pescadores y recolectores, poseen cosmovisiones propias para relacionarse con los humanos y no humanos que sobreviven invisibilizadas dentro de este escenario normado. Así, por ejemplo, Sepúlveda (2017) muestra cómo las comunidades indígenas solicitantes de un ECMPO en la isla de Apiao en Chiloé reconocen que la comunidad local –humana– de ese territorio se compone también por otras comunidades no indígenas, y que el cuidado involucra a “todos”, pues refiere a una formulación ética que rige las relaciones sociales y con el ambiente.

En este sentido, la relación del derecho territorial con la identidad cultural indígena se torna el punto más complejo de la visión normativa de los usos consuetudinarios, de dos maneras. Por una parte, reconocemos el riesgo de que las manifestaciones culturales de un grupo se transformen en un repertorio fijo de prácticas “legítimas” para otorgar derechos, excluyendo así otras posibilidades, una situación similar a la experimentada por las “poblaciones tradicionales” en Brasil (Cunha; Almeida, 2000; Diegues, 2000; Little, 2002; Ferreira *et al.*, 2007). Por otra parte, observamos procesos de fortalecimiento de identidades indígenas desarrollados en el marco de conflictos socioambientales, donde la creación de ECMPOs ha aparecido como una estrategia institucional de afirmación etnopolítica (Nahuelpan, 2016; Olea; Román, 2017) que ha abierto nuevas brechas al interior de comunidades locales afectadas por los impactos de las industrias extractivas, por ejemplo, entre pescadores artesanales e indígenas de una misma localidad (Saavedra, 2013).

Han sido precisamente los recientes procesos de reconocimiento legal indígena lo que concentrado gran parte de las críticas recibidas por las comunidades solicitantes de ECMPOs – en conjunto con la extensión y su “ajuste” a los usos consuetudinarios –, particularmente por parte de la industria acuícola, con quienes mantienen disputas territoriales. Se argumenta así la instrumentalización de la identidad étnica a partir de la Ley Lafkenche, una crítica que invisibiliza las trayectorias históricas de las comunidades y exacerba la dimensión espacial de los usos consuetudinarios. Así, por ejemplo, en la Región de Los Lagos y en la Región de Aysén, la Coordinadora de Comunidades Mapuche Williche por la Defensa del Territorio “Willi Lafken Weichan” ha denunciado una serie de resquemores a solicitudes de ECMPOs por parte de la autoridad y el rubro acuícola, basados en argumentos que apelan al bajo número o la aparente inexistencia de población indígena local, situación que expone los prejuicios y operaciones políticas que tensionan el reconocimiento de derechos en el mar⁷.

Observando dicho fenómeno desde la perspectiva planteada en este artículo, consideramos que la centralidad del concepto de uso consuetudinario en la zona marino-costera ofrece una salida convocante y extensiva a comunidades no indígenas que mantienen relaciones con otros humanos y no humanos basadas

6 Según el artículo 9° del reglamento de la Ley Lafkenche, el plan de administración de un ECMPOs debe resguardar el uso del territorio por parte de comunidades indígenas y no indígenas que así lo declaren.

7 Disponible en: <http://www.mapuexpress.org/wp-content/uploads/2018/02/Declaracion-publica-oficial-Willi-Lafken-Weichan.pdf>

en una ética socioambiental consuetudinaria. Una ética que no remite sólo a las prácticas históricas, sino que también se verifica en los usos futuros que imaginan las comunidades al solicitar un ECMPO. Así, no todo lo que se quiere es mantener las tradiciones, tal como señala Sepúlveda, “lejos de eso, se está pensando el mar dentro de la posibilidad de “recuperarlo” para el futuro, y el futuro incluye perfeccionar estrategias de extracción, cultivo y comercialización de especies marinas, y la implementación de nuevas actividades como el turismo” (2017, p. 55). En esta perspectiva de futuro se integra también la conservación de la biodiversidad, como extensión de los usos consuetudinarios en el plano ético y práctico.

La convergencia de la conservación con los movimientos indígenas se ha dado de manera frecuente en el marco de procesos de solicitud de ECMPOs. El apoyo de activistas y profesionales de ONGs socioambientales ha sido clave para propiciar los informes técnicos que acompañan las solicitudes, situando a la conservación dentro de los objetivos declarados de los ECMPOs. De esta forma, más allá del apoyo técnico, vemos que el proceso de implementación de la Ley Lafkenche ha propiciado la emergencia de “ensamblajes conservacionistas”, esto es,

un proceso relacional de conformación del orden social que organiza el modo de comprender y utilizar la naturaleza, y su territorialización a través de la construcción colectiva de arreglos institucionales que regulan el acceso y uso de los recursos naturales en un territorio y momento histórico determinados (Araos, 2018, p. 29).

61

Referimos a un proceso que se inicia con la activación de la agencia transformadora de agentes de cambio, su amplificación a través de redes y plataformas sociales, y su consolidación a través de la implementación de arreglos institucionales afines a sus propiedades emergentes. En el caso particular de los ECMPOs que han incorporado la conservación, los ensamblajes han transitado hacia modelos de conservación comunitaria, inclusiva y orientada a las personas (Vargas et al., 2016; Hiriart; Vargas, 2017; Arce; Núñez, 2017).

El potencial de los usos consuetudinarios para la conservación

La realidad de la zona marino-costera de la Región de Los Lagos, y por extensión, todo el sur austral de Chile, da cuenta de un modelo consuetudinario que no entiende el universo marítimo como separado del terrestre, por el contrario, se lo comprende como un todo integrado del cual derivan principios éticos de relación entre seres humanos y no humanos, que pueden orientar la planificación territorial, el uso sustentable del maritorio y formas inclusivas de conservación de la biodiversidad.

Planteamos que la centralidad de los usos consuetudinarios en la creación de los ECMPOs ha tenido, al menos, tres consecuencias clave para la conservación: (I) suspensión y/o paralización de concesiones marítimas para la industria acuícola en áreas prioritarias para la conservación; (II) la elaboración de una propuesta de conservación marina orientada a las personas y los modos de vida que viene

a ampliar las políticas ambientales del país; (III) la posibilidad de extender el reconocimiento legal de los usos consuetudinarios y las medidas de protección a otros pueblos y comunidades tradicionales de Chile. Es necesario verificar cómo se manifiestan estas consecuencias con el paso del tiempo, particularmente de las últimas dos, que dependen de la aprobación e implementación de ECMPOs, situación restringida en la actualidad.

Una de las principales consecuencias concretas de la implementación de los ECMPOs es la detención en el otorgamiento de concesiones a acuicultura, infraestructura o manejo bentónico, en maritorios donde la autoridad competente ha declarado admisible la solicitud de un ECMPO, detenciones que pueden durar cerca de 5 o más años en función de la tardanza administrativa en su evaluación y declaración legal (Meza-Lopehandía, 2018). Luego de aprobada la ley, diversas comunidades indígenas fueron progresivamente solicitando ECMPOs; mapuche-lafkenche en la Región del Bío Bío y La Araucanía, mapuche williche y mapuche lafkenche en la Región de Los Lagos y de Aysén, kawéskar y yámana en la Región de Magallanes, y diaguítas en el norte Chile. En efecto, la masificación de las solicitudes se relaciona, en parte, con la protección a los lugares de vida de las comunidades, que el artículo 10 de la Ley Lafkenche⁸ otorga frente a nuevas concesiones y proyectos industriales en el maritorio, particularmente, frente a la expansión de la salmonicultura en la región sur austral (Álvarez *et al.*, 2018). Esta situación ha quedado plasmada también en las acciones políticas de organizaciones como “Willi Lafken Weichan”, quienes han posicionado a los ECMPOs como una herramienta para ejercer el cuidado y control territorial de la zona marino-costera frente a la expansión de la salmonicultura en estas latitudes⁹. Tal como resume Núñez, “...las comunidades están asumiendo la defensa activa de sus territorios, una de las estrategias es la solicitud de ECMPO, pero la mirada va más allá, la idea es recuperar el mar para generar nuevas y mejores formas de trabajar y de relacionarse con el mar”¹⁰.

En cuanto al segundo punto, situamos a los ECMPOs como un arreglo institucional de la zona marino-costera que tiene el potencial para reestructurar el ordenamiento territorial, otorgándole pertinencia cultural y ambiental (Skewes, Álvarez; Navarro, 2012; Olea; Román, 2017). De la misma forma, vemos en los ECMPOs una experiencia concreta de conservación marina orientada a las personas (Vargas *et al.*, 2016; Araos, 2017; Araos; Ther, 2017; Arce; Núñez 2017; Hiriart; Vargas, 2017). Consideramos, por lo tanto, que el aporte central de los ECMPOs a la conservación es el concepto de uso consuetudinario, pues en su ejercicio se desprende que, lejos de ser “prácticas en sí” que deban ser preservadas, son un conjunto inacabado de relaciones entre los humanos y el medio ambiente (Ingold, 2000) que, dependiendo de sus “impactos” en los sistemas socioecológicos, pueden operar como principios reguladores de la sustentabilidad en distintas realidades y coyunturas.

No necesariamente son los usos que se realizan con exactitud a la usanza antigua lo que garantizan el equilibrio con el entorno – eso implicaría además que las comunidades se congelaran en su pasado – sino que creemos que es la lógica

8 Artículo 10, Ley 20.249: “Criterios de decisión entre solicitudes incompatibles. En caso de que la misma área solicitada como espacio costero marino de pueblos originarios hubiere sido objeto de una solicitud de afectación para otros fines, se deberá suspender su tramitación hasta que se emita el informe del uso consuetudinario elaborado por la Conadi o hasta que se resuelva el recurso de reclamación que se hubiere interpuesto en su contra”.

9 Disponible en: <http://www.mapuexpress.org/wp-content/uploads/2018/02/Declaracion-publica-oficial-Willi-Lafken-Weichan.pdf>

10 Disponible en: <https://www.re-vuelta.cl/news/territorialidad-indigena-y-ley-lafkenche/>

de esas prácticas, los “pactos de convivencia” entre todos los seres que pueblan el sistema tierra los que ofrecen un camino para transitar hacia nuevas formas de habitar el planeta (Rozzi, 2012; Skewes, 2018; Araos *et al.*, *en prensa*).

Este punto es de vital importancia, ya que entrega un sustento sólido para la vinculación efectiva de las comunidades locales con la protección del medioambiente, como parte del resguardo de sus modos y lugares de vida (Araos, 2017). Los usos consuetudinarios, al basarse en una visión relacional del mundo, expresan una forma de convivencia entre los seres humanos y no humanos, una ética socioambiental, cuya deriva política ofrece los lineamientos para democratizar y hacer más inclusiva la conservación de la biodiversidad.

De manera inmediata se gatilla la pregunta respecto a qué diferencia hay en el dominio de lo terrestre. Creemos que la Ley Lafkenche abre la oportunidad de extender el reconocimiento legal de los usos consuetudinarios en otros territorios. Así también está estipulado en el Convenio 169 de la OIT, que reconoce y protege el hábitat indígena, lo que incluye el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos naturales presentes en su hábitat. La Ley Lafkenche es lo más cercano a incorporar al derecho nacional el concepto de “territorio indígena” estableciendo expresamente facultades de los pueblos originarios en la utilización, administración y conservación de los recursos naturales existentes en dicho espacio (Hervé; Pérez, 2012, p. 72, en Meza-Lopehandía, 2018, p. 11). Empero, es necesario comprender que la lógica de propiedad privada en el ámbito terrestre se encuentra más arraigada que en el ámbito marino-costero, que corresponden a bienes públicos que se concesionan, por lo que una legislación similar a la Ley Lafkenche se abre, como primera posibilidad, en espacios de bienes públicos, como las áreas silvestres protegidas.

Como ya se señaló, la idea de uso consuetudinario de un territorio interpela a otros pueblos y comunidades tradicionales de Chile, ya que su conceptualización, incluso la expuesta en la Ley Lafkenche, aplica para muchas realidades no indígenas. Por ejemplo, los arrieros de la zona central, cuya relación con el territorio se funda en la crianza de animales foráneos – vacunos, caballares, caprinos, entre otros –, se vinculan entre ellos, con los animales, con el ambiente montañoso, el matorral y bosque nativo bajo una lógica consuetudinaria, heredada por sus ancestros, poseedor de una visión integral del territorio como un espacio común. Dichas relaciones establecen a la práctica arriera como tendiente a la conservación (Catalán, 2015; Suckel; Razeto, 2016; Razeto, Skewes; Catalán, 2019). O los recolectores de algas de la Región de O’Higgins, quienes en sucesivas generaciones han ido habitando la zona costera – conocida como *la orilla* –, estableciendo un territorio orientado a la explotación de recursos del intermareal, por medio de prácticas de manejo tradicional de los recursos de mar (Araos, 2015). Grupos que han manifestado, además, su ética de cuidado ambiental por medio de la creación de un Santuario de la Naturaleza para la protección de un bosque de macroalgas (Araos; Ferreira, 2013; Gelcich *et al.*, 2015). Esta lógica nos acerca a la posición de Ingold (2015), quien critica la visión esencialista detrás del concepto de “lo indígena”, que utiliza como criterio fundante la idea de las geologías – son

indígenas aquellos descendientes de las personas que estaban en un territorio previo a la llegada de colonizadores –, mientras apuesta por un enfoque relacional para identificar a este tipo de comunidades, en función de su experiencia de vinculación con la tierra.

Conclusión

La creación e implementación de Espacios Costeros Marinos para Pueblos Originarios ha puesto en evidencia las tensiones territoriales que se viven a diario en la zona costera de Chile. El aumento significativo de solicitudes en el sur austral revela el conflicto latente entre las comunidades locales y la industria acuícola, la descomposición del ideal de progreso levantado por el Estado y las empresas, y las estrategias políticas para enfrentar su expansión e impactos socioambientales.

No obstante, más allá de la controversia, vemos que los ECMPOs representan una oportunidad para repensar las formas de habitar los territorios/maritorios, basados en el uso consuetudinario ejercido por comunidades indígenas y tradicionales sobre la base de una ética de convivencia entre humanos y no humanos. Un nuevo punto de partida que invita a reorientar la conservación y la sustentabilidad de los maritorios hacia el resguardo de los procesos vitales de los sistemas socioecológicos y su regeneración cuando se encuentren dañados.

De esta forma, acreditamos que tanto la expansión de los ECMPOs en la Región de Los Lagos y en el sur austral de Chile, como su orientación hacia la conservación marina, dan cuenta de la incubación de un proceso de transición socio-ecológica en marcha, que tiene el potencial de incentivar una transformación del modo de comprender, habitar y usar la zona marino-costera y sus recursos naturales.

Recibido: 29/05/2019

Aprovado: 10/09/2019

Referencias

- ÁLVAREZ, Catalina; GAJARDO, Claudio; THER, Francisco. Actores y conflictos territoriales en una figura de administración pública de la pesca artesanal: el caso de la zona contigua en las regiones de Los Lagos y de Aysén, sur de Chile. *Magallania*, v. 44, n. 1, p. 131-147, 2016.
- ÁLVAREZ, Ricardo; NAVARRO, Magdalena. Conflictos asociados a los múltiples usos. En: HUCKE-GAETE, Rodrigo; LO MORO, Pablo; RUIZ, Jorge (Eds.). *Conservando el mar de Chiloé, Palena y las Guaitecas: síntesis del estudio Investigación para el desarrollo de Área Marina Costera Protegida Chiloé, Palena y Guaitecas*. Puerto Montt: Gobierno Regional de Los Lagos, 2010. p. 125-143.
- ÁLVAREZ, Ricardo; THER, Francisco; ARAOS, Francisco; HIDALGO, Carlos. Aproximaciones hacia el Uso Consuetudinario para el contexto insular austral. *Fogón – Revista Internacional de Estudio de las Tradiciones*, v. 1, n. 2. p. 53-64, jul.-dic. 2018.
- AMTMANN, Carlos; BLANCO, Gustavo. Efectos de la Salmonicultura en las Economías Campesinas de la Región de Los Lagos, Chile. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, n. 5, p. 93-106, 2001.
- ARAOS, Francisco. Navegando en aguas abiertas: tensiones y agentes en la conservación marina en la Patagonia chilena. *Revista de Estudios Sociales*, n. 5, p. 27-41, 2018.
- ARAOS, Francisco. Más allá de la biodiversidad: aportes de la antropología a la conservación marina en Chile”. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, n. 33, p. 21-35, 2017.
- ARAOS, Francisco. Habitando la orilla: La recolección de algas en el litoral central de Chile. *Espacio Regional Revista de Ciencias Sociales*, v. 2, n. 12, p. 137-151, 2015.
- ARAOS, Francisco; FERREIRA, Lucía da Costa. The construction of an environmental arena for marine conservation in Chile. *Ambiente e Sociedade*, v. 16, n. 13, p. 119-136, 2013.
- ARAOS, Francisco; THER, Francisco. How to adopt an inclusive development perspective for marine conservation: preliminary insights from Chile. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, n. 2, p. 68-72, 2017.
- ARAOS, Francisco; RIQUELME, Wladimir; SKEWES, Juan Carlos; VIANNA, Ana Beatriz; ÁLVAREZ, Ricardo; THER, Francisco; IWAMA, AllanYu; ALBAGLI, Sarita; COSTA, Aderval; DUARTE, Emmanuel. La vida después de la devastación: lo común de la tragedia en territorios socio y biodiversos de Chile y Brasil. *Revista de Antropologías del Sur*. (En prensa).
- ARCE, Lorena; GUERRA, Felipe; AYLWIN, José (Eds.). *Cuestionando los enfoques clásicos de conservación en Chile: el aporte de los pueblos indígenas y las comunidades locales a la protección de la biodiversidad*. Temuco: Observatorio Ciudadano/Consortio TICCA, 2016.
- ARCE, Lorena; NÚÑEZ, David. *Informe de Participación Congreso Internacional de Áreas Marinas Protegidas IMPAC4*. 2017. Disponible en: <https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2017/10/Participacio%CC%81n-C-TICCA-en-IMPAC4.pdf>. Acceso el: 09 mar. 2019.
- BENNETT, Nathan James; GOVAN, Hugh; SATTERFIELD, Terre. Ocean Grabbing. *Marine Policy*, n. 57, p. 61-68, 2015.
- BUSCHMANN, Alejandro; FORTT, Antonia. Efectos ambientales de la acuicultura intensiva y alternativas para un desarrollo sustentable. *Revista Ambiente y Desarrollo*, v. 21, n. 3, p. 58-64, 2005.

Francisco Araos, Emilia Catalán, Ricardo Álvarez, David Núñez, Francisco Brañas, Wladimir Riquelme

- CATALÁN MARTINA, Emilia. *Relaciones humano-ambiente en el Parque Nacional La Campana: una trayectoria de encuentros y desencuentros entre comunidades locales y el área protegida*. Memoria (para optar al título profesional de Antropóloga Social) – Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago, 2015.
- CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. Indigenous people, traditional people, and conservation in the Amazon. *Daedalus Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 129, n. 2, p. 315-338, 2000.
- CLAUDE, Marcel; OPORTO, Jorge. *La ineficiencia de la salmonicultura en Chile: aspectos sociales económicos y ambientales*. Santiago: Fundación Terram, 2000. Disponible en: http://www.terram.cl/wp-content/uploads/2014/08/rpp1_julio2000.pdf. Acceso el: 09 abr. 2019.
- DELAMAZA, Gonzalo; FLORES, Fabián. Incidencia del movimiento indígena en la ley que crea el espacio costero marino de los pueblos originarios en Chile. En: FERNÁNDEZ, Margarita; SALINAS, Javier (Comps.). *Defensa de los derechos territoriales en Latinoamérica*. Santiago: RIL Editores, 2012. p. 93-128.
- DESCOLA, Phillipe; PALSSON, Gisli (Eds.). *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. Trad. de Stella Mastrangelo. México: Siglo XXI editores, 2001.
- DIEGUES, Antonio Carlos (Org.). *Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil*. São Paulo: MMA/COBIO/NUPAUB/USP, 2000.
- DUDLEY, Nigel. *Directrices para la aplicación de las categorías de gestión de áreas protegidas*. Gland, Suiza: UICN, 2008.
- ESCOBAR, Arturo. *Territories of difference: place, movements, life, redes*. Durham: Duke University Press, 2008.
- ESPINOZA, Claudio. Ley del borde costero y cuestión étnica en Chile: del discurso a la práctica política. *Universum*, Talca, v. 3, n. 1, p. 123-139, 2016.
- FERREIRA, Lucía da Costa; VIERA DE CAMPOS, Simone; JUNQUEIRA, Eliana; VIANNA, Ana Beatriz; CAROSPRESO, Camilo. Encontro das águas: dinâmicas sociais e biodiversidade na Amazônia brasileira. *Teoría & Pesquisa*, v. 16, n. 1, p. 15-37, 2007.
- FRAGA, Julia. Local perspectives in conservation politics: the case of the Ría Lagartos Biosphere Reserve, Yucatán, México. *Landscape and Urban Planning*, v. 74, n. 3-4, p. 285-295, 2006.
- GELCICH, Stephan; EDWARDS-JONES, Gareth; KAISER, Michel J.; CASTILLA, Juan C. Co-management policy can reduce resilience in traditionally managed marine ecosystems. *Ecosystems*, v. 9, n. 6, p. 951-966, 2006.
- GELCICH, Stephan; PERALTA, Leonardo; DONLAN, C. Josh; GODOY, Natalio; ORTIZ, Verónica; TAPIA-LEWIN, Sebastián; GODOY, Francisco. 2015. Alternative strategies for scaling up marine coastal biodiversity conservation in Chile. *Maritime Studies*, v. 14, n. 5, p. 1-13, 2015.
- GISSI, Nicolás; IBACACHE, Daniela; PARDO, Bernardo; ÑANCUCHEO, Maria Cristina. El Estado chileno, los lafkenche y la Ley 20.249: ¿Indigenismo o política del reconocimiento?. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, n. 32, p. 5-21, 2017.
- HIRIART-BERTRAND, Luciano; VARGAS, Carlos I. Towards the implementation of new right-based management for coastal indigenous communities in Chile. *Abstract book 28th International Congress for Conservation Biology (ICCB)*. 2017. Disponible en: <https://conbio.org/mini-sites/iccb-2017>. Acceso el: 09 abr. 2019.
- INGOLD, Tim. Soñando con dragones: sobre la imaginación de la vida real. Trad. de

Francisco Araos, Emilia Catalán, Ricardo Álvarez, David Núñez, Francisco Brañas, Wladimir Riquelme

- Santiago Restrepo. *Nómadas*, n. 42, p. 13-31, 2015.
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.
- LATOURET, Bruno. *Nunca fuimos modernos: ensayo de Antropología Simétrica*. México: Siglo XXI, 2007.
- LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil. *Anuário Antropológico*, v. 28, n. 1, p. 251-290, 2002.
- MEZA-LOPEHANDÍA, Matías. *La Ley Lafkenche: análisis y perspectivas a 10 años de su entrada en vigor*. Asesoría técnica parlamentaria, documento elaborado para la Comisión de Vivienda, Desarrollo Urbano y Bienes Nacionales. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile BCN. 2018. Disponible en: https://www.bcn.cl/obtienearchivo?id=repositorio/10221/25431/1/BCN___FINAL___La_Ley_Lafkenche_10_anos_despues_2018.pdf. Acceso el: 09 abr. 2018.
- NAHUEL PAN, Héctor. Micropolíticas mapuche contra el despojo en el Chile neoliberal. La disputa por el lafkenmapu (territorio costero) en Mehuín. *Izquierdas*, v. 30, p. 89-123, 2016.
- OLEA, Jorge; ROMÁN, José. Ordenamiento territorial y modernización en la Patagonia norte chilena – el caso de la comuna de Hualaihué: borde costero, salmoneras y comunidades indígenas. *Planeo*, 70, p. 1-11, 2017.
- ORLOVE, Benjamin; BRUSH, Stephen. Anthropology and the conservation of biodiversity. *Annual Review of Anthropology*, v. 25, p. 329-352, 1996.
- RAUCH, Marcos; CATALÁN, Emilia; MARTÍNEZ, Paula; AGUILERA, Guido; VALENZUELA, Ivonne; MALDONADO, Sandro. Gestión intercultural para la conservación en Áreas Silvestres Protegidas del Estado: aprendizajes y desafíos. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, n. 3, p. 183-204, 2019.
- RAZETO, Jorge; SKEWES, Juan Carlos; CATALÁN, Emilia. 2019. Prácticas de conservación, sistemas naturales y procesos culturales: apuntes para una reflexión crítica desde la etnografía. En: CERDA, Claudia; SILVA-RODRÍGUEZ, Eduardo; BRICEÑO, Cristóbal (Eds.). *Naturaleza en sociedad: una mirada a la dimensión humana de la conservación de la biodiversidad*. Santiago: Ocho Libros Editores, 2019. p. 75-106.
- ROMÁN, Álvaro; BARTON, Jonathan; BUSTOS, Beatriz; SALAZAR, Alejandro (Eds.). *Revolución salmonera: paradojas y transformaciones territoriales en Chiloé*. Santiago: RIL Editores; Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales UC, 2015.
- ROZZI, Ricardo. Biocultural ethics: the vital links between the inhabitants, their habits and regional habitats. *Environmental Ethics*, n. 34, p. 27-50, 2012.
- SAAVEDRA, Gonzalo. La pesca artesanal en las encrucijadas de la modernización: usos, apropiaciones y conflictos en el borde costero del sur de Chile. *Revista Andaluza de Antropología*, n. 4, p. 79-102, 2013.
- SEPÚLVEDA, Carolina. 2017. *Dimensiones de valor del espacio marino en Chiloé: la visión de tres comunidades en su proceso de reivindicación territorial a través de la Ley Lafkenche (20.249)*. Memoria (para optar al título profesional de Antropóloga Social) – Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago, 2015.
- SIMÕES, Eliane. *Territórios em disputa: do impasse ao Jogo Compartilhado entre técnicos e residentes no Parque Estadual da Serra do Mar*. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2015.
- SKEWES, Juan Carlos. (En prensa). El renuevo de la vida, la ética ambiental y la protec-

Francisco Araos, Emilia Catalán, Ricardo Álvarez, David Núñez, Francisco Brañas, Wladimir Riquelme

ción de los animales: una doble lectura a partir de la celebración del rodeo como parte de la liturgia nacionalista. En: PHILIPPI JR., Arlindo; SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce; FLORIT, Luciano (Org.). *Ética Socioambiental*.

SKEWES, Juan Carlos; ÁLVAREZ, Ricardo; NAVARRO, Magdalena. Usos consuetudinarios, conflictos actuales y conservación en el borde costero de Chiloé insular. *Revista Magallania*, v. 40, n. 1, p. 109-125, 2012.

SUCKEL, Hanny; RAZETO, Jorge. *Plan de manejo comunitario Complejo el Zaino-Laguna Copín*. San Felipe: Ediciones Almendral, 2016.

TECKLIN, David. La apropiación de la costa chilena: ecología política de los derechos privados en torno al mayor recurso público del país. En: PRIETO, Manuel; BUSTOS, Beatriz; BARTON, Jonathan (Eds.). *Ecología política en Chile: naturaleza, propiedad, conocimiento y poder*. Santiago: Editorial Universitaria, 2016. p. 121-142.

THER, Francisco. Diversidad y sentido patrimonial: contribuciones desde la antropología del territorio al estudio de las comunidades tradicionales. *Terra Plural*, v. 5, n. 2, p. 153-167, 2012.

THER, Francisco. Antropología del territorio. *Polis – Revista de la Universidad Bolivariana*, v. 2, n. 32, p. 493-510, 2012.

VARGAS, C.; DONOSO, G.; VÉLEZ, D.; DONOSO, D.; CHEUQUEMAN, M.; ÑANCUCHEO, C.; MILLABUR, A.; HIRIART-BERTRAND L. Espacios Costeros Marinos de Pueblos Originarios: historia, desafíos y oportunidades para el desarrollo del borde costero en Chile. En: *Libro de Resúmenes XXXVI Congreso de Ciencias del Mar. Sustentabilidad y Multidisciplina en Ciencias del Mar SUMAR, Concepción, Chile*. 2016. Disponible en: <http://studylib.es/doc/7314016/libro-de-res%C3%BAmenes---ciencias-del-mar-2016>. Acceso el: 09 abr. 2019.

WEST, Paige; IGOE, James; BROCKINGTON, Dan. *Parks and peoples: the social impact of protected areas*. *Annual Review of Anthropology*, Annual Reviews, v. 35, n. 1, p. 251-277, 2006.

Áreas protegidas e sociobiodiversidade no Semiárido brasileiro

Protected areas and sociobiodiversity in the Brazilian semi-arid region

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.4938>

Lara Erendira Almeida de Andrade • Doutoranda – PPGA/UFPE

Doutoranda no PPGA/UFPE (bolsista Capes). Ao longo dos últimos anos desenvolveu pesquisa na temática territorial e dos conhecimentos indígenas no semiárido brasileiro. Tem experiência na demarcação de Terras Indígenas e Quilombolas na região e atua no campo da gestão territorial e ambiental nestes contextos.

ORCID: 0000-0002-8999-7980

laraerendira@yahoo.com.br

Marcelino Soyinka Santos Dantas • Indigenista especializado – Funai

Biólogo e mestre em Ecologia pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia-INPA. Atua no fortalecimento e promoção dos direitos indígenas, com apoio a processos de gestão territorial e ambiental junto a diversas etnias na região da Amazônia legal e da Caatinga. No presente atua como Indigenista Especializado na Fundação Nacional do Índio-Funai

ORCID: 0000-0002-3286-6605

marcelinodantas@gmail.com

A ideia de áreas protegidas para a conservação, apesar dos avanços nas últimas décadas para incluir a sociodiversidade, ainda possui forte influência do chamado “mito da natureza intocada”, reflexo da pretensa dicotomia natureza/cultura à qual também se associa a imagem dos indígenas. Esta noção reflete-se nas ações do Estado, que enfatiza políticas de proteção naquelas áreas mais próximas de seu pretense estágio “prístino”. Não por acaso, a maioria das áreas protegidas situa-se na Amazônia, ícone desta “natureza intocada” e dos índios “puros”. Um exemplo é a efetivação dos direitos territoriais indígenas: 93% das Terras Indígenas situam-se na Amazônia Legal, apesar de 61% dos indígenas viverem em outras regiões. O Nordeste é exemplar neste sentido: a região convive com a escassez de iniciativas de apoio à conservação ou aos direitos indígenas. Não é de estranhar que a ela esteja associado o imaginário da seca, pobreza e do “índio misturado”. Neste trabalho propomos refletir sobre as práticas dos povos indígenas de convivência com o ambiente *vis-a-vis* à lógica de intervenções do Estado para conservação da biodiversidade. Partimos da experiência em processos de Gestão Territorial e Ambiental com os Xokó, Pankararu e Kapinawá.

Áreas protegidas. Terras indígenas. Indígenas no Semiárido brasileiro.

The idea of protected areas for conservation, despite advances in the last decades to include sociodiversity, still has a strong influence of the so-called “wilderness myth”, reflecting the so-called nature/culture dichotomy, to which the indigenous image is also related. This notion is reflected in the State actions, which emphasizes protection policies on those areas closer to its pretended “pristine”. Thus, it is no coincidence that most of the current protected areas are in the Amazonian biome, an icon of this “untouched wilderness” and of the so called “pure” Indians. That situation is exemplified by observing the enforcement of indigenous land rights: 93% of regularized Indigenous Lands are in the Amazon, although 61% of indigenous people live outside the North of Brazil. The Northeast region is exemplary in this sense: the region coexists with the scarcity of state and non-state initiatives to support conservation or the rights of the indigenous populations that live there. It is not surprising that it is associated with the imagery of drought, poverty and the “integrated” Indians. In this work we propose to reflect on the practices of indigenous peoples living with the environment *vis a vis* the State logic of interventions for the conservation of biodiversity. To do so, we start from our experience in Indigenous Land Territorial and Environmental Management processes with the Xokó, Pankararu and Kapinawá. It is analyzed like case more specific the one of this last town, in whose territory there is a unit of conservation of integral protection superimposed.

Indigenous territories. Territorial and environmental management. Indigenous peoples in the Northeast.

Introdução

A ideia de áreas protegidas para a conservação da natureza, apesar dos avanços nas últimas décadas no sentido de incluir sociodiversidade, ainda possui forte influência do chamado “mito da natureza intocada” (Diegues, 2002; Gomez-Pompa; Kaus, 1992), resultado de uma pretensa dicotomia natureza/cultura ainda fortemente presente nos meios preservacionistas. Não obstante, a criação de espaços com restrições de uso ou acesso diversos por meio das chamadas “áreas protegidas” tem sido a principal estratégia utilizada para conservação da biodiversidade ao redor do mundo (Dudley, 2008; Bensunsan, 2014).

Esta situação pode ser considerada consequência da própria trajetória histórica de tais campos de atuação: apesar do uso corrente principalmente nos meios conservacionistas e socioambientalistas (e incorporados às práticas dos Estados Nacionais), o histórico desta prática remonta à Antiguidade.

A partir da percepção das populações europeias como agentes de transformações significativas e deletérias na paisagem, os primeiros espaços protegidos com esta função surgiram inicialmente com o intuito de reservar parcelas do território para preservar paisagens “icônicas”, próximas daquilo que se imaginava como condição “prístina” da natureza, percebida para essas populações como ausência total do ser humano. Com o decorrer do tempo (principalmente após a Revolução Industrial), o conceito foi modificado para focar na perspectiva crescente de conservação da biodiversidade e, em seguida, para incluir também o papel de algumas sociedades e suas distintas relações com o ambiente na conservação daquilo que se convencionou chamar de “meio natural” (Bensusan, 2014; Diegues, 2002).

Em que pesem os questionamentos crescentes sobre sua adequação às condições do chamado “ambiente natural”, resquícios deste “mito da natureza intocada” ainda possuem, nos tempos atuais, influência marcante na forma como são elaboradas e executadas as políticas públicas voltadas à proteção ambiental no Brasil. Observa-se sua influência direta nas ações do Estado para conservação da chamada sociobiodiversidade, que historicamente tem enfatizado seus esforços de proteção nas áreas em situação mais próxima de seu pretenso estado “prístino”, especialmente nas regiões que contam com vegetações mais exuberantes.

Assim, não por acaso a maior parte das áreas protegidas atuais no Brasil situa-se no bioma amazônico, ícone maior desta idealizada “natureza intocada”¹. Efeito análogo pode ser constatado, por exemplo, na efetivação dos direitos territoriais indígenas²: observa-se que 98% da área demarcada como Terra Indígena (TI) no país se encontram na Amazônia Legal³ (Funai, 2019), apesar de mais da metade (53%) da população indígena viver em outras regiões (IBGE, 2010).

A Região Nordeste é exemplar nesse sentido, particularmente o Semiárido: comparada a outras áreas do país, a região convive com a escassez de iniciativas estatais e não estatais de apoio aos direitos das populações indígenas que aí habitam, bem como são poucas as iniciativas de apoio à conservação ambiental, em contraste com as áreas da floresta amazônica. Não é de estranhar que a ela esteja associado o imaginário da seca, da pobreza e do “índio misturado”.

O que estamos aqui vagamente denominando de “imaginário” não fica apenas

1 Em que pese o fato de haver um corpo sólido e crescente de evidências que apontam justamente na direção oposta, ou seja, que parte significativa da diversidade amazônica é fruto (e não apesar) da ação humana das sociedades que ali viveram em tempos pretéritos (Clement *et al.*, 2015).

2 O papel das Terras Indígenas e Quilombolas para a conservação da biodiversidade foi reconhecido legalmente no Plano Estratégico nacional de Áreas Protegidas – PNAP, instituído através do Decreto 5.758/2.006. O Decreto inclui entre suas diretrizes “assegurar os direitos territoriais das comunidades quilombolas e dos povos indígenas como instrumento para conservação de biodiversidade”, entre outros aspectos. Desta forma, considera-se que tais áreas consistem em áreas protegidas, tal qual conceituado pela IUCN (Dudley, 2008).

3 De acordo com definição do IBGE (2014), “a Amazônia Legal corresponde à área de atuação da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia – SUDAM delimitada no Art. 2º da Lei Complementar n. 124, de 03.01.2007. A região é composta pelos Estados do Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e Mato Grosso, bem como pelos Municípios do Estado do Maranhão situados ao oeste do Meridiano 44º. Possui uma superfície aproximada de 5 217 423 km², correspondente a cerca de 61% do território brasileiro”.

no campo das ideias, mas tem consequências práticas: por exemplo, na elaboração e execução de políticas públicas voltadas à temática socioambiental na região.

Observa-se que enquanto na região amazônica as políticas públicas e iniciativas que apoiam ações e vinculam questões ambientais às indigenistas começaram a experimentar um *boom* no fim da década de 1980 a partir da Constituinte e da Eco 92⁴ (Ramos, 2014), no Nordeste brasileiro as políticas públicas neste sentido foram implementadas apenas marginalmente.

Mesmo casos mais recentes como na concepção e implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI, implementada pelo Decreto nº 7.747/2012, ações só foram efetivamente direcionadas para a região posteriormente e muito em função de reivindicações e mobilização política do movimento indígena – em particular da Articulação dos Povos Indígenas no Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME)⁵.

Neste trabalho propomos refletir sobre o papel subestimado das Terras Indígenas (TIs) enquanto áreas protegidas responsáveis por conservação da biodiversidade no contexto do Semiárido brasileiro, papel atribuído e enfatizado frequentemente ao tratar das TIs amazônicas e do cerrado. O argumento central deste texto é que a garantia dos direitos territoriais indígenas através da demarcação das Terras Indígenas, mesmo em contextos adversos de áreas diminutas como na região trabalhada, ainda assume papel relevante e imprescindível para proteção da chamada biodiversidade, em especial em biomas negligenciados, como a região da Caatinga.

Essa constatação do papel das populações indígenas na gestão e manutenção das áreas protegidas não é algo novo (ver, dentre outros, a relevante coletânea produzida por Ricardo, 2004); é reconhecido inclusive por organismos internacionais e instrumentos normativos nacionais, a exemplo da União Internacional para Conservação da Natureza (*International Union for Conservation of Nature – IUCN*) e o Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas – PNAP. A IUCN define “área protegida” como o “espaço geográfico claramente definido, reconhecido, com objetivo específico e gerido por meios eficazes, sejam jurídicos ou de outra natureza, para alcançar a conservação da natureza no longo prazo, com serviços ecossistêmicos e valores culturais associados” (Dudley, 2008). Na legislação brasileira, tais espaços são descritos no PNAP e incluem as Unidades de Conservação (UCs) e “demais áreas protegidas na conservação da diversidade biológica e sociocultural”, compreendendo também as Terras Indígenas e Quilombolas (Decreto 5.758/2016).

Entretanto, quando se trata do semiárido brasileiro, esse é um debate ainda embrionário. As razões desta situação buscaremos refletir ao longo do texto. Desenvolvemos esta reflexão a partir de nossa experiência no apoio a processos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas com os povos indígenas Xokó (SE), Pankararu e Kapinawá (PE). As ações foram realizadas entre os anos de 2014 e 2017 junto à Associação Nacional de Ação Indigenista (Anai)⁶ e do Centro de Cultura Professor Luiz Freire (CCLF)⁷. Em ambas compusemos equipes multidisciplinares que promoveram diagnósticos participativos focados no mapeamento territorial voltado para a elaboração de Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) das TIs mencionadas. Vale mencionar que este texto é nosso primeiro exercício

4 Iniciativas como o Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal – PPTAL (1996-2008) e o projeto Áreas Protegidas da Amazônia – ARPA (2002-) são dois exemplos de iniciativas de caráter regional que alcançaram amplos resultados durante este período na implementação de áreas protegidas através de apoio à execução de políticas públicas na Amazônia brasileira.

5 Para um relato do processo de participação indígena na construção da PNGATI, ver APIB (2016).

6 No primeiro caso, a Anai foi indicada pela Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) para o desenvolvimento do projeto junto das comunidades das Terras Indígenas (TIs) Caiçara/Ilha de São Pedro (Sergipe) e Entre Serras (Pernambuco), que estava inserido nas ações do Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena (Gati). A equipe técnica da Anai foi composta por: Alexandre Santos Pankararu – Cineasta indígena; Ana Paula Ferreira de Lima – Gestora do projeto; Avelar Araújo dos Santos Júnior – Geógrafo; Cristiane Gomes Julião – Pesquisadora indígena; Lara Erendira Andrade – Antropóloga; Marcelino Soyinka Santos Dantas – Biólogo/Indigenista; Maurice Seiji Tomioka Nilsson – Geógrafo. A supervisão foi feita por: Isabel Fróes Modercin – Bióloga/Antropóloga – Projeto GATI; José Augusto Laranjeiras Sampaio – Antropólogo – Anai.

7 Já a atuação do CCLF junto aos Kapinawá foi realizada via edital vinculado ao projeto de *Implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas* no contexto do cerrado e caatinga. A equipe técnica do CCLF foi composta por: Ana Paula Ferreira de Lima (Gestora

de análise regional, tendo como ponto de partida os casos locais mencionados.

O texto está dividido em quatro seções. Inicialmente optamos por refletir as principais categorias do artigo, sejam elas: “índio misturado”, sertão, semiárido e caatinga. Buscamos apresentar aspectos históricos, sociais e ambientais que estão na conformação de cada uma delas. Nas duas seções seguintes tratamos de dados sobre as unidades de conservação da natureza, bem como acerca de presença indígena no Semiárido brasileiro. Por fim, apresentamos os casos locais que nos levam a argumentar que as TIs são áreas protegidas da sociobiodiversidade na região em questão.

Sublinhando categorias: “índio misturado”, sertão, semiárido e a caatinga

Para refletir sobre o que chamamos de sociobiodiversidade, a partir da Região Nordeste, que nos é de interesse, achamos importante considerá-las em seus aspectos históricos, sociais e ambientais. Cada uma dessas ideias gostaríamos de relacionar às categorias que enumeram este tópico do texto. Esta distinção é apenas um artifício retórico explicativo (visto que todas as categorias se perpassam) que utilizamos para não perder de vista quão ampla é a realidade da vida socioambiental.

Assim, sublinhamos a ideia de *sertão* – e o imaginário a ele atribuído – como uma noção *histórica*, que se constrói a partir do século XVII com o avanço colonial para tal região. Em seguida, relacionamos a ideia de *semiárido* como uma noção *social* para apontar que essa região – que se construiu historicamente como sertão – hoje é englobada por uma categoria de Estado, que identifica parte do seu território nacional a partir de critérios climáticos e políticos, o Semiárido brasileiro. Por fim, a *caatinga* como uma noção *ambiental*, pois é um bioma que reúne uma série de características que influenciam diretamente sobre as condições históricas e sociais.

Os índios e o sertão

*Assim como os “Tapuia” que o habitam,
o sertão é móvel e feroz,
constituindo um desafio à colônia
(Pompa, 2001, p. 199)*

Para compreender este cenário na contemporaneidade, é importante considerar que a Região Nordeste do Brasil é a frente mais antiga de avanço colonial no país. No chamado sertão nordestino, a expansão se deu de forma mais sistemática a partir do século XVII, quando os colonizadores se inseriram em busca de minério, particularmente do salitre para a produção da pólvora; bem como pelos curraleiros, na busca de grandes porções de terras para a criação do gado, seja para o abastecimento das referidas minas, ou para o provimento mais generalizado da colônia (Pompa, 2001). A pecuária bovina é ainda hoje uma das principais atividades econômicas da região.

É nesse processo de expansão colonial que começa a se construir a ideia de *sertão*. Interessada em compreender a construção da colônia *no sertão*, a antropóloga Cristina Pompa nos lembra que é preciso considerá-la como uma categoria que se

do projeto); José Augusto Laranjeiras Sampaio (Supervisor técnico/Colaborador Anai); Lara Erendira Almeida de Andrade (Coordenadora e Antropóloga); Marcelino Soyinka Santos Dantas (Ecólogo).

Ambos foram desenvolvidos no âmbito inicial de implementação da PNGATI. Tais experiências foram publicadas nos livros: *O tempo e a terra: mapeamento do Território Kapinawá* (ANDRADE; DANTAS, 2017); *Etnomapeamento da Terra Indígena Entre Serras Pankararu* (ANDRADE; DANTAS; NILSSON, 2016) e *Etnomapeamento da Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro do povo Xokó* (SANTOS JÚNIOR; DANTAS; NILSSON, 2016)

cria a partir do imaginário português: do *sertão* como oposição ao *litoral* e, por conseguinte, *tapuia* vs *tupi* ao tratar dos povos indígenas que habitavam esse espaço.

Vale esclarecer, desde o início, que mais do que delimitação geográfica, o sertão é um espaço físico e também um lugar cultural, que vem sendo construído aos poucos pelos agentes e, principalmente, pelos relatos coloniais. Seguindo o raciocínio de Certeau, poder-se-ia pensar que os agentes sociais (índios, missionários, colonos, militares) constroem o espaço **móvel** do sertão, levando cada vez mais longe, junto com as boiadas, as missões, os descimentos e as guerras, a fronteira entre o “eu” civilizado e o “outro” **bárbaro**. Paralelamente, os relatos, pelo menos desde Gabriel Soares de Sousa, preocupam-se em transformar o espaço vivido em lugar cultural, cristalizando o sertão enquanto conceito, ao mesmo tempo que ele se dilui enquanto espaço. Assim como os “Tapuia” que o habitam, o sertão é **móvel** e **feroz**, constituindo um desafio à colônia.

Mais do que a etimologia da palavra “sertão”, seu campo semântico de aplicação deveria ser procurado no imaginário português, já que a ideia de sertão como “**interior**” ou como **espaço que se opõe ao litoral**, já aparece na Carta de Caminha, onde, vista pelo sertão, a nova terra aparece **muito grande** (Pompa, 2001, p. 199, grifos nossos).

Este espaço vivido, que vai se transformado em um lugar cultural, e cristalizado em uma categoria de lugar, começa então a carregar consigo uma série de atributos, entre os quais: espaço que se opõe ao litoral, muito grande, móvel, interior, bárbaro e feroz. É interessante perceber que os atributos de espaço são os mesmos utilizados para adjetivar os indígenas que nele viviam, e vice-versa.

Tal aspecto também é discutido em artigo pioneiro sobre os indígenas nesta região, produzido pelos/as antropólogos/as vinculados ao PINEB (Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro): “Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro – um esboço histórico” (Dantas; Sampaio; Carvalho, 1992). Nele, os/as autores/as já sublinhavam os aspectos apresentados no parágrafo anterior, com ênfase nos adjetivos que tal região e os índios vão ganhando ao longo do avanço da fronteira da colônia. No caso deste artigo, as/os autoras/es estão preocupadas/os em traçar a construção sociológica do estigma que foi sendo criado acerca dos indígenas. Optamos por trazer uma grande citação a seguir para apresentar uma série de outras adjetivações, entre as quais: marginal, residual, aculturado, inimigo e misturado.

É a partir dos estudos destes autores do Pineb que começa a se delinear, ainda nos anos de 1970/80, a ideia desta região como um “conjunto étnico e histórico”, o *Nordeste indígena*: “o dos diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII” (Dantas; Sampaio; Carvalho, 1992, p. 433).

Chamamos atenção para este aspecto, porque ele nos parece útil à compreensão da história dos povos indígenas que viviam e vivem no Nordeste e que, a partir de uma grande diversidade étnica, lograram se constituir, mediante um prolongado contato com frentes de expansão determinadas, em uma unidade histórica e etnológica tornada possível sob o indelével signo da **marginalidade**.

“Marginal” é, aliás, justamente a categoria escolhida por Steward (1946) para classificar dicotomicamente **todos os povos sul-americanos não relacionados à floresta tropical**, caso típico de todos os povos do Nordeste se excluídos os Tupi costeiros. Numa classificação mais apurada e historicamente contextualizada, Galvão (1959) assim delinea a sua “área cultural Nordeste”: “Dados os efeitos de **aculturação** à sociedade nacional, diversidade línguas e origens, temos certa dúvida em incluir todos esses grupos em uma única área” (173, p. 42). Trata-se, assim, inequivocamente, do que podemos chamar uma classificação **residual**.

Afastando-nos, porém do contexto etnológico do século XX e tentando buscar a percepção do colonizador quinhentista, veremos que tais aspectos – **marginalidade e residualidade** – já se encontravam presentes na sua abordagem do conjunto extremamente heterogêneo dos povos habitantes da vasta região de caatingas que domina maior parte do interior do Nordeste, os “Tapuia” (**inimigos contrários**). Generalização tornada possível ao conhecimento colonial desses povos através da adoção do estigma expresso pelos seus interlocutores mais diretos, os Tupi da costa. [...] Tinha-se assim formada a polaridade básica que orientaria toda a apreensão colonial dos índios no Brasil, e que parece especialmente evidente no caso do Nordeste (p. 431-432).

[...] A partir da segunda metade do século [ref. XIX], sobretudo, os índios dos aldeamentos passam a ser referidos, com crescente frequência, como índios “**misturados**”, agregando-se-lhes uma série de atributos **negativos** que os desqualificam e os opõem aos índios “*puros*” do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos (Dantas; Sampaio; Carvalho, 1992, p. 451, grifos nossos).

A apresentação dessa série de elementos que vão criando o estigma acerca dos povos na região, pioneiramente trabalhadas pelo Pineb, são posteriormente refletidas por Oliveira (1999) e uma série de outros pesquisadores/as vinculados ao LACED – Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento em outro importante trabalho sobre tal contexto, o livro *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*, que apresenta reflexões sobre como a ideia de mistura foi fabricada, bem como os reflexos disso nas políticas de Estado.

No artigo introdutório a tal livro, o autor apresenta uma série de argumentos

sobre a fabricação social de tal “mistura”, bem como os resultados deste estigma nas políticas de governo. O autor menciona o “incômodo” do órgão oficial em trabalhar na região “justamente por seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais” (Oliveira, 1999, p. 17). Diferente do padrão de atuação da instituição, que ocorria em “situações de fronteira em expansão, com povos indígenas que mantinham sob seu controle amplos espaços territoriais [...] e que possuíam uma cultura manifestamente diferente daquela dos não-índios” (ibid.).

No Nordeste, contudo, os “índios” eram sertanejos pobres e sem acesso à terra, bem como desprovidos de forte contrastividade cultural. Em uma área de colonização antiga, com as formas econômicas e a malha fundiária definidas há mais de dois séculos, o órgão indigenista atuava apenas de maneira esporádica, respondendo tão somente às demandas mais incisivas que recebia. Mesmo nessas poucas e pontuais intervenções, o órgão indigenista tinha de justificar para si mesmo e para os poderes estaduais que o objeto de sua atuação era efetivamente composto por “índios”, e não por meros “remanescentes” (Oliveira, 1999, p. 17-18).

Assim, com esta série de reflexões, objetivamos trazer à tona a ideia de que tanto a noção de sertão quanto a de “índios misturados” são produtos de uma construção histórica repleta de estigmas; e, por fim, os reflexos disso na ação do Estado.

O semiárido e a caatinga

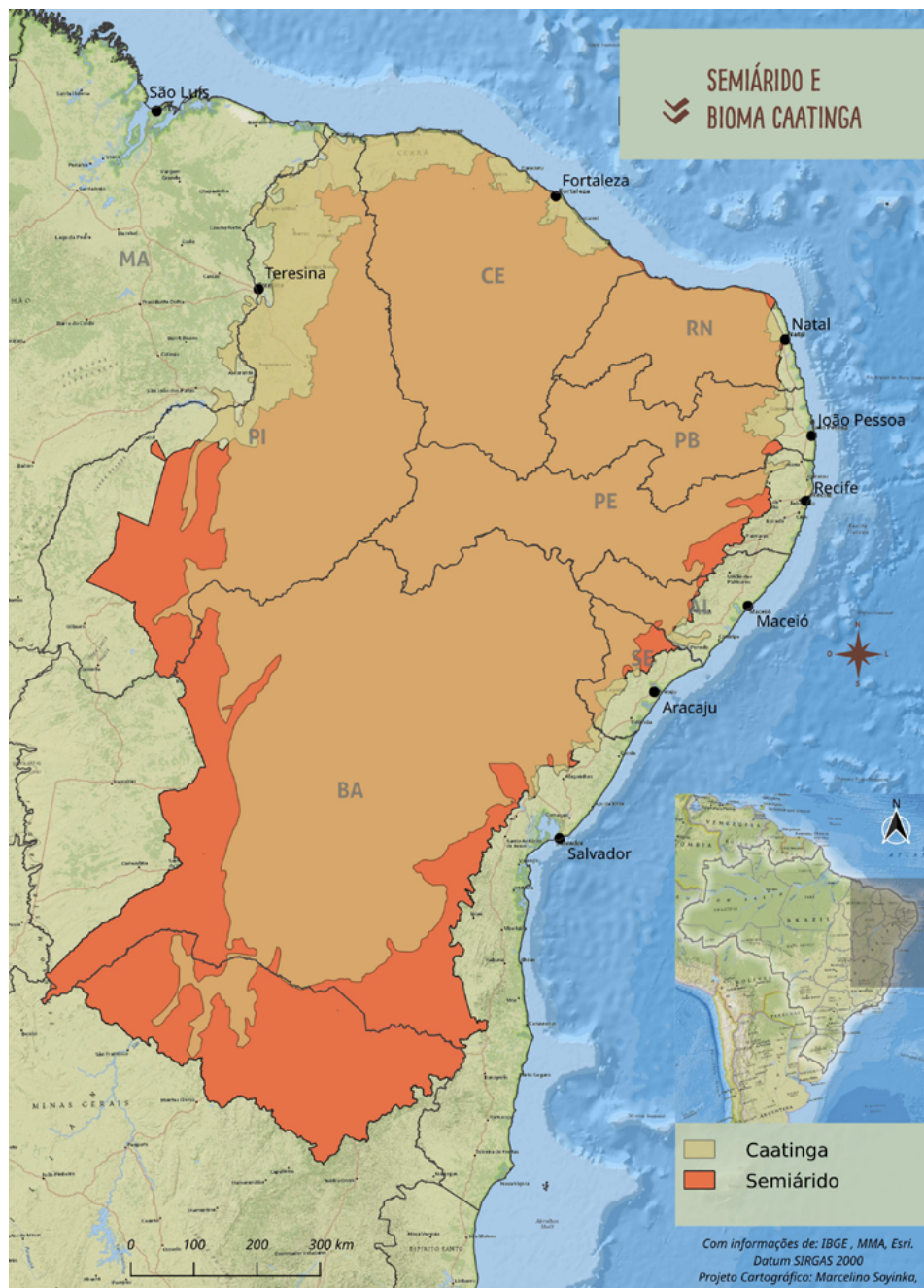
Parte desta região que ao longo da história foi se construindo como o sertão do Nordeste hoje é denominada de Semiárido brasileiro. Ocupa aproximadamente 11% do território nacional e sua área de abrangência é definida em atos normativos do Poder Executivo Federal (atualmente definida pela Resolução 115/2017 da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste – Sudene). Além da Região Nordeste, estende-se para o norte do estado de Minas Gerais, englobando o Norte mineiro e o Vale do Jequitinhonha.

Criada como conceito que veio substituir o conhecido “polígono das secas”, o uso do Semiárido como categoria de Estado tem sido objeto de sucessivas definições pelo aparato estatal. Sua primeira conceituação legal deu-se a partir da Lei Federal nº 7 827, de 27 de setembro de 1989, delimitada pelo extinto Ministério da Integração Nacional, em substituição ao Polígono das Secas. Fruto de embates políticos, os conceitos de Polígono das Secas e posteriormente o de Semiárido foram criados como tentativa do poder público federal de mitigar os efeitos sociais decorrentes das secas que assolam historicamente a região.

Neste sentido, busca definir sua área de abrangência a partir de critérios climáticos (índices pluviométricos, risco de seca, deficit hídrico). Contudo, o caráter também político do processo (em particular a disputa por acesso a recursos financeiros específicos para municípios situados nesta área) levou a sucessivas alterações do conceito e, conseqüentemente, do formato e abrangência desta área reconhecida oficialmente (Albuquerque Júnior, 2018). O termo “Semiárido” vem

sendo ressignificado pelos atores regionais como forma de contrapor e superar as práticas clientelistas do Estado de “combate à seca”, substituindo-a pela noção de convivência com o Semiárido. Assim, com intervenção ativa de diversas organizações da sociedade civil, a noção de convivência com o Semiárido vem sendo gradativamente incorporada às políticas públicas voltadas à região (Albuquerque Júnior, 2018).

O Semiárido brasileiro reúne como características: *precipitação pluviométrica média anual inferior a 800 milímetros* (o regime irregular de chuvas), *índice de aridez de até 0,5 considerando o período entre 1961 e 1990* (alto grau de incidência solar), e risco de seca maior que 60% (ocorrência frequente de secas). Ele abrange áreas de dois biomas, a Caatinga e o Cerrado, ambos caracterizados como florestas tropicais secas.



Mapa 1 – Semiárido e bioma caatinga

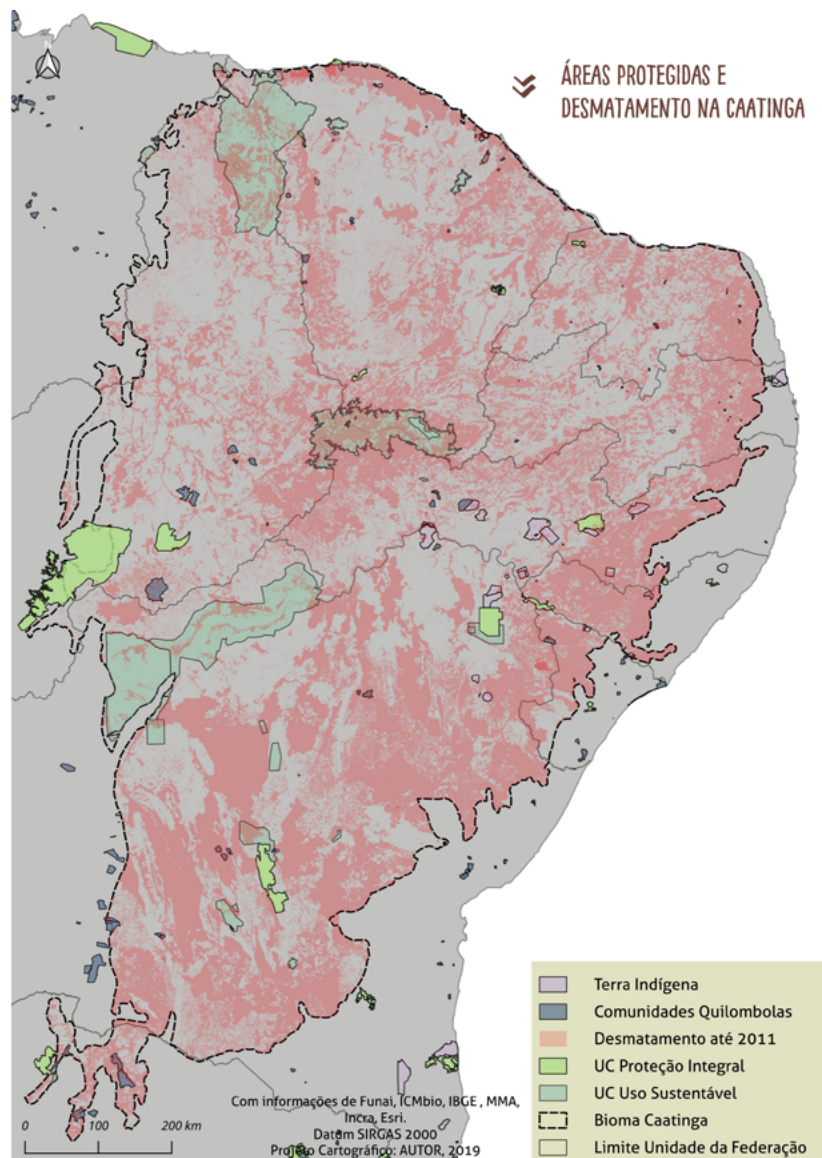
A caatinga é o bioma que engloba nossos casos de pesquisa. Abrange área semelhante ao semiárido, cerca de 11% do território brasileiro, o que corresponde a 844.453 km² (Mapa 1). É o único bioma situado exclusivamente em território nacional, sendo reconhecido por sua biodiversidade, além da heterogeneidade de suas formações vegetais e de espécies da fauna. Até o momento são conhecidas no bioma cerca de 178 espécies de mamíferos, 591 de aves, 177 de répteis, 79 espécies de anfíbios, 241 de peixes e 221 abelhas (BRASIL/MMA, 2019). Desse universo, 1/3 das plantas e 15% da fauna são de espécies endêmicas – ou seja, que não são encontradas em outros locais do planeta (ASA, 2019).

Unidades de Conservação (UC) de Proteção Integral na Caatinga

Com quase metade (46%) da vegetação nativa desmatada, a Caatinga é o terceiro bioma mais degradado do país, seguindo a Mata Atlântica e Cerrado (BRASIL, MMA/Ibama, 2016; ASA, 2019). Os principais motivos do desmatamento são o consumo de lenha nativa, explorada de forma ilegal e insustentável para fins industriais e domésticos, o sobrepastoreio e a conversão para pastagens e agricultura (BRASIL, MMA/Ibama, 2016). Outros elementos relevantes neste processo são os incêndios e queimadas, a caça predatória, mineração e crescimento urbano desordenado. Combinados, estes fatores levaram ao impressionante dado de que 80% da cobertura vegetal deste bioma encontra-se com algum grau de degradação (Freire et al., 2018, p. 11). Cabe mencionar que os efeitos deste desmatamento se agravam em função da região contar com as áreas mais suscetíveis a processos de desertificação, com muitos locais já em estágio avançado (Lima *et al.*, 2011).

Segundo dados oficiais do Ministério do Meio Ambiente (BRASIL/MMA, 2016), 8,83% da área da Caatinga encontra-se protegida através de Unidades de Conservação, totalizando 197 UCs (Mapa 2). Dentre estas áreas, 54 são classificadas como áreas de proteção integral (mais restritivas quanto ao acesso e presença humana em seu interior, somente permitindo uso indireto dos recursos naturais). As 143 áreas restantes incluem-se na categoria de Unidades de Uso Sustentável (categoria legal que permite formas distintas de atividades e ocupações humanas em seus limites, de acordo com a tipologia específica). Considerando-se apenas as UC's no regime de proteção integral, temos 1,8% da área da caatinga protegida, dividida em 54 Unidades de Conservação.

É importante mencionar que a ênfase dada aqui às Unidades de Conservação de *proteção integral* justifica-se por serem desta categoria as áreas protegidas que incidem na região estudada, além das Terras Indígenas. Ao contrário das TIs, as UCs denominadas de proteção integral possuem uma série de restrições em relação ao acesso e permanência de humanos, bem como proíbe o uso e a exploração direta de qualquer natureza de recursos naturais em seu interior, conforme definidas em legislação (Lei 9.985/2.000). Destas 54 unidades de conservação de proteção integral existentes na caatinga, quatro estão situadas na região foco do presente estudo. São elas: Estação Ecológica do Raso da Catarina, Monumento Natural do Rio São Francisco, Parque Nacional do Catimbau e Reserva Biológica da Serra Negra.



Mapa 2 – Áreas protegidas e desmatamento na caatinga

Unidade de Conservação	Extensão (hectares)	UF
Reserva Biológica da Serra Negra	624,85	PE
Estações Ecológicas do Seridó	1.123,61	RN
Parque Nacional de Ubajara	6.269,51	CE
Parque Nacional de Sete Cidades	6.303,64	PI
Parque Nacional da Furna Feia	8.517,63	RN
Parque Nacional de Jericoacoara	8.862,85	CE
Estação Ecológica de Área de Relevante Interesse Ecológico de Aiuaba	11.746,78	CE
Estação Ecológica do Castanhão	12.574,64	CE
Monumento Natural do Rio São Francisco	26.736,30	AL/SE/BA
Refúgio de Vida Silvestre da Ararinha Azul	29.234,73	BA
Parque Nacional Cavernas do Peruaçu	56.448,32	MG
Parque Nacional do Catimbau	62.294,14	PE
Parque Nacional da Serra da Capivara	100.764,19	PI
Estação Ecológica do Raso da Catarina	104.844,40	BA
Parque Nacional da Chapada Diamantina	152.141,87	BA
Parque Nacional do Boqueirão da Onça	346.908,10	BA
Parque Nacional da Serra das Confusões	823.854,54	PI

Tabela 1 – Unidades de Conservação de Proteção Integral federais na Caatinga jan/2019

Fonte de dados: Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), 2019.

A presença indígena no Semiárido brasileiro

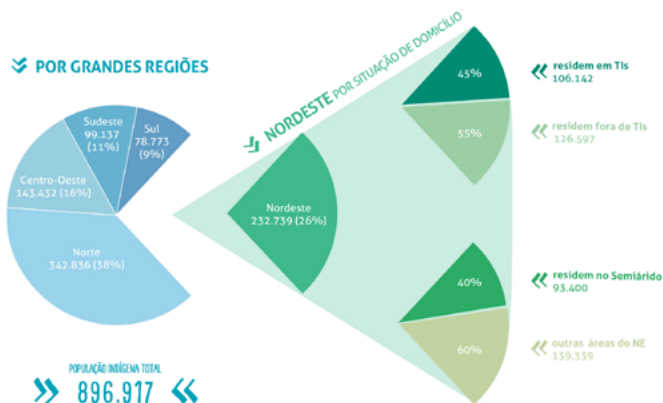
Além da biodiversidade, é imprescindível destacar a sociodiversidade existente no Semiárido: são 27 milhões de habitantes, o que equivale a nada menos que 12% da população brasileira (ASA, 2019). Destacam-se neste contexto aqueles grupos que historicamente têm mantido relações menos predatórias com o ambiente, chamadas de comunidades tradicionais. Alguns exemplos são as populações indígenas, quilombolas, pescadores artesanais, ribeirinhos, ciganos, comunidades de fundos de pastos e faxinais, etc.

A Região Nordeste registra a segunda maior população indígena no país: segundo os dados do último censo (IBGE, 2010), são mais de 230 mil indígenas, o que equivale a aproximadamente $\frac{1}{4}$ da população nacional dos chamados povos originários. Deste contingente, 45,6%, ou seja, 106.142 pessoas, residem no interior das Terras Indígenas; e os outros 126.597, fora delas. Neste segundo grupo são contabilizados os indígenas que residem nos centros urbanos, seja nas cidades circunvizinhas às terras indígenas ou nas capitais. Igualmente estão considerados aqueles que não têm suas terras demarcadas. Tal realidade é em grande parte consequência da exígua demarcação de TIs na região, que via de regra consistem de áreas degradadas e insuficientes para a quantidade de famílias existente, o que faz com que várias delas necessitem se deslocar para outras localidades. Da população indígena da Região Nordeste, um contingente expressivo de 40% (cerca de 93.400 indígenas) estão na área compreendida pelo Semiárido.

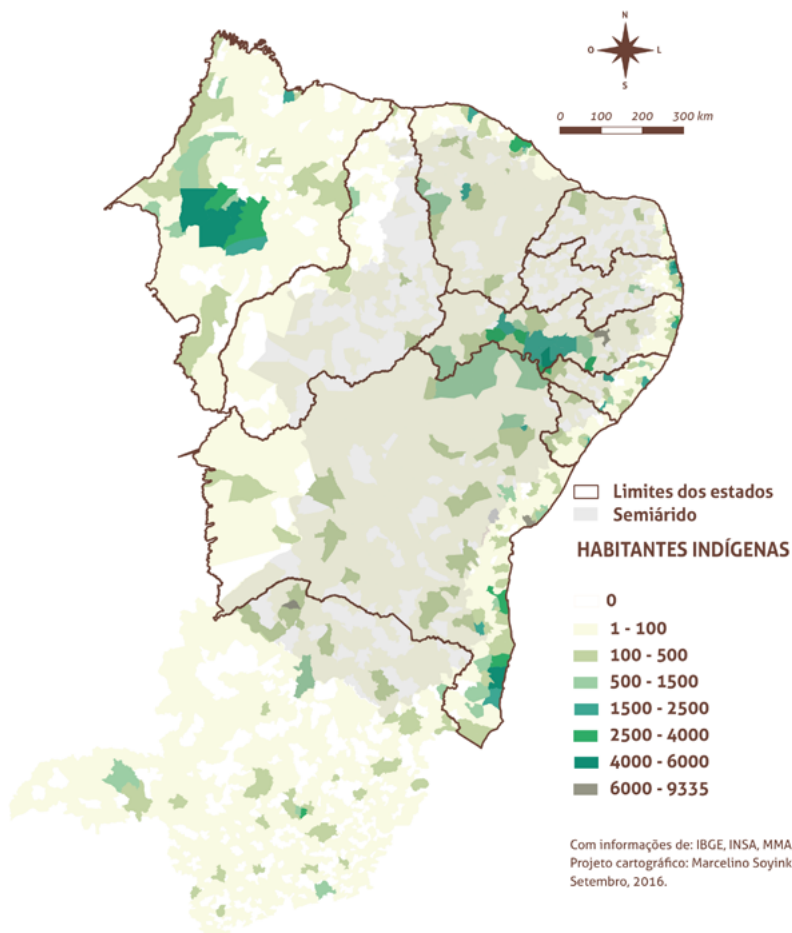
Os dados relativos aos quilombolas são igualmente significativos. Segundo a Fundação Cultural Palmares (2019), até agosto de 2019 a instituição havia expedido 2.744 certidões para *Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs)* no Brasil. Deste total, a Região Nordeste contava com mais de 61% do número de comunidades quilombolas do país, seguida do Sudeste com 16%, Norte – 11%, Sul – 7% e Centro-Oeste – 5% (Fundação Palmares, 2019). Há ainda toda uma gama de populações residentes na região do semiárido que possuem territorialidades, formas de vida, de uso e manejo de suas áreas e que em muitos casos não possuem reconhecimento oficial algum ou garantia de posse de seus territórios. Por conta desta invisibilidade frente ao Estado, tais comunidades são frequentemente alvo de agressões e esbulho territorial resultante de conflitos por uso e acesso de recursos naturais nas mesmas áreas que, frequentemente, encontram-se em grau de conservação mais elevado que áreas de entorno⁸.

8 A este respeito, exemplificam-se os casos de comunidades de fundos de pasto do sertão da Bahia e pescadores artesanais do submédio e baixo rio São Francisco (Nova Cartografia Social, 2007 e 2012).

POPULAÇÃO INDÍGENA NO BRASIL E NA REGIÃO NORDESTE com dados do IBGE, Censo Demográfico 2010.



Infográfico 1 – População indígena no Brasil e na Região Nordeste



Mapa 3 – População indígena no Semiárido

As áreas de estudo trabalhadas neste texto compreendem parte do Submédio e Baixo Rio São Francisco, na fronteira dos estados de Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia. É a região de agrupamento de municípios com maior quantidade de indígenas, como pode ser visto na mancha escura no Mapa 3.

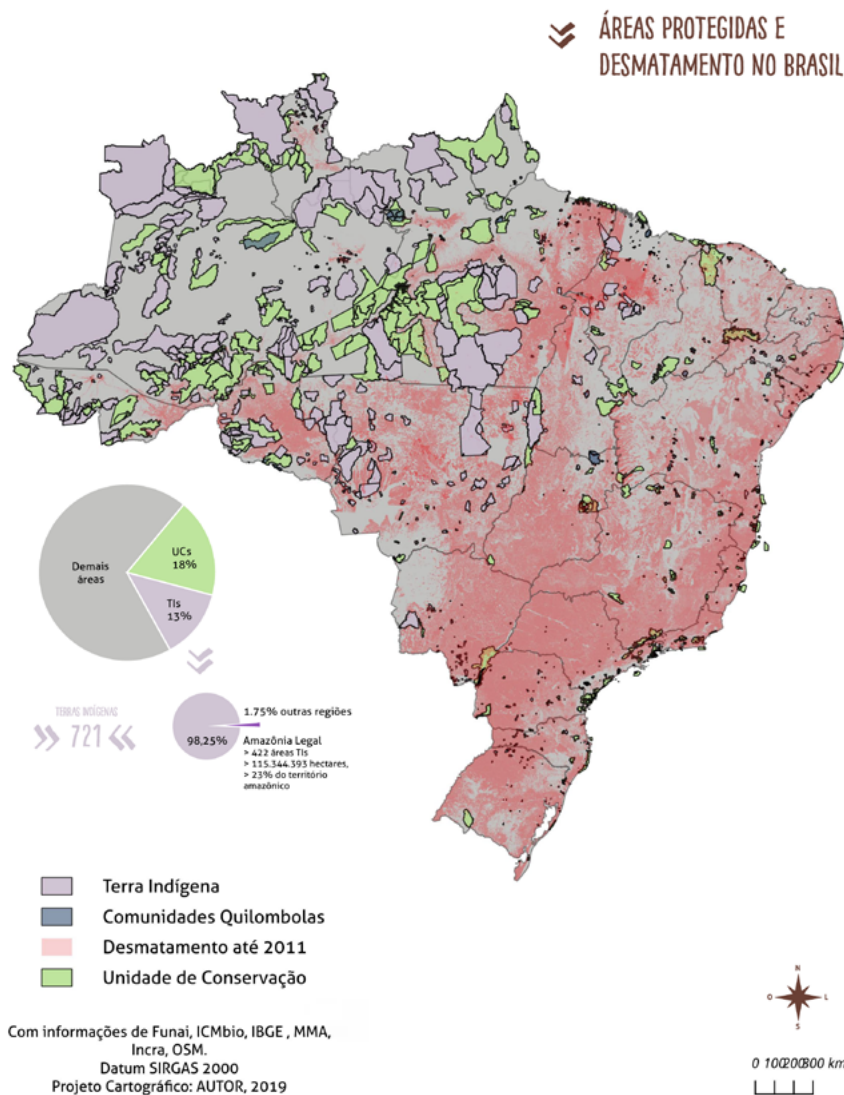
Antes de dar prosseguimento à discussão das TIs em questão, é importante apontar alguns elementos que caracterizam as Terras Indígenas nessa região. O

primeiro deles é que as pequenas porções dos territórios tradicionais regularizados como TIs não foram ao longo dos últimos séculos de domínio exclusivo e ininterrupto dos indígenas. Ao contrário, essas áreas foram invadidas de formas diversas, seja por pequenos posseiros ou grandes fazendeiros. Muitas vezes tais investidas foram inclusive incentivadas pelos poderes coloniais e do Estado brasileiro. A condição das famílias indígenas nesses contextos variou entre: permanecerem comprimidos em pequena porção de terra; serem expulsos de forma total ou parcial; ou ainda permanecerem e tornarem-se moradores/arrendatários/meeiros dos invasores de seus territórios (Anaí, 2014).

Em consequência desta expansão colonial, as áreas que restaram a estes povos estão frequentemente distantes das localidades mais férteis à agricultura e das melhores fontes de água, via de regra incorporadas a grandes propriedades privadas de terra. É importante considerar que, em se tratando do Semiárido, o acesso à água é uma das principais questões para a população, tanto para a sobrevivência mais imediata quanto para as atividades produtivas e dessedentação animal (Anaí, 2014).

Grande parte dos territórios tradicionais só começaram a ser parcialmente regularizados como Terra Indígena a partir da mobilização política dos indígenas, principalmente ao longo das últimas três décadas, após a Constituição de 1988. Porém, mesmo após as poucas demarcações, as áreas que retornaram ao domínio indígena são marcadas pelos longos períodos da dominação externa, uma paisagem caracterizada pela ocorrência de forte degradação ambiental consequente destes processos, bem como pela presença de pastagens e monocultura. Neste contexto, o que os indígenas retomam enquanto território foram terras arrasadas, no que se refere aos recursos naturais. É interessante apontar ainda que, assim que voltam às mãos dos indígenas, essas porções de terra são reapropriadas e repartidas pelas comunidades. Há nesses contextos uma forte pressão demográfica e econômica a estes territórios diminutos e fragmentados (Anaí, 2014), o que implica em desafios na reprodução de sua territorialidade diante do cenário de tantas limitações.

Terras Indígenas: áreas protegidas no semiárido brasileiro



Mapa 4 – Áreas protegidas e desmatamento no Brasil

No Mapa 4 é possível constatar como as regiões não desmatadas no Brasil estão, principalmente, no interior de Terras Indígenas e Unidades de Conservação. No total, as Unidades de Conservação e as TIs correspondem a mais de 30% do território nacional. As UCs com 18%, e as TIs com aproximadamente 13%.

Neste contingente estão inclusas 616 Terras Indígenas (Funai, 2019). Não obstante, uma quantidade expressiva destas áreas não conta com o processo de regularização concluído, implicando na não garantia completa dos direitos indígenas a seus territórios⁹. É igualmente evidente, ao observar o mapa, o quão diminutas são as TIs fora da Amazônia Legal. Na Amazônia Legal, as TIs cobrem e protegem significativas proporções de terras das Unidades da Federação, chegando a 46,30% em Roraima, e pouco menos de 10% em estados como o Tocantins (9,36%) e o Maranhão (7,38%). Somam 22,29% da área de toda a Amazônia Legal (ISA, 2016).

Já no Semiárido, as poucas terras demarcadas possuem tamanhos diminutos, com as menores alcançando até menos de cem hectares. Na Região Nordeste, em

9 Embora o direito dos povos indígenas a seus territórios tradicionais esteja garantido na Constituição Federal de 1988 (art. 231), o processo administrativo de demarcação que efetiva este direito é composto por diversas fases até sua regularização de fato (as etapas do procedimento são descritas no Decreto Presidencial 1.775/1996). Tais procedimentos geralmente arrastam-se por anos, e mesmo áreas já demarcadas há bastante tempo frequentemente não contam com o processo concluído. Dados de abril de 2019 da Funai indicam que das 616 Terras Indígenas atualmente demarcadas pelo estado brasileiro, 436 (70,7%) encontram-se com todas as fases legais do processo demarcatório conclusas (FUNAI, 2019). Ou seja: praticamente um terço das Terras Indígenas ainda se encontra com processo demarcatório inconcluso, o que gera insegurança aos indígenas quanto a garantia de seus direitos, e consequentemente potencializa risco de conflitos associados à posse da terra.

nenhuma Unidade da Federação as terras demarcadas para os povos indígenas atingem sequer 1% das áreas destes estados. O percentual da área das terras indígenas relativa ao território total também é diminuto: são 0,42% relativos à caatinga e 2,14% relativos à Região Nordeste.

É interessante observar comentários de Oliveira (1999) sobre tal aspecto:

comparo os povos indígenas que estão na Região Nordeste com aqueles da Amazônia em termos dos territórios que ocupam ou reivindicam. Dadas as características e a cronologia da expansão das fronteiras na Amazônia, os povos indígenas detêm parte significativa de seus territórios e nichos ecológicos, enquanto no Nordeste tais áreas foram incorporadas por fluxos colonizadores anteriores, não diferindo muito as suas posses atuais do padrão camponês e estando entremeadas à população regional.

Essa desproporção dá aos problemas e mobilizações dos povos indígenas na Amazônia uma importante dimensão ambiental e geopolítica, enquanto no Nordeste as questões se mantêm primordialmente nas esferas fundiária e de intervenção assistencial. Se na Amazônia, a mais grave ameaça é a invasão dos territórios indígenas e a degradação de seus recursos ambientais, no caso do Nordeste, o desafio à ação indigenista é *restabelecer os territórios indígenas*, promovendo a retirada dos não-índios das áreas indígenas, *desnaturalizando a "mistura"* como única via de sobrevivência e cidadania (grifos no original) (Oliveira, 1999, p. 18).

Apesar de escritas há vinte anos, as reflexões apresentadas pelo autor ainda se encontram atuais. Porém, vale mencionar que, ao longo destas últimas duas décadas, inúmeras das TIs avançaram no processo de regularização fundiária. Mesmo nos casos em que o processo de regularização fundiária se encontra finalizado (ainda que em boa parte sejam insuficientes de acordo com a territorialidade indígena), uma questão que se coloca para os indígenas é: como gerir estes territórios (muitas vezes apenas parte deles) altamente degradados que retornam às suas mãos? É partir deste cenário que a temática passa a ser pauta do movimento indígena no Nordeste, e assim também no âmbito da construção e execução da PNGATI. Esta nova conjuntura traz a discussão da gestão territorial para um local de relevância na pauta do movimento e então provoca o âmbito da produção acadêmica nesse sentido. É assim que nos sentimos incitados a escrever este texto.



Mapa 5 – Terras Indígenas e Unidades de Conservação (região de recorte da pesquisa)

Apesar de tratar de realidades bastante distintas da região amazônica – conforme já mencionado, são áreas com dezenas de milhares de hectares de diferença, dentre outras particularidades –, percebe-se que as Terras Indígenas no Semiárido brasileiro (e por consequência as formas de os povos indígenas ocuparem e viverem em seus territórios) têm atuado em parte como barreiras que têm tido como uma consequência a proteção da biodiversidade nestes locais.

Lembramos que, por tratar de área de ocupação colonial mais antiga, consiste também na região em que os efeitos indesejados desta ocupação (invasão) se fazem sentir mais intensamente: neste sentido o Mapa 4 é eloquente ao apresentar os dados de degradação do território, bem como seu contraste com a insuficiência de áreas com algum grau de proteção para fazer frente a este processo.

Apesar deste panorama apresentado, é comum encontrar relevantes porções

de vegetação nativa conservadas no interior das terras indígenas do contexto aqui estudado. Não acreditamos que é por acaso que, na região aqui trabalhada, as Unidades de Conservação Federais situam-se vizinhas ou sobrepostas às Terras Indígenas. Aqui apresentamos particularmente o recorte da área trabalhada, que abrange parte do submédio e baixo São Francisco. Neste recorte encontram-se a Estação Ecológica do Raso da Catarina contígua a TI Pankararé; o Parque Nacional do Catimbau, também contíguo a TI Kapinawá, porém neste contexto há uma situação de sobreposição à parte do território que ainda se encontra pendente de regularização; e, por fim, a Reserva Biológica da Serra Negra, que se encontra sobreposta à TI Pipipã e vizinha a TI Kambiwá (ver Mapa 5).

Tratando de um recorte ainda mais reduzido, particularmente das Terras Indígenas referidas na introdução deste artigo, há aspectos que reforçam o que foi argumentado sobre a cobertura vegetal da caatinga nas TIs. Observaremos na seção seguinte que as áreas de caatinga conservadas estão intrinsecamente ligadas à maneira de manejo deste território pelas famílias que ali vivem.

Os casos em estudo

Argumentamos até o momento que a presença de áreas com fragmentos ou grandes porções de matas de caatinga conservadas no interior dos territórios relaciona-se com a lógica dos indígenas e seus modos de vida de ocupação de seus territórios, mas como isso é posto em prática na vida cotidiana? Como os povos indígenas estabelecem estas relações? E quais os níveis específicos das mesmas? Nesta seção buscaremos apontar algum dos aspectos observados em cada um dos casos apresentados.

De forma breve, pode-se afirmar que os territórios indígenas com os quais trabalhamos são compostos por dezenas de aldeias (à exceção dos Xokó, que estão todos reunidos em uma única povoação). Nestes territórios há uma série de unidades espaciais que são fundamentais na compreensão da vida cotidiana, quais sejam: as aldeias, as unidades domésticas (casas *mais* terreiros/quintais), as roças, e as matas.

As *aldeias* são compostas por grupos familiares que possuem um vínculo de parentesco mais próximo. Na ordenação territorial de tais espaços, como “norma” geral percebem-se as unidades domésticas formadas por uma casa rodeada por um terreiro/quintal que, por sua vez, é delineado por uma cerca de arame farpado e/ou por varas de madeira justapostas. Normalmente, os terreiros das casas se põem ladeados uns aos outros, ao longo de uma ou duas ruas que cruzam as aldeias. É muito comum que estes quintais comportem também pequeno grupo de outras casas dos/as filhos/as das lideranças familiares – principalmente nas aldeias mais populosas e densamente povoadas. No caso Xokó, há uma única aldeia, e as casas se distribuem em dois arruados e sem cercas.

As *roças*, por sua vez, encontram-se mais afastadas do núcleo das residências. Há em muitos casos pessoas que possuem roças em locais diferentes, nos arredores de aldeias que não são necessariamente as suas de moradia. Isso se dá em função das diferentes condições produtivas (em função do clima, relevo, fertilidade do solo, acesso, dentre outras) que o território abarca e indica, de acordo

com os saberes e a experiência dos indígenas, o que é propício para cultivar em cada localidade.

Por fim, as *matas*, que são o *locus* de interesse deste artigo, fazem parte de um conjunto de relações, das quais destacamos três elementos relevantes, denominados aqui de “níveis”: **econômico**, da **saúde** e **religioso**. Explicita-se aqui que a exposição e a nomenclatura de “níveis” é utilizada aqui apenas como artifício didático, e que de forma alguma deve ser compreendido como hierarquização de qualquer natureza destes conceitos. Tampouco devem ser considerados como elementos estanques e isolados: os “níveis” aqui referidos se perpassam, tocando transversalmente uns aos outros e relacionando-se entre si.

O primeiro “nível” referido é o econômico. A manutenção das matas é fundamental na estrutura econômica destas comunidades, que possuem como base fundamental de sobrevivência: a agricultura; a pecuária – principalmente de caprinos; em menor escala, o artesanato; acompanhadas igualmente de outras fontes de renda oriundas de subsídios estatais, como aposentadorias rurais e nas últimas décadas empregos gerados pelos serviços de saúde e educação que atendem os povos indígenas.

No caso dos Xokó, adiciona-se a *pesca* enquanto atividade historicamente relevante para o grupo. Contudo, com a construção das sucessivas hidrelétricas ao longo do curso do Rio São Francisco, bem como sua progressiva degradação e interrupção dos ciclos de cheia e vazante, a atividade entrou em declínio.

Na *pecuária*, principalmente na criação de caprinos, a presença das matas é vista sob dois aspectos: como fonte de recursos para a alimentação animal, uma vez que os rebanhos são criados soltos e alimentam-se da vegetação nativa durante parte do ano (em alternativa ao uso de rações); e a presença de fragmentos de mata é igualmente importante enquanto fonte de madeira para a construção de currais, cercados e demais estruturas necessárias para a criação dos rebanhos.

Fragmentos florestais são também fontes de matéria-prima para uma série de objetos de *artesanato* que são confeccionados nas comunidades. Alguns dos elementos utilizados são madeiras de árvores, fibras vegetais, sementes, barro para confecção de peças de cerâmica e tinturas. Os dois últimos são comumente extraídos também fora das matas.

Estas matérias-primas muitas vezes são reunidas a materiais comprados fora das aldeias, e/ou coletados nos terreiros das residências para confecção das peças. Aqui o artesanato transpassa, principalmente, dois dos níveis citados de relação: sua confecção e comercialização é importante enquanto fonte de renda, mas também há determinados itens produzidos com estas técnicas que possuem agência como elementos constitutivos das relações rituais (por exemplo: roupas de Praiás, maracás utilizados nos rituais, etc.).

No “tempo dos mais velhos”, associado frequentemente ao período de luta pela posse da terra, marcada por períodos de seca, de violências e de carestia, as áreas de mata associadas a regiões consideradas de difícil acesso frequentemente atuaram como locais de refúgio para os indígenas das agressões das frentes de expansão da sociedade nacional sobre seus territórios. Nesses períodos, os três po-

vos aqui relacionados relatam a dificuldade de se manterem, seja pelas condições climáticas adversas, como pela dificuldade no acesso a áreas que possibilitassem suas práticas agrícolas. É preciso considerar que as territorialidades indígenas são calcadas em usos múltiplos do território, baseado em suas cosmovisões. Desta forma, com o avanço das frentes de expansão da sociedade nacional, as regiões de mata, sempre associadas a formas de uso e ocupação específicas e complementares a outras atividades (pesca, agricultura), assumiram então o papel de principal fonte de recursos alimentares. Estas informações são comuns nos relatos, em que falam sobre a “*comida braba*”, via de regra baseada em atividades extrativismo vegetal (coleta de pequenos frutos nativos como macaúba, quixaba, umbu, etc), mel de abelhas nativas diversas ou caça.

O segundo nível que sublinhamos é o da saúde. Nas áreas de matas são encontrados os elementos centrais para a saúde na vida cotidiana dos indígenas. Entrelaçado com os demais níveis, boa parte dos remédios utilizados na medicina tradicional é proveniente de elementos presentes na flora e fauna nativa: são inúmeras cascas, folhas e raízes utilizadas em “garrafadas”, chás, infusões ou banhos em tratamentos terapêuticos. Muitas vezes, estes são associados a tratamentos de ordem espiritual/religiosa, evidenciando uma interligação na prática que transcende à divisão utilizada aqui apenas para fins didáticos nos denominados “níveis”.

Também se relaciona à presença de cobertura vegetal nativa a ocorrência das nascentes de água, fonte de parte do abastecimento das residências, principalmente na TI Pankararu. Nesta TI, os adultos são unânimes em recordar que, em sua juventude, tratava-se inclusive da única fonte de água disponível nas aldeias. Atualmente, são comuns os relatos da diminuição do fluxo da água em função do desmatamento destes locais. Por conseguinte, nas discussões da gestão territorial e ambiental da TI Pankararu, uma das principais questões indicadas foi justamente a demanda por reflorestamento das áreas de nascentes.

O terceiro nível de relações que gostaríamos de destacar são as religiosas. Os povos indígenas possuem em sua relação com o sagrado/ritual um dos elementos centrais definidores de sua identidade. No caso dos povos em questão, em que pesem suas reconfigurações como fruto dos processos históricos de contínuas agressões físicas e simbólicas à sua existência, tais questões frequentemente se associam a elementos daquilo que os não indígenas concebem como “natureza”, tais como cachoeiras, matas, grotas e outros elementos da paisagem. Neste sentido, as áreas de seus territórios que contêm alguns destes elementos revestem-se de valor intangível, que transcende o mero valor utilitário como “fonte de recursos naturais”. Ao contrário, são locais que frequentemente contam com interdições totais de acesso ou mesmo um conjunto de normas rígidas para acessá-los, só sendo possível para pessoas dotadas de preparos especiais (“pajés”, líderes espirituais) ou em ocasiões específicas – os rituais.

Como consequência destes processos de significação, tais locais sagrados e entornos frequentemente convertem-se em regiões de exploração menos intensiva, atuando como locais de refúgio para fauna e flora local, resultando naquilo que os conservacionistas chamariam de áreas conservadas de biodiversidade. Como con-

sequência, a conservação destes sítios sagrados de forma íntegra é vista internamente como algo fundamental para a sobrevivência física e cultural destes povos, já que muitos dos elementos utilizados nos rituais (como a jurema e o caroá, por exemplo, que serão tratados de forma mais detalhada a seguir) são extraídos justamente destas matas e são estas mesmas plantas, elementos sagrados “de poder”.

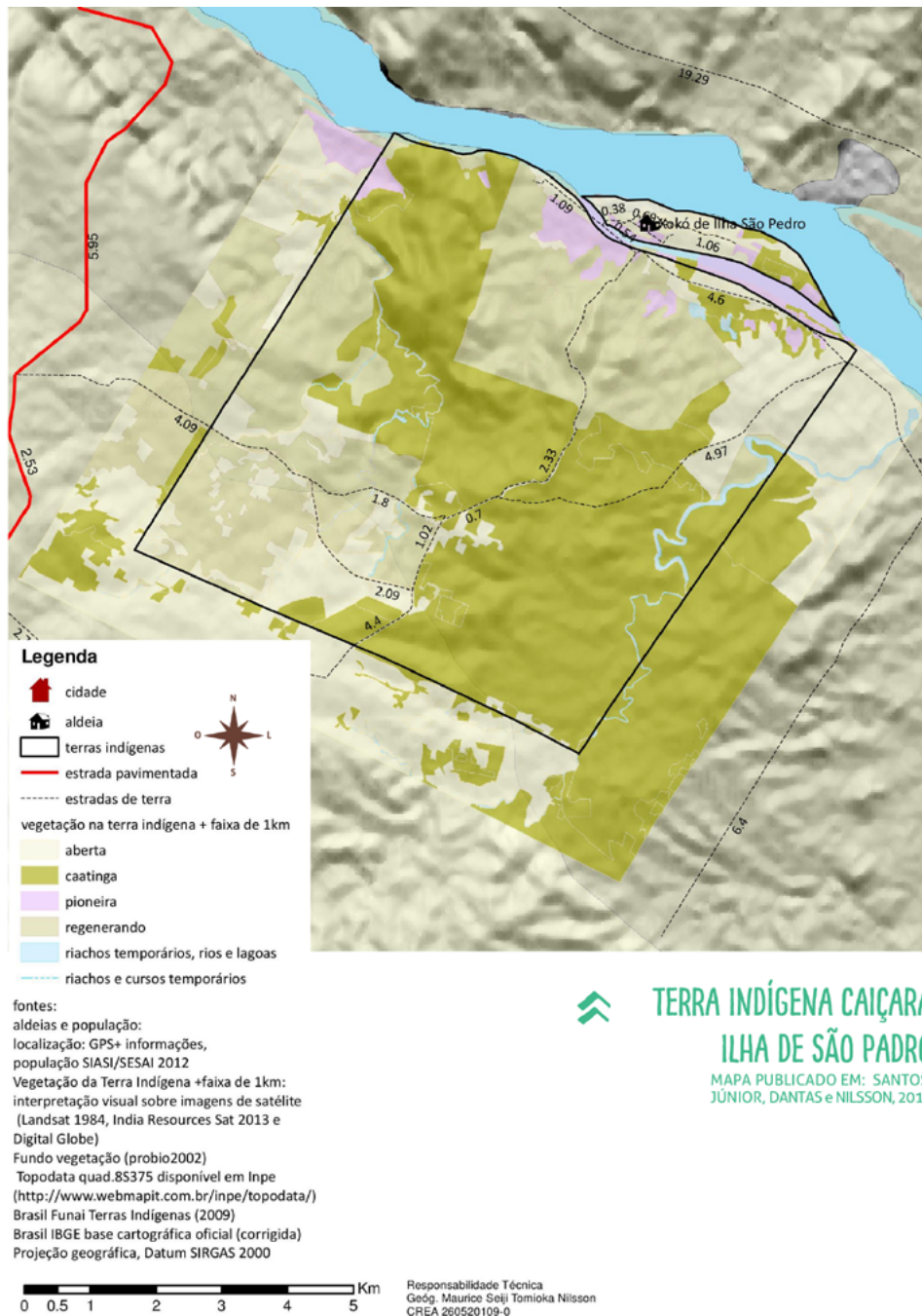
Não obstante todos estes processos, ainda assim observa-se que estas áreas indígenas concentram uma cobertura vegetal nativa mais expressiva do que as áreas de seu entorno, conforme pode ser conferido nos mapas a seguir. É justamente a conservação destas “ilhas” de vegetação que refletem e evidenciam esta forma diferenciada de significação, uso e ocupação do território e de seus elementos de forma bastante diversa daquela do entorno ocupado por não indígenas.

Ao observar os mapas a seguir é possível perceber que nos três casos apresentados (TIs Caiçara/Ilha de São Pedro, Pankararu/Entre Serras e Kapinawá) as terras indígenas apresentam uma expressiva porção de sua área ainda - ou novamente - recoberta pelas formações vegetacionais da caatinga no interior das terras indígenas. Vejamos o caso de cada uma delas.

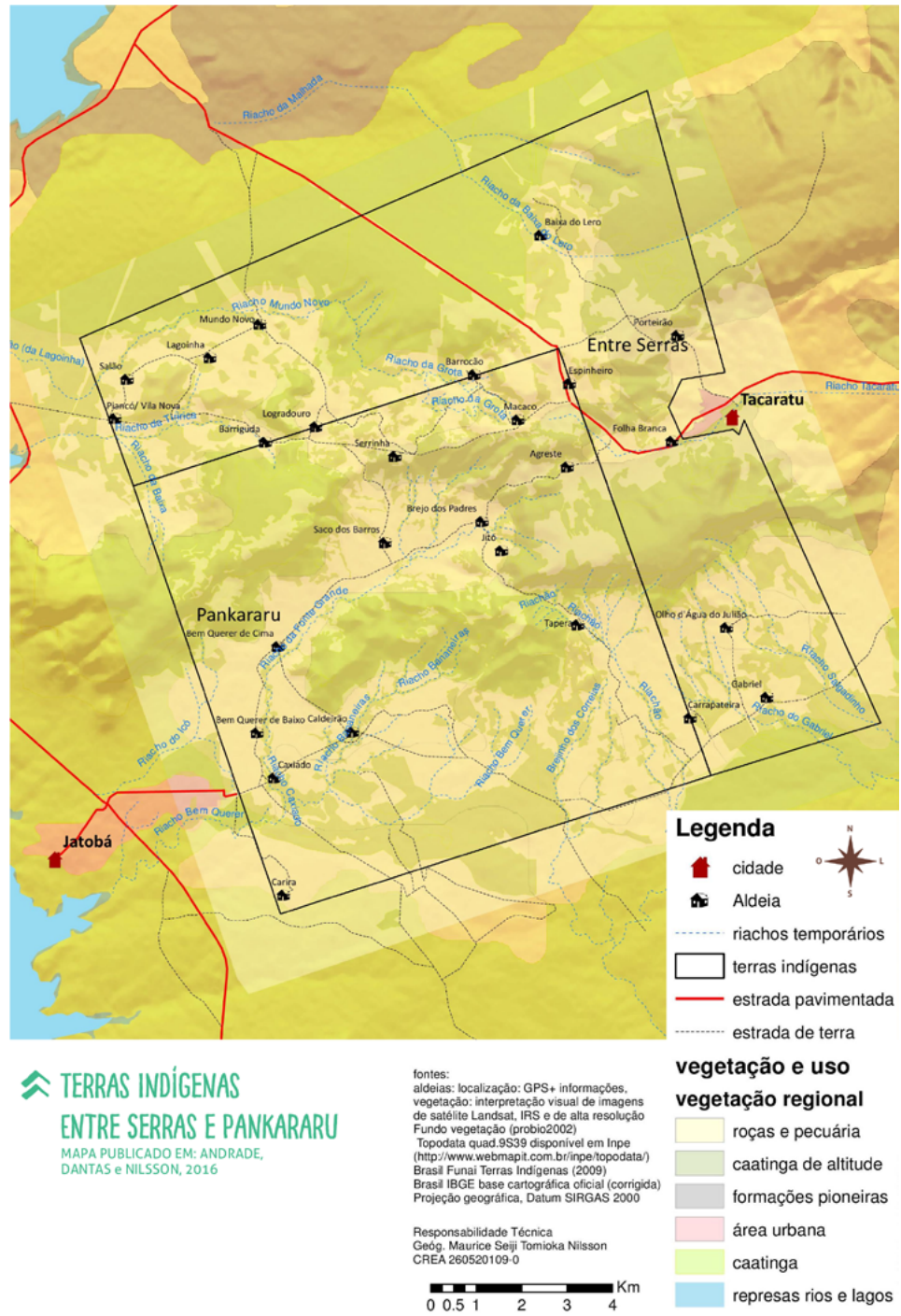
Cabe aqui a ressalva de que tais mapas foram produzidos com o intuito ilustrativo para fins de fomentar a discussão interna destes grupos sobre seus territórios, e que portanto contaram com metodologias e técnicas de produção distintas daquelas que perpassam estudos específicos das dinâmicas de cobertura e uso do solo¹⁰. Não obstante, os resultados apresentados são suficientes para o intento deste ensaio: **fornecer indícios da importância da garantia dos direitos territoriais indígenas não só em seus processos sociais, mas também para questões ambientais cujas consequências extrapolam em muito as áreas de seus territórios, principalmente em ambientes carentes de iniciativas estatais de conservação como a Caatinga e o Semiárido.**

10 Estudos neste sentido têm sido capitaneados pelas agências governamentais de meio ambiente, caso do Ministério do Meio Ambiente – MMA e seu Projeto de Monitoramento do Desmatamento dos Biomas Brasileiros por Satélite – PMDBBS e, mais recentemente, pela iniciativa intitulada MAPBIOMAS, que consiste em uma rede formada por ONGs, universidades e empresas de tecnologia organizada por biomas e temas transversais.

Mapa 6 – Terra Indígena Caiçara/ Ilha de São Pedro



No caso Xokó, observa-se que no interior da Terra Indígena há o maior percentual de área de cobertura vegetal nativa. Sublinhamos neste caso a significativa porção que está novamente coberta de vegetação nativa – há uma expressiva recomposição da cobertura vegetal que coincide justamente com o período após demarcação da área e retorno dos indígenas ao seu território, antes intrusado por uma fazenda de gado e ocupado por pastagens (Santos Júnior et al., 2016). No Mapa 6, a região que foi recoberta pelas formações de caatinga está sublinhada em verde claro, com a legenda “regenerando”. Percebe-se também que há uma presença das chamadas “formações pioneiras” (em rosa), que são formas de vegetação típicas de áreas previamente desmatadas e que se encontram atualmente em estágio inicial de recomposição.



Mapa 7 – Terras Indígenas Entre Serras e Pankararu

No caso de Pankararu, destacamos que a área mais desmatada, com a legenda “roças e pecuária” (em amarelo), encontra-se justamente na região que até recentemente estava na posse de não indígenas – a extrusão dos posseiros da área foi realizada apenas no decorrer de 2018. No Mapa 7, tal área corresponde à parte sudoeste, quadrante inferior esquerdo do quadrilátero da referida TI.

As regiões com cobertura vegetal se encontram principalmente nos altos das serras, o que é de suma importância pois é onde estão situadas as nascentes de água, bem como nas regiões afastadas dos centros urbanos de Jatobá e Tacaratu.

No caso dos Pankararu, dois elementos materializam o exposto acima de maneira exemplar: o caroá, ou *croá* (*Neoglasiovia variegata*) e o umbu (*Spondias tube-*

rosa). O primeiro consiste em um tipo de bromélia de ocorrência relativamente comum em áreas de caatinga, cuja fibra é utilizada como matéria-prima na confecção de diversos artefatos, tais como bolsas (os tradicionais aiós) e cordas. Seu principal uso atual pelos indígenas é na confecção dos trajes rituais dos *Praiás* (um tipo de máscara que recobre todo o corpo utilizado em momentos rituais entre os Pankararu para incorporar os *encantados*) elementos centrais da prática ritual deste povo. Trata-se de uma espécie vegetal cujo uso provém apenas do extrativismo, na qual a coleta e o uso também são mediados por questões rituais, e por esta razão é cercado de *segredos*. Pode ser considerada como uma das plantas mais importantes no universo cultural do povo Pankararu (Anaí, 2015).

O *umbu* (*Spondias tuberosa*) também se caracteriza como elemento central na vida deste povo: além de seus usos na alimentação, o ciclo da espécie é utilizado como referência de todo um complexo de rituais, que inclusive recebe o nome da fruta. O ciclo ritual inicia-se com o chamado “Flechamento do umbu”, que ocorre com o aparecimento das primeiras frutificações do ciclo anual da espécie. Tem continuidade nos meses seguintes com outras festividades, como a “Corrida do umbu”.

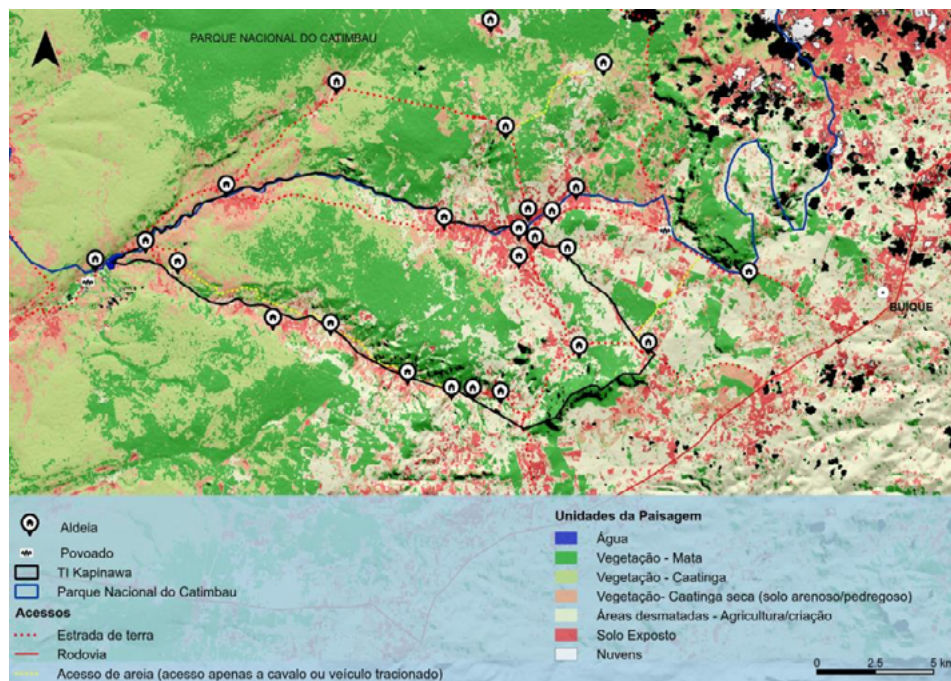
Cabe ressaltar que, a despeito da relevância das matas e seus elementos para vida dos indígenas, conforme tem sido evidenciado ao longo do texto, contingências históricas de restrição territorial e mudanças nos padrões de consumo têm ocasionado alterações nos processos de uso e ocupação do território. Estes fatores têm implicado em mudanças significativas nos impactos de atividades tradicionais nos recursos naturais. Um exemplo destes processos pode ser observado na alteração da dinâmica do uso do Caroá pelo povo Pankararu. Conforme já citado, a espécie se reveste de importância cultural fundamental para este povo. Em decorrência deste uso e da retomada do crescimento populacional indígena ocorrida ao longo das últimas décadas, tem aumentado a pressão de extração do croá nas áreas do interior da Terra Indígena, além da capacidade de regeneração da espécie. Este fato já vem sendo notado pelos indígenas, que buscam soluções alternativas à questão da crescente escassez de croá percebida na região. Não obstante, tal fato evidencia os novos desafios que se colocam aos indígenas ao (re)produzir suas territorialidades em contextos de confinamento a espaços delimitados, e cujo entorno, em outros períodos livremente utilizados, encontra-se num processo de densa ocupação ou forte degradação ambiental. O caso particular reveste-se de maior gravidade ao levar em consideração que a TI Pankararu, apesar de identificada desde 1987, encontrava-se até o ano de 2018 com mais da metade de seu território ocupada por posseiros não indígenas.

Os dados percentuais da cobertura vegetal nas TIs mencionadas corroboram o que foi dito. A quantidade de área de caatinga conservada corresponde, por exemplo, ao tamanho de algumas Unidades de Conservação de menor porte. Observando-se a Tabela 1, percebe-se que um terço das UCs de proteção integral, por exemplo, possui área menor que 10.000 ha.

Lara Erendira Almeida de Andrade e Marcelino Soyinka Santos Dantas

Terra Indígena	Vegetação (em % da área)		Dimensão da TI	Área de caatinga preservada
	Aberta	Caatinga		
Entre Serras	38,88	61,05	7.750 ha	4.766,25 ha
Pankararu	53,93	46,07	8.100 ha	3.731,67 ha
Caiçara /Ilha de São Pedro	18,76	81,24	4.316 ha	3.506,31 ha

Tabela 2 – Cobertura Vegetal nas Terras Indígenas dos Pankararu e Xokó



Mapa 8 – Terra Indígena Kapinawá

Por fim, citamos o caso Kapinawá. Ao se examinar o Mapa 8, percebe-se que a cobertura vegetal da parte esquerda do mapa, que corresponde a TI Kapinawá e ao Parque Nacional do Catimbau, contrasta com a parte direita, que tem a maior parte do solo desmatada. Hoje o município de Buíque, que abarca este contexto, tem o maior rebanho bovino do estado de Pernambuco (IBGE, 2019). Na década de 1970/80, proprietários de fazendas de gado da região tentaram tomar as terras dos indígenas através de grilagem. As famílias kapinawá resistiram a tal investida, o que ocasionou um conflito fundiário agudo entre os anos de 1979 e 1983.

Através dessa resistência ativa, impediram que suas áreas de uso fossem transformadas em grandes pastagens de gado, tal qual ocorreu nas demais áreas do município. Essa resistência dos indígenas funcionou como uma espécie de barreira de proteção para a região, que hoje corresponde ao Parque Nacional do Catimbau, UC que foi criada em 2002 sobrepondo-se à parte do território kapinawá que ainda se encontra pendente de regularização (observar os pontos marcados como aldeias indígenas no Mapa 8).

Como podemos notar, as Terras Indígenas ainda são alguns dos principais redutos com áreas de cobertura vegetal expressiva da Caatinga conservada em seus contextos regionais. Se comparadas às regiões de entorno, as Terras Indígenas no Brasil compreendem significativa parcela de suas áreas com sua cobertura vegetal íntegra, com grande diversidade de espécies servindo de habitat de refúgio para fauna.

Não obstante a necessidade de estudos específicos para qualificar o real grau

de conservação destas “ilhas de vegetação” encontradas no interior das Terras Indígenas aqui citadas, é evidente que o grau de degradação desses ambientes é flagrantemente mais reduzido quando comparado às áreas circunvizinhas.

Ironicamente, exatamente por manter estas áreas conservadas que destoam de seu entorno degradado, as TIs estão sujeitas a invasões de não indígenas para exploração ilegal de recursos naturais (madeira, caça e outros) que têm nestes locais algumas de suas últimas fontes na região, o que ocasiona conflitos que nem sempre têm contado com apoio devido dos órgãos públicos responsáveis.

Considerações finais

Encerramos este texto fazendo um breve diálogo com Manuela Carneiro da Cunha. Em recente artigo categoricamente intitulado de “Povos da megadiversidade: o que mudou na política indigenista no último meio século” (Carneiro da Cunha, 2019), a autora enumera em poucas páginas a relevância dos povos indígenas (povos da megadiversidade) na manutenção da biodiversidade no mundo.

A autora retoma as mudanças na política de Estado para os povos indígenas no Brasil. Inicia sua narrativa com a enumeração do genocídio aos indígenas apresentada no Relatório Figueiredo e se pergunta o que mudou de lá para cá. Ao que responde que, na prática, pouca coisa mudou, “os índios continuam sendo mortos a bala e resistindo como podem à espoliação de suas terras”. Por outro lado, frisa como a teoria, e as leis, mudaram:

A ideia de “integração” deixou de ser sinônimo de assimilação. A missão do Estado não é mais entendida como sendo a de descaracterizar sociedades indígenas para trazê-las ao regaço da civilização, até porque elas só têm a perder nesse regaço. Integrar não é mais tentar eliminar diferenças, e sim articular com justiça as diferenças que existem. Assim, a Constituição de 1988, no caput do artigo 231, declara algo, isso sim, muito novo: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições...” E no parágrafo 1º do mesmo artigo, ao caracterizar o que são terras indígenas, inclui todas aquelas necessárias à reprodução física e cultural dos índios (Carneiro da Cunha, 2019, s.p.).

Essa virada permitiu que tanto a diversidade biológica quanto a sociodiversidade deixassem de ser vistas como um passivo e passassem a ser vistas como ativo, tal qual “ênfatisou recentemente a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). [...] Foi-se o tempo em que derrubar a mata significava fazer uma benfeitoria, em que massacrar índios era ‘desinfestar os sertões’” (id.). A autora então explicita por que os povos indígenas são povos da megadiversidade:

Os conhecimentos e práticas dos povos indígenas têm sido reconhecidos em foros internacionais, como ficou patente no Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC, na sigla em inglês), criado em 1988, e na Plataforma Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossis-

têmicos (IPBES, na sigla em inglês), de 2012. A arqueologia brasileira tem posto em evidência que o enriquecimento da cobertura e dos solos da floresta – as fertilíssimas “terras pretas” – é fruto das práticas de populações indígenas desde a era pré-colombiana até hoje. E sabe-se agora que na Amazônia foram domesticadas dezenas de plantas, entre as quais a batata-doce, a mandioca, o cará, a abóbora, o amendoim e o cacau. [...] Os povos indígenas e comunidades tradicionais são também provedores da diversidade das plantas agrícolas, a chamada agrobiodiversidade, fundamental para a segurança alimentar. A Revolução Verde do pós-guerra, que investiu nas variedades mais produtivas de cada espécie agrícola, teve grande sucesso no volume das colheitas, mas produziu danos colaterais. Um deles foi a perda maciça de variedades agrícolas, como as de arroz na Índia e de milho no México. [...] É por isso que no Alto Rio Negro há mais de 100 variedades de mandioca; nos caiapós, 56 variedades de batata-doce; nos canelas, 52 de favas; nos kawaiwetes, 27 de amendoim; nos wajãpis, 17 de algodão; nos baniuas, 78 de pimenta – sem falar na diversidade de espécies em cada roçado e quintal. Para os caiapós, bonito é um roçado com muita diversidade, pois os povos indígenas são mais do que selecionadores de variedades de uma mesma espécie. Eles são, de fato, colecionadores. (*ibid*)

Reafirmamos aqui a importância das Terras indígenas situadas na área do bioma Caatinga, uma vez que este papel das TIs como áreas protegidas da proteção da sociobiodiversidade tem sido muito evocado quando a referência são esforços de conservação nas regiões amazônicas ou mesmo do cerrado brasileiro. Não obstante a relevância destas áreas, pretendemos aqui destacar a ausência destes discursos quando o foco são os povos indígenas residentes na Região Nordeste do Brasil. Assim, estas narrativas (ou ausência das mesmas) subestimam o papel e a potencialidade de uma região onde vive uma parcela expressiva da população indígena no Brasil. E, a despeito da efetivação de seus direitos territoriais ainda estar muito aquém do necessário, ainda atuam de forma incisiva na proteção do que resta, muitas vezes em conflito com o próprio aparato estatal, incluindo-se aí o de conservação ambiental.

Recebido: 29/05/2019

Aprovado: 05/08/2019

Referências

- ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz. A aridez das ideias: a questão ambiental do Nordeste em busca de práticas e discursos inovadores. In: SANTOS, Ana Paula dos; ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz; BRAGA, Ricardo Augusto (Orgs.). *O encolhimento das águas: o que se vê e o que se diz sobre crise hídrica e convivência com o semiárido*. Campina Grande: Insa, 2018.
- ANAÍ – Associação Nacional de Ação Indigenista. *Carta Acordo*. Salvador: Anaí, 2014.
- ANAÍ – Associação Nacional de Ação Indigenista. *Mapeamento da TI Entre Serras Pankararu* – Produto 6. Salvador: Anaí, 2015.
- ANDRADE, L. E. A. de; DANTAS, Marcelino S. *O tempo e a terra: mapeamento do Território Kapinawá*. Olinda: CCLF, 2017. Disponível em: https://1drv.ms/f/s!AoiZuL-mnp27g_lukYvq1GwGqgcaQg. Acesso em: 12 jan. 2019.
- ANDRADE, Lara E. A. de; DANTAS, Marcelino S.; NILSSON, Maurice T. *Etnomapeamento da Terra Indígena Entre Serras Pankararu*. Salvador: Anaí, 2016. Disponível em: http://cggamgati.funai.gov.br/files/1714/8776/9858/Etnomapeamento_TI_Entre_Serras_de_Pankararu.pdf. Acesso em: 12 jan. 2019.
- APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). *Participação e protagonismo indígena – A experiência do projeto GATI em Terras Indígenas*. Brasília: IEB, 2016.
- ASA – Articulação do Semiárido Brasileiro. *Semiárido*. 2019. Disponível em: <http://www.asabrasil.org.br/semiarido>. Acesso em: 12 jan. 2019.
- BENSUSAN, Nurit. Diversidade e unidade: um dilema constante – Uma breve história da ideia de conservar a natureza em áreas protegidas e seus dilemas. In: BENSUSAN, Nurit; PRATES, Ana Paula (Orgs.). *A diversidade cabe na unidade? Áreas protegidas no Brasil*. Brasília: IEB, 2014.
- BRASIL. Ministério do Meio Ambiente – MMA. *Caatinga*. 2019. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/biomas/caatinga>. Acesso em: 12 jan. 2019.
- BRASIL. Ministério do Meio Ambiente – MMA. Ibama. *Monitoramento do Desmatamento dos Biomas Brasileiros por Satélite – PMDBBS 2010-2011 CAATINGA – Relatório técnico*. Brasília: MMA, 2016.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Povos da Megadiversidade – O que mudou na política indigenista no último meio século. *Revista Piauí*, ed. 148, jan. 2019.
- CLEMENT, Charles R.; DENEVAN, William M.; HECKENBERGER, Michael J.; JUNQUEIRA, André B.; NEVES, Eduardo G.; TEIXEIRA, Wenceslau G.; WOODS, William I. 2015. The domestication of Amazonia before European conquest. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, v. 282, n. 1812, p. 20150813. Disponível em: <https://sta.rl.talis.com/items/9768E0F6-AFAF-FFA2-9AE0-6F78699E3859.html>. Acesso em: 20 ago. 2019.
- DANTAS, Beatriz; SAMPAIO, José Augusto; CARVALHO, Maria Rosário. Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 431–456.
- DIEGUES, Antonio Carlos Sant’Ana. *O mito moderno da natureza intocada*. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 2002.
- DUDLEY, N. (Ed.). *Guidelines for Applying Protected Area Management Categories*. Gland, Switzerland: IUCN, 2008. Disponível em: https://www.iucn.org/pa_categories. Acesso em: 20 ago. 2019.

Lara Erendira Almeida de Andrade e Marcelino Soyinka Santos Dantas

- FREIRE, Neison Cabral Ferreira et al. (Orgs.). *Atlas das caatingas – O único bioma exclusivamente brasileiro*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana, 2018.
- FUNAI – Fundação Nacional do Índio. *Situação Fundiária das Terras Indígenas*. 2019. Disponível em: http://mapas2.funai.gov.br/portal_mapas/pdf/terra_indigena.pdf. Acesso em: 20 ago. 2019.
- FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. *Quadro geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs)*. 2019. Disponível em: <http://www.palmars.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/quadro-geral-02-08-2019.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2019.
- GÓMEZ-POMPA, Arturo; KAUS, Andrea. Taming the wilderness myth. *Bioscience*, v. 42, n. 4, p. 271-279, 1992.
- IBGE. *Censo demográfico 2010: características gerais dos indígenas – resultados do universo*. Rio de Janeiro. 2012. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/>. Acesso em: 20 ago. 2019.
- IBGE. *Amazônia Legal – O que é*. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/informacoes-ambientais/vegetacao/15819-amazonia-legal.html?=&t=o-que-e>. Acesso em: 05 jun. 2018.
- IBGE. *Censo Agro 2017 – Resultados preliminares*. 2019. Disponível em: https://censos.ibge.gov.br/agro/2017/templates/censo_agro/resultadosagro/pecuaria.html. Acesso em: 05 jun. 2018.
- ISA – Instituto Socioambiental. *Programa Monitoramento de Áreas Protegidas. SisArp (Sistema de Áreas Protegidas)*. 2016. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/brasil>. Acesso em: 05 jun. 2018.
- LIMA, Ricardo da Cunha Correia; CAVALCANTE, Arnóbio de Mendonça Barreto; PEREZ-MARIN, Aldrin Martin. *Desertificação e mudanças climáticas no semiárido brasileiro*. Campina Grande: INSA-PB, 2011.
- NOVA Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Coordenação do projeto: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; MARIN, Rosa Azevedo (coord.). Organização: CARVALHO, Franklin Plessmann de; VIANA, Greice Bezerra. *Fundos de pasto: nosso jeito de viver no sertão – Oliveira dos Brejinhos e Brotas de Macaúbas – BA*. Manaus: UEA Edições, 2012.
- NOVA Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. *Comunidades dos pescadores e pescadoras artesanais – Mostrando sua cara, vez e voz, Submédio e Baixo São Francisco*. Fascículo 4. Manaus: UEA Edições, 2007.
- OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Tese [Doutorado em Antropologia] – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- RAMOS, Adriana. Políticas públicas para áreas protegidas no Brasil. In: BENSUSAN, Nurit; PRATES, Ana Paula (Orgs.). *A diversidade cabe na unidade? Áreas protegidas no Brasil*. Brasília: IEB, 2014.
- RICARDO, Fany (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.
- SANTOS JÚNIOR, Avelar; DANTAS, Marcelino S.; NILSSON, Maurice T. *Etnomapeamento da Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro do povo Xokó*. Salvador: Anaí, 2016.

Em termos alheios: contradições da implementação de termos de compromisso em territórios tradicionalmente

In alien terms: contradictions of the employment of commitment terms regarding traditionally occupied territories

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.4941>

Natalia Ribas Guerrero • Universidade de São Paulo – Brasil

Doutoranda em Antropologia Social junto à Universidade de São Paulo, com experiência de pesquisa em conflitos socioambientais, destacadamente envolvendo comunidades tradicionais e unidades de conservação. Principais áreas de atuação incluem os estados do Maranhão e Pará, em especial as bacias dos rios Tapajós e Xingu.

ORCID: 0000-0003-3349-4273

nat.guerrero@gmail.com

Este artigo tem como propósito analisar contradições da política ambiental brasileira envolvendo sobreposições de territórios tradicionalmente ocupados e unidades de conservação de proteção integral, em especial, a implementação dos *termos de compromisso*, instrumentos ditos de “gestão e mediação de conflitos”, de caráter transitório, cujo objetivo seria “garantir a conservação da biodiversidade e as características socioeconômicas e culturais dos grupos sociais envolvidos”. Embora tais documentos resultem do reconhecimento de ocupações tradicionais – situando-as em um campo de direitos que envolve peças da legislação nacional e internacional –, os protocolos de elaboração e sua tramitação sugerem conflitos com essas normativas e possíveis violações aos direitos territoriais dos grupos em questão. Com base em dois casos na região conhecida como Terra do Meio (Pará), gostaríamos também de aludir sobre como famílias autoidentificadas *beiradeiras*, com termos de compromisso em implementação, têm estruturado formas cotidianas de resistência, expressas em proposições locais como a seguinte: “O ICMBio [Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade], ele bota uma regra alta, mas vamos derrubando devagar”.

Termos de compromisso. Conflitos de sobreposição territorial. Territórios tradicionalmente ocupados. Resistência. Terra do Meio (Pará, Brasil).

This paper aims to analyze Brazilian environmental policy contradictions expressed by the overlapping of traditionally occupied territories and restrictive conservation units, more specifically, the implementation of *termos de compromisso* (commitment terms), which are, as stated in the law, instruments of “management and mediation of conflicts”. Meant by the government to be temporary, these terms are purportedly established “to guaranteeing the conservation of biodiversity and the socioeconomic and cultural characteristics of the affected social groups”. Although the documents emerge from the recognition of traditional occupations – which means they are framed within a field of rights involving national and international laws –, their processes of elaboration seem to conflict with those legislations, leading to possible violations of territorial rights. From two case-studies in the region known as Terra do Meio (Pará, Brazil), we would also like to ponder on how families who identify as *beiradeiras*, with commitment terms in process, have structured everyday forms of resistance, manifested in local propositions such as “The ICMBio [the official environmental agency] puts a high rule, but we take it down slowly”.

Commitment terms. Territorial overlapping conflicts. Traditionally occupied territories. Resistance. Terra do Meio (Pará, Brazil).

Introdução¹

“Nós, aqui, somos os mesminhos – foi a terra que *mudou de rumo*.” É assim que uma senhora nascida à beira do rio Iriri caracteriza o conflito em que viu envolvidas sua família e a de seus vizinhos a partir da criação da Estação Ecológica (Esec) da Terra do Meio, em 2005. Naquele mesmo ano, a terra também *mudou de rumo* no Xingu, do qual o Iriri é afluente, com a criação do Parque Nacional (Parna) da Serra do Pardo. Como resultado, várias famílias foram informadas por um agente do Estado que seu modo de vida era ali um crime, e suas atividades mais básicas passariam a ser interditas: “quem vai tirar vocês é a fome”, resumiu. Nos últimos anos, o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), responsável pela gestão das unidades de conservação (UC) federais, tem acionado outros mecanismos para lidar com a *mudança de rumo* da terra nessa região, que passam pela elaboração dos chamados *termos de compromisso*, documentos voltados à compatibilização provisória das ocupações tradicionais.

Este trabalho tem como objetivo refletir sobre aspectos contraditórios da política ambiental relativos à sobreposição de territórios tradicionalmente ocupados por UCs de proteção integral, mais especificamente, questões envolvidas na elaboração e tramitação dos termos de compromisso. Tais documentos, assinados entre o ICMBio e as comunidades tradicionais cuja ocupação se viu criminalizada pela criação de áreas protegidas restritivas, apresentam ambivalências, à medida que partem do reconhecimento de ocupações tradicionais, mas apontam para horizontes de expropriação, além de eventualmente implicarem em outras violações de direitos. Em contrapartida, o presente trabalho também pretende traçar, ao final, apontamentos sobre as formas de resistência engendradas pelos grupos afetados por esses conflitos².

O material etnográfico que subsidia esta discussão deriva de situações registradas na região conhecida como Terra do Meio (Pará, Brasil), envolvendo famílias que se identificam como beiradeiras, categoria de autodefinição amplamente empregada entre os que vivem junto aos rios Xingu e Iriri. Dialogamos aqui com uma série de estudos nos marcos da ecologia política que, nas últimas décadas, enfatizam a dimensão territorial de conflitos a partir de abordagens antropológicas, como proposto por Little (2006).

Para travar essa discussão, o trabalho será dividido em cinco seções. A primeira traz uma retrospectiva sobre os conflitos de sobreposição, ao passo que a segunda analisa os termos de compromisso enquanto solução proposta pelo órgão ambiental para essas situações. A terceira apresenta brevemente a origem e algumas características da ocupação ribeirinha na bacia do Xingu para, em seguida, contextualizar a criação de um mosaico de áreas protegidas na Terra do Meio. A quarta seção enfoca as violações de direitos subseqüentes à criação das áreas de proteção integral no Iriri e Xingu, e a quinta seção, por fim, alude às formas de resistência articuladas pelas famílias que vivenciam esse processo.

1 Pelos comentários a uma primeira versão deste artigo, agradeço aos colegas do painel Antropologia das Áreas Protegidas e da Sustentabilidade, reunido no 18º Congresso Mundial da IUAES (International Union of Anthropological and Ethnological Sciences), entre os dias 16 e 20 de julho de 2018, em Florianópolis (SC).

2 Este artigo liga-se a doutorado em curso, financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), código de financiamento 001, tendo a pesquisa de campo correspondente sido apoiada com recursos do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), por meio do projeto de auxílio regular “O que faz o parentesco” (processo n. 2016/19755-0), coordenado por Ana Cláudia Marques (USP).

1. Os conflitos de sobreposição em áreas protegidas

Os conflitos socioambientais não são fenômeno novo, caracterizando a história das políticas públicas de “desenvolvimento” no Brasil, e envolvendo populações impactadas por barragens, rodovias, transposições, contaminações urbano-industriais, entre outras intervenções (Acsegrad, 2008, p. 8). Neste artigo, chamamos atenção para os conflitos envolvendo especificamente as sobreposições de unidades de conservação ambiental a territórios tradicionalmente ocupados. Assim como em outros países, produzem-se aqui desde a própria constituição do sistema de áreas protegidas no Brasil (Barretto Filho, 2004). Com a estruturação de um campo normativo e institucional mais amplo de reconhecimento de direitos com base em características étnicas ou ligadas a territorialidades específicas, as denúncias se articulam aos pleitos de um conjunto de identidades coletivas que reivindicam reconhecimento de suas formas específicas de saber, fazer e viver no território (Dias, 2009, p. 36; Arruti, 2013, p. 7).

Um elemento do fortalecimento político desses coletivos advém do campo ambientalista, decorrente do debate que se travava internacionalmente, e que repercutia no Brasil, acerca do papel de grupos humanos na conservação ambiental *in situ*, também motivado por conflitos de sobreposição envolvendo unidades de conservação restritivas no mundo inteiro. Dessa forma, antes considerados incompatíveis com a conservação, os grupos que costumeiramente ocupavam os territórios caracterizados por alta biodiversidade passam a ter valoração mais positiva, com a constatação de que um manejo extremamente restritivo não atende aos princípios da conservação e é inadequado à maior parte das áreas protegidas do mundo (Barretto Filho, 2006, p. 113).

Há, contudo, representantes de vertentes ambientalistas contrários a essa abordagem, o que influte na situação em tela. Nesses marcos, a persistência, multiplicação e agravamento dos conflitos de sobreposição levaram a que fossem alvo de atenção em vários âmbitos ao longo das últimas décadas (Diegues; Vianna, 1995; Ricardo, 2004; Políticas, 2013).

Chamamos a atenção, aqui, para os esforços que culminaram no manual de atuação publicado pelo Ministério Público Federal – MPF (Brasil, MPF, 2014), que tematiza justamente conflitos envolvendo territórios de povos e comunidades tradicionais e UCs de proteção integral. A conclusão do documento é a de que pesquisas realizadas nas mais diversas áreas do conhecimento demonstram “a viabilidade e o interesse em proteger e manter esses povos nos seus territórios tradicionais, *mesmo quando inseridos em Unidades de Conservação de Proteção Integral*” (Brasil, MPF, 2014, p. 20, grifos nossos). Em 2015, um seminário do órgão que reuniu a 4ª e 6ª Câmaras de Coordenação e Revisão, responsáveis, respectivamente, pelas áreas de Meio Ambiente e Patrimônio Cultural e de Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais, resultou em entendimento análogo, de que “deverá ser defendida a permanência dos povos e comunidades tradicionais, adotando-se, em primeiro plano, medidas que garantam a segurança jurídica de tal permanência” (Brasil, MPF, 2015).

É preciso registrar também uma empreitada no âmbito do próprio ICMBio, no sentido de mapear tais conflitos e produzir parâmetros de atuação. Um primeiro

esforço resultou em um relatório que nunca chegou a ser publicado, remanesceu para consulta interna (Brasil, MMA, ICMBio, 2012), em que se identificavam conflitos de sobreposição territorial em 82 de 312 UCs federais. Nos anos seguintes, com uma metodologia mais abrangente³, o órgão realizou o Levantamento de Interfaces entre Unidades de Conservação e Povos e Comunidades Tradicionais e Sobreposições Territoriais, entendendo-se “interface” como a situação em que “populações tradicionais, comunidades quilombolas, povos indígenas, agricultores familiares ou assentados da reforma agrária, que residem, usam recursos naturais ou utilizam a UC como via de acesso, em desacordo com a categoria ou instrumentos de gestão da Unidade” (Madeira *et al.*, 2015, p. 619).

Os resultados apontam que os conflitos incidem em cerca de metade do total de UCs federais do país, em todas as modalidades, além de envolver a integralidade dos estados federativos e quase todos os biomas (com exceção de Pampa e Pantanal, que possuem uma única UC cada um).

Em relação especificamente às áreas de proteção integral, o levantamento apontou que em 69,6% delas há algum tipo de sobreposição – em algumas UCs, há mais de um caso⁴. Destacam-se os parques nacionais que, embora perfaçam 49,28% das unidades de proteção integral, participam com 61,36% no total dos conflitos registrados nesse conjunto, seguidos das estações ecológicas (19,70%) e reservas biológicas (15,91%). Quanto aos grupos sociais envolvidos, o estudo os divide em cinco categorias: agricultores familiares não assentados (30% das interfaces); populações tradicionais (28%), indígenas (20%), quilombolas (11%) e assentados da reforma agrária (9%). Povos e comunidades tradicionais constituem, portanto, a maioria dos coletivos afetados (59%)⁵.

É importante ter em mente a temporalidade, ao se analisarem as medidas tomadas pelo órgão ambiental em relação a esse quadro geral. Falamos aqui de conflitos que envolvem desde UCs da década de 1930, como o Parna de Itatiaia, até casos mais recentes, já do início da década de 2000, como o conflito na Terra do Meio. Em certas situações, a ameaça de expulsão que recaiu sobre comunidades tradicionais chegou a se traduzir na remoção forçada de famílias. Esse foi o caso, por exemplo, do Parna da Amazônia, criado em 1974. Torres e Figueiredo (2005) registram esse processo, pelo qual, nos anos que se seguiram à criação da UC, comunidades inteiras foram removidas, poucas famílias foram indenizadas e, ainda assim, com valores irrisórios. Os pesquisadores entrevistaram diversos beiradeiros que permaneceram na região, como uma senhora cuja indenização recebida para deixar seu lugar às margens do Tapajós foi inteiramente empenhada em uma cama de casal e uma máquina de costura (Torres; Figueiredo, 2005, p. 355). Um funcionário aposentado do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), em depoimento registrado por Torres e Figueiredo, comenta da seguinte forma sua participação no processo de expulsão dos moradores do parque: “Contra a força não há resistência: eu nunca fui homem de receber ordem duas vezes quando era pra tirar essa gente daqui” (2005, p. 355). Com efeito, creio que haja muito que se investigar e escrever sobre as violências e arbitrariedades perpetradas pelo Estado contra camponeses, indígenas, quilombolas e demais

3 O levantamento foi feito com base em questionário aplicado junto aos servidores do ICMBio atuantes diretamente nas unidades de conservação. A taxa de resposta foi elevada, retornando com dados para 96% das UC de Proteção Integral e 82% das de Uso Sustentável.

4 Neste artigo, atemo-nos a essa categoria de UCs, mas cabe lembrar que as florestas nacionais (Flonas) também registram conflitos semelhantes, neste caso, envolvendo a destinação de porções tradicionalmente ocupadas para exploração mineral ou madeireira. Para conflitos do gênero na bacia do Trombetas, ver Nepomuceno (2017).

5 Presumo que a opção do estudo pela divisão entre povos indígenas, quilombolas e demais comunidades tradicionais deva-se a especificidades do arcabouço institucional voltado aos conflitos que envolvem cada um desses grupos (cf., por exemplo, Brasil, MPF, 2014, p. 19).

comunidades tradicionais cuja ocupação foi criminalizada por unidades de conservação ambiental, em especial no período do regime militar⁶.

Há poucas informações, em primeira mão, de agentes que admitam *ordens* oficiais e diretas para remoção de comunidades tradicionais de UCs, em especial nas últimas décadas⁷. O quadro mais comum – e que observamos também na Terra do Meio – diz respeito a uma expropriação derivada de práticas de assédio e cerceamento, que minam as condições de reprodução física, cultural e social dos grupos. Um tipo, enfim, de *expulsão por cansaço*, como caracterizado por Castro (2017) a respeito dos caiçaras impactados pela Esec Jureia-Itatins, no estado de São Paulo. Note-se que esse tipo de remoção compulsória implica o Estado em uma dinâmica de ação e omissão, já que a proibição de atividades fundamentais ao modo de vida não é o único vetor de impacto, figurando ao lado de obstáculos que a condição “irregular” de ocupação impõe ao acesso a serviços públicos de saúde ou educação⁸.

Ante as denúncias de violações, e à luz do avanço da legislação internacional atinente, os órgãos ambientais também se viram obrigados a prever mecanismos de garantia, ainda que transitória e precária, da integridade dos territórios tradicionalmente ocupados. Talbot (2016) lembra que um exemplo são acordos informais incidentes sobre determinadas atividades, por exemplo, pesca, extrativismo de castanha etc. Outro são os chamados termos de ajustamento de conduta (TAC). Após a promulgação da Lei 9.985/2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (Snuc), esses mecanismos deveriam ser substituídos pelos termos de compromisso.

O estudo de Madeira *et al.* indica que, no âmbito do ICMBio e ao lado do plano de manejo da UC, os termos de compromisso destacam-se como um dos “principais instrumentos disponíveis para lidar com as situações decorrentes das interfaces” (Madeira *et al.*, 2015, p. 619). Contudo, como reconhecem os próprios servidores que assinam o artigo, “o número de TC em implementação é pequeno frente à demanda já verificada, sobretudo entre as UC de proteção integral” (2015, p. 624).

Esse é um dos elementos que nos faz afirmar que, embora os termos de compromisso resultem do reconhecimento de ocupações tradicionais – situando-as em um campo de direitos que envolve peças da legislação nacional e internacional –, os protocolos de elaboração e sua tramitação sugerem conflitos com essas normativas e possíveis violações aos direitos territoriais dos grupos em questão. A seguir, vamos nos debruçar mais especificamente sobre esse debate.

2. Os termos de compromisso e suas contradições

O Snuc afirma, em seu art. 28, que até que seja elaborado o Plano de Manejo, devem se assegurar “às populações tradicionais porventura residentes na área as condições e os meios necessários para a satisfação de suas necessidades materiais, sociais e culturais”. Todavia, é só no Decreto 4.340/2002, que regulamenta alguns artigos do Snuc, que a figura do termo de compromisso aparece explicitamente, no art. 39: “enquanto não forem reassentadas, as condições de permanência das populações tradicionais em Unidade de Conservação de Proteção Integral serão regula-

6 No Parna da Serra da Canastra chegou-se à instituição, em 2015, de uma Comissão da Verdade e Reconciliação, com a finalidade de “registrar e esclarecer as graves violações de direitos humanos praticadas durante a primeira fase de implantação do Parque Nacional da Serra da Canastra, a partir de 03 de março 1972” (Corrêa; Ragazzi, 2015).

7 No âmbito federal, há o exemplo do Parna Grande Sertão Veredas e da Reserva Biológica (Rebio) da Serra Talhada.

8 Sobre a relação entre o não provimento de educação e a expulsão de comunidades tradicionais, ver Torres e Nepomuceno (2011).

das por termo de compromisso, negociado entre o órgão executor e as populações, ouvido o conselho da unidade de conservação”. Essa peça da legislação afirma ainda que o termo será assinado no máximo após um ano da criação da UC e, para aquelas já criadas, no prazo máximo de dois anos, contado da publicação do decreto.

Não foi o que ocorreu. Ao cabo desses dois anos, nenhum termo de compromisso havia sido assinado, ou sequer teve processo iniciado. Talbot (2016) traz um resgate detalhado das formas pelas quais, a partir de 2002, a figura do termo de compromisso foi entronizada no órgão ambiental, primeiramente no Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e, após 2007, na estrutura do ICMBio.

Com base em entrevistas com servidores, a autora relata que, a despeito da iniciativa de alguns gestores de UCs, “a orientação em geral era pelo não prosseguimento dos trâmites para construção e assinatura do documento” (Talbot, 2016, p. 87). Chamo a atenção ao fato de que essa *orientação*, que flagrantemente contrariava o Decreto 4.340, não foi registrada oficialmente, de modo que sua prática atentava contra a transparência esperada de um órgão público.

No âmbito do Ibama, apenas dois termos chegaram a ser assinados, ambos no Amapá: da Rebio do Lago Piratuba, envolvendo a comunidade tradicional do Sucuriju, em 2006; e o termo do Parna do Cabo Orange, firmado com pescadores da região, em 2007. A partir desse ano, a agenda passa a ser do escopo de atuação do recém instituído ICMBio. Talbot sinaliza que o processo de reconfiguração deflagrado com a criação do instituto teria aberto brechas para a retomada de agendas consideradas “esquecidas”, dentre as quais a dos termos de compromisso. No entanto, prossegue a autora, esse resgate era perpassado de hesitação, ante o que se considerava a falta de “modelos e orientações para os gestores construírem os termos, o que atrasava o processo, visto que a quantidade de vezes que o processo necessitava de revisão técnica e jurídica aumentava” (Talbot, 2006, p. 101). Nesse contexto, após um seminário voltado especificamente ao tema, o instituto edita a Instrução Normativa n. 26 de 2012, que trata dos termos de compromisso, entendidos como:

instrumento de gestão e mediação de conflitos, de caráter transitório, a ser firmado entre o Instituto Chico Mendes e populações tradicionais residentes em unidades de conservação onde a sua presença não seja admitida ou esteja em desacordo com os instrumentos de gestão, visando garantir a conservação da biodiversidade e as características socioeconômicas e culturais dos grupos sociais envolvidos.

Em contraste com a mobilização de setores do órgão afinados com a compatibilização de direitos, que culmina na instrução normativa, o período que se segue é de extrema aridez para a agenda, segundo análise de Talbot (2016), corroborada pelo baixíssimo número de termos assinados ou renovados nesse período, bem como outros indícios. Lembramos que em 2012 o ICMBio conclui um primeiro esforço sistemático de identificação dos conflitos de sobreposição. O fato de esse

documento nunca ter sido publicado sugere a postura de altas fileiras do órgão em desacordo com a política dos termos de compromisso. O exemplo mais explícito a validar essa hipótese viria dos eventos no Parna de Aparados da Serra (SC), quando um termo já assinado pelo presidente do órgão em 2013 foi na sequência revogado, lançando por terra uma negociação de anos com as comunidades quilombolas da região (Santilli, 2013). Logo após, o revés chegaria para os pescadores artesanais da Esec Tamoios (RJ). Ali, os termos foram assinados em 2014, com festividades e publicidade em vários âmbitos. Em abril de 2015, o então presidente do ICMBio compareceu a uma reunião do Conselho Consultivo da unidade e teria informado, segundo Chada (2015, p. 783), “que a direção do ICMBio errou, que o TAC era muito permissivo, comprometedor para o instituto e inviável para assinatura”. A decisão só foi revertida e o termo, assinado, no final de 2017.

Madeira *et al.* (2015) identificaram, entre as UCs de proteção integral com algum tipo de conflito de sobreposição, 53 demandas pela implementação de termos de compromisso. No entanto, até 2015, havia apenas oito desses instrumentos em implementação. Entre 2017 e 2018, em meio a um contexto político atravessado por indefinições, a agenda acaba encontrando espaço para avanços, com a assinatura de 10 termos, inclusive referentes à Terra do Meio, como veremos – embora ainda aquém da demanda.

Um dos problemas é que, muitas vezes, os setores contrários à assinatura dos termos travam a tramitação dos processos sem, contudo, ter a prática transparente de registrar seus argumentos em pareceres, notas, memorandos. Isso foi apontado também pelos entrevistados de Talbot:

Segundo entrevistados, em geral o processo paralisa em determinado setor por haver discordância em relação tanto a questões específicas quanto à celebração do Termo de Compromisso como um todo, e os servidores responsáveis pelos setores não desejam manifestar por escrito as razões da(s) discordância(s), ou por postura ideológica ou por não haver justificativa técnica que impeça o andamento do processo. Obviamente não é obrigatória a concordância de um servidor aos termos do processo, mas é indispensável que sua posição seja manifestada por escrito e assim o processo possa seguir seu curso natural na instituição. (Talbot, 2016, p. 74–75, grifos nossos).

Há outras contradições importantes que cercam o termo de compromisso. Por um lado, a elaboração de tal documento pressupõe o reconhecimento das características de uma ocupação tradicional, situando-a em um campo de direitos que vai muito além das normativas do órgão, envolvendo peças da legislação nacional e internacional. Refiro-me, principalmente, à Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e ao Decreto Federal 6.040/2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais⁹. No cerne desse conjunto de normas, leis, decretos e tratados, figura com destaque a questão dos direitos territoriais. É nesse sentido que o termo de compromisso se apresenta contraditório, pois que inscreve a compatibilização da

9 Mais recentemente, o órgão tem assumido o entendimento de que tais termos poderiam ser eventualmente firmados com populações consideradas “não tradicionais” (Talbot, 2016, p. 175).

ocupação tradicional com os objetivos da UC em um *período delimitado*, apontando para um horizonte de expropriação.

Além disso, há a distinção instaurada pelo órgão ambiental entre *moradores* (ou *residentes*) e *usuários* (ou *residentes do entorno*) das UCs, com frequência prevendo termos em separado para esses grupos. Talbot (2016, p. 103) lembra o quanto essa possibilidade já foi considerada um avanço interno do órgão em relação a uma interpretação mais restritiva, que só considerava como interlocutor desse tipo de negociação os grupos que “residissem” no interior das unidades. Ainda assim, enquanto divisão mais estanque, apresenta-se extremamente problemática, na medida em que instaura uma dicotomia completamente antagônica à territorialidade de muitos grupos, incluindo, como veremos adiante, das famílias do beiradão do Xingu e do Iriri.

Analisar a contradição implicada nos termos passa por entendê-los no bojo de práticas de resistência de grande número de povos e comunidades tradicionais em situação de conflito, em diversos locais do país, que podem eventualmente apostar em estratégias que envolvam investir no reconhecimento advindo dos termos. Um exemplo é o caso dos pescadores da Vila Sucuriju (AP), situada ao lado da Rebio Lago do Piratuba, registrado por Sautchuk (2007, p. 226–227). Ali, afirma o autor, os laguistas viram no acordo

a possibilidade de garantir a continuidade de sua exclusividade histórica no acesso aos lagos, ameaçada tanto pela legislação ambiental quanto por pescadores estrangeiros à vila, que, mais do que adentrar a região, praticavam a pesca sem respeitar uma série de preceitos que os sucurijuenses consideram importantes.

104

Além disso, há que se compreender esses processos no contexto de debates no interior do próprio órgão. Barretto Filho, ao longo de sua análise da criação de UCs de proteção integral na Amazônia durante o regime militar, nos lembra “o quanto as normas e os conceitos nelas definidos resultam de lutas históricas específicas entre diferentes projetos e concepções, representando sempre uma cristalização provisória da correlação de forças entre os agentes que as produziram” (Barretto Filho, 2001, p. 18). Nesse sentido, não se exclui a possibilidade de, em casos específicos, haver margem para que servidores do ICMBio busquem meios para que os termos respeitem, de algum modo, as realidades das comunidades impactadas, empenho observado na Terra do Meio. A questão que queremos colocar em relevo é como o quadro institucional da autarquia como um todo tem lidado com esses instrumentos.

É em balizas semelhantes que o manual de atuação do MPF estabelece sua posição em relação aos termos de compromisso. Para o órgão, a IN 26/2012 é problemática, pois ignora o princípio da consulta livre, prévia e informada previsto na Convenção 169 da OIT: “Embora preveja a formulação dos termos de compromisso de forma participativa, não condiciona o reassentamento das populações tradicionais ao consentimento prévio e informado dos grupos interessados” (Brasil, MPF,

2014, p. 22). Um caminho possível, para o MPF, seria afastar a transitoriedade do instrumento, de modo a

alargar a definição de Termo de Compromisso existente na legislação do SNUC, como instrumento para o estabelecimento de acordos de convivência, de maneira a abranger outros arranjos possíveis, como o Plano de Uso Tradicional, que considera o planejamento participativo do uso da terra como parâmetro para a regulamentação de atividades passíveis de realização (Brasil, MPF, 2014, p. 30, grifos nossos).

Esse caminho está há algum tempo em curso, por exemplo, na região da Jureia, onde importantes movimentos têm sido traçados por caixaras que se viram impactados pela criação da Esec Jureia-Itatins, em 1986 (Castro et al., 2015). Tal embate, que já leva três décadas, resultou na emergência de uma identidade e de uma agência política (Monteiro, 2002). Nesse caso, os caixaras têm não só estabelecido alianças com setores da academia e da Justiça, mas têm, eles mesmos, buscado levar suas práticas e regimes de conhecimento para esses âmbitos, pautando seu pleito territorial (Andriolli et al., 2016).

Na Terra do Meio, têm-se observado movimentos semelhantes. Para melhor situá-los, contudo, convém debruçar-nos mais detidamente sobre a trajetória dos beiradeiros dessa região, as características de sua territorialidade e as formas pelas quais são impactados pela criação das UCs restritivas, tema das próximas seções.

3. Territórios tradicionalmente ocupados na Terra do Meio e o mosaico de áreas protegidas

Embora haja registro da chegada de não índios ao médio Xingu desde o século 17¹⁰ – com consequências impactantes à organização social dos povos indígenas que a ocupavam –, os relatos mostram que é principalmente a partir do estabelecimento dos seringais, na virada do século XIX para o século XX, que se instaura um fluxo migratório mais intenso e difundido, em sua maior parte composto de camponeses oriundos do Nordeste brasileiro, voltado para a produção de borracha natural¹¹.

Desse encontro, com suas contradições e desdobramentos, compõe-se um vasto grupo de famílias que se identificam como *beiradeiras*. A partir das *colocações*, nome que recebiam os pontos de rios e igarapés outorgados a cada seringueiro para exploração da borracha, com fulcro na matriz indígena¹², desenvolveu-se no Xingu, tal como em outros locais da Amazônia, um modo de vida em estreita relação com a dinâmica da floresta, a consorciar atividades agrícolas e de extrativismo. Configurava-se, assim, o *sistema do beiradão*, análogo ao “sistema das colocações” que Almeida (1993, 2012) identificou no Alto Juruá e Torres (2008a), no Alto Tapajós¹³. Parte desse processo foi o estabelecimento de diversos vínculos de parentesco, vizinhança e compadrio (Postigo, 2012; Guerrero, 2015; Francesco et al., 2017; Postigo e Rezende; 2017).

A partir da década de 1970, com os planos da ditadura militar para ocupação da Amazônia, estendem-se para a região os conflitos agrários que já eclodiam

10 Segundo historiadores, esse é o período para o qual há registro da chegada de missões jesuíticas e de coletores das chamadas “drogas do sertão” (Umbuzeiro e Umbuzeiro, 2012, p. 51).

11 No vale do Xingu, tal como se registrou no Tapajós, a exploração das seringueiras (*Hevea brasiliensis*) ganhou vulto de forma mais tardia de que em outras partes da Amazônia, em decorrência das dificuldades de navegação impostas pelos rios, repletos de pedrais e cachoeiras. Weinstein (1993, p. 212) descreve em maior detalhe como a abertura de estradas para contornar os trechos mais difíceis foi o que tornou possível a chegada dos trabalhadores aos seringais, bem como o escoamento da produção.

12 A possibilidade dessa contribuição é marcada pela violência do contato interétnico no estabelecimento dos seringais, com o recrutamento de indígenas para esse tipo de trabalho ou, o que era frequente, pelo sequestro de mulheres indígenas para casamento com seringueiros. Essa violência deve ser sempre registrada, mas sem que se reduza tais mulheres a essa dimensão, o que equivaleria a lhes fazer nova violência, como afirma Wolff, a partir de seu trabalho com mulheres no Alto Juruá. A autora chama, assim, a “pensar essas mulheres também como sujeitos, que interagem com outros na sociedade dos seringais” (1999, p. 169).

13 Interessante notar como as mesmas categorias reaparecem em outros contextos amazônicos e sugerindo uma relação análoga. No Tapajós, por exemplo, em uma etnografia junto a famílias que também se identificam como beiradeiras, Torres (2008a, p. 86) concluiu que “o beiradão é um modo de vida. O beiradão não é um lugar”.

especialmente em áreas de ocupação antiga das regiões Sul, Sudeste e Nordeste (Martins, 1984, p. 34). No interflúvio do Xingu e Iriri, essa expansão avançou pela abertura das rodovias BR-230 (Transamazônica) e BR-163 (Cuiabá-Santarém). A virada da década de 1980 para 1990 é lembrada pelos beiradeiros da Terra do Meio como o declínio derradeiro da comercialização da borracha, ao mesmo tempo em que novos grupos econômicos faziam crescer substantivamente a exploração de madeiras nobres, como o mogno e o cedro. A atividade tornou a região palco de disputas dos grupos madeireiros, às expensas dos territórios tradicionalmente ocupados por povos indígenas e comunidades ribeirinhas (Torres, 2008a; Guerrero; Postigo, 2017).

Na trilha das estradas clandestinas, intensifica-se um processo de grilagem, seguido pela formação de extensas fazendas, com pecuária em larga escala. Estava em curso, como definiu um beiradeiro do Xingu, “o tempo em que todo mundo achava que era dono”. Pouco depois, a seu turno, a área recebe uma migração camponesa, como a do grupo de colonos que se instalou onde posteriormente viria a se criar a Esec¹⁴.

No início dos anos 2000, a grilagem na Terra do Meio começava a produzir recordes nefastos – desmatamento, conflitos no campo, trabalho escravo. Para muitos beiradeiros da região, isso significou a gota d’água de um processo de expulsão desencadeado pelos baixos preços da borracha e a falta de acesso a políticas públicas no território. Entre as famílias que ficavam e denunciavam mais abertamente a pilhagem que viviam, era frequente que atraíssem um crescente número de ameaças. Além disso, naquele momento, os conflitos na região também eram acirrados pela perspectiva de construção da usina hidrelétrica (UHE) de Belo Monte, no rio Xingu.

Nesse cenário, começa a ganhar força um conjunto de movimentos sociais que buscava, desde o final da década de 1980, assegurar a garantia de políticas públicas voltadas, em princípio, aos colonos da região da Transamazônica, mobilizados em grande parte pela ação pastoral da igreja católica¹⁵. Ao longo da década de 1990, tornam-se uma frente mais ampla, envolvendo alianças com movimentos de povos e comunidades tradicionais dos cursos mais altos do rio e organizações não governamentais (Silva, 2009). Consolidada como Movimento pelo Desenvolvimento da Transamazônica e Xingu (MDTX), essa frente se organiza em torno de pautas ligadas à defesa de direitos territoriais e ao combate às atividades predatórias que avançavam sobre a região. Uma de suas propostas foi a criação de um mosaico de áreas protegidas na Terra do Meio, entre UCs e terras indígenas. Em 2003, foram concluídos os estudos de criação do mosaico (Villas-Bôas *et al.*, 2003), coordenados pelo Instituto Socioambiental (ISA)¹⁶.

A primeira UC do mosaico a sair do papel foi a reserva extrativista (Resex) Riozinho do Anfrísio, em 2004, ao longo do rio de mesmo nome, região em que se registrava alta frequência de roubo de madeira no território tradicional de ocupação beiradeira (Grileiros, 2004). É, contudo, em 2005, durante a comoção gerada pelo assassinato da missionária estadunidense Dorothy Stang, em Anapu (PA), que o governo prontamente lança mão dos estudos do mosaico e decreta, em

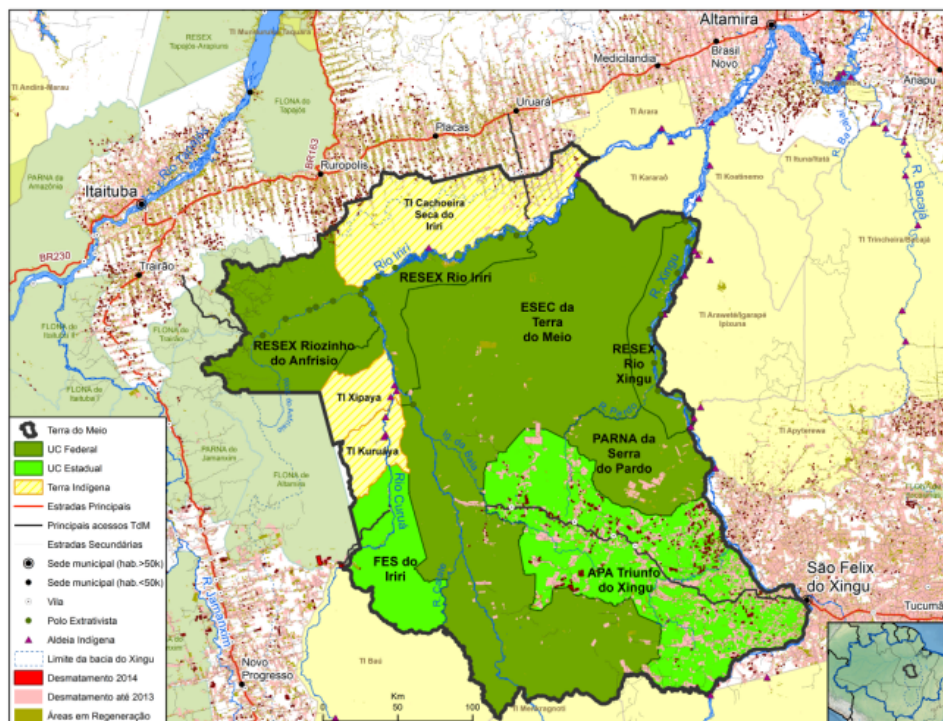
14 É fundamental registrar que esse grupo também relata diversas violações de direitos com a criação da Esec (Torres, 2008b). Contudo, por se tratar de um processo de ocupação distinto, com especificidades na relação com o órgão ambiental, entendemos que não seria possível abarcar ambos os conflitos em um único artigo.

15 No período em questão, destaca-se a atuação do padre ngelo Pansa, que circulou nos cursos médios dos rios Xingu e Iriri colocando-se em defesa dos direitos de beiradeiros ante o avanço da grilagem (Pansa, 1985).

16 Os estudos foram solicitados pela Secretaria de Coordenação da Amazônia (SCA) e da Secretaria de Ciência, Tecnologia e Meio Ambiente do Pará (Sectam).

Natalia Ribas Guerrero

17 de fevereiro de 2005 (apenas cinco dias após o assassinato de Stang), a criação de duas UCs de proteção integral – a Esec da Terra do Meio e o Parna da Serra do Pardo, totalizando quase 4 milhões de hectares de áreas protegidas (Mapa 1).



Mapa 1 – Unidades de conservação e terras indígenas no mosaico de áreas protegidas da Terra do Meio, no Pará.

Fonte: Doblas, 2015, p. 9.

107

Como apontado em Guerrero (2016), os estudos coordenados pelo ISA, em 2003, haviam sido muito claros no registro da ocupação no Xingu e Iriri, propondo, em ambos os casos, a criação de reservas extrativistas nessas áreas. Note-se: embora ainda se tratasse de unidades de conservação ambiental, cujas limitações já foram denunciadas por movimentos sociais e apontadas por diversos autores (Almeida; Rezende, 2013), essa modalidade ia ao encontro de uma forma de ocupação marcada por relações de parentesco, compadrio e vicinalidade, com áreas de uso comum e uma série de normas regidas pelo costume.

O processo de criação da Esec e do Parna (Brasil, MMA, 2004)¹⁷ contém o relatório técnico de uma vistoria em campo, realizada em 2004 por dois analistas ambientais do Ibama (Brito e Cavallini, 2004), que resulta na corroboração da proposta do estudo do ISA de 2003. Os autores do relatório destacam que essa proposta de limites “possibilita a proteção integral da margem dos rios Xingu e Iriri em locais onde não existem [sic] ocupação tradicional” (2004, fls. 288, grifos meus). Com efeito, ao longo de todo o processo de criação, há reiteradas menções à faixa de 10 km ou 15 km que seria excluída da área de proteção integral e direcionada ao uso sustentável pelas famílias ribeirinhas, na forma de Resex: “Quanto aos ribeirinhos[,] cita que a proposta contempla uma faixa de 10 km para populações tradicionais usá-las de forma sustentável, somente as nascentes ficarão dentro das UCs” (2004, fls. 348).

No entanto, quando de fato decretadas, em 2005, as UCs emergem com alte-

17 Trata-se de um processo único, dado que, inicialmente, os estudos apontavam para a criação de uma extensa unidade de proteção integral.

rações consideráveis de limites, abarcando parte do território beiradeiro e produzindo cisões nos grupos. As causas dessa alteração não são satisfatoriamente justificadas no processo. Um assessor técnico do MMA menciona, em parecer de 14 de fevereiro 2005, às vésperas da criação das áreas, que “os limites da Estação Ecológica abrangeram alguns trechos inicialmente propostos pelo ISA e IPAM [Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia] para as Reservas Extrativistas do Xingú [sic] e Iriri, visto que o IBAMA não identificou a real utilização de tais áreas por populações tradicionais ribeirinhas” (grifos meus). Ora, isso é flagrantemente contrário à vistoria mencionada acima, que outros técnicos do órgão realizaram no ano anterior.

Torres (2008b) argumenta, com base em depoimentos coletados entre vários atores da região que não quiseram se identificar, que uma das hipóteses correntes para essa alteração envolveria barganhas eleitorais e o favorecimento de um grupo de apropriadores de terras públicas, que teria pressionado para deixar suas fazendas de fora das UCs de proteção integral. Como esse movimento teria sido só parcialmente bem-sucedido – algumas fazendas ficaram, de fato, inexplicavelmente fora dos limites da Esec, mas outras permaneceram em seu interior –, um movimento teria logo se iniciado no sentido de impulsionar o Projeto de Lei 6.479/2006, cujo objetivo seria desafetar áreas da Esec¹⁸.

Nesse sentido, uma observação importante é que um dos efeitos da criação do mosaico de áreas protegidas da Terra do Meio, inclusive das UCs restritivas, foi o de constituir uma barreira, inicialmente efetiva, ao avanço da grilagem e da devastação nessas áreas. Tal efeito é reconhecido inclusive pelas famílias que vieram a sofrer com as violações advindas da gestão desses territórios por parte do órgão ambiental, tema da próxima seção.

4. As violações decorrentes da criação das unidades de conservação

“Não quero que vocês cortem um pé de mato, não quero que vocês façam roça. [...] Não sou eu que vou tirar vocês, quem vai tirar vocês é a fome”. A frase ameaçadora, proferida por um agente do ICMBio e inscrita na memória recente da vila de São Sebastião¹⁹, dá o tom dos relatos sobre o que sucedeu à criação do Parna, a partir de 2005. Na Esec, no rio Iriri, a situação não foi diferente, e diversas violações são também denunciadas pelas famílias, entre proibição de roças, da prática da caça, da construção ou reforma de casas e até mesmo o incêndio de uma moradia por parte de um servidor do órgão ambiental (Alarcon; Torres, 2014).

Houve também casas vasculhadas e objetos de uso apreendidos. Uma beiradeira do rio Iriri relatou-me com muita indignação o dia em que, no ano de 2008, hospedou mais de 20 agentes do órgão ambiental em sua casa (“eu tirei o colchão da minha cama, botei lá pra todo mundo dormir, dormi do lado”), junto de sua família, para vê-los retornar dali alguns dias, surpreendendo-a com uma atitude completamente diferente:

Mulher! Eu vi arregaço. Aí derrubaram roupa minha, jogaram tudo pelo chão. Eu digo: gente, o que é que está acontecendo? [Eles respondem]: “É visto-

18 Embora o projeto de lei tenha sido arquivado, a pretensão de grupos locais em relação à desafetação da Esec nunca foi abandonada, ganhando novo fôlego após a vitória de Jair Bolsonaro nas eleições presidenciais de 2018.

19 Breve relato sobre a centenária vila de São Sebastião, que foi expulsa por fazendeiro em 2004 para se ver, no ano seguinte, abarcada pelo Parna, pode ser encontrado em Guerrero e Torres (2018).

ria, é vistoria”. Eu digo: mas eu não matei, eu não roubei, aí não tem nada de ninguém. Tudo que tem aí é meu. [Eles dizem:] “E cala a boca. Pode ficar calada, tranquila”. Aí, menina, isso derrubaram tudo [mostrando o interior da casa]. Tudo, tudo, tudo! Faca, os cartuchinhos que nós tínhamos comprado, a espingardinha do seu Evaristo, a minha. Isso arrastaram tudo. Meu motorzinho-serra. Eu disse: gente, esse motor eu comprei com tanto sacrifício... Bateria, gente, minha bateria que é de eu escutar meu radinho aí. Levaram tudo. Fiquei olhando...

A lembrança do vasculho é doída, mas outros tipos de intervenção do órgão deixaram marcas ainda mais profundas na vida de beiradeiros da região, uma vez que se atualizam constantemente: a restrição às visitas e a proibição de estabelecimento de casas de parentes. Se, por um lado, os moradores reconhecem que os servidores mais recentes não praticam a expulsão direta e violenta de outrora, limitações como essa permanecem como a política oficial do órgão, em especial na Esec, que se caracteriza por mais restrições do que a categoria de parque nacional.

No Parna, embora há alguns anos o ICMBio não pratique essa política, as interdições às visitas também ressoam na memória de seus moradores. “Ninguém podia visitar”, conta uma moradora, acrescentando que, entre as várias formas de assédio praticadas por servidores do órgão, essa foi uma das que mais fez crescer sua ultraje, levando-a a um limiar, entre abandonar de vez seu lugar ou buscar meios de resistir: “Aí eu disse: tudo pode, mas isso não. Viver isolado, sem parente, sem amigo”²⁰. Em matéria jornalística acerca da vila de São Sebastião, a assessoria do ICMBio se refere às violações relatadas pelas famílias como um processo de “aprendizagem institucional” (Guerrero; Torres, 2018).

Para além de um quadro de arbitrariedades recorrentes em conflitos análogos, como vimos nas seções anteriores, esse cenário faz também refletir sobre as noções de *família* e de *ocupação* com que opera o ICMBio, ao balizar suas ações nesse tipo de território, e como contrastam com as categorias utilizadas por esses grupos para entender suas formas de estar no mundo. Analisando aspectos dessa rede do beiradão da Terra do Meio que emergiram com o deslocamento forçado de ribeirinhos pela UHE de Belo Monte, Francesco *et al.* (2017, p. 47–52) destacam a mobilidade, a multilocalidade e a amplitude dessas redes de relações, que compõem “um tecido social coeso e extenso que articula as famílias desde o alto curso dos rios Xingu e Iriri até a cidade de Altamira e a Volta Grande do Xingu”.

Nesse sentido, é importante lembrar que, tendo em vista o padrão de ocupação do beiradão, baseado nas colocações e sua distribuição por vastas porções de floresta, os cortes operados pela criação das unidades de conservação não impactaram somente as famílias que tiveram suas áreas diretas de moradia, agricultura e pesca incluídas nessas áreas restritivas. Há diversas famílias beiradeiras que têm suas moradias em pontos do Xingu e do Iriri situados fora da Esec e do Parna, mas suas áreas de ocupação, principalmente ligadas ao extrativismo, foram sobrepostas por essas UCs. Do ponto de vista do órgão ambiental e seu arcabouço institucional, disso decorre a já mencionada divisão entre *moradores* e *usuários*.

20 Os relatos apontam que a restrição às visitas sofreu mudanças nos últimos anos. Como dito, trata-se de uma categoria menos restritiva do que a Esec, além de ser margeado pelo rio Xingu em uma altura de seu curso em que o movimento é um mais frequente, entre agentes do governo, regatões, beiradeiros da região, pescadores, algo que não ocorre no rio Iriri no interior da Esec. Isso implica, entre outras coisas, em uma maior dificuldade operacional de cerceamento por parte do órgão ambiental às visitas mais pontuais na UC.

Para essas famílias, seus relatos dão conta de que o órgão ambiental chegou a vedar o direito de acesso a esses locais, o que não significa que todas as famílias tenham efetivamente cessado esse uso, que muitas vezes prosseguiu envolto em tensão. De modo mais geral, o acesso das famílias beiradeiras a áreas no interior da Esec e do Parna passou a ser controlado por meio de autorizações individuais, que deveriam ser obtidas junto ao escritório do ICMBio em Altamira. Esse sistema, que se baseava em mapeamentos preliminares, trouxe impactos ao regime tradicional em diversos aspectos. Um deles é, evidentemente, o ônus, em termos de tempo e recursos, imputado às famílias que necessitavam se deslocar por centenas de quilômetros até Altamira de modo a obter tais documentos, o que muitas vezes inviabilizava essa obtenção.

Outra grave consequência do sistema de autorizações é a individualização e cristalização do direito de acesso às áreas, uma vez que o documento associava o nome do interessado na atividade extrativista a uma área específica, em contraste com formas locais de transmissão e compartilhamento. Dessa postura derivava tanto a precariedade do “controle” por parte do ICMBio, como também a restrição indevida às comunidades e, ainda, o acirramento de conflitos, externos e internos às famílias.

Lançando mão da abordagem da economista estadunidense Elinor Ostrom, Santos (2018) analisa os arranjos institucionais envolvendo a coleta de castanha no beiradão da Terra do Meio e conclui que essa regularização é incipiente para a manutenção da atividade extrativista no território a longo prazo, principalmente por sua influência nas regras locais de apropriação e uso das áreas de castanhais. Tal interferência, explica a autora,

desmonta uma série de princípios necessários à robustez: as regras de apropriação e provisão não se conformam mais às condições locais; há pouca congruência entre essas regras; dificilmente os extrativistas conseguem alterar as regras; as sanções são bruscas em vez de graduais, ou seja, a agência governamental atrapalha os usuários na criação de suas próprias instituições (Santos, 2018, p. 13-14).

A partir de 2016, o ICMBio local, com base em pressões dos grupos sociais envolvidos e reconhecimento dos problemas envolvidos no sistema de autorizações, implementou modificações, tais como a entrega da autorização no local de moradia da família, bem como um modelo de documento que, embora individualmente assinado, possui redação mais flexível para ir ao encontro do aspecto dinâmico das formas tradicionais de acesso e gestão. No entanto, a aposta do órgão ambiental para endereçar esse conflito esteve voltada, principalmente, à elaboração do termo de compromisso²¹.

As discussões de termos de compromissos *de moradores* tiveram sua construção iniciada entre 2012 e 2014²². Em relação à Esec, a Procuradoria da República no município de Altamira instaurou em 2013 Inquérito Civil Público com o objetivo de avaliar a demanda das famílias de permanecerem no local, “não obstante a afetação da área como unidade de conservação de proteção integral”²³. Com base

21 Em 2014, fui convidada pela chefe do Parna da Serra do Pardo para a realização de uma consultoria envolvendo diagnóstico e debates junto às famílias de São Sebastião para elaboração de uma minuta de termo de compromisso, concluída em julho de 2015.

Daí em diante, pactuei com os beiradeiros da vila, bem como da Esec, as condições para seguirmos em parceria para a realização da pesquisa de doutorado, ora em andamento.

22 Alarcon e Torres (2014) apresentam um relato das primeiras discussões do termo de compromisso na Esec, inclusive dos intensos debates que diversos pontos do documento suscitaram entre as famílias beiradeiras.

23 O ICP foi o de n. 1.23.003.000080/2013-46.

nisso, o MPF solicitou a elaboração de laudo pericial, cujos trabalhos culminaram na recomendação “de que a existência de comunidades de moradores com baixíssimo impacto ambiental seja reconhecida na Estação Ecológica da Terra do Meio, sujeita a regras de uso consensuadas que assegurem para o futuro a continuidade do modo de uso tradicional” (Almeida *et al.*, 2018, p. 29).

Após quase uma década de espera, em dezembro de 2018, pela pressão conjunta das famílias beiradeiras, do MPF, de pesquisadores e organizações da sociedade civil, os termos de compromissos de *moradores* da Esec e de *moradores e usuários* do Parna foram assinados. Embora difiram em alguns pontos, os documentos, de um lado, efetivamente registram o reconhecimento da presença das famílias e de certos direitos sobre um território tradicionalmente ocupado, principalmente às atividades consorciadas de agricultura e extrativismo. De outro, padecem das limitações já mencionadas na seção anterior, como, por exemplo, impedimentos às formas dinâmicas e tradicionais de gestão do território. Os termos não respaldam, por exemplo, o *retorno*²⁴ de famílias ou a atividade da caça de subsistência. No caso da Esec, o termo ainda submete certos aspectos do modo de vida tradicional ao juízo do órgão ambiental, como a construção de moradias em caso de novas unidades familiares. Por fim, ambos estão inscritos em um período delimitado de vigência, de cinco anos, ao longo do qual encaminhamentos para o conflito mais duradouros devem ser elaborados²⁵. Ainda que os textos reafirmem a participação das famílias na construção dessa solução, a fixação de uma vigência pode lançar novamente os grupos em uma situação de vulnerabilidade.

5. “Baixando a regra devagar”: processos de resistência

Diante desses processos, que se estendem já pela segunda década de intervenção do órgão ambiental, as famílias impactadas na Terra do Meio vão acionando meios diversos para permanecer no território. “Toda a vida o ICMBio coloca uma regra alta, mas nós vamos derrubando devagar”, explica um beiradeiro. Algumas dessas formas, que não se constituem enfrentamentos abertos e institucionais, tampouco demandam coordenação ou planejamento, encontram pontos de contato no que Scott (1985) caracterizou como “formas cotidianas de resistência”. Nas palavras do autor: “Onde a política institucional é formal, evidente e interessada em mudanças sistemáticas e de direito, a resistência cotidiana é informal, frequentemente encoberta e preocupada com ganhos imediatos e de fato (Scott, 1985, p. 33).

Em Guerrero (2017), apresentamos alguns exemplos desses mecanismos, que se assentam em características da territorialidade beiradeira, como a mobilidade, a multilocalidade e a extensa rede de relações. Passam, também, por jogos discursivos que se assemelham à *pirraça* analisada por Vieira (2015), e cujo domínio parece ser essencial à “boa navegação social” (Comerford, 2003), remetendo ao aspecto do *ethos* beiradeiro que equaciona prestígio e horizontalidade. É interessante notar como algumas dessas estratégias já eram costumeiramente empregadas no contexto das relações entre fregueses e patrões, fosse o patrão seringalista ou um regatão.

Há, dessa forma, múltiplas dimensões em que se inscrevem as ações políticas das famílias nos marcos desse conflito de sobreposição. Há um aspecto de rela-

24 Assim como família e ocupação, a ideia de retorno constitui um termo cujo sentido não é inequívoco para o órgão ambiental e para os beiradeiros, e essa dissonância está no centro de debates ligados aos direitos territoriais em tela. Para os beiradeiros, o retorno precisa ser compreendido à luz da mobilidade e multilocalidade que caracteriza a territorialidade beiradeira.

25 Uma etapa adicional de campo do doutorado deve investigar de que forma a assinatura e implementação dos termos está sendo vivenciada pelos grupos, considerando as transformações na conjuntura política e os registros recentes de retorno da grilagem e de dinâmicas correlatas.

Natalia Ribas Guerrero

ções institucionais, de acionamento de órgãos como o MPF ou organizações não governamentais que atuam na área. Contudo, o agenciamento político envolve, evidentemente, fatores e articulações que extrapolam, em muito, as interações estritamente institucionais. Vê-se, por exemplo, a realização de um tradicional festejo de santo quando o órgão gestor ameaçou sua proibição, a reunião de parentes distantes quando essas visitas foram coibidas, ou mesmo os atos de plantar, colher e caçar quando alguém com autoridade de polícia lhe diz “quem vai tirar vocês é a fome”.

Recebido: 29/05/2019

Aprovado: 05/08/2019

Referências

- ACSELRAD, Henri. Apresentação. In: ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens; PEREIRA, Doralice (Org.). *A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- ALARCON, Daniela Fernandes; TORRES, Mauricio. “*Não tem essa lei no mundo, rapaz!*”: a Estação Ecológica da Terra do Meio e a resistência dos beiradeiros do alto Rio Iriri. São Paulo; Altamira: Instituto Socioambiental; Associação dos Moradores da Reserva Extrativista Riozinho do Anfrísio, 2014.
- ALMEIDA, Mauro W. B. de. *Rubber tappers of the upper Juruá river, Brasil: the making of a forest peasantry*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – University of Cambridge, Cambridge, 1993.
- ALMEIDA, Mauro W. B. de. As colocações: forma social, sistema tecnológico, unidade de recursos naturais. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, v. 17, n. 1, p. 121–152, 2012.
- ALMEIDA, Mauro W. B.; REZENDE, Roberto. Uma nota sobre comunidades tradicionais e unidades de conservação. *Ruris*, 7, n. 2, p. 185–196, 2013.
- ALMEIDA, Mauro W. B.; GUERRERO, Natalia Ribas; FRANCESCO, Ana de; POSTIGO, Augusto; ROCHA, Bruna Cigaran; NEPOMUCENO, Ítala; DOBLAS, Juan; CUNHA, Manuela Carneiro da; SALZAR, Marcelo; AMARAL, Márcio; TORRES, Mauricio; SANTOS, Raquel Rodrigues dos; COLES, Ricardo; REZENDE, Roberto Sanches; HONORATO, Vinicius; BALÉE, William. *Laudo pericial sobre a situação das famílias residentes no interior da Estação Ecológica da Terra do Meio*. Solicitado pela Procuradoria da República no Município de Altamira, no interesse dos PAs nº 1.23.003.000080/2013-46. Altamira, 2018.
- ANDRIOLLI, Carmen; LIMA, Adriana de Souza; PRADO, Dauro Marcos. A produção de um plano de uso tradicional pelos caiçaras da Juréia: um estudo etnográfico de um experimento de cooperação entre conhecimento tradicional e pesquisa acadêmica. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 30. *Anais...* Brasília: ABA, 2016.
- ARRUTI, José Maurício. Sobre políticas de reconhecimento e sobreposições territoriais. *Ruris*, 7, n. 2, p. 7–12, 2013.
- BARRETTO FILHO, Henry Trindade. *Da nação ao planeta através da natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia Brasileira*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- BARRETTO FILHO, Henry Trindade. Notas para uma história social das áreas de proteção integral no Brasil. In: RICARDO, Fany (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.
- BARRETTO FILHO, Henry Trindade. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (Eds.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.
- BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. *Processo 02001.006771.2004.68. Criação da Estação Ecológica da Terra do Meio e do Parque Nacional da Serra do Pardo*, 2004. fls. 270–297.
- BRASIL. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). *Povos indígenas, quilombolas, comunidades tradicionais, assentados da reforma agrária e unidades de conservação federais: diagnóstico e Plano de Ação para a Gestão dos*

Natalia Ribas Guerrero

- Conflitos Territoriais. Brasília, 2012.
- BRASIL. Ministério Público Federal. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão. *Territórios de povos e comunidades tradicionais e as unidades de conservação de proteção integral: alternativas para o asseguramento de direitos socioambientais*. Brasília. Série Manual de Atuação, n. 1, 2014.
- BRASIL. Ministério Público Federal. 4ª e 6ª Câmaras de Coordenação e Revisão. *Carta do Seminário Convergências entre a Garantia de Direitos Fundamentais e a Conservação Ambiental*. Belo Horizonte, 2015.
- BRITO, Bernardo; CAVALLINI, Marcelo. Proposta de criação de unidade de conservação de proteção integral na região da Terra do Meio - Pará. Resultado da vistoria em campo. Relatório técnico. S/l: Ibama. In: BRASIL, Ministério do Meio Ambiente. *Processo 02001.006771.2004.68*. Criação da Estação Ecológica da Terra do Meio e do Parque Nacional da Serra do Pardo, 2004. fls. 270–297.
- CASTRO, Rodrigo Ribeiro. *Expulsão por cansaço e resistências: etnografia das relações de poder no conflito territorial da Juréia (SP)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.
- CASTRO, Rodrigo Ribeiro; REZENDE, Roberto; ALMEIDA, Mauro W. B. de. Caminhos fechados: coerção aos meios de vida como forma de expulsão dos caiçaras da Jureia. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés; JOCA, Priscylla Monteiro; OLIVEIRA, Assis da Costa; MILÉO, Bruno Almerito Paracampo; MOREIRA, Érika Macedo; QUINTANS, Mariana Trotta Dallalana. *Direitos Territoriais de Povos e Comunidades Tradicionais em Situação de Conflitos Socioambientais*. Brasília: IPDMS, 2015.
- CHADA, Sylvia de S. Termo de compromisso entre pescadores de Tarituba e Estação Ecológica de Tamoios: relato de percurso. In: SEMINÁRIO BRASILEIRO SOBRE ÁREAS PROTEGIDAS E INCLUSÃO SOCIAL, 7; ENCONTRO LATINO AMERICANO SOBRE ÁREAS PROTEGIDAS E INCLUSÃO SOCIAL, 2. *Anais...* Florianópolis, p. 777–785, 2005.
- COMERFORD, John C. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política, 2003.
- CORRÊA, Ricardo; RAGAZZI, Lucas. Comissão da Verdade é criada para a Canastra. *O Tempo*, 09 jan. 2015. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/politica/aparte/comissao-da-verdade-e-criada-para-a-canastra-1.971556>. Acesso em: 23 set. 2019.
- DIAS, Guilherme Mansur. Entrevista: Alfredo Wagner Berno de Almeida. *Ruris*, 3, n. 2, 2009.
- DIEGUES, Antônio C. S.; VIANNA, Lucila P. (Coords.). *Conflitos entre populações humanas e unidades de conservação e Mata Atlântica*. São Paulo: Nupaub, 1995.
- DOBLAS, Juan. *Rotas do saque: violações e ameaças à integridade territorial da Terra do Meio (PA)*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2015.
- FRANCESCO, Ana A. de; FREITAS, Alexandra; BAITELLO, Clara; GRAÇA, Denise da Silva Graça. História de ocupação do beiradão no Médio rio Xingu. In: MAGALHÃES, Sônia Barbosa; CUNHA, Manuela Carneiro da (Orgs.). *A expulsão de ribeirinhos em Belo Monte: relatório da SBPC*. São Paulo: SBPC, 2017.
- GRILEIROS aterrorizam comunidades ribeirinhas da Terra do Meio (PA). *Notícias Socioambientais*, 04 set. 2004. Disponível em: <http://site antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=1912>. Acesso em: 04 dez. 2014.
- GUERRERO, Natalia Ribas. *Nem na unha, nem na fome*. Resistência camponesa às

Natalia Ribas Guerrero

- margens do médio Xingu. Relatório técnico. São Paulo, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, 2015.
- GUERRERO, Natalia Ribas. Quando a terra toma outro rumo: uma investigação sobre conflitos de sobreposição territorial na Terra do Meio (PA). In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 30. *Anais...* Brasília: ABA, 2016.
- GUERRERO, Natalia Ribas. “*Eu não dou esse gosto a eles*”: uma reflexão sobre família e territorialidade em um conflito socioambiental no Pará, Brasil. In: XII REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUR. *Anais...* Buenos Aires. Tomo 1, 2017.
- GUERRERO, Natalia Ribas; POSTIGO, Augusto. Breve histórico da Terra do Meio. In: VILLAS-BÔAS, A.; GUERRERO, N. R.; JUNQUEIRA, R. G. P.; POSTIGO, A. (Orgs.). *Xingu: história dos produtos da floresta*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017.
- GUERRERO, Natalia Ribas; TORRES, Mauricio. Um povo esquecido: vila ribeirinha amazônica luta por território. *Mongabay*. Menlo Park, 6 jun. 2018.
- LITTLE, P. E. Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico. *Horizontes Antropológicos*, 12, n. 25, p. 85–103, 2006.
- MADEIRA, João Augusto; ABIRACHED, Carlos Felipe de Andrade; FRANCIS, Poliana de Almeida; CASTRO, Daniel de Miranda Pinto de; BARBANTI, Olympio; CAVALLINI, Marcelo Meirelles; MELO, Mônica Martins de. Interfaces e sobreposições entre unidades de conservação e territórios de povos e comunidades tradicionais: dimensionando o desafio. In: SEMINÁRIO BRASILEIRO SOBRE ÁREAS PROTEGIDAS E INCLUSÃO SOCIAL, 7; ENCONTRO LATINO AMERICANO SOBRE ÁREAS PROTEGIDAS E INCLUSÃO SOCIAL, 2. *Anais...* Florianópolis. p. 617–626, 2015.
- MARTINS, José de Souza. *A militarização da questão agrária do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- MONTEIRO, Allan R. Arantes. *Depois do meio ambiente: mudança social em uma unidade de conservação ambiental*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.
- NEPOMUCENO, Ítala. *Conflitos territoriais entre comunidades tradicionais e concessões florestais: um estudo de caso a partir da Floresta Nacional de Saracá-Taquera, Oriximiná, Pará*. Dissertação (Mestrado em Recursos Naturais da Amazônia) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.
- PANSA, ngelo P. *A realidade humana e ambiental das populações ribeirinhas dos rios Xingu, Iriri e Curuá na Prefeitura de Altamira (Estado do Pará)*. Altamira: Prelazia do Xingu, 1985.
- POLÍTICAS de reconhecimento e sobreposições territoriais. *Ruris*, 7, n. 2. Dossiê, 2013.
- POSTIGO, Augusto de Arruda. “*Não é bom viver com quem a gente não conhece*”: relações sociais e suas práticas no contexto de implementação das Reservas Extrativistas da Terra do Meio. Mimeo., 2012.
- POSTIGO, Augusto; REZENDE, Roberto. O aviamento e o modo de vida beiradeiro. In: VILLAS-BÔAS, A.; GUERRERO, N. R.; JUNQUEIRA, R. G. P.; POSTIGO, A. (Org.) *Xingu: história dos produtos da floresta*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017.
- RICARDO, Fany (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.
- SANTILI, Márcio. Confiança traída. *Correio Braziliense*. Brasília, 6 jun. 2013.
- SANTOS, Raquel Rodrigues dos. Cultivando normas e árvores: ensaio sobre a robustez da coleta de castanha na Terra do Meio (Pará, Brasil). In: REUNIÃO BRASILEIRA DE

Natalia Ribas Guerrero

- ANTROPOLOGIA, 31. *Anais...* Brasília: ABA, 2018.
- SAUTCHUK, C. *O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- SCOTT, James C. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven; London: Yale University Press, 1985.
- SILVA, Tarcísio Feitosa. *A última peça do mosaico das unidades de conservação da Terra do Meio – Pará - Brasil: o processo de criação da Reserva Extrativista do Médio Xingu*. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2009.
- TALBOT, Virgínia. *Termos de Compromisso: histórico e perspectivas como estratégia para a gestão de conflitos em unidades de conservação federais*. Dissertação (Mestrado Profissional em Biodiversidade em Unidades de Conservação) – Instituto de Pesquisa Jardim Botânico do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- TORRES, Mauricio. *A beiradeira e o grilador: ocupação no Oeste do Pará*. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008a.
- TORRES, Mauricio. *A polifonia da terra: conflitos de uso da terra na Esec Terra do Meio nas proximidades da estada da Canopus e em parte das margens do rio Iriri*. Laudo pericial solicitado pela Procuradoria da República no Município de Altamira, no interesse dos PAs nº 1.23.003.000424/2008-50 e nº 1.23.003.000693/2008-16. Altamira, 2008b.
- TORRES, Mauricio; NEPOMUCENO, Ítala T. R. *“Aqui a gente se cria no sistema do mato”*: a situação da população tradicional de Montanha e Mangabal em relação ao acesso à educação básica. Laudo pericial no interesse do PA nº 1.23.002.000080/2010-11. Santarém, 2011.
- TORRES, Mauricio; FIGUEIREDO, Wilsea. *Yellowstone Paroara: uma discussão sobre o papel das Unidades de Conservação e o exemplo do Parque Nacional da Amazônia*. In: TORRES, Mauricio (Org.). *Amazônia revelada: os descaminhos ao longo da BR-163*. Brasília: CNPq, 2005.
- UMBUZEIRO, Antônio Ubirajara Boguea; UMBUZEIRO, Ubirajara Marques. *Altamira e sua história*. 4. ed. Belém: Ponto Press, 2012.
- VIEIRA, Suzane Alencar. *Resistência e Pirraça na Malhada: Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão do Caetité*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- VILLAS-BÔAS, André; SANCHES, Rosely A.; SCARAMUZZA, Carlos A. M. *Estudos preliminares e formulação de uma proposta técnica para a implantação de um mosaico de Unidades de Conservação no Médio Xingu*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2003.
- WEINSTEIN, Barbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo: Hucitec; Edusp, 1993.
- WOLFF, Cristina Scheibe. *Mulheres da floresta: uma história, Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec, 1999.

A vida e a morte dos guaiamuns: antropologia nos limites dos manguezais

*Life and death of the blue land crabs:
anthropology in the limits of the mangrove*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.4945>

Pedro Castelo Branco Silveira • Fundaj – Brasil

Doutor em Ciências Sociais e Mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). É pesquisador na Fundação Joaquim Nabuco, em Recife-PE.

ORCID: 0000-0003-1507-0047

pedrocbasilveira@gmail.com

Rafael Palermo Buti • Unilab – Brasil

Doutor e Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). É professor e pesquisador na Universidade da Integração da Lusofonia Afro-brasileira (Unilab), em São Francisco do Conde-BA.

ORCID: 0000-0002-3505-3095

rafaelpbuti@gmail.com

O artigo explora as malhas relacionais da coexistência dos caranguejos conhecidos como guaiamuns (*Cardisoma guanhumi*) com os grupos humanos que os capturam em manguezais do litoral nordeste do Brasil. Apresenta as fricções na produção de paisagens de manguezal, ligadas a empreendimentos poluidores e aos controles e ordenamentos estatais. A análise posiciona a pesca de guaiamuns em uma diversidade de situações caracterizadas pela noção de *limite*: guaiamuns na transição entre o mangue e áreas adjacentes, entre a terra e a água, e vazando os limites de áreas protegidas; a vida dos pescadores nos limites da economia informal e da visibilidade política, tendo o mangue como segurança; a situação-limite das condições futuras de existência dos manguezais, dos guaiamuns e dos seus pescadores; e por fim, os limites do Estado em lidar com a diversidade dos modos de existência com criatividade na política ambiental. Articulando tais limites, indicamos necessidade de se imaginarem novas estratégias de assegurar o bem-viver de coletivos multiespécies que conformam os ambientes litorâneos, relacionando tal necessidade com a reivindicação da regulamentação do que as organizações de pescadores têm denominado de *territórios pesqueiros*.

Estudos multiespécies. Manguezais. Territórios pesqueiros. Guaiamum. Cardisoma guanhumi.

This article explores the relational meshworks of co-existence of the blue land crabs (*Cardisoma guanhumi*) with fishermen in Northeastern Brazilian shore. It also presents *frictions* in the production of mangrove landscapes, including contaminating industrial and agroindustrial infrastructure as well as the influence of state control and planification in the lives of blue land crabs and its fishers. The analysis includes crab fisheries in a diversity of situations related to the notion of *limit*: crabs living in a transition between land and water, and spilling over the boundaries of protected areas; life of fishers in the limits of informal economy and political visibility, who have the mangrove as household safety; the limiting situation of the future of mangrove forests and of the existence of crabs and its fishers; and the limitations of the State in dealing with policies that join diversity of modes of existence and creativity in environmental policy-making. Articulating these limits, we indicate the need of imagining new strategies to assure the good living of multispecies collectives that shape the coastal environments, and we introduce the claim of fishers organizations for regularization of *fisheries territories*.

Multispecies studies. Mangrove. Fisheries territories. Blue land crab. Cardisoma guanhumi.

Introdução: antropologia, ambiente e limites

O presente artigo explora as malhas relacionais da coexistência dos caranguejos conhecidos como guaiamuns (*Cardisoma guanhumi*) com os grupos humanos que os capturam como atividade econômica e alimentar, em manguezais do litoral nordeste do Brasil. Ele também analisa o rebatimento das práticas e políticas de gestão e ordenamento do Estado ligados aos territórios habitados por pescadores e por guaiamuns. Para isso, explora também as diversas formas como a ideia de limite pode ser acionada para lidar com as situações etnográficas estudadas.

Nossa argumentação dialoga, por um lado, com os debates em antropologia que lidam com a relação natureza-cultura (Latour, 1994; Ingold, 2000; Viveiros de Castro, 2002; De la Cadena, 2015; Escobar, 2015) e, por outro, com as discussões sobre as relações entre os direitos dos chamados povos tradicionais e as perspectivas ambientalistas (Carneiro da Cunha; Almeida, 2000; Little, 2002). Assim, partimos de uma perspectiva ecológica das relações humanas que é também uma perspectiva social das relações ecológicas, no sentido de pensar os mundos humanos como mundos de relações vividas, de que os humanos fazem parte.

Uma categoria importante aqui é a *paisagem*, pensada como uma malha de relações vitais produzidas pelo movimento de seres e de materiais (Ingold, 2015). Nessa malha podem ser identificadas relações multiespécies passíveis de serem estudadas, inclusive da perspectiva da precarização das possibilidades de tais relações por processos de destruição e contaminação típicos do chamado Antropoceno (Tsing, 2019).

Nosso esforço teórico-metodológico neste artigo é, por um lado, o de experimentar uma antropologia ecológica a partir do engajamento nas paisagens dos manguezais, guiados pela experiência dos pescadores de guaiamum e, por outro lado, relacionar, em colaboração com os pescadores, estas perspectivas experienciadas em termos de ecologia política, ou seja, no sentido de refletir sobre a continuidade no tempo da existência das paisagens dos manguezais, dos modos de existir dos guaiamuns e dos pescadores.

A ideia de *limite* aqui desenvolvida dialoga com o conceito de fricção ou atrito (*friction*) proposto por Anna Tsing (2004; 2012). Para ela, não é possível compreender os fenômenos do capitalismo global senão a partir de processos que conectam seu modo de operação e as particularidades locais. Em outras palavras, os fenômenos globais não ocorrem em uma esfera abstrata, mas sim em lugares onde outras coisas também acontecem. Por isso, para se compreenderem os processos globais, é essencial entender a fricção envolvida em suas diversas formas de concretização empírica. A fricção inclui não apenas os conflitos, mas também “outros tipos de interações baseadas na diferença, como alianças, empréstimos, fusões, traduções e acomodações” (Tsing, 2012).

Essa autora tem ainda desenvolvido sua argumentação no sentido de abordar tais conexões a partir de uma perspectiva da vida multiespécies (Tsing 2015a; Van Dooren *et al.*, 2016), em que os engajamentos humanos no mundo se dão a partir de relações com outras formas de vida. Tsing mostra, por exemplo, que se a história da expansão colonial dos povos europeus pelo resto do planeta for contada

a partir das relações com os fungos, desafiam-se ideias consolidadas de supremacia humana como a noção de domesticação (Tsing, 2015a). Mostra também que paisagens onde espécies foram extintas trazem nas relações presentes os ecos de sua ausência; e que certas transformações provocam a proliferação descontrolada e não planejada (*feral*) de certas espécies, numa completa transformação da paisagem (Tsing *et al.*, 2017). O reconhecimento da agência de não-humanos na configuração das paisagens, portanto, abre as portas para tomarmos “as paisagens multiespécies como protagonistas de histórias do mundo” (Tsing, 2015a).

Defendemos, assim, a impossibilidade de uma narrativa genérica sobre ecologia política do guaiamum. É preciso contar histórias sobre como processos globais afetam, de maneira relativamente incompleta, a malha de relações que compõem as paisagens onde ocorrem guaiamuns e, ao produzirem interconexões locais, dão espaço a linhas de fuga. Por isso a importância de conhecermos e descrevermos, localmente, “o engajamento e o encontro através dos quais trajetórias globais tomam forma” (Tsing, 2012). Tais engajamentos e encontros são relações múltiplas de socialidade de humanos e não-humanos, conformando paisagens e relações multiespécies (Tsing, 2013).

O objetivo do artigo, portanto, é produzir uma narrativa sobre relações e paisagens multiespécies tomando como referência duas situações etnográficas envolvendo a pesca de guaiamuns no nordeste brasileiro. O texto traz reflexões a partir de um projeto de pesquisa coletivo do qual os dois autores participam, que tem como objetivo estudar a ecologia política da pesca de três espécies de caranguejos (guaiamum, caranguejo-uçá e aratu) em cinco paisagens estuarinas do litoral Nordeste do Brasil¹. Procurando nos engajar em uma “ecologia política não-essencialista” (Robbins, 2004), nos propomos a investigar que tipo de giro de ponto de vista obtemos ao estudar questões socioambientais a partir de uma perspectiva antropológica que pensa a produção multiespécies das paisagens (Tsing, 2015b; Cardoso, 2017).

Cada paisagem pesquisada constitui, assim, uma malha socioecológica diversa e dinâmica, produtora de mundos relacionais habitados, também, pelos pescadores. Compreender esses mundos implica deixar-se guiar pelos pescadores na educação de nossa atenção² (Ingold, 2010; 2016), e assim perceber, acompanhando as atividades de pesca ao longo dos manguezais, as formas e os dilemas de habitá-lo.

O presente trabalho é também resultado da participação dos autores nos debates públicos e atividades coletivas relacionadas a pesca e seus territórios, incluindo os referentes ao chamado *ordenamento* da pesca do guaiamum face à ameaça de proibição da atividade por motivos de conservação ambiental. As histórias aqui narradas³ referem-se a duas paisagens: os manguezais do estuário do Rio Goiana, na divisa litorânea entre os estados de Pernambuco e Paraíba, onde existe desde 2007 a Reserva Extrativista Acaú-Goiana; e os manguezais do município de São Francisco do Conde, às margens da Baía de Todos os Santos no estado da Bahia, onde uma comunidade quilombola reivindica reconhecimento territorial desde 2008.

1 O projeto chama-se “Ecologia política da pesca de crustáceos em manguezais do Nordeste brasileiro” (2017-2019), realizado e financiado pela Fundação Joaquim Nabuco sob a coordenação do pesquisador Pedro Silveira. As áreas de pesquisa são as duas mencionadas neste artigo, mais os manguezais do Delta do Parnaíba (MA/PI), de Passo do Camaragibe (AL) e de Canavieiras (BA).

2 Tim Ingold usa a ideia de educação da atenção, apropriada do psicólogo James Gibson (1979), defendendo que o aprendizado não se dá por transmissão de representações mentais, mas pelo engajamento nas práticas. Uma pessoa ensina algo a outra fazendo junto, e/ou mostrando como se faz. Segundo Ingold (2010, p. 21), “o papel do tutor é criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar especialmente deste ou daquele aspecto do que pode ser visto, tocado ou ouvido, para poder assim ‘pegar o jeito’ da coisa”. Em outro artigo, esse autor defende que o trabalho de campo do antropólogo consiste basicamente em tornar-se aprendiz e educar sua atenção em campo, orientado por seus interlocutores. “Se o método da antropologia envolve um trabalho prático com pessoas e materiais”, diz Ingold, “então sua disciplina está no engajamento observacional e educação perceptual que permite ao praticante acompanhar e responder àquilo que acontece” (Ingold, 2016, p. 409).

3 O trabalho de campo no Rio Goiana foi realizado por Pedro Silveira, enquanto em São Francisco do Conde foi feito por Rafael Buti com colaboração de Pedro Silveira.

Os modos de existência dos guaiamuns

Os guaiamuns, também chamados de goiamuns ou gaiamuns, são caranguejos vistosos, de coloração azulada, cuja largura do casco pode atingir tamanhos até 10 ou 12 centímetros. A espécie foi descrita cientificamente em 1825 pelo naturalista francês Pierre André Latreille, que o batizou com o nome de *Cardisoma guanhumí*. São encontrados ao longo da Costa Atlântica e Caribe na América tropical e subtropical, sendo comuns no litoral Sudeste e Nordeste do Brasil, tendo seu limite sul de ocorrência no estado de Santa Catarina (Oliveira Neto *et al.*, 2014). A distribuição ao norte ocorre ao longo da costa da Venezuela, Colômbia, América Central, chegando aos EUA em Porto Rico até a Flórida. Trata-se de animais de valor alimentar e comercial, que são alvo tradicional de captura pelos moradores das áreas litorâneas, ao longo de sua distribuição. São conhecidas outras seis espécies de caranguejos semelhantes ao guaiamum, classificadas sob o mesmo gênero *Cardisoma*, em outras áreas dos trópicos (Burggren e McMahon, 1988).

Os guaiamuns habitam um tipo de ambiente bastante específico. Vivem em áreas de matas alagáveis, restingas e outras fisionomias de vegetação que circundam os manguezais. Os manguezais são ambientes de transição entre a água doce e o mar, caracterizados pela variação diária de salinidade da água dos rios, por influência das marés. Os guaiamuns não vivem dentro dos manguezais, mas na transição entre estes e as vegetações de terra firme circundante, que também podem ser entendidas como vegetações terrestres de transição entre o mar e a floresta. Assim, podemos dizer que os guaiamuns habitam ambientes essencialmente limítrofes das categorias de classificação de paisagens de que dispomos. Desse modo, não são exatamente animais terrestres nem aquáticos, não vivem exatamente no mangue ou na floresta. Habitam o que os biólogos chamam de *ecótono*, ou seja, um ambiente de transição entre duas unidades de paisagem. Nesse sentido, habitam os limites de sua paisagem.

A vida em tal tipo de ambiente está ligada a um modo de existir bastante peculiar, que implica uma dependência da proximidade da água estuarina, doce ou com certo grau de salinidade, do terreno moderadamente úmido, com água a poucos metros da superfície, e da existência de alimento produzido pela vegetação terrestre circundante a suas habitações.

Os guaiamuns vivem solitários em buracos que cavam no solo. Tanto os pescadores que acompanhamos quanto a literatura científica (Sample e Albrecht, 2016) descrevem esses buracos como formados por um túnel de comprimento variável que termina em uma câmara que alcança a água localizada em uma profundidade de aproximadamente dois metros. Dentro de seus buracos, os guaiamuns estão protegidos de seus predadores. Há outros predadores dos guaiamuns, além dos humanos, como os guaxelos (*Procyon cancrivorus*), alguns gaviões e raposas, dentre outros animais carnívoros que habitam o mesmo tipo de ambiente.

Os guaiamuns saem de sua morada principalmente para buscar alimento, para defecar à entrada do buraco e no período reprodutivo, quando migram para procurar parceiros ou parceiras sexuais. A literatura científica indica que seu período de atividade fora dos buracos é principalmente no nascer do dia e no pôr-do-sol,

mas a atividade de captura do guaiamum se dá desde o nascer do dia até o fim da tarde. Em certas ocasiões, as armadilhas, que descreveremos à frente, são deixadas no período da noite para serem recolhidas no dia seguinte, o que indica que os animais procuram as iscas em horários variados.

Sua alimentação é composta principalmente por frutos e folhas da vegetação circundante ao seu buraco, mas é comum dizer-se que o guaiamum pode eventualmente se alimentar de animais em decomposição ou mesmo de fezes (Firmo *et al.*, 2012). Em nossa experiência de campo, os interlocutores nos indicaram tal generalidade de dieta, e também o grande apreço dos guaiamuns pela polpa do dendê (*Elaeis guineensis*), espécie de palmeira introduzida no Brasil a partir da África, que ocorre espontaneamente no Nordeste brasileiro (Watkins, 2015; Cardoso, 2016), sendo muito comum nas matas alagáveis que circundam os manguezais do litoral nordestino.

Muitas vezes, após capturados, os guaiamuns são confinados em cercados, gaiolas ou tanques, conhecidos como *caritós* (em Pernambuco) ou *viveiros* (no Recôncavo da Bahia). Podem viver até meses nesses cativeiros, alimentados com dendê, verduras, cuscuz de milho ou outros alimentos de origem vegetal. Nessas condições, os animais vivem agrupados, desprovidos de sua proteção nos buracos, em condição completamente diferente da vida em seu ambiente⁴.

Como os guaiamuns têm uma alimentação variada e predominantemente vegetal, eles sobrevivem relativamente bem em áreas agrícolas, se suas condições básicas de vida são mantidas nesses ambientes. Assim, é comum encontrar esses caranguejos habitando roças localizadas nos arredores dos manguezais, e mesmo áreas de monocultura de cana-de-açúcar. A prática de queimada, entretanto, é extremamente nociva aos guaiamuns, e ainda mais nocivo é o efeito dos agroquímicos. Por conta desta relativa compatibilidade do modo de existência desses animais com certos ambientes agrícolas estabelecidos sobre suas áreas de vida, em vários locais os guaiamuns são parte da dieta dos agricultores e em outros são considerados pragas agrícolas, como ocorre em Porto Rico e na Flórida (Hill, 2001).

O modo de habitar do guaiamum também contribui para produzir paisagens. Um líder comunitário do Sul da Bahia contou-nos que os fazendeiros de camarões de sua região, que estabelecem os tanques de criação sobre as áreas de vida dos guaiamuns, pagam funcionários para aplicar agroquímicos nas imediações dos tanques com o específico objetivo de matar os guaiamuns, pois esses, ao construir seus buracos, muitas vezes terminam por criar vazamentos dos tanques de camarões para dentro dos mangues.

É parte do modo de existência dos guaiamuns uma variação de suas atividades ao longo do ano, relacionadas ao desenvolvimento corporal e à reprodução. Essa sazonalidade, conforme acompanhamos, ocorre da seguinte forma nas áreas estudadas: nos meses de outubro a dezembro, os guaiamuns, machos e fêmeas, começam a ficar ativos, saindo com frequência de suas tocas para se alimentar. Alguns ainda estão com as carapaças novas, recém-trocadas, fruto de seu processo de crescimento, mas já endurecidas. Nesse período, os guaiamuns passam a ficar mais visíveis ao pescadores, que encontram os buracos destapados, com

4 Manter os guaiamuns em condições de cativeiro após a captura tem relação, por um lado, a situações de venda direta ao consumidor, seja pelo próprio pescador, pelo atravessador ou em um restaurante. Por outro lado, é uma prática que induz a uma modificação do sabor do animal pela ingestão controlada dos alimentos oferecidos, tornando-o mais *gordo* e com gosto diferenciado do que adquire na alimentação em seu ambiente. Vale destacar que uma importante característica do consumo do guaiamum é que ele precisa chegar vivo ao consumidor, sendo morto apenas no momento do preparo. É servido inteiro, tendo seu exoesqueleto quebrado e todas os músculos e órgãos aproveitados para consumo, retiradas apenas as fezes. Assim, a alimentação recente do animal faz diferença importante no sabor que terá no consumo.

rastros e fezes em suas entradas. A quantidade de guaiamuns adultos ativos vai aumentando com a chegada do verão, sendo a partir daí o melhor período para a captura, e também o período em que encontramos uma maior quantidade de pescadores em atividade.

As atividades de reprodução se dão em dias específicos nos meses do verão, que em geral coincidem com a lua cheia, mas eventualmente podem coincidir também com a lua nova. Nesses dias, conhecidos como *andada*⁵, termo que foi incorporado ao vocabulário da legislação, os guaiamuns saem dos buracos e passam a circular na paisagem, podendo cruzar áreas de mangue, áreas urbanas e estradas. Nesse processo, encontram parceiros e parceiras para copular e podem ocupar novos buracos. Durante o verão, fora dos dias de *andada*, os guaiamuns seguem em atividade de forrageamento na vegetação e vida interna aos seus buracos.

Em um período de três ou quatro dias no final do verão ocorre um fenômeno que alguns pescadores chamam de *andada das fêmeas*, em que estas, com o ventre cheio de ovos (chamadas patachocas, na Bahia), vão desovar nas margens dos riachos dos manguezais. A partir desse período, os guaiamuns adultos começam a passar por uma redução de suas atividades externas. Parte dos animais passa a acumular alimentos dentro do buraco e tapá-lo com terra, ficando lá dentro por longo período. Esse fenômeno os pescadores de Goiana chamam *matumbar-se*, e os do Recôncavo Baiano chamam *motumbar-se*. Os guaiamuns não ficam *matumbados* todos de uma vez, havendo sempre uma parte da população com os buracos destapados, o que permite a existência de atividade de uma parte dos pescadores ao longo de quase todo o ano. Nos meses de junho, julho e agosto, no inverno chuvoso do litoral nordestino, a maior parte dos guaiamuns está *matumbado*. Dentro do buraco, os animais procedem a seus processos de crescimento, livrando-se de seu exoesqueleto (*casco*) e ganhando um novo, maior, que demora um certo tempo para endurecer. Os pescadores que acompanhamos acreditam que o guaiamun enquanto se *matumba*, não está todo o tempo no processo de troca de casco, pois descrevem que é comum os animais saírem da *matumba* e se *matumbarem* novamente ao longo do inverno.

Conhecer os sinais das mudanças nos ciclo de vida dos guaiamuns adultos é essencial para os pescadores. Já o ciclo dos guaiamuns juvenis tem menos atenção de sua parte. Os caranguejos jovens são encontrados na área dos adultos, reportados em maior quantidade nos limites do mangue. Alguns dos pescadores que acompanhamos inferem que os guaiamuns juvenis, até uma certa fase de suas vidas, trocam de casco várias vezes no ano, e só a partir de um certo tamanho passam a fazer apenas uma troca.

Há um estranhamento dos pescadores que interagiram com pesquisadores biólogos, quando ouvem destes que os filhotes dos guaiamuns são levados do rio até o mar, onde se desenvolvem e retornam até o mangue novamente. Os pescadores avaliam, de forma geral, que os filhotes dos guaiamuns nascem na própria margem dos mangues e por ali ficam em seu processo de crescimento. O conhecimento científico disponível (ver, por exemplo, Weis, 2012) indica que os guaiamuns, assim como todos os tipos de caranguejos, tem uma fase larval

5 Na Bahia costuma-se dizer que as *andadas* são o *carnaval* e a *brincadeira* dos guaiamuns e caranguejos, por coincidirem com as datas do festejo humano.

microscópica, chamada *zoea*. Essas larvas vivem como plâncton na coluna d'água, e em seu desenvolvimento se transformam em outro tipo de larva, batizada de *megalopa*, com formato já semelhante a um minúsculo caranguejo. No caso dos guaiamuns, estuda-se que um imenso número de larvas eclode dos ovos e é carreado ao mar, desenvolvendo-se na zona costeira. Após o desenvolvimento larval, aportam via movimento das marés na lama dos manguezais, podendo chegar ao mesmo estuário onde nasceram ou colonizar um novo estuário. Só então os animais juvenis se movimentam até a vegetação limítrofe dos manguezais para iniciar sua vida adulta (Burggren e McMahon, 1988).

Tomando por base a existência desta fase do ciclo de vida dos guaiamuns, identificada pelos biólogos, mas oculta da experiência sensível dos pescadores, ampliamos a compreensão da condição limítrofe que identificamos no modo de existência dos guaiamuns. Se na vida adulta habitam terrenos úmidos de vegetação terrestre, em uma relativa independência dos ambientes aquáticos, sua sobrevivência enquanto espécie está totalmente ligada à dinâmica aquática dos estuários para o desenvolvimento larval. Assim, os guaiamuns adultos habitam ambientes periféricos ao manguezal em si, mas são animais constituintes da paisagem estuarina do ecossistema manguezal, sendo sua existência um indicativo dos problemas envolvidos na separação entre o manguezal e a vegetação terrestre do seu entorno. Tal separação coloca as áreas de vida do guaiamun, que do ponto de vista do ciclo do animal são contínuas e contíguas, em esquemas classificatórios de organização e gestão da paisagem que fragmentam sua possibilidade de conservação, como discutiremos à frente. É válido mencionar que as áreas de vida dos guaiamuns adultos são ambientes que não recebem nem a proteção legal destinada aos manguezais, nem a proteção da legislação específica da Mata Atlântica⁶.

Para encerrar esta seção, vale uma nota para o uso que fazemos aqui do verbo *pescar* e do substantivo *pescador* para a atividade que estudamos. Como veremos a seguir, o modo de capturar os guaiamuns com armadilhas, percorrendo-se trilhas na vegetação terrestre, pouco nos remete a uma atividade de pesca, podendo eventualmente ser até entendido como um tipo de atividade de caça (o que também soaria estranho, em se tratando de uma espécie de crustáceo, que em geral são entendidos como seres do universo da pesca). As pessoas que capturam guaiamuns como atividade profissional, pelo menos no Brasil, costumam habitar as localidades pesqueiras do litoral, definindo-se como pescadores. Se o termo para a captura do guaiamun muitas vezes pode ser outro do que *pescar*, como *tirar* ou *pegar*, existe uma identificação sociológica e identitária dos trabalhadores do guaiamun como parte das comunidades pesqueiras litorâneas. Assim, os *gaiamunzeiros* são identificados neste artigo como pescadores. Esta condição por vezes ambígua da categorização nos é produtiva, pois evidencia mais um aspecto de “situação-limite” da vida e da morte dos guaiamuns e daqueles humanos que seguem seus sinais para viver.

6 Apesar das áreas chamadas de *apicuns* e outras periféricas aos mangues serem descritas nas recomendações de cientistas como áreas que fazem parte do *ecossistema manguezal*, e que este faz parte do chamado *domínio da Mata Atlântica* (Lima e Capobianco, 1997), a pressão pela instalação de empreendimentos e pela urbanização das áreas litorâneas fez com que a definição legal de manguezal incorporasse apenas uma versão reducionista do conceito, excluindo a área de vida dos guaiamuns.

Perambulando pelas paisagens dos guaiamuns do Rio Goiana (PE/PB)

Jorge⁷ aprendeu a pegar guaiamuns desde criança, quando morava na Ilha do Catucá. Essa ilha é uma das muitas que existem em meio aos manguezais que acompanham o rio Goiana desde sua foz até o fim da área de influência das marés, quase na altura em que a rodovia BR-101 cruza a sede do município de Goiana, no Litoral Norte de Pernambuco. O rio Goiana divide os estados de Pernambuco e Paraíba, na altura do litoral. Na faixa dos quarenta e poucos anos, Jorge vive hoje na cidade, numa pequena casa às margens desse rio, no bairro de Baldo do Rio, área urbana de Goiana. A vizinhança é formada em grande parte por pescadores artesanais que capturam peixes estuarinos e crustáceos nos manguezais.

7 Foram adotados nomes fictícios para preservar as identidades dos pescadores.

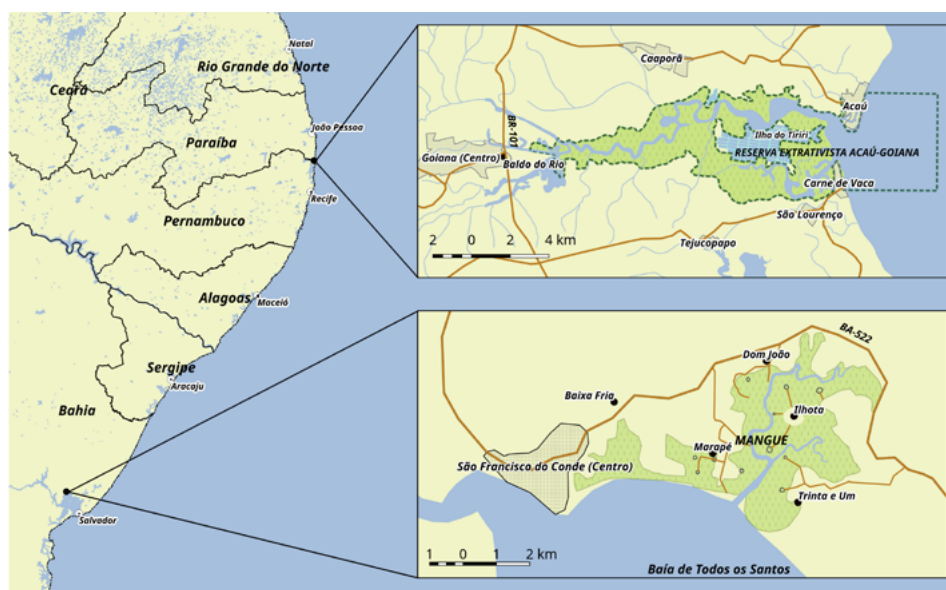


Figura 1.

Acompanhei⁸ por duas vezes um dia de trabalho de Jorge, saindo muito cedo de Baldo do Rio em uma canoa provida de um motor de rabeta, com a qual nos deslocávamos rio abaixo até um porto conhecido. Numa das vezes fomos sozinhos; na segunda demos carona para dois rapazes na faixa dos 20 anos, parentes da esposa de Jorge e aos quais ele estava incentivando a trabalhar no guaiamun, segundo ele, como forma de ganhar a vida honestamente. Nessa ocasião, deixamos os rapazes de um dos lados do rio e paramos a canoa no lado oposto. Nas duas ocasiões, o local de parada foi o mesmo, e é uma das áreas onde Jorge costuma trabalhar, mas não a única.

Para chegar até lá, o caminho não tem muitos segredos. O rio Goiana, logo abaixo de Baldo do Rio, é uma paisagem reveladora dos efeitos da economia agroindustrial da Zona da Mata Pernambucana sobre as áreas estuarinas. Um outro pescador havia me contado, dias antes da primeira saída, que o rio que passa em Baldo vem de um *braço morto* mais acima, no próprio município de Goiana, próximo a uma indústria de papel e celulose, mas que antigamente essa era a calha principal dele, vinda do interior, que foi desviada. Nas bordas do centro urbano, avistam-se canaviais por todos os lados. Segundo esse pescador, os proprietários de uma das usinas de cana foram responsáveis pela mudança do canal principal para mais alguns quilômetros à frente, num outro canal também retificado. Há

8 Aqui usamos o singular por se tratar da experiência de campo de um dos autores do artigo.

ainda um terceiro canal retificado, também cercado de canaviais, alguns quilômetros antes de se chegar ao centro urbano de Goiana, vindo de Recife. Toda essa área, modificada e ocupada principalmente por cana, era área de ocorrência farta de guaiamuns no passado, e os animais ainda a habitam em menor densidade.

Esses três canais se encontram mais à frente com um outro rio, onde começam as áreas ainda hoje ocupadas por manguezais. De dentro da canoa de Jorge, avistamos os canaviais, que algumas vezes se derramam quase para dentro do rio, e em outros trechos são disfarçados por uma rala vegetação em que se destacam as aningas (*Montrichardia arborescens*), capins e arbustos de um leguminosa conhecida como espinheiro. A canoa vai deslizando sobre a água e, misturado ao ronco do motor, Jorge me dá referências sobre a paisagem nas margens do rio. Mostra-me que um dos canais (camboas) que vemos foi aberto por máquina pela usina, outro foi fechado. A hidrografia da região é variável não só pelas reacomodações dos canais por efeitos não humanos, mas também por intervenções dos usineiros, visando ao aproveitamento do terreno adjacente para o plantio de cana.

Nesse caminho passamos também por dois ou três portos com canoas atracadas. Jorge me explica que são de moradores do centro urbano ou ex-trabalhadores das usinas que têm pequenos sítios em áreas que se espremem entre o canal e o rio. Muitos desses sítiantes também pescam guaiamuns como atividade complementar, ou então permitem que os pescadores capturem os guaiamuns em seus roçados. Os guaiamuns, ele diz, podem viver no meio dos roçados, gostam de comer macaxeira e outros cultivos. Também vivem nas áreas de canal próximas ao rio, mas quando a usina queima o canal, os guaiamuns fogem correndo para dentro do rio. Nessas ocasiões, os animais podem ser capturados pelos pescadores, ao contrário das ocasiões em que a usina espalha veneno nas plantações, e ocorre uma grande mortalidade de guaiamuns e outros animais. “Aqui onde tem cana era tudo mato, era tudo mangue”, me diz, afirmando também que o guaiamum “vive no mato, não gosta de viver no limpo”.

As *ratoeiras* (Figura 2) são o apetrecho utilizado em vários locais do Brasil para pescar o guaiamum. São armadilhas construídas pelos próprios pescadores com materiais facilmente disponíveis em seu ambiente, incluindo uma estrutura cilíndrica que pode ser feita com garrafas PET, canos de PVC, embalagens plásticas diversas, latas de óleo ou de leite. Numa extremidade dessa estrutura prende-se uma tampa quadrada de madeira ou plástico, acoplada a um cabo, em geral de madeira. A tampa se liga ao cilindro por uma tira de borracha de pneu (ou liga). No fundo do cilindro é atravessado um arame onde se enfia uma isca para o guaiamum, que no caso de Jorge eram pequenos toletes de cana-de-açúcar. Podem ser usados também frutas cítricas, cebola, abacaxi ou outros alimentos de cheiro forte e atrativos aos caranguejos. Esse arame se prende, dentro da armadilha, à tira de borracha. Quando a isca é colocada e a ratoeira é armada, a tampa fica presa numa posição em que deixa aberta a entrada do cilindro. Essa abertura é disposta na entrada da toca do guaiamum, de modo que quando o animal sai da toca, ele entra na armadilha e tenta puxar a isca. O arame solta então a tira de borracha e provoca o fechamento da ratoeira, aprisionando o guaiamum.



Figura 2.

O porto onde paramos dá em uma vegetação de capins e arbustos. Jorge havia instalado as ratoeiras no dia anterior, vinha recolhê-las no dia em que o acompanhei e sabia exatamente onde elas estavam. Mesmo sendo na área de capim, as ratoeiras estavam colocadas em locais protegidos por vegetação. No caminho para a primeira ratoeira, Jorge vai me mostrando algumas tocas de guaiamum e dando uma estimativa se o animal daquela toca era grande ou pequeno. Me mostra também os rastros de bois e de capivaras que passaram pelo local. Os bois, diz ele, pisoteiam as ratoeiras; já as capivaras, deixam-nas em paz. Mais à frente me mostra rastros dos guaxelos, que são comedores de caranguejos e costumam levar para longe as ratoeiras para roubar os guaiamuns de dentro delas.

126



Figura 3.

A maioria das ratoeiras que Jorge armou, entretanto, está mais à frente, numa área de mata alagável (Figura 3), com plantas como o dendê, o mulungu e o angico. Jorge vai me explicando sobre essas plantas, ao mesmo tempo em que me mostra os guaiamuns que recolhe nas ratoeiras, comentando sobre seu tamanho e sexo, e se estão gordos ou magros. Me explica que as características de sexo e

tamanho podem ser avaliadas pelo tamanho do buraco, que ele mede no olhar ou com os dedos, e também pelas características das fezes dos animais, que eles depositam na entrada da toca. Há diferença na abundância e no comportamento dos guaiamuns durante o inverno chuvoso e durante o verão. Jorge me dá muitos detalhes sobre o comportamento dos guaiamuns. Ele comenta, em especial, sobre os possíveis motivos pelos quais os animais escaparam da armadilha, às vezes pelas características e condições que ele atribui ao indivíduo (por exemplo, “está muito gordo e não quis sair”), às vezes por sua própria esperteza e artifícios (“ele não quis entrar na ratoeira”, “ele arreventou a *liga*”).

Jorge diz que conhece muito bem todas aquelas matas. “É como se fosse a minha casa”. Ele deixa sinais em sua passagem, para orientação, quando acha necessário. Diz que cada pescador tem seu sinal característico; o dele é um pequeno talho na casca de árvores, em certa altura do tronco. Jorge, como quase todos os guaiamunzeiros, trabalha de maneira solitária. Ele é capaz de reconhecer as pegadas de outros pescadores e avaliar há quanto tempo estiveram ali. Diz que se encontra outro pescador trabalhando na área onde chega, se desloca para outro local. Não se pode pegar a ratoeira de outro pescador (muitos pegam, e esses são considerados “ladrões de ratoeira”), mas se um pescador abandona uma ratoeira em que o guaiamum foi capturado, Jorge sente-se no direito de recolher o animal e deixar a ratoeira no local. Deslocar-se para outro ponto é uma maneira de evitar conflitos, e evitar conflitos é uma diretriz de sobrevivência para quem anda sozinho pelos manguezais. Jorge diz que conhece a maioria dos pescadores de guaiamum que trabalha nas mesmas áreas que ele.

Apesar de conhecer bem toda a paisagem do Rio Goiana e saber se deslocar por entre os canais do manguezal até a foz do rio, sua área de trabalho costuma ser nos arredores do local que visitamos. Após recolher os guaiamuns presos nas ratoeiras e repor as iscas, Jorge faz uma segunda vistoria nas ratoeiras reinstaladas, pois várias delas já capturaram novos guaiamuns. Ao recolhê-los, Jorge os amarra com a casca de um arbusto abundante na vegetação, conhecido por *imbira*⁹ (a espécie botânica é provavelmente *Hibiscus pernambucensis*), ou coloca os animais dentro de um saco de ráfia cheio de folhas de palmeira ou de dendê, para que os animais não se agridam, de modo a amarrá-los quando chegar em casa.

Os animais capturados durante os dias úteis da semana ficam guardados na casa de Jorge até a sexta-feira, quando um atravessador, que é seu parente e expescador, compra a produção para revender a um outro atravessador que comercializa os guaiamuns ainda vivos no sábado em uma feira livre em Olinda, a aproximadamente 60 km dali. O preço de uma unidade de guaiamum na feira é aproximadamente o dobro do valor que Jorge recebe do atravessador.

Além do comércio nas feiras, há algumas décadas o guaiamum passou a ser, junto com o caranguejo-uçá, comercializado em restaurantes frequentados pela classe média e alta da região. Os restaurantes que servem essas espécies de caranguejos são frequentemente alvo de fiscalização por parte dos órgãos ambientais, e há uma tendência a demandarem animais de tamanho regulamentar e do sexo masculino. Para suprir tal demanda, alguns grupos de pescadores de guaiamum

9 Imbira é um nome de origem indígena dado, no Brasil, a diversas plantas cuja fibra da casca pode ser usada como corda ou cordão.

do Rio Goiana, especialmente os de Caaporã, no lado paraibano do rio, passaram a realizar excursões em grupo para capturar guaiamuns em outros estados, indo ao Rio Grande do Norte, ao Sul da Bahia e até mesmo ao Rio de Janeiro e São Paulo.

No estuário do Rio Goiana há guaiamuns nas áreas adjacentes aos manguezais e também na ilhas que existem dentro dos manguezais. A maior dessas ilhas, conhecida como Tiriri ou Itiriri, foi transformada, no início da década de 1990, num enorme conjunto de viveiros de camarões de uma empresa (Figura 1). A ilha foi completamente desfigurada pela construção dos grandes tanques de criação, e suas bordas, onde ainda ocorrem guaiamuns, tem o acesso proibido aos pescadores pelos vigias da empresa.

Estimamos, a partir de nossa experiência de pesquisa, que o número de pescadores de guaiamum no estuário do rio Goiana deve estar na faixa de 100 pessoas, quase todas do sexo masculino. Eles vivem na área urbana de Goiana, como Jorge, mas também em outras povoações pesqueiras localizadas rio abaixo, principalmente em Tejucopapo e São Lourenço, no lado pernambucano do rio, e no pequeno município de Caaporã, no lado paraibano.

Guaiamuns, pescadores quilombolas e fazendas nos manguezais em São Francisco do Conde (BA)

Morador do Quilombo Dom João, Marcos também aprendeu a pegar guaiamuns quando criança, na fazenda onde nasceu, no município de São Francisco do Conde, Bahia. Filho de um casal empregado que morava na fazenda, Marcos cresceu na condição de agregado, conjugando, desde cedo, suas habilidades enquanto trabalhador de fazenda e pescador de guaiamum. Levou a vida nessa condição: a de trabalhar para diferentes fazendeiros e em diferentes empreitadas e pegar guaiamum para consumo próprio e venda em pequena escala. Há 20 anos decidiu dar exclusividade à sua condição de *gaiamunzeiro*. A partir daí passou a “não ter mais patrão” e ser conhecido como um dentre os principais pescadores de guaiamum da região.

A fazenda onde Marcos nasceu está localizada em uma área de manguezal conectada ao quilombo Dom João pelo rio homônimo, que deságua na Baía de Todos os Santos. Ela remete aos domínios fundiários de uma família de importantes barões escravocratas da cidade que colonizaram a então Vila de São Francisco do Conde nos idos do século XVIII, figurando como seus proprietários por mais de 200 anos. A arquitetura colonial da fazenda ainda hoje compõe a paisagem do lugar, junto às áreas de plantio de cacau, cana e banana, entremeadas por pequenos rios, roças, trilhas e caminhos que configuram as paisagens de manguezal.

Hoje em processo de tombamento pelo Governo do Estado, essa fazenda é tida como símbolo da História Colonial contada com orgulho pela oficialidade da cidade, que tende a suprimir as narrativas de violências da escravidão e seus efeitos no cotidiano dos seus descendentes, sobretudo a população negra e pobre, como a que vive da pesca de crustáceos e moluscos no mangue. Para além de símbolo de uma história colonial, essa fazenda é também um dentre os tantos territórios históricos e atuais de homens e mulheres que, quase imperceptíveis como Marcos,

se dirigem diariamente para pescar guaiamum, caranguejo, siri, aratu e sururu, e outras variações da pesca no mangue.

Paisagem de ocorrência de guaiamum, a fazenda teve parte de suas áreas de encosta desmatada para o aumento de pastagem para gado. O desmatamento determinou, segundo relatos de pescadores, a diminuição dos guaiamuns e, portanto, dos guaiamunzeiros que percorrem as encostas. Além do desmatamento das fazendas, há um crescente movimento de interdição do acesso às áreas de pesca por parte dos fazendeiros locais. Pressões impostas por esses têm dificultado o livre acesso às áreas tradicionais de pesca no manguezal. Tal situação, além de exprimir o poderio dos grandes proprietários e a concentração fundiária da cidade (onde 90 % da malha territorial é ocupada por 3 matrículas), impulsionou a articulação de alguns pescadores com o movimento pelos direitos quilombolas e aos territórios pesqueiros, assessorados pelo Conselho Pastoral dos Pescadores o CPP — e pelo Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais — o MPP (Geografar, 2015).

Marcos, bem como outros moradores de Dom João, figura como importante interlocutor desse movimento, reivindicando o livre acesso à pesca nas áreas de mangue. Fruto dessa mesma articulação é o processo de reconhecimento quilombola da comunidade de Dom João, em curso desde o ano de 2008 e marcado por perseguições aos moradores por parte dos poderes públicos locais, o que implicou a derrubada de casas, interrupção de fornecimento de luz elétrica e água, bem como desassistência dos programas sociais ligados à saúde e à educação. Trata-se, portanto, de um engajamento político que tem em vista o reconhecimento de seus direitos enquanto pescadores e quilombolas a partir de nova uma recategorização dos lugares de vida e habitação, configurando uma *ontologia política dos territórios de diferença* (Escobar, 2015).

Hoje reconhecido quilombo, Dom João foi o nome de um engenho de açúcar com trabalho escravo relacionado, também, a famílias de poderosos barões da cidade (Barickman, 1998-1999), transformado em usina a partir dos anos 1920 (Pinto, 2016). O lugar remete aos domínios territoriais de antigos engenhos de açúcar do período colonial, o que justifica a toponímia do local estar repleta de referências dessa cadeia produtiva, como Engenho Novo, Engenho Velho, Engenho D'água e Engenho de Cima. Nas margens do rio Dom João estava o conhecido Porto Dom João, responsável pelo escoamento do açúcar produzido com destino a Salvador. Como veremos mais adiante, além do açúcar, nas paisagens de Dom João estão inscritas a história da cadeia petrolífera nacional.

Em meio ao imperativo territorial do açúcar, da cana e da fazenda, o mangue sempre compôs a realidade de vida dos moradores, como Marcos, seus parentes, vizinhos e antepassados, conciliando o trabalho de peão de fazenda ou de empregado *fichado* nas empresas com a de pescador. Embora a captura de guaiamum seja prática comum e até corriqueira entre os moradores de Dom João, somente Marcos e José fazem desse tipo de pescaria, atividade exclusiva para obtenção de renda. O último, um jovem de 25 anos aproximadamente, tem intercalado, nos últimos meses, o trabalho de mangue com empreitadas ocasionais, como pedreiro, que lhe rende um dinheiro extra. Há uma tendência de pescadores de guaiamum

abandonarem alguns meses a pesca, caso consigam trabalho em outro lugar. Assim como há uma tendência de moradores desempregados da cidade passarem a pescar guaiamum para segurança alimentar ou renda. Essa condição atual de gaiamunzeiro em dedicação exclusiva confere a Marcos um lugar de referência na cidade.

Marcos costuma pescar sozinho: logo cedo ruma em direção às áreas de mangue, de bicicleta ou a pé, retornando no início da tarde, por volta das 13 horas. Utiliza, como o pescador Jorge, do Rio Goiana, ratoeiras para capturar os animais. Dona Luisa, importante liderança de Dom João, diz que gaiamunzeiros, caranguejeiros e marisqueiras, incluindo-a, são *pescandadores*, por praticarem um tipo de pesca que se faz andando.

Andar por entre fazendas, encostas e cercas, percorrer caminhos próximos ou distantes de suas residências até chegar ao lugar escolhido, atravessar rios a canoa, caminhar por horas entre áreas de encosta e mangue úmido à procura dos buracos, na arrumação das armadilhas, sozinho ou em dupla ou trio, mapear e colher frutos para isca e engorda, é a condição da pesca de guaiamum dos habitantes da região. Não há um território fixo que ligue determinado pescador a determinado lugar. Moradores de Dom João podem pegar guaiamum no Trinta e Um; moradores de Campinas pescam na Baixa Fria; moradores da Baixa Fria rumam ao Marapé ou a Dom João (Figura 1). Embora a proximidade da residência com determinado lugar de mangue seja fator importante, ela não fixa o pescador em um ponto único de pesca. Há variáveis, como a possibilidade de uma área de pesca já estar *batida*, ou seja, ter os guaiamuns já capturados em seus buracos por outros pescadores nos dias anteriores, determinando a diminuição da ocorrência dos animais.

130

O berçário de Guaiamum e a ressurgência nas ruínas do petróleo

No quintal de sua residência, Marcos possui um tanque de engorda dos guaiamuns feito com material reaproveitado de refrigeradores. Esse tanque no Recôncavo recebe o nome de *viveiro*, enquanto em Pernambuco e Paraíba chama-se *caritó*. Ali os animais, transportados do mangue em um saco de ráfia, são alimentados com folhas e frutos, principalmente do dendezeiro. Com isso, os guaiamuns engordam e podem ser mantidos por alguns meses, até serem comercializados. Marcos vende o pescado para fregueses que vem à sua casa, além de fazer entrega no próprio município de São Francisco do Conde e cidades vizinhas, como Candeias, Santo Amaro e Salvador.

No mesmo quintal onde recebe os clientes e amigos, Marcos concebeu e criou, há duas décadas, um berçário de reprodução de guaiamuns. O berçário foi construído por sobre as ruínas de uma das antigas bases de refino do petróleo em Dom João, hoje desativada. A história da exploração de petróleo em Dom João remete aos anos 1950, inaugurando a cadeia petrolífera que então nascia no Brasil. Não é por acaso que a cidade, território com o maior contingente populacional autodeclarado “preto” do Brasil (IBGE, 2010) figura, por conta dos royalties do petróleo, como um dentre os municípios com a maior renda *per capita* nacional. A riqueza trazida pelo “tesouro negro”, como é conhecido, não implicou uma melhora na qualidade de vida dos seus cidadãos, haja vista São Francisco do Conde também

responder por um elevado índice de desigualdade social (Sansone, 2007; Geografar, 2015). Por isso, além de relacionadas à história do açúcar e da fazenda, as paisagens de Dom João inscrevem também a história do petróleo, e com ela formas de precarização da vida.

Pela presença da cadeia petrolífera nacional, as áreas de manguezal da cidade são ocupadas tanto por novas e desativadas estruturas da Petrobras quanto pela presença do que seus moradores chamam de *prainha*, áreas abertas de manguezal com a vegetação morta pela contaminação por vazamento de petróleo (Figura 4). As paisagens da *prainha* da cidade são reconhecidas pela ausência das espécies de árvores de mangue e, portanto, das muitas vidas que ali estão a elas relacionadas. Ou seja, as paisagens arruinadas do manguezal e suas encostas contam a história do petróleo na cidade, justamente quando nela não se encontram mais as espécies de árvores de mangue e a malha de vidas e elas conectadas. Quando o petróleo destrói o mangue, não há caranguejos, aratus, guaiamuns, ostras e sururus. Sem esses, não há a presença dos pescadores artesanais e a malha de vidas que conformam o território pesqueiro. Com o petróleo derramado e vazado, a vida se torna difícil e hostil às espécies que coabitam o mangue, incluindo a população negra de São Francisco do Conde.



Figura 4.

Embora não esteja em funcionamento, parte das estruturas do petróleo e do açúcar continua nas paisagens de Dom João: as ruínas do ancoradouro para os barcos, as vigas da caldeira de petróleo, a chaminé da usina, o cimento da lavagem de caminhão, compõem o ambiente das casas, lugar de residência de aproximadamente 80 famílias. Antes da chegada da Petrobrás, parte das atuais áreas residenciais era ambiente de lama e *mangue mole*, como dizem, lugar impraticável para que humanos construíssem casas e guaiamuns caminhassem e abrissem

buracos. Seguidos processos de aterramento para exploração e transporte do petróleo produziram não somente a contaminação do mangue e a mortandade multiespecífica, mas a criação de um ambiente também favorável à ocupação de humanos e guaiamuns. Trata-se, como relata o próprio Marcos, de “uma encosta feita com tauá”, uma espécie de argila ou areia misturada com dejetos da indústria petroleira e material do mangue escavado e soterrado pelos tratores (Figura 5). Segundo o pescador, o que permitiu que guaiamuns migrassem para esse novo ambiente foram as *andadas*.



Figura 5.

Por ocupar as ruínas do açúcar e do petróleo e fazer de um lugar contaminado, um ambiente de reflorescimento de vida multiespecífica, moradores de Dom João como Marcos estão inseridos no que Ana Tsing (2019, p. 226) chama de *ressurgência*, “o trabalho de muitos organismos que, negociando através de diferenças,

forjam assembleias de habitabilidade multiespécies em meio às perturbações”. Guaiamuns e quilombolas habitarem as ruínas do açúcar e do petróleo implica ressurgir nas paisagens conformadas pela devastação das fazendas e da indústria petroleira, e propor como vida o existir nos mundos impostos pelo latifúndio, pela contaminação, suas ruínas e cercas.

O berçário de guaiamum desenvolvido por Marcos em seu quintal a partir de seus conhecimentos pode ser entendido como uma prática de ressurgência. Trata-se de uma cavidade de um metro de profundidade por um metro e meio de largura cercada por tijolos e coberta por uma tela, cavado há mais de vinte anos na antiga viga de aço que sustentava uma refinaria de petróleo bruto extraído das profundezas do manguezal (Figura 6). Durante as duas primeiras *andadas* nas luas de janeiro e fevereiro, Marcos traz do mangue para seu quintal as *gaiamunas chocas*, ou *patachocas*, como são conhecidas as fêmeas ovadas. Ao colocá-las no berçário, ele as mantém protegidas até a lua cheia de março, conhecida como *maré de março*, quando as águas atingem seu ápice, correspondendo ao seu período de desova. A proximidade do berçário com o rio permite que aquele seja mantido pelo ciclo da maré.



Figura 6.

É no berçário de *gaiamunas* que Marcos cuida das fêmeas ao longo dos anos. Alimenta-as, além de regular a água e manter relação, diálogo e cuidado com os buracos dos guaiamuns do entorno, alguns dos quais, segundo o mesmo, abertos pelos filhotes ali nascidos, que saem espontaneamente do berçário pelas frestas dos tijolos.

O que motivou a criação do berçário foi a percepção da diminuição da ocorrência de guaiamuns diante de uma tripla condição do manguezal: o desmatamento das fazendas; a contaminação por petróleo; e o desemprego na cidade, motivo que conduz sua população pobre às áreas de pesca para adquirir alimento e renda. A percepção da diminuição da população de guaiamuns é compartilhada por boa parte dos pescadores e pescadoras da cidade com os quais mantivemos interlocução. Ao trazer as fêmeas para o berçário, Marcos entende contribuir para sua proteção e reprodução da espécie.

O berçário parece configurar uma iniciativa local, criativa e propositiva de

cuidado com o mangue e recuperação da espécie guaiamum por parte de um *gaiamunzeiro*. Em outras palavras, Marcos é, por conta própria, um pescador-pesquisador do manguezal preocupado com seu presente e futuro. Além do berçário e do viveiro, em seu quintal há inúmeras espécies vegetais, plantadas por ele mesmo e por seus parentes, ou nascidas de forma espontânea, configurando o que um grupo de estudantes da Unilab tem chamado de *manquintal*: este espaço de vida das populações pesqueiras que conjuga áreas de manguezal com quintais e outros ambientes domésticos¹⁰. O *manquintal* é um lugar multiespecífico e típico dos coletivos marcados pelo que Escobar (2015) chama de *ontologia relacional*, em que humanos e não-humanos formam parte integral dos mundos em suas múltiplas inter-relações: o que de alguma forma confunde as fronteiras rígidas demarcadas no projeto de modernidade baseado na separação natureza-cultura (Latour, 1994).

Curiosamente, um discurso assentado na separação ontológica entre natureza e cultura é justamente o que vem fundamentando a justificativa da Prefeitura na retirada dos moradores de Dom João. A Secretaria do Meio Ambiente acusa os moradores de serem degradadores do ambiente, por ocuparem um local de manguezal e Área de Preservação Permanente (APP). Os relatórios produzidos pelo órgão não levam em conta a relação vital que liga humanos e não humanos nas áreas de manguezal da cidade, bem como a contribuição dos habitantes de Dom João na recuperação de uma área degradada pela cadeia petrolífera, escamoteando a condição *feita* e arruinada pelo petróleo das paisagens do lugar, bem como a escala de devastação impetrada pelos vazamentos. Não levam em consideração também os direitos de autodeterminação das comunidades quilombolas que, além de possuírem ancestralidade negra e vinculação com o território, são reféns históricos da desigualdade fundiária e racial na cidade. Como disse uma liderança de Dom João, a “conta cai sempre do lado do mais fraco”, o que explica uma frase proferida em um ato de repúdio a um vazamento de petróleo ocorrido em maio de 2018, quando partes do mangue e das áreas residenciais foram invadidas por petróleo, ocasionando a mortandade de espécies e arruinamento dos ambientes: “petróleo pode, preto não, morar em Dom João”.

“ criticamente em perigo”: a pesca do guaiamum na paisagem institucional

No ano de 2007, o estuário do Rio Goiana foi transformado em uma Reserva Extrativista (Resex)¹¹. A reserva é gerida por um *Conselho Deliberativo* com a característica de ser soberano em suas decisões. Este conselho funciona de maneira representativa e tem maioria de representantes dos pescadores artesanais, que são, no linguajar institucional, os *beneficiários*. Há também representantes, em minoria, que não são beneficiários. No caso da Resex Acaú-Goiana, há representantes de instituições de pesquisa, das prefeituras, de ONGs assessoras e também de empresas que funcionam nos arredores da reserva. O Conselho Deliberativo da Resex Acaú-Goiana começou efetivamente a funcionar somente a partir de 2013, ou seja, seis anos depois de sua criação.

Um dos autores deste artigo acompanhou o processo de criação da Resex Acaú-Goiana (Silveira *et al.*, 2010) e desde 2016 é conselheiro, representando a

10 O *manquintal* surgiu como conceito elaborado pelos discentes Lauro Cardoso, Naiane Pinto, Margarida Berdo e Aldine Bathilon, do Curso de Licenciatura em Ciências Sociais, durante atividades de campo para a disciplina Laboratório de Saberes. A Unilab é a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira.

instituição onde trabalha. A Resex Acaú-Goiana foi criada no contexto da movimentação dos pescadores artesanais organizados nas colônias e associações de pescadores, apoiados por organizações assessoras, como o Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP), além da participação de funcionários do Ministério do Meio Ambiente e de pesquisadores acadêmicos. No estado de Pernambuco, além de Acaú-Goiana, foram propostas pelos pescadores a criação de mais duas Resex e uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS), sendo que apenas a Resex Acaú-Goiana foi efetivamente criada (Silveira *et al.*, 2010).

A proposta de criação de uma reserva extrativista no estuário do Rio Goiana gerou uma enorme resistência de políticos e de empresários com influência na política local e regional. Como um dentre os vários exemplos, no intuito de barrar o estabelecimento da Resex, algumas empresas canavieiras enviaram para as audiências públicas funcionários em ônibus portando faixas contra a criação da mesma. As usinas de cana têm um histórico de décadas, senão séculos, de impactos nos manguezais do Rio Goiana, que incluem queimadas, plantio de cana até a margem dos cursos d'água, derramamento de resíduos do processamento da cana, além da contaminação por agrotóxicos (Silveira *et al.*, 2013).

O lobby das empresas de carcinicultura, que vinham desde a década de 1990 estabelecendo tanques de cultivo de camarões no entorno e dentro das áreas de manguezais em várias partes do litoral nordestino, com conflitos com pescadores e ambientalistas, foi outra força política contrária à criação das Resex em áreas costeiras, bem como o próprio Governo do Estado de Pernambuco. Esse Governo, além de politicamente comprometido com canavieiros e carcinicultores, tinha planos de desenvolver na região de Goiana um polo industrial, como de fato o fez, parcialmente, no período imediatamente posterior à sua criação, com o estabelecimento de uma fábrica automotiva e outros empreendimentos.

Diante de tais dificuldades conflitivas, as equipes ligadas ao Ministério do Meio Ambiente, responsáveis por viabilizar a criação de Reservas Extrativistas tiveram como estratégia negociar que estas fossem estabelecidas apenas nas áreas pertencentes à União. Evitariam assim ampliar os conflitos e arrastar a regularização fundiária por muitos anos, sobretudo por conta dos processos de desapropriação do imóvel de particulares. Essa perspectiva pragmática gerou efeitos negativos e contrários aos seus próprios objetivos, e especialmente importantes para a ecologia política do guaiamum.

O primeiro desses efeitos foi a delimitação das fronteiras da Resex Acaú-Goiana coincidindo com os limites do manguezal ao longo do Rio Goiana (Figura 1). Isso propiciou que grande parte das áreas habitadas pelos guaiamuns e áreas de trabalho dos pescadores ficasse localizada fora da reserva. O segundo foi a existência de uma enorme área de exclusão localizada no perímetro interno da Resex, a Ilha de Itiriri, onde funciona o maior empreendimento de carcinicultura do estado de Pernambuco, uma área que faz parte do território histórico de uso tradicional dos pescadores. Toda a borda dessa ilha é potencialmente área de ocorrência de guaiamuns.

No âmbito da Resex, o ICMBio, respaldado pelo Conselho Deliberativo, tem

tomado algumas medidas importantes de controle da ação das empresas canavieiras e de carcinicultura, principalmente pela aplicação de multas e verificação de regularidade de funcionamento. Contudo, a ação do órgão é bastante limitada fora dos limites da unidade, especialmente em áreas particulares.

A linguagem institucional do funcionamento da Resex versa sobre a existência de regras sobre o que é legalmente permitido, e presume-se que tais regras sejam pactuadas no plano local da reserva, por meio de um documento chamado *Acordo de Gestão*, que deve ser aprovado pelo Conselho. No entanto, na prática essas regras circunscrevem-se em um campo de possibilidades restrito, pois se encontram subordinadas ao escopo da legislação nacional e estadual, o que acaba por engessar as possibilidades de produção de soluções locais criativas de uso e conservação das espécies, via de regra divergentes das portarias e instruções normativas editadas a partir de Brasília.

Além disso, ao longo de seu funcionamento, a linguagem institucional da Resex precisou ser incorporada pelas lideranças dos pescadores e demais membros do Conselho. São categorias bastante distantes dos conceitos acessados na vida cotidiana dos pescadores, que precisam a todo tempo vir acompanhadas de processos de tradução. Os pescadores de guaiamuns, como Jorge, participaram historicamente muito pouco dos debates da Resex, tendo também baixa representatividade política no conjunto dos pescadores artesanais, embora se vejam representados pelas associações e colônias de pescadores, e respondam quando são convocados a reuniões específicas sobre sua atividade.

A história da politização da pesca do guaiamum, na Resex Acaú-Goiana, passa pelo debate sobre a margem de liberdade para a formalização de regras locais. Por muitos anos não havia nenhum tipo de legislação a respeito dos guaiamuns. Em 2003 foi editada uma portaria do Ibama (53/2003) criando regras para captura no Sudeste do Brasil, ao passo que em 2006 a Instrução Normativa 90/2006 foi publicada para a Região Nordeste. A edição dessas regras, acreditamos, vieram a reboque do estabelecimento de regras para a captura do caranguejo-uçá (*Ucides cordatus*), outra espécie de caranguejo que ocorre em maior densidade na região, mas que é típica da lama do interior dos manguezais (Alves e Samain, 2004; Souto, 2008), configurando-se em uma outra ecologia política da pesca. O fato é que, até então, a pesca do caranguejo-uçá já se encontrava em debate no âmbito das políticas públicas de conservação ambiental, ao contrário do guaiamum.

Essas regulamentações indicavam, basicamente, que só poderiam ser capturados guaiamuns machos, com carapaça de medida superior a uma largura variável entre 6 e 8 cm, a depender do estado, e que eles não poderiam ser capturados nos dias em que saem para se reproduzir (a andata). A ratoeira foi considerada um petrecho permitido. Não há dados sobre os efeitos dessa regulamentação. Por nossa percepção em campo, parece ter tido algum efeito sobre a comercialização do guaiamum em restaurantes, onde havia alguma fiscalização, a reboque da fiscalização do caranguejo-uçá, agindo sobre os critérios de compra dos atravessadores. Mas as outras formas de venda, em feiras ou diretamente ao consumidor, não parecem ter sido afetadas. Os critérios da legislação tinham certa legitimida-

de frente aos pescadores, mas nem sempre eram adotados, e nem sempre eram conhecidos. A fiscalização da pesca do guaiamum era, até então, praticamente inexistente. Os pescadores de guaiamum continuavam suas atividades segundo os mesmos procedimentos costumeiramente adotados.

A discussão do Acordo de Gestão, que aconteceu entre 2012 e 2015, introduziu publicamente a pesca do guaiamum na Resex Acaú-Goiana. Pela primeira vez, pescadores de guaiamum foram chamados a participar de uma discussão a respeito de sua atividade, que foi feita junto com outras modalidades de pesca.

Em seu texto (Portaria ICMBio 851/2017), o acordo local repetia o que dizia a legislação vigente a respeito da liberação da armadilha tipo *ratoeira* e do tamanho mínimo de 6 cm. Inseriram-se ainda outras regulamentações: a suspensão da captura em uma área específica da Resex; a proibição do uso de fogo para captura; questões relativas ao transporte; a definição de uma quantidade máxima de guaiamuns por família por dia, indicada como 50 indivíduos, quantidade considerada razoável para um dia de trabalho de um pescador.

Em 2014, enquanto o Acordo de Gestão era discutido, surgiu uma questão que afetaria não só os pescadores de guaiamum da Resex Acaú-Goiana, como de todo o litoral brasileiro. Tratava-se da Portaria n.445/2014 do MMA, que incluía o guaiamum, junto a várias espécies de peixes marinhos, na lista das espécies ameaçadas de extinção. O guaiamum era incluído numa categoria denominada *criticamente em risco*, que implicava a proibição completa de sua captura. Essa portaria passou por uma série de anulações e revalidações jurídicas, em grande parte protagonizadas por agentes da pesca industrial de espécies de peixes que também eram afetados pela Portaria 445.

Em 2016, a questão da proibição da pesca do guaiamum foi apresentada da seguinte forma pela equipe do ICMBio em uma reunião do Conselho Deliberativo: por conta da iminente proibição da pesca do guaiamum (havia naquele período uma liminar suspendendo a portaria, que seria derrubada em seguida), o ICMBio em Brasília sugeria que o Conselho retirasse os itens sobre a pesca do guaiamum do Acordo de Gestão, sob a alegação de que caso a proibição se efetivasse, o Acordo de Gestão não seria aprovado pelo Ministério.

O Conselho criou então um *Grupo de Trabalho* (GT) formado por representantes dos pescadores, de pesquisadores, do Conselho Pastoral dos Pescadores e do ICMBio, que emitiu um parecer favorável à manutenção dos referidos itens. Argumentava-se que a Resex tinha por objetivo proteger os modos de vida tradicionais de seu território, e que um documento do próprio Ministério indicava que o principal problema do declínio do guaiamum era a chamada *perda de habitat*, ou seja, a destruição dos ambientes onde vive o guaiamum.

O documento do MMA referido pelo relatório do GT chama-se “Texto-base para recuperação do caranguejo-guaiamum” (Galli, 2016), que havia sido publicado no período em que esses debates aconteciam, e que já indicava a preparação de uma estratégia nacional de flexibilização da proibição, dada a importância da pesca do guaiamum como atividade de comunidades pesqueiras. Esse documento indicava também a insuficiência de dados técnicos sobre os *estoques* de guaiamum.

Vale dizer que as discussões com representantes dos pescadores e com pescadores de guaiamum apontavam para uma redução no tamanho médio e diminuição na quantidade de guaiamuns, mas não uma situação que indicasse que a espécie estaria “criticamente em perigo”.

Assim, o Conselho, por unanimidade e com apoio da equipe gestora local, decidiu por manter o guaiamum regulamentado pelo Acordo de Gestão, instituindo uma *Câmara Técnica* de caráter permanente, que passou a acompanhar a questão do guaiamum e de outros crustáceos.

Os desdobramentos desses acontecimentos, até a redação deste artigo, foram que o Ministério do Meio Ambiente publicou em 2018 uma nova Portaria (n. 128) com o “Plano de recuperação do guaiamum”, regulamentada, por sua vez, pela Portaria Interministerial n. 38/2018, que traz as “regras para o uso sustentável e para a recuperação dos estoques da espécie *Cardisoma guanhumi*”. O artigo 6 dessa última portaria dispõe que

“a pesca da espécie *Cardisoma guanhumi* somente será permitida nas unidades de conservação de uso sustentável ou em áreas manejadas vinculadas aos planos de gestão locais formalmente instituídos, que apresentem análise prévia de viabilidade da pesca sustentável e compatível com a recuperação da espécie”. Cria-se, portanto, a figura do *plano de gestão local*, um documento válido para uma *área de manejo específica*, pensada como sendo preferencialmente uma *unidade de conservação de uso sustentável*, abrindo possibilidade de inclusão de outros tipos de áreas manejadas quando “formalizad[a]s pelos órgãos da administração pública federal ou estadual competentes” (art. 7º).

Esse plano de gestão local envolve cinco procedimentos do tipo comando-e-controle estatal: cadastramento para identificação e autorização dos pescadores; monitoramento da pesca; diretrizes de fiscalização; medidas de ordenamento; avaliação. Em localidades que não apresentarem, até novembro de 2019, um plano com tais características, a pesca do guaiamum estará proibida, caso nenhuma outra regulamentação contrária seja publicada. Dada a dinâmica irregular das disputas políticas em torno da Portaria 455, isso não seria uma surpresa¹².

A portaria reafirma ainda todas as regras preexistentes, tornando-as mais rígidas com relação ao tamanho mínimo que passa de 6 para 7 cm de carapaça, e com relação ao período de proibição de captura, que envolve duas semanas por mês (luas cheia e nova) entre dezembro e maio. A partir do novo panorama sobre a atividade do guaiamum, a Câmara Técnica dos Crustáceos da Resex Acaú-Goiana, reuniu-se diversas vezes ao longo dos anos de 2017 e 2018, realizando reuniões de esclarecimento da situação institucional e *oficinas de mapeamento participativo* com pescadores de guaiamum nas localidades onde vivem os *beneficiários* da Resex. Terminou 2018 com a apresentação de um esboço do *plano local de gestão* nos termos exigidos legalmente, procurando trabalhar pragmaticamente para criar um documento que permita que a atividade de pesca do guaiamum prossiga na

12 Durante o período de redação deste artigo, acompanhamos profundas mudanças nas políticas ambientais no Brasil, a partir da eleição de Jair Bolsonaro para a Presidência da República. Estão em pauta, por exemplo, a extinção de conselhos de participação popular, a fusão do ICMBio com o Ibama e também a revogação da Portaria 445. São alguns exemplos de eventos que alterariam a paisagem institucional da pesca de guaiamuns, porém não invalidariam a argumentação deste artigo.

Resex Acaú-Goiana. Esse trabalho se encontra em andamento no momento em que este artigo é redigido.

Os limites do disciplinamento da pesca de guaiamum

Uma reflexão a partir da realização da pesquisa que dá origem a este artigo, concomitante à participação de um dos autores na Câmara Técnica dos Crustáceos, nos indica que a realização dos ritos institucionais de adequação ao Plano de Recuperação do guaiamum é um esforço pragmático para impedir localmente a proibição da pesca. Essa proibição, por sua urgência, gera a politização de uma questão antes invisível às políticas públicas: a ameaça à existência futura do guaiamum. Entretanto, os termos que balizam a produção do plano não têm efeito sobre o que nos parece — e parece também aos biólogos e aos pescadores — serem as principais questões a abordar, sejam elas, na linguagem técnico-científica, *a perda de habitat e o uso sustentável dos estoques de guaiamum*. A produção deste plano também não contribui para a valorização social nem econômica dos pescadores de guaiamum que, com toda razão, mostram-se desconfiados com os mecanismos de controle estatal e com o vaivém das determinações legais.

No momento em que este artigo é redigido, os pescadores hesitam em preencher a ficha de automonitoramento elaborada por um pesquisador que é também servidor da Resex, com o objetivo de cumprir uma das exigências do Plano de Recuperação. Os pescadores continuamente perguntam aos pesquisadores envolvidos no Conselho se a pesca do guaiamum “está aberta ou está fechada”, e alternam entre a participação nos debates públicos e a estratégia de se retirar à invisibilidade política de seus engajamentos no manguezal.

Vale refletir sobre as diretrizes do *Plano de Recuperação* à luz dos argumentos do documento de 2016 do GT do Conselho da Resex Acaú-Goiana. Estamos tratando de uma espécie que habita locais especialmente sensíveis à degradação e ocupação desordenada, declarada como em ameaça crítica de extinção. A estratégia governamental encontrada, entretanto, não foi a de assegurar a conservação desses ambientes, mas a de identificar os pescadores e controlar a atividade de pesca. Esses pescadores, por sua vez, são parte de grupos humanos em alto grau de vulnerabilidade social e sujeitos de direito das políticas para comunidades tradicionais.

Não é nosso objetivo aqui realizar uma análise do funcionamento das agências estatais, que não são entidades monolíticas, e das políticas públicas, que envolvem diversas forças em disputa. O que nos salta aos olhos com relação à situação do guaiamum é a dificuldade de se propor uma política territorial que leve a sério a conclusão, no âmbito do próprio Estado, de que é preciso agir face à ameaça ao desaparecimento de uma espécie. Um dos motivos parece ser a subordinação estatal a interesses econômicos privados, que impede ações visando ao bem público que sejam conflitantes com tais interesses. O outro parece estar relacionado à lógica estatal de gestão territorial que opera ou pela delimitação de um território sob controle estatal que não se conecta com processos da paisagem mais ampla; ou por mecanismos de comando-e-controle que, no fim das contas, o próprio Estado tem pouca capacidade de fazer cumprir. Esse tipo de lógica de operação, mesmo

dentro de estruturas de participação como as reservas extrativistas, é muito pouco permeável às soluções criativas que podem ser formuladas pelos habitantes dos manguezais, em suas conexões com organizações assessoras, pesquisadores acadêmicos e gestores públicos.

O Plano de Recuperação do Guaiamum em São Francisco do Conde

Diferente do estuário do rio Goiana, os manguezais de São Francisco do Conde não estão inseridos em um contexto institucional de *unidade de conservação*. Até o momento em que este artigo é escrito, a discussão sobre o Plano de Recuperação do guaiamum não teve rebatimento entre os gestores e os pescadores da cidade. Primeiro porque o município não conta com políticas de manejo voltadas à pesca de guaiamum. Segundo porque, diferente do caso do Rio Goiana, não há na cidade espaços de discussão reservados a esse tipo de debate, como aqueles criados no âmbito de uma Reserva Extrativista, como os Conselhos, os Grupos de Trabalho e as Câmaras Técnicas.

O pouco que se sabe e que se tem feito acerca do tema se deve aos esforços de alguns pescadores articulados a duas diferentes e complementares redes de apoio: uma é o Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP), que tem uma sede regional em Salvador e um histórico de assessoria aos pescadores da região; a outra é a Unilab, que tem há cinco anos o seu Instituto de Humanidades e Letras sediado às margens das áreas de manguezal no bairro da Baixa Fria, vizinha a Dom João.

Pode-se dizer que o gaiamunzeiro Marcos é um importante articulador dessa discussão em São Francisco do Conde, implicado que está nesses dois espaços. Ele tem se engajado nas atividades de recuperação do mangue e da espécie guaiamum a partir da interlocução com alguns projetos e atividades da Unilab e da CPP. Na Unilab, Marcos tem atuado como instrutor de aulas de campo junto às disciplinas e projetos desenvolvidos por um dos autores deste artigo. Nessas atividades acompanha discentes, docentes e outros colaboradores em visitas a áreas de manguezal em Dom João e seu entorno, ensinando sobre os ciclos do guaiamum, técnicas e territórios de pesca, bem como estratégias de recuperação do mangue diante dos efeitos nocivos da indústria petroleira, do desmatamento das fazendas e da sobrepesca de guaiamum. De modo bastante particular e solitário, Marcos tem buscado replantar mudas de mangue vermelho (*Rizophora mangle*) em áreas de prainha, a princípio sem sucesso.

Além disso, Marcos tem participado dos encontros da Articulação Subaé, coletivo formado por lideranças de quatro comunidades quilombolas do Recôncavo, membros da CPP e MPP da Bahia e pesquisadores universitários. Subaé é o nome do rio que atravessa o município de Santo Amaro, desaguando na Baía de Todos os Santos na divisa com São Francisco do Conde. Nos anos 1960, a Companhia Brasileira de Chumbo Brasil-Cobrac, subsidiária da multinacional Penarroya, instalou, em suas margens, uma fábrica de exploração de chumbo, o que ocasionou, por conta das atividades que duraram três décadas, um dos maiores desastres socioambientais ligado a metais pesados do mundo (Andrade; Moraes, 2013). Ao batizar-se de *Subaé*, a Articulação propõe reaver os direitos do pescador e dos territórios pesquei-

ros arruinados pelos vários agentes industriais no Recôncavo, incluindo o petróleo.

Para o coletivo, formado por pescadores e pescadoras de 40 a 65 anos de idade, moradores das comunidades de Dom João, Cambuta, Acupe e São Brás, a diminuição da ocorrência dos guaiamuns é efeito de um histórico de desmatamentos, degradação industrial e falta de políticas de controle da pesca e da sobrepesca, sobretudo as referentes ao caranguejo e ao guaiamum. Uma das pautas reivindicatórias do grupo tem sido lutar pelos direitos do gaiamunzeiros e caranguejeiros a partir do seguro defeso do guaiamum e do caranguejo-uçá¹³, por entenderem que as medidas trariam maior visibilidade e valorização desse segmento de pesca no mangue, bem como proteção das espécies nos períodos de reprodução.

Foi em outubro de 2018 que o plano de recuperação do guaiamum entrou na pauta da Articulação, o que determinou, até o início de 2019, cinco encontros para discutir a Portaria e organizar as atividades para a sua elaboração. As reuniões foram realizadas nos quilombos de Dom João, Acupe e São Brás, tendo como participantes gaiamunzeiros locais, pesquisadores e membros da CPP. Ao propor a construção do plano de recuperação nos referidos territórios quilombolas, a Articulação figura como uma iniciativa inédita no atual contexto de ordenamento do guaiamum, visto que as áreas que pretende cobrir não estão situadas nos limites de uma unidade de conservação, como no caso das Resex Acaú-Goiana e Canavieiras, onde os planos têm sido elaborados através de seus Conselhos Deliberativos.

A implicação disso é a dificuldade que os membros da Articulação têm tido na compreensão da Portaria, bem como os arranjos institucionais necessários para sua realização, visto tratar-se de um processo bastante trabalhoso que envolve a necessária articulação entre práticas e saberes tradicionais, científicos e jurídicos. Pretende-se fazer, ainda não se sabe de que maneira, o cadastramento dos gaiamunzeiros dessas localidades, um plano de monitoramento da pesca e um etnomapeamento dos territórios de guaiamum, algo inexistente naquele contexto.

Como uma primeira iniciativa de recuperação do manguezal aliada à preservação da espécie guaiamum no contexto da Portaria, os próprios pescadores vinculados à Articulação Subaé propuseram multiplicar o berçário de guaiamum de Dom João, o que culminou em reuniões de planejamento para a construção, bem como rodas de conversa entre pescadores ao redor do próprio berçário de Marcos. Em um primeiro momento, em novembro de 2018, Marcos recebeu os pescadores dos quilombos de Cambuta, Acupe e São Brás em seu quintal, explicando aos mesmos a história do berçário e seu funcionamento. Um mês depois realizou-se a construção do berçário em Acupe, no quintal de Dona Ana, pescadora do local.

Na ocasião, em torno de dez pescadores e pescadoras, junto a alguns dos seus filhos e filhas, se reuniram para construir o berçário, em uma dinâmica de trabalho coletivo que durou aproximadamente sete horas. Enquanto os homens escolhiam o local, cavavam o buraco e o contornavam com tijolo sob orientação de Marcos, as mulheres preparavam uma refeição, que foi servida no encerramento das atividades. No entorno do berçário foram plantados um pé de limão, um pé de tamarindo e um dendezeiro, para garantir sombra e alimento às gaiamunas e guaiamuns que futuramente poderão habitar o local. O sucesso da construção

13 O Governo Federal criou, no início dos anos 2000, um programa de seguro-defeso para beneficiar pescadores profissionais de espécies que passam por uma proibição de pesca por uma parte do ano, no caso o camarão e a lagosta. Há uma reivindicação de pescadores de caranguejos para que seja criado também um seguro-defeso específico para esse tipo de pesca.

ainda está em análise. Segundo Marcos, vai depender da adaptação dos animais ao lugar, bem como a relação do berçário com os níveis da água. Os pescadores e pescadoras envolvidos compreendem que o berçário é uma iniciativa própria de manejo, que deve ser validada pelo poder público nos contextos das futuras fiscalizações.

Os limites de uma política de conservação

Vimos que no estuário do Rio Goiana há um ordenamento estatal do território, configurado no espaço da Resex. Vimos, acompanhando Jorge, que embora importante para proteger as áreas de manguezal dos avanços do agro e do hidronegócio, esse ordenamento não traduz ou cobre os fluxos dos territórios de guaiamum, uma vez que a área de pesca do animal vaza os perímetros da Resex, pela própria lógica de concepção de sua demarcação territorial. O fato de Jorge perambular pelo território pesqueiro para além da poligonal da Resex evidencia os limites da área protegida como lugar de incorporação dos modos de vida de guaiamunzeiros e guaiamuns.

Vimos também que o *plano de gestão local* do guaiamum é produzido na lógica do controle da pesca, não incidindo sobre a questão da *perda de habitat*. Vimos ainda que, operada pela agência estatal que trata das *unidades de conservação ambiental*, e na impossibilidade de outras agências estatais terem capacidade e interesse de lidar com essa questão, a forma de gerenciamento do plano de recuperação supõe que este seja feito a partir da gestão de unidades de conservação. Isso implica que, na prática, as unidades de conservação (ou outras “áreas manejadas”) que forem capazes de produzir um plano de recuperação terão a pesca permitida, enquanto que na maior parte dos locais, ela provavelmente continuará existindo de forma ilegal.

Vimos com Dom João uma dupla sobreposição dos ordenamentos do Estado em relação ao território pesqueiro: de um lado, o poder público municipal reivindicando um dispositivo jurídico do ambientalismo preservacionista sobre o manguezal. A figura legal da *Área de Proteção Permanente (APP)* é acionada para proteger o manguezal e o rio, não dos humanos de maneira geral, mas de um tipo de humano: o pescador artesanal, majoritariamente o *pescandador* de manguezal, precarizado e invisibilizado pelas políticas públicas da pesca. O argumento da prefeitura instrumentaliza a expropriação dos quilombolas e não incorpora as realidades multiespécies que conformam os territórios pesqueiros, além de escamotear as duas principais forças predatórias dos modos de vida dos guaiamunzeiros e guaiamuns do lugar: a fazenda e o petróleo.

Do outro lado, descrevemos a reivindicação dos pescadores para a demarcação do território quilombola como figura jurídica que incorpora as realidades multiespecíficas e traduzem os saberes fundados nas ontologias relacionais, em que o *manquintal*, lugar da ressurgência em áreas arruinadas, atua como referência importante e contrária à separação ontológica natureza/cultura, manguezal/quintal. O fato de Marcos contribuir para a reprodução da espécie guaiamum e manejar os ambientes coproduzindo a agrobiodiversidade em áreas arruinadas nos ensina sobre os limites do preservacionismo como ferramenta que traduz

as realidades dos territórios pesqueiros. E é justamente pela gramática política dos territórios pesqueiros, dos quais falaremos abaixo, que têm se movido estes homens e mulheres da pesca, conhecedores dos modos de vida de animais como os guaiamuns e de fluxos como os regidos pela maré.

Diante disso, os pescadores têm criado estratégias locais de cuidar dos guaiamuns e seus territórios, quer de modo costumeiro e espontâneo — a partir de uma ética cotidiana do cuidar, como o berçário e o replante do mangue —, quer no diálogo com os ordenamentos do Estado — como a própria proposição do plano de recuperação no espaço da Articulação Subaé e a inserção em uma rede maior de luta pelas comunidades quilombolas pesqueiras.

Vimos, por fim, que tanto na Resex Acaú-Goiana quanto nos manguezais do Recôncavo, há uma enorme dificuldade de se produzirem dispositivos legais e de gestão pública para legitimar as paisagens onde perambulam guaiamuns e gaiamunzeiros como territórios prioritários para *conservação e uso sustentável* de uma espécie que se quer preservar, e de uma categoria social vulnerável que conhece e usa essa espécie e está interessada que seus ambientes se mantenham íntegros. Nas duas paisagens que estudamos, encontramos manguezais em processo de contaminação e precarização, contrastante com sua característica de proliferação de vida aquática e sustento humano.

Uma cosmopolítica do manguezal: territórios pesqueiros e a Mãe Maré

Trouxemos do quilombo Dom João o conceito de *pescandador*, que se refere à perambulação pelas paisagens como forma de atividade vital dos pescadores e pescadoras de São Francisco do Conde, em especial dos *gaiamunzeiros*. Como estes, os gaiamunzeiros do Rio Goiana e de outros locais com os quais tivemos contato em nossa pesquisa são também pescandadores. Eles perambulam por territórios que veem como fluidos e de livre acesso, deparando com situações de interdição de circulação em propriedades privadas e públicas, em ambientes de precarização e de destruição das paisagens.

A perambulação dos pescandadores nos indica, portanto, que as áreas de vida e morte dos guaiamuns e de trabalho dos seus pescadores são paisagens de *fricção* (Tsing, 2004; 2012). Nelas, processos globais ligados aos empreendimentos industriais, agroindustriais e hidroindustriais se inscrevem nas paisagens. Há também dispositivos de controle e repressão estatal que terminam por posicionar a atividade de pesca de guaiamum do patamar da informalidade e desvalorização para o da ilegalidade. Por outro lado, as conexões dos gaiamunzeiros, seja com as articulações do Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais, seja com a condição de beneficiários de uma reserva extrativista ou de uma política de regularização dos territórios quilombolas, têm o potencial de dar visibilidade a práticas cotidianas de permanência na atividade de pesca e de existência histórica em seus territórios. Curiosamente, é a defesa de uma atividade de predação humana, a pesca de guaiamum, o que dá a chance aos guaiamuns de seguirem existindo, pois a defesa dessa atividade se confunde com a defesa da própria paisagem habitada por guaiamuns e pescadores.

O Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais tem produzido, nas suas reuniões e encontros (alguns dos quais pudemos acompanhar), debates inovadores sobre pesca, direitos, ecologia e territórios. Infelizmente, suas lutas e articulações têm encontrado pouca reverberação em debates públicos mais amplos. Os pescadores artesanais da Bahia, por exemplo, têm formulado uma narrativa, repetida em seus encontros e reuniões, se referindo à ideia de que a zona estuarina, a *maré*¹⁴, cuida dos pescadores, e que também precisa ser cuidada, utilizando nesse discurso a expressão *Mãe Maré*. Entendemos a Mãe Maré como uma referência à condição histórica dos manguezais enquanto área ecologicamente produtiva, de livre acesso, que provê segurança alimentar e trabalho à população atravessada pela condição histórica de pobreza, que encontra na pesca um espaço intersticial de autonomia.

As trajetórias de vida tanto de Jorge quanto de Marcos, assim como de outros pescadores de guaiamuns que acompanhamos, passam por fases longas de trabalho na *maré* e breves períodos de trabalho *fichado* nas empresas, em empregos como trabalhador braçal ou vigilante. Certa vez, em uma reunião do Conselho da Resex Acaú-Goiana, um pescador se referiu a essa relação entre a *maré*, a segurança alimentar e o desemprego com a seguinte frase: “A *maré* não diz ‘não há vagas’”. O aumento da quantidade de pescadores nos manguezais e possíveis impactos de sobrepesca são atribuídos por nossos interlocutores, invariavelmente, a fases de aumento geral do desemprego, que trazem para a atividade novos e antigos praticantes da pesca.

A narrativa da *Mãe Maré* se conecta à ideia de uma paisagem estuarina produtiva e produzida pelas relações vivas do manguezal. Ser filho da *Mãe Maré* é colher os frutos de tais relações, cuidar e ser cuidado, e fazer parte delas pelo engajamento ativo nas atividades de pesca. Cuidar adequadamente da *Mãe Maré* é um debate em família, entre aqueles que vivem em seus fluxos e relações. Diz respeito à ética do pescador para com a *maré*. Entretanto, esse debate entre os pescadores se coloca em segundo plano quando a *Mãe Maré* é ameaçada pela destruição dos manguezais pelos mesmos tipos de agentes que procuram excluí-los das suas atividades.

No estuário do Rio Goiana, há canaviais, indústrias, fazendas de camarão, especulação imobiliária e poluição urbana; em São Francisco do Conde, há os impactos da extração e refino de petróleo, conflitos de terra, especulação imobiliária e poluição urbana, além de conflitos com a prefeitura. Por mais que alguns pescadores sejam considerados maus filhos da *Mãe Maré*, o que ameaça seu futuro se encontra para além do universo da pesca artesanal.

No momento em que escrevemos este artigo, a principal pauta do Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais é obter a votação de um projeto de lei de iniciativa popular que mobiliza uma outra categoria formulada pelos pescadores, a de territórios pesqueiros. O reconhecimento legal desses territórios¹⁵ inclui possibilidades diversas de reconhecimento da primazia da manutenção de paisagem biodiversas e aptas a atividade de pesca, sejam elas áreas de exclusivo usufruto dos pescadores ou de uso múltiplo, áreas públicas, privadas ou comunitárias, com a

14 “Ir para a *maré*” é um termo usado entre os pescadores do Nordeste brasileiro como sinônimo de “ir pescar”. Vale lembrar que é o fluxo das *marés*, ligado ao ciclo lunar, o principal responsável pelos processos de produtividade do mangue, assim como baliza a temporalidade do trabalho dos pescadores e o ciclo de vida de organismos como os guaiamuns.

15 A campanha dos pescadores em prol da regularização dos territórios pesqueiros pode se acessada pelo site <http://www.peloterritoriopesqueiro.blogspot.com>. Acesso em: 28 abr. 2019.

ressalva de que não sejam afetadas pelos processos de destruição, contaminação e interdição de acesso.

Territórios pesqueiros implicam a reivindicação de manutenção das condições socioambientais de existência da pesca artesanal. Assim, lutar por assegurar territórios pesqueiros é lutar ao mesmo tempo pelos direitos dos pescadores e pelos direitos da *Mãe Maré*, necessária para a manutenção dos modos de existência dos pescados, dos pescadores e das “vagas” de trabalho para quem sabe do ofício da pesca. A relação entre *territórios pesqueiros* (uma categoria de reivindicação para o Estado) e *Mãe Maré* (uma categoria significativa no debate político entre os pescadores) parece indicar uma interessante gramática das traduções cosmopolíticas (De la Cadena, 2015).

Quanto ao lugar do guaiamum e dos gaiamunzeiros nesses debates, sugerimos neste artigo uma ecologia política do guaiamum permeada de diversas situações que remetem a uma ideia de *limite*: a vida dos guaiamuns num ambiente de transição entre o mangue e áreas adjacentes, entre a terra e a água, e vazando os limites de áreas protegidas; a vida dos pescadores nos limites da economia informal e da visibilidade política, tendo o mangue como referência e segurança; a situação-limite das condições futuras de existência dos manguezais e dos modos de existência dos guaiamuns e dos seus pescadores; e por fim, os limites do Estado em lidar com a produção de uma política que agregue a diversidade dos modos de existência com criatividade na política ambiental.

A articulação dessas situações-limite sugerem que há um panorama de fricção nas paisagens da pesca do guaiamum: de um lado, processos de precarização onde se conformam a vida e a morte e se confundem o *global* e o *local*; de outro, a perspectiva estatal de gestão territorial e ambiental baseada no disciplinamento e no traçado de polígonos, frágil perante os interesses privados; e, por fim, a natureza fluida, intersticial e persistente das atividades de pesca artesanal. As histórias aqui narradas sobre a vida e a morte dos guaiamuns sugerem a urgência de se entenderem os fluxos de vida, as lutas políticas e a produção criativa de conhecimentos dos pescadores em novas estratégias de assegurar ressurgências de bem-viver de coletivos multiespécies que conformam os ambientes litorâneos em processo de precarização.

Recebido: 29/05/2019

Aprovado: 05/08/2019

Referências

- ALVES, André; SAMAIN, Etienne. *Os argonautas do mangue precedido de Balinese character (re)visitado*. Campinas: Editora Unicamp; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004. p.
- ANDRADE, Maiza Ferreira de; MORAES, Luiz Roberto Santos. Contaminação por chumbo em Santo Amaro desafia décadas de pesquisas e a morosidade do poder público. *Ambiente e Sociedade*, v. 16, n. 2, p. 63-80, 2013.
- BARICKMAN, Bert Jude. Até a véspera: o trabalho escravo e a produção de açúcar nos engenhos do Recôncavo Baiano (1850-1881). *Afro-Ásia*, n. 21-22, p. 177-238, 1998-1999.
- BURGGREN, Warren; MCMAHON, Brian. *Biology of the land crabs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro. 2000. Indigenous people, traditional people and conservation in the Amazon. *Daedalus* 129 (2), pp. 315-338.
- CARDOSO, Thiago Mota. The multispecies life of feral dendezeiros: ethnography in motion. *Engagement (American Anthropological Society)*, 2016. Disponível em: <http://www.aesengagement.wordpress.com/2016/02/02>. Acesso em: 15 mar. 2019.
- CARDOSO, Thiago Mota. *Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal*. Brasília: IEB; Mil Folhas, 2018.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro. 2000. Indigenous people, traditional people and conservation in the Amazon. *Daedalus*, v. 129, n. 2, p. 315-338, 2013.
- DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth beings: ecologies of practice along Andean worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.
- ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 35, p. 89-100, 2015.
- FIRMO, Angélica; TOGNELLO, Mônica; SILVA, Saulo; BARBOZA, Rayner; ALVES, Rômulo. Capture and commercialization of blue land crabs (*Cardisoma guanhumi*) along the coast of Bahia state, Brazil: an ethnoecological approach. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, v. 8, n. 12, p. 63-80, 2012.
- GALLI, Orlando B. S. *Texto-base para elaboração do Plano de Recuperação do caranguejo guaiamum (Cardisoma guanhumi Latreille, 1825)*. mimeo. 2016.
- GEOGRAFAR. *Comunidade negra rural quilombola Porto de Dom João: Relatório Preliminar*, 2015.
- GIBSON, James. *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.
- HILL, K. 2001. *Species Inventory: Smithsonian Marine Station of Ford Pierce*. 2001. Disponível em: http://www.sms.si.edu/irlspec/Cardis_guanhu.htm. Acesso em: 10 mar. 2019.
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment*. London: Routledge, 2000.
- INGOLD, Tim. 2010. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, v. 33, n. 1, p. 19-25, 2010.
- INGOLD, Tim. 2016. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. *Educação*, v. 39, n. 3, p. 404-411, 2016.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.

Pedro Castelo Branco Silveira e Rafael Palermo Buti

- LIMA, André; CAPOBIANCO, João Paulo. Mata Atlântica: avanços legais e institucionais para sua conservação. *Documentos ISA*, n. 4. São Paulo, Instituto Socioambiental, n. 4, 1997.
- LITTLE, Paul. 2002. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: DAN/Série Antropologia, n. 322, UnB, 2002. (Série Antropologia, n. 322).
- OLIVEIRA NETO, J. F.; BATISTA, E.; METRI, R.; METRI, C. B. 2014. Local distribution and abundance of *Cardisoma guanhum* in Southern Brazil. *Brazilian Journal of Biology*, v. 74, n. 1, p. 1-7, 2014.
- PINTO, Naiane Jesus. *Experiência e memória: uma etnografia da experiência de migração forçada em Dom João em São Francisco do Conde-BA, no ano de 1982*. 2016. 61 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Humanidades) – Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2016.
- ROBBINS, Paul. 2004. *Political ecology: a critical introduction*. New Jersey: Blackwell Publishing, 2004.
- SAMPLE, Shannon; ALBRECHT, Marc. 2016. Determination of the burrow shapes of *Cardisoma guanhum* on Vieques, Puerto Rico. *Journal of Coastal Life Medicine*, v. 4, n. 2, p. 94-97, 2016.
- SANSONE, Livio. 2007. Contraponto baiano do açúcar e do petróleo: São Francisco do Conde, Bahia – 50 anos depois. In: PEREIRA, Claudio Luiz; SANSONE, Livio. *Projeto Unesco no Brasil: textos críticos*. Salvador: EdUFBA, 2007. p. 194-218.
- SILVEIRA, Pedro. C. B.; PEDROSA, Beatriz M.; MELO, Luciana; ROSAS, Júlia C.; SANTOS, Luclécia; OLIVEIRA FILHO, Ivson. 2010. *Reservas extrativistas e pesca artesanal – etnografia do campo socioambiental em Pernambuco: Relatório de pesquisa*. Recife: Fundaj/Facepe, 2010.
- SILVEIRA, PEDRO C. B.; PEDROSA, BEATRIZ M.; MELO, Luciana; OLIVEIRA FILHO, I. R. 2013. Estuário, paisagem-fluxo de pescadores artesanais. *Iluminuras*, v. 14, p. 304-323. 2013.
- SOUTO, Francisco J. B. 2008. *A ciência que veio da lama: etnoecologia em área de manguezal*. Série Estudos e Debates, n. 5, Recife: Nupeea/SBEE, 2008. (Série Estudos e Debates, n. 5).
- TSING, Anna. 2004. *Friction: an ethnography of global connection*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- TSING, Anna. 2012. Friction. In: RITZER, George. *The Wiley-Blackwell encyclopedia of globalization*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2012.
- TSING, Anna. 2015a. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha*, v. 17, n. 1, p. 63-80, 2015a.
- TSING, Anna. 2015b. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life on capitalist ruins*. New Jersey: Princeton University Press, 2015b.
- TSING, Anna. 2013. More than human sociality: a call for critical description. In: HASTRUP, Kirsten (Org.). *Anthropology and nature*. London: Routledge, 2013.
- TSING, Anna. 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: Mil Folhas; IEB, 2019.
- TSING, Anna; SWANSON, Heather; GAN, Elaine; BUBANDT, Nils. 2017. *Arts of living on a damaged planet: ghosts and monsters of the Anthropocene*. Minnesota: University of

Pedro Castelo Branco Silveira e Rafael Palermo Buti

Minnesota Press, 2017.

VAN DOOREN, Thom; KIRKSEN, Eben; MÜNSTER, Ursula. 2016. Multispecies studies: cultivating arts of attentiveness. *Environmental Humanities*, v. 8, n. 1, p. 1-23, 2013.

Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/environmental-humanities/article/8/1/1/61679/Multispecies-StudiesCultivating-Arts-of>. Acesso em: 10 mar. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. Imagens da natureza e da sociedade. In: *A inconsistência da alma selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WATKINS, Case. African Oil Palms, Colonial Socioecological Transformation and the Making of an Afro-Brazilian Landscape in Bahia, Brazil. *Environment and History*, v. 21, n. 1, p. 13-42, 2015.

WEIS, Judith. *Walking sideways: the remarkable world of crabs*. New York: Cornell University Press, 2012.

Construindo aldeias e recuperando as florestas: conservação ambiental e a sustentabilidade Avá Guarani

Constructing villages and recovering forests:

Environmental conservation and Avá Guarani sustainability

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.4950>

Renan Pinna • Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisador associado ao INCT Brasil Plural (IBP).

ORCID: 0000-0003-1462-6170

renan.dpf@gmail.com

Este artigo tem como objetivo debruçar-se sobre as reflexões e ações políticas dos Avá Guarani no processo de habitar as aldeias em áreas que foram recuperadas no que tange à temática da preservação ambiental e recuperação ambiental. Trazendo as suas relações com a “natureza” para o centro do debate antropológico sobre a sustentabilidade e as Unidades de Conservação sobrepostas aos territórios indígenas, abordaremos especificamente dois contextos distintos nos quais se relacionam os Avá Guarani no Oeste do Paraná: o primeiro é a situação dos que vivem sob as Áreas de Preservação Permanente (APP) da Itaipu Binacional, e também trataremos de duas ocupações no Parque Nacional do Iguaçu (PNI), terra que os indígenas entendem como tradicional. Os dados aqui dispostos se orientam a partir de trabalho de campo. Dessa forma, darei prioridade à etnografia realizada junto aos Avá Guarani.

Avá Guarani. Resiliência ecológica . Recuperação territorial.

This article pretends to look over the Avá Guarani's reflections and political actions, in the process of inhabiting the repossessions about the topic of environmental preservation. Bringing their relations with the “nature” to the center of the anthropological debate on sustainability and the environmental units of conservation overlapping on the indigenous territories, we will deal specifically with two different contexts which the Avá Guarani in the West of Paraná are related: the first one is the situation of those who are living on the Permanent Preservation Area (APP) of Itaipu Binacional, and the another one is two occupations on the Iguaçu National Park (PNI), a land that indigenous people consider as traditional. The research data here are based on fieldwork, so I will give priority to the ethnography carried out with the Avá Guarani.

Avá Guarani. Ecological resilience. Territorial recovery.

Renan Pinna

Introdução

Uma pergunta feita por Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida (2009) motiva este artigo¹ e em certo sentido tange às Unidades de Conservação sobrepostas às Terras Indígenas. “Seriam os povos tradicionais conservacionistas?”, perguntaram. Os indígenas do povo Avá Guarani, em suas descrições, indicam que antigamente os mesmos se autodenominavam como um “povo da floresta”, mas atualmente são tratados pelos brancos como “invasores” e “degradadores da natureza” no processo de recuperação das suas terras tradicionais.

A clássica elaboração formulada pelo Estado brasileiro de que os indígenas seriam um entrave ao desenvolvimento nacional, formulada nos anos 1980, ainda aparece em voga quando esses são acusados de “improdutivos” ou de “impedirem o progresso nacional” ao não aderirem às atividades hegemônicas da monocultura e rejeitarem as formas dos brancos de pensarem o que denominam como “progresso social”. Essa rejeição ao modelo dos brancos parece decorrer da reelaboração cosmológica dos efeitos do contato, ao explicarem que no tempo mítico, os Avá Guarani optaram por viver nas florestas, ao contrário dos brancos que escolheram viver da cidade e do dinheiro.

A lógica da conservação da biodiversidade dos não indígenas parece ter colocado os povos indígenas em um lugar semelhante ao da lógica que formulou a elaboração de que eles são um entrave para o desenvolvimento, ao serem apontados como um entrave para a conservação do meio ambiente. A noção de conservação a que os brancos aderiram está amparada nos modelos estrangeiros, que na prática impede os indígenas de habitarem as suas terras tradicionais que estão sobrepostas às áreas de Unidades de Conservação, como no caso dos Parques Nacionais. Essa situação pode ser observada em outras experiências meridionais de sobreposição das Unidades de Conservação em Terras Indígenas, onde indígenas são tidos como entraves para a conservação ambiental, o que atinge até mesmo indígenas da Região Amazônica, que são considerados como importantes aliados nos projetos de conservação do ambiente naquela região.

Na esteira de Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida (2009), nos inspiramos a perguntar: seriam os Avá Guarani conservacionistas? A questão norteadora tem o objetivo de trazer uma reflexão sobre como as suas práticas culturais se constituem como modos de habitar tradicionalmente sustentáveis. A partir de etnografia realizada junto aos Avá Guarani, pretendo abordar como as suas elaborações cosmológicas estão conectadas a uma conotação de “ética de conservação” que os leva a empreender nos territórios recuperados um projeto de “recuperação ambiental”.

Os Avá Guarani são falantes da língua tupi-guarani. Na literatura etnológica compreendem a parcialidade ñandeva, ainda que em sua autodenominação discordem dessa associação. Eles habitam o extremo oeste do Paraná no Brasil e o Alto Paraná no Paraguai, onde são conhecidos como os Avá Katu Ete. Trata-se de um território compreendido como contínuo, que abrange terras às duas margens do rio Paraná. No Oeste do estado do Paraná, os Avá Guarani iniciaram um processo de recuperação territorial assentado nas *retomada de terras* e nas *entradas*, reivindicando essas terras como tradicionais. São lugares dos quais foram esbu-

1 Este trabalho se pretende uma análise etnográfica que sucede das reflexões partilhadas conjuntamente no Grupo de Trabalho de “Antropologia das Áreas Protegidas e Sustentabilidade” na IUAES em julho de 2018, coordenado pelos professores Thiago Mota Cardoso e Pedro Castelo Branco. Agradeço a experiência compartilhada e o convite para publicação. Agradeço ao IBP pelo apoio financeiro ao campo. Agradeço à CAPES, pois como bolsista pude realizar esta pesquisa.

Renan Pinna

lhados pelos processos de colonização do Estado Nacional e com o alagamento das suas terras em decorrência da construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional. Atualmente, as aldeias na região estão conformadas a partir das entradas e das terras regularizadas (mediante aquisições efetuadas por Itaipu Binacional) dispostas no sudoeste e no noroeste, sendo que algumas dessas estão nas margens do Lago Artificial, e se localizam ao sudoeste nos municípios de Santa Helena, Itaipulândia, São Miguel do Iguazu e Diamante D'Oeste, e ao extremo oeste em Guaira e Terra Roxa. As duas regiões passam, atualmente, por processos administrativos de identificação de terras indígenas. O estudo da Funai nas áreas habitadas em Guaira e Terra Roxa, recentemente publicadas constituiu a Terra Indígena Guasu Guavira.

Somente três dessas áreas estão regularizadas, resultado das ações políticas dos grupos indígenas que organizam por décadas a reivindicação das terras tradicionais que foram suprimidas pelas ações do Estado Nacional e a Itaipu Binacional, responsável pelo alagamento das suas terras. Após pressões de organismos internacionais, nos anos 1990, a hidrelétrica efetivou a compra de uma primeira área, Tekoha Añetete, em 1997; a segunda foi adquirida somente 10 anos depois, Tekoha Itamarã, em 2008. E a primeira área criada pela hidrelétrica foi a de Oco'y, logo após o represamento das águas, em 1982, que alagou cerca de 1.350 km² de terras, criando o Lago Artificial da Itaipu Binacional. Isso acarretou sérios efeitos cosmológicos com a destruição de lugares sagrados para os Avá Guarani, como eram as Sete Quedas em Guaira, que foi completamente alagada².

No total são três as áreas³ regularizadas para os indígenas em processo de aquisição, que envolveu também a Funai, ao reconhecer as consequências da construção da represa sobre seus modos de vida: Terra Indígena do Oco'y (São Miguel do Iguazu), Itamarã e Añetete (Diamante D'Oeste). As duas áreas que estão localizadas no município de Diamante D'Oeste correspondem às aldeias de Itamarã (2006) com 242 hectares e Añetete (1997) com 1774 hectares. Em Guaira e Terra Roxa, a hidrelétrica não desenvolveu nenhuma medida reparativa de aquisição de terras para os indígenas dessa região. Apesar de também terem sido afetados, os Avá Guarani comentam que isso se trata de ignorar os direitos indígenas das famílias dessa região, os desconsiderando como atores que foram prejudicados, e que ainda sofrem os efeitos materiais e espirituais do represamento das águas do rio Paraná.

2 Em 1961, antes da construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional, se constitui a criação do Parque Nacional das Sete Quedas, na região noroeste. Criada por Decreto Presidencial 50.665 para a "a proteção e cuidados especiais do Poder Público, as obras, monumentos de valor histórico, bem como os monumentos naturais, as paisagens e os locais de particular beleza", mas considerando "a necessidade de resguardar-se a posse das terras ocupadas pelos índios Xetas e de outras tribos que habitam a região". Ante a iminência do alagamento das Sete Quedas com a construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional, em 1981, o Decreto 81.706 extingue o Parque Nacional das Sete Quedas, sem fazer nenhuma menção, dessa vez, aos povos indígenas que habitam essa região. Porém, nessa mesma época, a Funai teria recebido a informação da presença de indígenas na região (Packer, 2014). As informações dos decretos podem ser acessadas pelo site do Portal da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-50665-30-maio-1961-390248-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso realizado em: 10 abr. 2019.

3 As áreas de ocupação tradicional dos Guarani situadas no baixo rio Paraná, nos municípios de Itaipulândia e Santa Helena, estão em sua maioria na Área de Proteção Permanente da Hidrelétrica da Itaipu Binacional. A preferência da entrada dos grupos nessas áreas de conservação não deriva somente de uma estratégia de fazer pressão à hidrelétrica em busca de aquisição de terras, mas também, por se constituírem como espaços ideais de convivência e para elaborar o modo de vida dos antigos, teko porã, que se fundamenta pela existência de áreas florestadas. Com isso, ao viver nas florestas, podem viver conforme o modo de vida dos antigos e trabalharem seus corpos para alcançarem, assim

151

Renan Pinna



como os antigos, o mundo dos deuses, tornando suas vidas imperecíveis. Isso releva uma imbricação entre recuperação territorial, recuperação ambiental e profetismo, ancorados em lógicas próprias de recuperar a biodiversidade dos ambientes que habitam e que são fundamentais para a elaboração da vida nesta terra perecível e na terra imperecível.

Figura 1 – Crianças brincam nas margens do Lago Artificial da Itaipu Binacional, em frente de uma das aldeias que estão em Área de Proteção Permanente. Registro feito em 2018.

Fonte: Fotografia do Autor. Acervo pessoal.

A área de Oco'y, com 251 hectares, foi a primeira que os Avá Guarani negociaram com a Itaipu Binacional, após o alagamento da antiga aldeia de Jacutinga. Os indígenas, inicialmente, se recusaram a receber uma área menor que 1500 hectares, mas sem ver as suas demandas atendidas, resolveram aceitar a extensão de 251 hectares, com a iminência de ficarem sem nenhum terreno para as famílias habitarem, devido ao alagamento de sua aldeia. Entretanto, a área de Oco'y estaria localizada na própria Área de Proteção Permanente (APP) da Itaipu Binacional, sendo ainda, vizinha de propriedades de monocultivo que incidem sobre a saúde das famílias indígenas, com a emissão de agrotóxicos (Carvalho, 2005).

As outras aldeias do extremo Oeste do Paraná se configuram atualmente em maioria como acampamentos oriundos das ações de um processo de recuperação territorial, denominadas de *aike*, entradas, na língua nativa. Totalizando, seriam 24 áreas recuperadas, a maioria está em situação de acampamento, e apenas três são áreas regularizadas, sendo que na região de Guaíra e Terra Roxa os indígenas aguardam o desenvolvimento do processo de demarcação territorial. Os Avá Guarani são habitantes de toda a costa do rio Paraná e identificam também como parte do seu território a margem direita do rio Paraná, a região do Alto Paraná, na qual os povos indígenas autodenominados Avá Katu Eté são os seus parentes.

O Parque Nacional do Iguaçu: a presença dos Avá Guarani e sobreposições territoriais

A partir de 1939, as famílias indígenas começaram a ser retiradas de suas terras para a criação⁴ do Parque Nacional do Iguaçu (PNI). Foram despejadas para outras áreas⁵, ainda sem nenhuma garantia de área equivalente a qual pudessem habitar, restando a essas famílias se alocarem em aldeias dos parentes (Carvalho, 2005). Nessa época, a área do Parque Nacional do Iguaçu passou a ser de 185.000 hectares, e nos relatos dos idosos, ao menos três aldeias consideradas como grandes estavam localizadas nessa área, em que, posteriormente, foi criada a Unidade de Conservação⁶.

Os indígenas foram expropriados das áreas de ocupação tradicional de diver-

4 A criação do Parque Nacional do Iguaçu (PNI), em 1939, por meio do Decreto-Lei nº 1035 com uma área de extensão de 185.262 hectares. O decreto de Getúlio Vargas determinou a retirada de qualquer presença humana, o que somente veio ocorrer oficialmente em 1967, com a retirada dos colonos. Entretanto, conforme relatado pelos idosos, os Guarani vieram a ser retirados já na década de 1940. A área Em 1986 se tornou Patrimônio da Humanidade pela UNESCO.

5 Cabe ressaltar o processo complexo que envolve a retirada dos Avá Guarani do Parque Nacional, a partir de 1939, ocorrendo posteriormente a ocupação de colonos na área desocupada. Em 1973, o Incra inicia um reassentamento de colonos na Gleba Oco'y, incidindo sobre os modos de vidas dos Avá Guarani, que vieram a ser em parte retirados para a ocupação dos colonos (Carvalho, 2005).

Renan Pinna

sas formas, ao longo do século passado, a despeito dos interesses dos não indígenas, servindo para a criação do Parque Nacional do Iguaçu, nos projetos de colonização do Governo do Estado do Paraná, na construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional, entre outros. Justamente por esses processos de contato e apropriação das suas terras, eles acionam atualmente um processo de recuperação territorial para possibilitar a reprodução dos seus modos de vida. Apenas cerca de 2247 hectares de terras, estão regularizadas no Oeste do Paraná para os Avá Guarani, sendo que as áreas regularizadas estão no sudoeste, e nenhuma se encontra ainda em Guaíra e Terra Roxa, o que causa insegurança às famílias indígenas, pois as áreas regularizadas são insuficientes para abrigar todas as famílias Avá Guarani.

Nesse contexto, em que a quantidade de espaços é limitada para atender todas as famílias indígenas, os Avá Guarani realizaram duas entradas de terras indígenas no Parque Nacional do Iguaçu, que logo, foram consideradas “invasões” pelos *jurua*, brancos, ao argumentarem ainda que a presença das famílias indígenas comprometeria a conservação da natureza. O caso ganhou repercussão estadual, e a mídia local sugeriu que os indígenas deveriam ser retirados logo do Parque Nacional do Iguaçu, sem a possibilidade de uma negociação que pudesse gerar uma gestão integrada. Argumentavam que isso traria o risco de o Parque Nacional do Iguaçu se transformar no mais novo Parque Nacional do Monte Pascoal, onde os indígenas Pataxó também estariam depredando a Unidade de Conservação, após retomarem às áreas e tentarem negociar a gestão integrada da área com o ICMBio (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade), que faz o gerenciamento do Parque Nacional naquela região.

A primeira entrada, uma *aíke*, dos Avá Guarani na área do Parque Nacional do Iguaçu, se deu no ano de 2005 e foi motivada pela situação em que ainda se encontra a aldeia de Oco'y. Ali vivem todos “apertados”; e devido a área não possuir matas, rios e espaço suficiente, se constitui limitada para a quantidade de famílias que habitam a aldeia. Em entrevista dada a um jornal local na época de negociação com o Ibama para a permanência das famílias indígenas no PNI, o senhor Simião Villalba comenta que “a preservação do meio ambiente não se limita a cuidar de bichinhos e flores, mas também dos índios”⁷, e que a área do Parque Nacional do Iguaçu pertence ao território tradicional dos Avá Guarani. As memórias dos antigos descrevem essa região em torno das Cataratas do Iguaçu como lugar em que viviam antigamente, o que motivou os parentes saírem de Oco'y e recuperarem as terras tradicionais, que se encontram sobrepostas pelo PNI. Nessa região, contam que existiam no mínimo três aldeias, sendo essas mencionadas como grandes e apontadas por anciões como um lugar em que viviam “muitos índios”.

A expulsão das famílias indígenas do Parque Nacional do Iguaçu em 1939 se deu com o uso da violência como contam os idosos, em que um massacre ocorreu na floresta, com os corpos dos indígenas sendo jogados já mortos, amarrados em pedras grandes para afundar nas Cataratas do Iguaçu, após um projeto implementado pelos brancos com o intuito de limpar a área da presença indígena. Em depoimento dado a Carvalho (2005), uma xary'i (anciã) que comenta ter presenciado o massacre quando ali viveu até 1943, sentencia que “as cataratas é um cemitério

6 São três as Unidades de Conservação Federais no Oeste do Paraná. Sendo duas Unidades de Conservação de Proteção Integral, e uma Unidade de Conservação de uso sustentável, sendo essas, o Parque Nacional do Iguaçu, o Parque Nacional de Ilha Grande, e as Áreas de Proteção Permanente das Ilhas e Várzeas ao longo do Rio Paraná.

153

7 Publicado na *Gazeta do Povo*, em 19/10/2005.

Renan Pinna

dos índios guarani”, pois para os dispersar da área, foram assassinados, sendo que muitos foram jogados mortos nas cataratas, gerando com isso uma grande dispersão dos que sobraram vivos.

Essas não eram as únicas aldeias na região, e junto aos Avá Guarani foram localizadas mais de 32 aldeias antigas somente na margem esquerda do rio Paraná, todas interligadas por relações socioeconômicas, religiosas, e políticas (Carvalho, 2005). Com a construção da hidrelétrica da Itaipu Binacional, algumas dessas aldeias vieram a ser alagadas totalmente e outras foram alagadas parcialmente, áreas essas que abrangem até Guaira.

As entradas dos Avá Guarani no Parque Nacional do Iguazu não se deram somente porque as condições de suas terras são consideradas limitadas, mas também porque as áreas tradicionais que possuíam antes da colonização, que eram cercadas de matos e rios em boas condições, atualmente são áreas consideradas escassas, mas que continuam sendo esses os locais ideais para habitação. Se em um primeiro momento, as entradas parecem ser somente ações políticas para pressionar o Estado a adquirir novas terras, uma vez que as que há não são suficientes para a reprodução física e cultural das famílias, pois são muitas vivendo em lugares com espaços considerados reduzidos, logo se percebe que há outros motivos para as entradas, como as do Parque Nacional do Iguazu. O movimento que levou os indígenas a retomarem a área se devia, também, às orientações espirituais dadas pelos deuses e espíritos antepassados aos *chamõĩ* (termo referente a xamã na literatura etnológica), com o objetivo de restabelecerem um *teko porã* (o modo de vida dos antigos). Vivendo o modo de vida dos antigos, estariam mais qualificados para ascender à morada dos deuses, o que evidencia que esse movimento está diretamente associado à busca da **Yvy Marã'e'ỹ**, a Terra sem Mal.

Os dois casos de entradas no Parque Nacional do Iguazu foram semelhantes em suas motivações, apesar da diferença entre o número de famílias envolvidas nas entradas, e o salto de 8 anos que separam a primeira, em 2005, da segunda iniciativa, em 2013. A situação fundiária quanto ao aperto dos Avá Guarani pouco havia mudado com a criação da Tekoha Itamarã. Nas duas ocasiões, houve tentativas de negociações mas essas não avançaram, pois as propostas dos Avá Guarani estariam em reivindicar a permanência da área do PNI para habitarem, ou no mínimo uma área que fosse vizinha. Nesse caso, demonstravam a intenção de reivindicar o acesso ao Parque Nacional do Iguazu para o uso de rios, remédios do mato, e pela própria convivência com as matas.

Entretanto, o caso terminou com os Avá Guarani sendo retirados por força policial depois de quase um ano de ocupação, em 2005. Depois de 8 anos, em 2013, uma nova entrada no Parque Nacional foi realizada, dessa vez com um número menor de famílias. Tive a oportunidade de visitar as famílias indígenas que estavam acampadas, em 2014, em uma reunião de lideranças da região, para saber quais eram as suas demandas, e os motivos que envolviam a retomada da área. As suas necessidades giravam em torno das mesmas reivindicadas na primeira ocupação no PNI por outro grupo de famílias Avá Guarani, com a diferença da caminhada religiosa, que teria sido o principal fator para que o grupo realizasse a sua entrada.

Renan Pinna

A falta de terras para as famílias e a prioridade dada às áreas que possuem matas têm sido uma demanda constante nas entradas, que em outras ocasiões ocorrem nas áreas de conservação da Itaipu Binacional, como do Refúgio Biológico e as APP's, e por isso, essas ações são interpretadas pelos brancos como uma forma de pressão ao Estado para aquisição de novas terras em substituição às alagadas. Entretanto, as recuperações dos territórios estão longe de serem mobilizadas somente como forma de pressionar o Estado, com o fim de minimizar o sofrimento das aldeias apertadas. As ações de recuperação territorial assentadas nas entradas se constituem, sobretudo, em dinâmicas pautadas nas elaborações cosmológicas, que envolvem as relações humanas e não humanas que constituem sua socialidade.

Ainda sobre essa segunda entrada no Parque Nacional do Iguaçu, conversei com algumas lideranças que acompanharam o seu processo, a partir de suas próprias aldeias. Atentaram para o fato de que entradas como essa estariam amparadas em motivos religiosos, levando os Avá Guarani a promover as recuperações territoriais a partir da lógica do *oguata porã*, as boas caminhadas, as caminhadas sagradas. Essas que se constituem como ações cosmológicas, amparadas na missão espiritual dos Avá Guarani em estar sempre em busca de um *teko porã* (o modo de vida dos antigos) para habitar, onde poderiam viver conforme o modo de vida dos antigos. Nessa terra, recuperada a partir das suas recuperações dos territórios, que são consideradas tradicionais, os *chamõi* começariam a realizar “os trabalhos” xamânicos que são as atividades religiosas para aperfeiçoamento dos corpos e almas das pessoas com a intenção de alcançarem a morada dos deuses.

As entradas nessas áreas aconteceriam também por uma percepção de limitação ecológica das poucas áreas florestadas na região, essas que praticamente se extinguíram. O PNI é o último lugar de mata grande (*ka'aguy guasu*) que restou na região, área considerada ideal para as famílias exercerem o modo de vida dos antigos, o que não é mais possível devido às condições ambientais degradantes da região. Os grupos das famílias que nas duas vezes entraram no PNI, eram originárias da Tekoha Oco'y, em São Miguel do Iguaçu. Essa aldeia, considerada a “aldeia mãe” no sudoeste, representa um marco na história dos indígenas, por ser aquela em que foram primeiro transladados os que habitavam a antiga aldeia de Jacutinga, em parte alagada com a construção da hidrelétrica. A Tekoha Jacutinga não era a única na época, existiam várias outras aldeias na região, mas foram suprimidas pelos brancos com o uso da sua força, visando à dispersão imediata das famílias indígenas, o que, de fato, em parte, veio ocorrer. As condições limitadas de áreas como Oco'y não permitem a reprodução física e cultural ideal, e ao que parece, a criação da área não foi pensada no aumento no número das famílias que foram transferidas com o alagamento de Jacutinga, menos ainda, para receber de volta as famílias dispersadas para a construção da hidrelétrica, o que acaba comprometendo a convivência harmônica entre as famílias indígenas.

Durante a ocupação no PNI, os indígenas foram acusados de estarem “destruindo toda a natureza”, “cortando árvores”, e ainda “comprometendo com a conservação ambiental”. Porém, no tempo em que estiveram acampados, pude-

Renan Pinna

ram observar a rotina em volta do PNI, e segundo denunciaram, era constante a entrada por parte de não indígenas que iam adquirir madeira no lugar, de forma ilegal e sem que ninguém da administração percebesse. Com as famílias vivendo no Parque Nacional, a rotina de retirada de madeiras por parte dos brancos foi afetada, pois foram inibidos com a presença indígena. Isso passou a ser um argumento dos indígenas que estavam reivindicando a área enquanto tradicional. Ao serem acusados de estarem “degradando a natureza”, respondiam que na verdade estavam a proteger as árvores dos interesses lucrativos dos brancos, sendo eles os verdadeiros responsáveis pela situação de desmatamento que estaria acontecendo nos limites do Parque Nacional do Iguaçu.

Conversei com uma liderança indígena sobre a percepção de conservação dos brancos em áreas como a do Parque Nacional do Iguaçu e como os Avá Guarani lidam com os argumentos de que eles não podem habitar esses lugares, pois senão destruirão a natureza existente. A resposta que tive foi que esse argumento dos brancos estaria amparado no entendimento de sua própria condição (dos brancos) e sua histórica relação lucrativa com a natureza. Se os brancos decidiram adotar esse modelo de conservação, isso deriva de um histórico do porquê os brancos não podem conviver com a natureza sem intencionar a sua destruição. A decisão de adotar esse modelo de conservação é um reflexo das suas próprias ações, vindo justamente se valer nesse sentido, servindo para proteger a natureza das ações deles mesmos, partindo essa decisão de um entendimento de mundo baseado nas suas próprias experiências. Para ilustrar, segundo conta, haveria duas formas de viver na natureza: a primeira estaria em *viver com a natureza* e a segunda estaria em *viver da natureza*, sendo essas duas formas antagônicas e determinantes para as condições do futuro da terra, em que indígenas e brancos acionariam distintos modos de relação e de viver:

O ser humano viver com a natureza, isso é uma coisa, você cuida dela porque sabe que a natureza faz bem para o ser humano, agora se o ser humano viver da natureza, seria uma outra coisa, pois nesse caso estaria usufruindo da natureza. Por exemplo, uma pessoa comprou uma fazenda, e tem somente um pedaço de espaço, e vai querer fazer uma lavoura, uma agricultura, nesse caso, você derrubaria o mato que estivesse naquela parte para criar naquele espaço uma outra atividade, e fazendo isso você não vive com a natureza mas você vive da natureza, você derruba e investe em uma coisa que não é totalmente a natureza, pois você investe aquilo que existia de mato para transformar em outra coisa pensando na sua sobrevivência econômica, mas os indígenas não fazem dessa forma, os indígenas somente conviviam com a natureza, no meio do mato tinha comunidade e você olhando assim por fora parece que ninguém mora no meio naquele matão, pois a paisagem era a mesma, não muda, e isso é conviver com a natureza, você não derruba, pois naquele lugar pode acontecer muita coisa, pesca, caça, coleta de alimentos, mas os índios nunca irão abrir uma claridade, um clarão, e derrubar tudo que poderia vir a derrubar, mas o *juruakuery*

156

Renan Pinna

(os brancos) está vivendo da natureza pois está vendo o lucro e por isso vai destruir a natureza pois não se contenta com a natureza⁸.

8 Entrevista realizada em abril de 2018. Com apoio do INCT Brasil Plural.

Para os Avá Guarani, as justificativas de que pessoas não possam habitar em áreas de conservação seriam uma forma de constatação da própria condição dos brancos em não poder eles mesmos estar na floresta sem intenção de destruir. Se os brancos conservacionistas decidiram criar um “ambiente conservado”, seria justamente por notarem quais são os modos de relação dos brancos que vivem da natureza, e que irão continuar, caso deixarem, degradar todo o território. Se a área do Parque Nacional do Iguaçu se encontrou com matas o suficiente a ponto de ser conservada em 1939, seria por conta deles, da presença dos Avá Guarani que habitam tradicionalmente essa região. Ao contrário, se estivessem os brancos, esse lugar estaria desmatado, como podemos notar o que aconteceu nas áreas que estão à sua volta. Para eles, os casos de coleta e caça de pequena monta não são suficientes para indicar que eles não estariam preservando o ambiente, pois essas atividades não acontecem em larga escala a ponto de abrir clarões nas matas ou mesmo transformar esses lugares em negócios lucrativos, como fazem os brancos. Essas atividades são reguladas de distintas formas, o que nos indica que habitar e “preservar” não são atividades antagônicas, e que as lógicas que regem as cosmologias indígenas não são compatíveis com os modelos de conservação dos brancos.

Nas recuperações dos territórios tradicionais, e nos projetos de futuro que imaginam implantar com as demarcações de terras, ideias como as de reflorestamento são pautadas como motivações para a regularização das áreas recuperadas. Esses projetos de “recuperação ambiental” estariam amparados em deixar um lugar “descansando” para a mata crescer, no entanto, argumentam que seria necessária uma terra boa, com espaço suficiente para construir as moradias, fazer roças (kokue), usar lenha e ainda deixar um bom espaço para a mata descansar e assim crescer.

O incentivo de plantar mudas de algumas árvores que estão extintas, que não são mais comuns na região como eram antigamente, e são tidas como plantas tradicionais, aparecem nas narrativas dos indígenas ao comunicarem os seus desejos em desenvolver projetos de “reflorestamento ambiental”. Entretanto, seriam as sementes frescas (a'yingue piro'y) presentes na própria terra das matas que seriam de qualidade semelhante as que estão presentes no “mato puro”, como denominam as áreas de mato que não foram reflorestadas. As árvores presentes no “mato puro” são consideradas de melhor qualidade. Essas árvores se constituem também como “remédios do mato” que auxiliam na cura de doenças físicas e espirituais. Em conversa com uma mulher indígena que exerce a função de agente de saúde da Sesai, mas que paralelamente auxilia a cura de doentes com os seus conhecimentos medicinais do mato, comenta que “a farmácia do índio” é ainda “os remédios do mato”, e por isso a sua importância se mostra cotidiana.

Em conversa com um *chamõï*, ele me diz que os conhecimentos da floresta, assim como os segredos que as matas possuem, seria uma qualidade que somente

157

Renan Pinna

os indígenas que viveram no mato podem vir a acessar. Os brancos dependeriam dos indígenas e da sua sabedoria para a produção de medicamentos, para que não morram. As florestas são uma qualidade imprescindível para um *teko porã*, vida boa. Sem as matas, qualquer ambiente se torna ruim, inclusive a terra. Por isso, para viver seria preciso estar no mínimo próximo das matas, pois são lugares em que há todo o necessário e por isso que eles não a destroem como os brancos, a fim de proporcionar uma vida boa aos humanos e não humanos.

Com isso, contam os ramoikuera (rezadores) que o desejo de trazer os bosques novamente seria para poderem “ter paz” para eles mesmos e para as suas crianças. Nesse sentido, as florestas são uma fonte de paz física e espiritual, pois possui as qualidades sensíveis para uma boa vida no plano terrestre e celeste. “Tudo o que se come da selva faz bem à saúde, traz saúde ao corpo”, me dizem. Dessa forma, habitar na mata os ajudaria nos processos de maturação do corpo, no *aguyje*. A preocupação em tornar o corpo perfeito, isto é, um corpo leve, está diretamente associada com o desejo de se alcançar a **Yvy Marã'e'ỹ**, a terra onde nada morre, o mundo dos deuses.

Modos de habitar e práticas de conservação e recuperação ecológica no território Avá Guarani

Em conversa com uma senhora sobre os hábitos dos antigos Guarani em meio à vida na floresta, ela os definiu como *avá ka'aguy*, gente da floresta. Segundo ela, era assim que esses se referenciavam a si mesmos, pois as matas são o lugar de habitação por excelência dos Avá Guarani. Para extrair os elementos nesse mundo, devem pedir autorização aos *jará kuery*, espíritos donos⁹ dos domínios terrestres, que são os que cuidam dos rios, árvores, plantas, florestas, pedras, corredeiras, montes, espécies animais, minerais e vegetais, a partir de uma coletividade invisível. Aos *chamõĩ* (anciões/rezadores) caberia a função de mediar o diálogo com os *jará*, a fim de autorizar os indígenas a buscarem o que for necessário para o seu manutenção, desde lenhas até as carnes de espécies animais, mel de abelha, entre outros. Essas negociações sobrenaturais são constantemente contadas pelos idosos, os quais lembram ainda que antigamente, mesmo quando havia mais elementos disponíveis, para extrair qualquer produto da natureza era necessário pedir autorização aos espíritos donos, e logo fazer o benzimento em comunhão com os parentes, para somente depois estarem todos aptos a consumir o que foi consentido.

Nesse sentido, as práticas que intencionem uma alimentação, coleta e manipulação de qualquer um desses elementos envolvem uma série de valores, atribuições e etapas que devem ser seguidas para o bom proveito dos recursos, em sinergia com a vontade dos espíritos donos desses elementos e com os deuses que organizaram a distribuição dos recursos para todos os seres vivos. Dessa forma, os donos mantêm a predação dentro dos limites, o corte de lenha das árvores devidamente controlado, o uso da terra com o devido descanso regulado por temporadas previstas e o manuseio dos elementos terrestres regidos pelos espíritos donos que detêm a permissão para realização de determinadas atividades terreas e controlam a ecologia da terra. Essa formulação faz com que os Guarani se insi-

158

9 O tema dos donos recorrente na literatura etnológica, não se trata de uma exclusividade guarani, vindo outros grupos abordar de forma semelhante a relação com dirigentes espirituais que possuem a função de cuidadores de não humanos, sejam esses os espíritos, animais, os minerais, os rios, as florestas, que são domínios territoriais. No caso dos Avá Guarani, expressam terem espíritos donos, o rio Paraná, as Sete Quedas, os animais, as florestas, as plantas, e os lugares sagrados que compõem o território. Para acessar outros exemplos de espíritos donos, ver: Pierrri (2013) no caso dos Guarani Mbyá; e Oliveira (2012), que reflete sobre os espíritos donos dos elementos terrestres no caso dos Wajãpi.

Renan Pinna

ram nos grupos dos que detêm uma ideologia da quantidade limitada de recursos naturais que podem vir a ser explorados, mediados pelas figuras espirituais dos donos dos elementos terrestres, que estipulam a quantidade de recursos a serem manejados a partir das necessidades do grupo (Carneiro da Cunha, 2009).

Os Avá Guarani teriam sido feitos para viver na floresta, e ao habitá-la, a sua função seria a de protegê-la dos possíveis males, não a deixando jamais ser destruída. Dessa forma, esses se consideram os *mba'e jará*, os cuidadores do mundo, que foram enviados por Nhanderu (entidade suprema) para cumprir essa missão de cuidar da terra. As suas práticas cotidianas, ao habitarem as matas, estariam inseridas dentro de uma “ética do cuidado” para manter a terra, que é fundamental para que o mundo material não entre em colapso. Nesse sentido, os Avá Guarani segundo as descrições de Carneiro da Cunha (2009), seriam sociedades que poderiam se enquadrar na categoria de “conservacionistas culturais”, dadas as regras culturais para o uso dos recursos naturais. São sociedades que habitavam um território vasto e com uma população densa, e que ainda logram com competência gerir o ambiente em que vivem, sendo sustentáveis.

Nas aldeias indígenas que foram construídas no processo da recuperação territorial, algumas são as recentes experiências que são lidas como sendo de “preservação” pelos indígenas, e que foram implementadas a partir da percepção deles da grave devastação ambiental¹⁰ na região. Essas experiências parecem funcionar de modo semelhante àquelas com os *jará kuery*, espíritos donos, que controlavam o manejo de seus domínios terrestres, sendo dessa vez intermediadas por lideranças e *chamõi* (anciões) com a intenção de regular o acesso à caça e a coleta em lugares em que se pretende uma “recuperação ambiental”, mostrando a existência de um projeto em curso de expansão das áreas florestadas nas aldeias. A tarefa, no entanto, não é fácil, uma vez que as iniciativas de monocultivo e os projetos de expansão imobiliária pretendem incidir sobre as áreas que os Avá Guarani reivindicam como sendo suas.

A defesa dessas terras passa a ser não somente uma forma de gerir seu território recuperado, como também porque são esses os lugares de mata, fundamentais para seu cotidiano, lugares esses que estariam em uma qualidade de “preservação”. Dessa forma, no contexto do conflito fundiário, as manifestações de luta pela terra que surgem não giram em torno somente da disputa de terras, mas da disputa de espaços que estão inseridos no projeto de “conservação ambiental” dos indígenas, que estão dentro dos lugares que se encontram em processo de delimitação na demarcação territorial, e que estão sendo ameaçados pelos interesses financeiros dos não indígenas. Em 2014, em Guaíra, um conflito de indígenas com proprietários rurais se desenvolveu após uma parte da mata que está em frente da área retomada, e que já estava incluída no processo de estudo para a demarcação da terra, vir a quase ser suprimida, o que motivou a retomada dessa área para impedir que toda a mata fosse destruída para a construção de um empreendimento particular¹¹. O lugar é especial pela qualidade de remédios do mato que possui, e por ser um dos poucos lugares com mato que circunda a aldeia, o que faz com que tenham um cuidado maior com essa área florestada.

10 Dados sobre o desmatamento do Estado do Paraná mostra em uma cronologia a drástica redução do total de Áreas Florestadas em 100 anos. No ano de 1890, a Área Florestada correspondia a 83,41% do Estado do Paraná, sendo o oeste do Paraná uma região completamente coberta de Floresta. Em 1990 a Área Florestada correspondia apenas a 5,2 % do Estado do Paraná (GUBERT FILHO, 2010, p. 19-23). Isso torna o Estado do Paraná o que mais desmatou a Mata Atlântica no Brasil, segundo dados recentes.

11 Informações colhidas em campo mas que podem ser acessadas por canais que divulgaram a notícia de que os índios relatam que “vamos defender essa área com nossas vidas se for necessário”. Cf. Laís Láiny, Jornalista. Guaíra: contra desmatamento, índios prometem defender área com a própria vida. Disponível em: <http://laislainy.wordpress.com/2014/11/04/guaira-contra-desmatamento-indios-prometem-defender-area-com-a-propria-vida/>. Acesso em: 10 abr. 2019.

Renan Pinna

As relações com os espíritos donos se tornaram raras justamente com a dispersão das classes de seres pelo desmatamento. Essas relações eram frequentes em um tempo antigo, em que existia muita mata e liberdade para caminhar, um tempo que descrevem como sendo “o tempo dos índios”¹². Nas descrições a que tive acesso, o termo “no tempo dos índios” faz referência a um tempo em que eles podiam caminhar de modo livre pelo seu território tradicional, visitar parentes, realizar caças e coletas na floresta, atravessar o rio Paraná para visitar os parentes, sem as restrições atuais de hoje, pois naquele tempo, tinham “paz”, tinham “liberdade” para viver. Nesse tempo, o *ara yma*, o tempo-espaço antigo, e o *ara pyau*, o tempo-espaço novo (Ladeira, 2008 [2002]), que representam dois tempos ecológicos e meteorológicos distintos, em que se percebe a mobilidade ou recolhimento de animais, plantas e frutos, eram mais regulares do que se apresentam atualmente.

As transformações das relações entre os indígenas e os espíritos donos, no entanto, como argumentam, são frutos de um processo de dispersão dos donos das matas que evadiram, devido à devastação pela ação política dos brancos. Esse processo de evasão dos espíritos donos, e o das matas e dos animais, aparecem nas descrições como consequência das ações dos brancos, e a esse processo de dispersão denominam de “sarambi”, o qual traduzem por um “esparramo”, o mesmo termo que utilizam para descrever suas próprias dispersões, causado pela pressão fundiária da colonização que obrigou as famílias indígenas a se refugiarem na iminência de mortes.

O “sarambi” deriva dos processos de dispersão das famílias indígenas, causado pela invasão dos brancos em suas terras, trazendo ainda, outras consequências, além da expropriação territorial, como a fragmentação das parentelas, que evadem desorganizadas frente ao violento contato, vindo esses a se refugiarem para as áreas vizinhas. Essas áreas vizinhas, que contam com a presença tradicional dos Avá Guarani, como em Mato Grosso do Sul e Paraguai, serviram de refúgio para se abrigar e garantir alguma possível segurança. Entretanto, os *chamõi* (anciões) apontam que as matas também teriam se “esparramado” com a invasão dos brancos, assim como os Avá Guarani, conforme demonstra o relato de uma senhora com que conversei: “E atrás das florestas (os brancos) andavam, sarambi fizeram com as florestas, através do cultivo da erva mate. Expulsaram tudo. Não sobreviveu nenhuma planta” (Pinna, 2016).

Esse termo, usado para descrever os processos de dispersão, é compartilhado por indígenas, espíritos donos, matas e animais, que passaram por essas mesmas experiências. Desse modo, os espíritos donos evadiram junto com a destruição dos seus elementos terrestres, o que torna o mundo mais suscetível ao desequilíbrio ecológico. As narrativas dos Avá Guarani apontam para alguns outros exemplos de compartilhamento de experiências, como as matas possuírem o dom da reza e os animais possuírem as suas lideranças, seus mitos e as suas aldeias. Em conversa com um *chamõi*, ele me disse que se cuidarmos e deixarmos a natureza “descansar”, os animais vão começar a voltar, sendo essa uma expectativa constante nas narrativas que tratam de uma possível recuperação da biodiversidade na região. Nesse sentido, recuperar ecologicamente algumas áreas, é recuperar as relações

12 Nas descrições em que tive acesso ao termo “no tempo dos índios”, frequentemente usado por idosos no começo das histórias, referencia-se ao tempo em que os juruakuery (brancos) eram escassos em seu território tradicional, e os indígenas podiam caminhar livremente, sem preocupações. Nesse tempo, a gestão do território era feita pelos indígenas e, por isso, toda a mata que possa existir hoje seria fruto de uma conservação tradicional. Esse tempo, no entanto, não se opõe ao tempo mítico. Suas narrativas representam uma leitura do contato a partir do tempo mítico.

Renan Pinna

com os espíritos donos que se evadiram juntos com os seres e florestas no processo de desmatamento. A volta de animais que eram considerados extintos, nas áreas indígenas regularizadas, se explicaria, por exemplo, pela volta dos espíritos donos desses animais para esses lugares.

Essas possíveis voltas dos animais, das matas, e dos espíritos donos, se assemelhariam às experiências assentadas na volta dos parentes, que anos após terem sido dispersados das terras que habitavam, voltam reivindicando esses lugares e se engajam no processo de recuperação territorial. Nesse sentido, os seres não humanos poderiam estar retomando, a partir das entradas dos indígenas e seus cuidados com as áreas florestadas, os seus antigos lugares, dos quais também foram expropriados, processo que descrevem que teria ocorrido paralelamente às suas dispersões. Por isso, se os animais passarem a aumentar, isso indicaria a possibilidade de voltar a viver o modo dos antigos. Com isso, as experiências de cuidar das áreas florestadas criam expectativas de que com a definição do processo demarcatório das terras, possam implantar um projeto de “recuperação ambiental” para que haja um aumento significativo das classes de seres, como sugere o *chamõi*, em depoimento dado aos antropólogos responsáveis pela elaboração do *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tekoha Guasu Guavirá*:

Eu espero é a demarcação, porque hoje, hoje quase não existe mais mata, existe essas bolinhas de mato, essas... E nós queremos deixar reserva (mata), nós queremos plantar mais mata, queremos formar de novo reserva (mata) é a minha ideia, formar de novamente mata pra que os bicho os animais silvestres comecem a aumentar de novamente, aumentar de novamente. Porque se existe a mata os animais também vão começar a aumentar também, porque eles sabem aonde tem mata e eles vêm pra mata fechada, então a minha preocupação é a demarcação (RCID: Figueiredo/Faria/Oliveira, 2018, p. 329).

161

O crescimento das matas e a volta dos seus espíritos donos seria um movimento possível de ser realizado a partir das práticas de reflorestamento de árvores nativas, um desejo que eles visam realizar com a demarcação das suas terras, mas que já podem ser notadas nas retomadas a partir de outro processo ancorado na noção de *yvy pytu'u*, descanso da terra, de onde surgem qualidades de plantas sem mesmo precisar plantar.

O “descanso da terra” seria uma noção articulada desde o tempo dos índios, e que pude captar através das descrições dos idosos que narram um tempo em que eles frequentemente permitiam à terra o seu devido descanso. Mas isso era quando podiam andar com liberdade pelo seu extenso território de matas que se estendiam até as margens do rio Paraná. No tempo dos índios, o tempo dos antigos, a técnica estaria em aplicar a sua mobilidade para que a terra pudesse descansar; com isso, as famílias indígenas buscavam outras áreas que estavam dentro do seu território para habitar, deixando as áreas antigas descansando para voltar a ter

Renan Pinna

vida. Desse modo, as árvores dariam novos frutos, os peixes voltariam a aparecer e o solo estaria mais fértil para a produção de novos alimentos. Em conversa com um *chamõ*i sobre isso, ele me disse que “a terra tem que descansar porque a terra se cansa, cansa de comer gente, cansa de criar mandioca, cansa de criar milho, por isso para estar uma terra boa tem que descansar”. A terra “se cansa”, e preocupados e amparados nessa perspectiva, os Avá Guarani buscavam “lugares descansados” simbolizados pela fartura e qualidades dos elementos terrestres.

Esse descanso não seria somente do solo, mas de todo lugar, incluindo árvores, rios e se daria pela interrupção temporária do uso das técnicas de caça e coleta naquela área que havia sido habitada por um longo período. Os Avá Guarani buscavam áreas próximas para levantar uma nova aldeia, e assim que a antiga área dava sinais de que estava descansada, voltavam para o lugar. Todo esse movimento se dava dentro do que compreendia ser o seu território tradicional, e poderiam fazer coleta e caça de pequena monta, ao caminharem pelos lugares que estavam em repouso. Por isso, essas áreas não estariam abandonadas, mas descansando, podendo inclusive vir a servir de abrigo para os parentes, que poderiam levantar no lugar uma nova *tekoha*, com as estruturas das antigas casas que foram deixadas montadas.

Atualmente, os Avá Guarani usam a expressão *pytu'u*, descansar, para descrever o modo de deixar as árvores e as matas crescer, em uma tentativa de reverter a situação de desmatamento e degradação ambiental na região. Justificam a infertilidade de algumas áreas devido à terra não estar descansada, pelo histórico de pecuária e monocultura, que ao usar o ambiente sem descanso, contaminam a terra e, conseqüentemente, prejudica a fertilidade dos alimentos.

As áreas que foram descansadas são descritas como prova de que se é possível fazer o mato crescer de novo. Para isso, contam que não é preciso tecnologia, seria só deixar descansando. Nas aldeias “irmãs” de Añetete e Itamarã em Diamante D'Oeste, a paisagem das áreas antes da instalação das duas aldeias, me contam, era de um terreno de plantação de monoculturas e criação de gado com pouca mata ao redor da fazenda, mas após a área ser regularizada para as famílias Avá Guarani, a mata ciliar local teria mais que dobrado em 20 anos, e isso se deve ao descanso que deram às matas, sem derrubadas de árvores, transformando a antiga área em um lugar bonito. Esse processo está aliado às rezas e ao modo de habitar que permitem às matas voltarem. A regulação de coletas e caças, o repouso e as rezas possibilitam a volta das matas, assim como das classes de seres que habitam o ambiente.

Explicam que, a atividade do agronegócio não deixa a terra descansar, e contamina a terra, os rios, os animais, e as pessoas, pois o vento espalharia o veneno dos agrotóxicos. Sobre isso, destaco outra fala de um senhor Avá Guarani, que expressa uma ideia recorrente entre eles quando o assunto é recuperação ambiental. A capacidade de transformar soja em mato se entende não somente como possível, mas necessária, e a despeito do que pensam os brancos, as matas trazem riquezas, enquanto a soja não:

Os *karai* (não-indígenas) nunca entenderam por que queremos a mata. Nós fazemos parte dela, precisamos dela para sobreviver. Os animais, *tatus* [...]

Renan Pinna

são nossos parentes. Com a autorização de Nhanderu podemos pegar eles para comer. Aí vieram e destruíram a mata, tudo virou soja. Mas é possível transformar a soja em mata de novo (...) Nhanderu fez a terra e a mata para nós indígenas, onde nos sentimos felizes, porque quando estamos na mata é como se estivéssemos em família, somos parentes; eles são os rezadores, por isso devemos respeitá-los. Como não temos mais diferentes tipos de árvores, diferentes tipos de frutos, hoje não temos mais como ter uma alimentação natural. Hoje somos pobres, não porque os brancos não querem fazer algo por nós ou dar dinheiro. Nós somos pobres porque a natureza foi destruída. Somos pobres física e espiritualmente. Só nossos parentes, natureza, é que garantirão o futuro das nossas gerações. Se esses parentes deixarem de existir não terá futuro da nossa geração. (RCID: Figueiredo; Faria; Oliveira, 2018, p. 390).

Dessa forma, algumas são as práticas levadas adiante com o intuito de fazer proliferar as áreas de matas existentes, que são consideradas escassas na região. As árvores, por exemplo, em algumas das aldeias recuperadas, somente podem ser cortadas para uso da lenha se já estiverem secas e sem capacidade de gerar frutos. Os animais somente podem ser caçados se tiver um rastro dos mesmos nessa área, simbolizando uma presença maior, para que assim não prejudique a sua reprodução. Há espécies de animais que não se recomenda caçá-los, pois isso contribuiria para a sua extinção, a evasão de outras espécies que poderiam aparecer no rastro no intuito da predação, e na própria precariedade da qualidade das matas.

Porém, atualmente a quantidade de seres que existem na região seria tão pequena, que muitos hábitos antigos se tornaram poucos frequentes, como a coleta de elementos dos matos e as suas relações com os espíritos donos. Isso porque quando algo da mata vem a ser retirado, deve ser solicitada a autorização aos seus espíritos donos e logo após ao ser coletado, ser benzido, rezado dentro da *opy* (casa de cerimônias religiosas) e somente depois dessas etapas rígidas que o elemento pode vir a ser acessado de fato. Sobre a extinção da “natureza”, que são seus parentes, os Avá Guarani lamentam muito, e atribuem as doenças que existem nas aldeias à falta da floresta. Somente as matas teriam a capacidade de repelir os ventos que espalham os agrotóxicos das monoculturas, fazendo chegá-los até às suas aldeias, trazendo doenças aos seres humanos e aos não humanos.

Como podemos notar, as relações entre humanos e espíritos donos podem trazer possíveis consequências em caso de descumprimento das regras sociais, que são manifestadas na aquisição de doenças¹³, sendo necessária a intermediação entre *chamõi* e espíritos donos, a fim de pacificar as suas ações. Os perigos que podem surgir do descumprimento das regras sociais são vários, e por serem muitos os domínios terrestres dos quais os espíritos donos cuidam, mais cuidados os humanos devem ter. Por domínios terrestres entendemos que cada classe animal, florestas, cachoeiras, rios, pedras, plantas e seres integrantes do mundo teriam os seus donos. Segundo Pierri (2013, p. 198), cada classe de seres desses tipos conformaria um coletivo que estaria dotado de um principal. O autor ainda destaca que

13 A cosmologia dos Araweté em que Viveiros de Castro (1986) descreve uma relação de humanos e não humanos semelhantes em que os espíritos donos controlam os acessos aos elementos terrestres. Os Araweté também sofreriam com a desobediência que traria consequências terrenas aos que romperam as regras sociais.

Renan Pinna

os guarani estariam mais propensos do que os brancos aos infortúnios causados pela vingança dos espíritos donos, por causa da sua composição corporal, que é distinta das que possuem os brancos.

Os Avá Guarani, com receio dos donos por causa de suas possíveis vinganças, não arriscam transgredir as regras e caçar, cortar, retirar alguma parte desses materiais sem a devida autorização. Com a autorização, podem comer tranquilos, coletar sem preocupações de que algum mal possa vir a lhes acontecer no embrenhar das matas; nesse caso, me dizem que os espíritos donos inclusive protegem os que forem entrar na floresta para buscar o que for preciso, por estar de acordo com seus pedidos. Por isso, antes de caçar um animal, seria necessário que o xamã entrasse em contato com os espíritos donos dos animais para pedir autorização para que a caça aconteça, caso necessário. A caça somente acontece com a autorização desses espíritos donos que, caso sejam contrariados, podem amaldiçoar aqueles que forem se alimentar dos animais sem a sua devida concessão.

Nesse sentido, a caça não seria uma prática indiscriminada, pois há uma relação de negociação com os espíritos donos, estando esses, atentos para proteger os seus domínios terrestres. Outra qualidade dos espíritos donos que se apresenta constante, seria uma gerência de possível ganância, na qual esses se atentariam para a real necessidade da quantidade de produtos coletados, em uma ação contra possíveis excessos por parte dos indígenas. Em caso de descumprimento das regras sociais – por exemplo, extrair mais do que o necessário, comer o alimento ainda dentro da mata depois de feita a sua caça, predar um animal que não foi autorizado pelo seu dono, ou extrair uma árvore sem a real necessidade –, podem sofrer danos pelo seu descumprido, recebendo a lição dos donos¹⁴.

O uso de certos animais na alimentação aparece de modo frequente para a explicação da longevidade dos Avá Guarani, que estimam viver até os 120 anos de idade por conta da ingestão de substâncias que trariam uma eficácia dos atributos desses corpos para o corpo de quem o conecta. Os idosos, desse modo, podem vir a fazer serviços como caçar, capinar, fazer roça, plantar, não sendo a idade um impeditivo de fazer esses serviços, pois a sua força advém da manipulação constante de substâncias que frequentemente ingeriam. A explicação que recorrem para a diminuição da vitalidade nos jovens de agora que não fazem os trabalhos nas roças como fazem os idosos, está baseada na falta de determinados alimentos que transfeririam aos corpos dos Avá Guarani, as suas potencialidades, como a vitalidade e a longevidade.

Os mais idosos consumiram essas substâncias e disso advém as suas forças. Todas as substâncias capazes de transmitir afecções de um corpo vegetal, animal, mineral para o corpo humano, são compreendidas como sendo *moã ka'aguy* (remédios do mato) podendo esses, inclusive, não serem do mato, como são os casos dos jacarés, que são tidos como excelentes para dar longevidade. Se hoje os indígenas não vivem durante tanto tempo, como antes, isso seria porque os brancos acabaram com as florestas e logo com os seres que nela habitam, impedindo as famílias indígenas de terem uma vida saudável e longa. A noção de “transferência de afectos” usada por Pierri (2013), para exprimir essa produção corporal a par-

14 Em reflexão a uma técnica que iria contrário à domesticação de animais, Descola (2004, p. 677) assinala que “os animais caçados são ditos viver sob o controle de espíritos que se comportam em face deles como pastores: diferentemente dos Ameríndios, que não comem e nem tentam fazer seus animais domésticos se reproduzirem, os donos da caça se alimentam frequentemente de seus rebanhos e garantem com zelo a sua propagação”. Essa afirmação pode ir ao encontro das descrições dos Avá Guarani sobre uma postura dos brancos em ter constantemente uma ganância nas coisas, que se expressaria nas caças de modo excessivo, pois caçam mais do que precisam. Dessa forma, poderia se pensar que domesticar seria o mesmo que concentrar os elementos de forma gananciosa, se alimentando de animais cercados.

Renan Pinna

tir de substâncias e fluídos de outrem, cabe perfeitamente para expressar como essas afecções são elaboradas para atingir as suas desejadas potencialidades e sanidades corporais.

As entradas dos Avá Guarani nas Áreas de Proteção Permanente (APP) da Itaipu Binacional se devem também ao acesso aos remédios do mato que ainda existem nessas áreas, mas são constantemente alvo de pedidos de reintegração de posse com a justificativa de degradação das áreas de preservação ambiental. Porém, habitar o mesmo lugar em que estaria instalada uma Área de Preservação não implicaria uma ruptura no manutenção do ambiente conservado, pois habitar e preservar o ambiente não seriam atividades consideradas antagônicas.

As áreas de ocupação tradicional dos Guarani que estão sobrepostas às Áreas de Proteção Permanente da Itaipu Binacional se constituem atualmente em em Guaira, em Santa Helena, e em Itaipulândia, sendo que nos dois últimos municípios houve solicitações de reintegração de posse por parte da Itaipu Binacional, com a justificativa de que os indígenas estariam colocando em risco as áreas preservadas¹⁵. Em 2018, as famílias que retomaram uma dessas áreas, em Santa Helena, foram alvo de uma ação judicial que acarretou a prisão de cinco indígenas por terem cortado uma *takuara* (bambu) na Área de Preservação Permanente (APP) da hidrelétrica¹⁶. Essa ação, que ocasionou o atual processo dos indígenas, reverberou entre as lideranças da região como um desagravo por parte da empresa. Elas acham que foram erradas as medidas efetuadas contra o grupo, visto que o lugar em que a coleta foi realizada seria território tradicional dos Avá Guarani, e a *takuara* um material que serviria para fazer o instrumento religioso utilizado na *opy* (casa de cerimônias religiosas).

Os indígenas que habitam a Área de Proteção Permanente (APP) da Itaipu Binacional argumentam ainda que foram eles que criaram essas reservas, e que se as matas estão de pé é por razão deles terem conservado as matas. A prova disso seriam as suas próprias vidas, pois se ainda estão vivos é justamente porque eles viviam na mata, o que se constata pela longevidade dos idosos.

As matas e seus seres dão as condições necessárias para que não tenham uma vida breve. A explicação da vida longa dos *chamõi* está diretamente associada a um modo de vida dentro das florestas. Com isso, contra-argumentam quanto à política de conservação dos *juruaas*, que alegam que os indígenas irão degradar as áreas conservadas. Ao que eles se contrapõem, e alertam ainda que esse discurso contribui para que os demais brancos pensem que seriam os índios os depredadores da natureza, prejudicando o processo de recuperação territorial e favorecendo, por fim, as reintegrações de posse nas áreas de ocupação tradicional que, em parte, estão nas áreas das APP's da Itaipu Binacional.

No entanto, a despeito dos argumentos dos brancos, a conservação ambiental se constitui como fundamento em vários aspectos e iniciativas que abarcam o cotidiano das famílias, como o uso de *ka'aguy moã* (remédios do mato). Os remédios do mato que se mostram fundamentais, não somente para a saúde do corpo, mas para a saúde da alma dos humanos, é uma das justificativas para o acesso às matas conservadas, mas que são proibidas de serem adentradas, ainda quando as

15 Informações colhidas em campo, mas que podem ser acessadas por canais de notícias que vincularam o caso recentemente teve desdobramentos, com novos pedidos de reintegração de posse da Itaipu Binacional nas áreas que os indígenas retomaram. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/588157-nova-acao-de-despejo-no-oeste-do-pr-desta-vez-itaipu-tenta-de-salojar-os-ava-guarani-da-aldeia-yva-renda>. Acesso em: 10 abr. 2019.

16 Informações colhidas em campo, mas que podem ser acessadas por canais de notícias que vincularam o caso que recentemente teve desdobramentos, ao serem os indígenas processados por infração cometida na Área de Preservação Permanente. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/587936-por-conta-de-tres-taquaras-procurador-alexandre-collares-barbosa-denuncia-cinco-ava-guarani-a-justica-federal>. Acesso em: 10 abr. 2019.

O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza. Série Antropologia. Brasília, 1995.

Renan Pinna

disputas por essas áreas já foram apaziguadas.

A preocupação com a saúde do corpo e da alma revela um sentimento de responsabilidade com o manutenção do mundo. O cedro (*ygary*), árvore de qualidade religiosa, se constitui como fundamental, podendo ser vista em praticamente todas as áreas de ocupação tradicional. Dessa forma, demarcar as terras e “conservar” as florestas se mostram como equivalentes, a partir de uma percepção de conservação que estaria relacionada às atividades religiosas. Por isso, o modelo estratégico de conservação da biodiversidade dos brancos não é conciliável “com a natureza xamânica das cosmologias indígenas” (Albert, 1995, p. 23).

Portanto, a reivindicação da demarcação de terras não se compreende como uma pauta que se restringe aos humanos, mas que inclui os espíritos donos dos domínios terrestres, os animais e os deuses animais ancestrais, a quem os Guarani oferecem danças rituais para contribuir para o *teko porã* (o modo de vida dos antigos) e afastar os males desta terra precíval. O sentido da demarcação das terras, em consonância com o proteger das florestas, não está restrito ao espaço físico para reprodução cultural, mas para além disso, para o manutenção das “coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos” (Albert, 1995, p. 9) que são constitutivas na vida de humanos e de não humanos nesses mundos que compartilham. A sua importância não se limita ao plano terreal, compreendendo também os planos celestiais.

O processo de “recuperação ambiental”, como vimos, apesar das incertezas sobre o andamento jurídico das demarcações, já seria uma realidade para algumas aldeias em situação de acampamento. Em conversas com lideranças e andanças pelas aldeias, as comparações do antes e o depois das recuperações territoriais, aliadas às transformações perceptíveis na paisagem, são expostas como motivo de orgulho, pois as matas teriam crescido e se tornado maiores com a entrada dos indígenas. Uma outra forma de se medirem os efeitos das suas iniciativas seria com o surgimento de qualidades de plantas consideradas sagradas, como a erva-mate, (*ka'a*) que nasceria sem a necessidade de se plantar. As qualidades de plantas que são usadas para remédios e que também nascem sozinhas no meio das matas indicariam também os efeitos positivos das suas iniciativas, que estão ancorados no descanso dos ambientes e no modo dos indígenas de habitar. Os lugares que antes tinham somente um matinho pequeno se tornaram locais onde já habitariam animais, que antes não existiam mais na região, o que repercute a ideia de que uma recuperação ecológica que esteja alinhada com seus modos de vida seja possível, ainda que em áreas onde antes era apenas lugar de monocultura.

Uma liderança, contando sobre as transformações por que passou o lugar em que se encontra hoje uma aldeia, disse que antes esse era ocupado por posseiros, que o lugar tinha pouca mata, que os brancos somente o usavam para fazer lenha, e o restante da área era dedicada à plantação de soja e milho transgênico. No lugar da soja e milho transgênico de antes, com as recuperações dos territórios, o lugar passou a ter uma diversidade de plantações (*temitykuera*), entre elas, de milho (*avatí*), mandioca (*mandi'o*) de várias qualidades e amendoim (*mandi'u*), que são as que estão entre as mais cultivadas.

Renan Pinna



Figura 2 – Cultivo de amendoins em uma aldeia, área que foi retomada, registro feito em 2018.

Fonte: Fotografia do Autor. Acervo pessoal.

Os lugares de ocupação tradicional dos Guarani, costumam conter um fragmento de matas, resultado dos imperfeitos mecanismos para proteção ambiental na região, e que ainda estão sendo ameaçadas por agrotóxicos, a forma intensiva do uso do solo, desmatamentos e que fica ao lado das plantações de monocultivo. São nessas pequenas áreas que estão próximas dos matos, que as famílias indígenas levantam as suas casas no processo de recuperação territorial, dando preferência às áreas florestadas, correndo o risco a sua saúde. Nesse sentido, a terra tem seu sentido cosmológico, mais do que um suporte de “produção” como pensam os brancos; e a natureza, mais do que um objetivo, se constitui junto com outros seres, elementos e paisagens, como aliados na luta pela terra (Pimentel, 2018, p. 53).

Dessa forma, a recuperação territorial parece ser motivada pelo desejo de vir a recuperar ambientalmente as áreas que foram degradadas pelos *juruakuera* (brancos). Nesse sentido, as retomadas seriam também um processo de “recuperação ambiental” transformando pouco espaço de terra e, dentro das suas limitações, as áreas degradadas em áreas ideais para a vivência indígena. Cardoso (2016, p. 392) aponta caso semelhante entre os Pataxó, que promovem a ideia de que as retomadas possuem um caráter “socioambiental”.

Comentários finais

As formas de gestão das Área de Preservação Permanente e das Unidades de Conservação, como o Parque Nacional do Iguaçu, apesar dos avanços, encontra limites com as noções de conservação dos Avá Guarani no Oeste do Paraná. Os indígenas reivindicam essas áreas como tradicionais, e algumas lideranças apontam a solução para uma possível participação dos indígenas na gestão em parte dessa área, o que iria ao encontro de uma gestão integrada, como são as experiências desenvolvidas pelo ICMBio nesse sentido em outras regiões com contextos semelhantes. Quando comparadas as noções dos indígenas, essas unidades seriam concebidas como unidades fechadas, categorizadas e ordenadas em polígonos, tais formas não correspondem às noções de *yvyrupa*, plataforma terrestre sem

Renan Pinna

fronteiras, que compreende uma mobilidade territorial que antecede às imposições das fronteiras do Estado-nação, a qual não reconhecem, como demonstram as descrições dos idosos, nas caminhadas elaboradas pelos Avá Guarani.

Os pressupostos modernos da separação de “cultura” e “natureza”, que parecem inspirar os modelos de conservação, seriam incompatíveis com os Avá Guarani, pois habitar e conservar não seriam atividades contrárias. A criação do PNI interrompeu a territorialidade dos Avá Guarani, cercando uma parte do seu território e criando um ambiente de conservação que impediu sua habitação. A criação de um regime conservacionista nessas áreas se deu a partir da retirada das famílias indígenas sem o seu consentimento.

Sendo assim, como argumentam os indígenas, podemos notar como a área do PNI que está sobreposta ao território indígena dos Avá Guarani, e como a impossibilidade de habitar nessas áreas, impede que esses consigam viver em melhores condições de vida, como desejam ao buscar se aproximar do modo de vida dos antigos. Nesse sentido, certos modelos de conservação podem esbarrar nos direitos dos povos indígenas na gestão dos seus territórios tradicionais, mas pode-se buscar soluções como na interlocução afim de encontrar as melhores formas de aplicar um modelo gestão que não acentue conflitos, como na gestão participativa e integrada das UCs com os povos indígenas, que já se mostram eficientes para a preservação ambiental.

Na perspectiva dos Guarani, a “natureza” não seria uma entidade para ser compreendida pela “cultura” ou para ser explorada por seus “recursos naturais”, mas sim, um ambiente onde diferentes classes de seres se articulam em um projeto de vivência, ainda que, em suas distintas, e até mesmo perigosas, formas de relação. As análises de um processo de recuperação ecológica assentado nas retomadas de terras seriam não somente um campo de observação das iniciativas com conotação de recuperação ambiental feito por povos indígenas, mas também podem ser analisadas como parte fundamental das motivações que os levam a recuperar as suas terras tradicionais. Agregando valor que pode parecer “ambientalista” a essas iniciativas, e que se tornam importantes projetos em áreas degradadas pelo agronegócio, os Avá Guarani se destacariam por buscar promover alternativas e práticas aliadas às suas cosmologias na recomposição das matas em áreas degradadas pela ação do monocultivo.

Como vimos, as florestas são moradas em que vivem os indígenas, com suas aldeias e suas roças, os animais, os espíritos xamânicos, espíritos donos que são guardiões dos domínios terrestres. As árvores marcam um lugar por sua alteridade, dotada de poderes espirituais de onde emergem remédios para as curas de doenças físicas e espirituais, e de onde interromperia as doenças que os ventos trariam às pessoas. Dessa forma, viver com a natureza significa também viver com as diferentes classes de seres que habitam os diferentes mundos. Os brancos vivem da natureza, como disse o *chamõï*, e não somente ao desmatar para produzir “outras coisas” (as mercadorias), mas também em certos projetos mercadológicos de conservação. Ao conceberem a natureza como exterioridade, como detentora de recursos, e que para se preservar a “natureza” é necessário que se excluam os

Renan Pinna

indígenas de habitarem essas áreas, privilegiam somente um tipo de pessoa, os turistas, que servem aos objetivos de uma socialidade artificial (Albert, 1995).

Contudo, se a permissão do uso de elementos, como árvores, os animais, entre outros, são atividades reguladas, para usar os termos dos autores, por “regras culturais”, essas se mostram como formas sustentáveis nessas socialidades que vivem com a natureza. Os modos de relacionar humanos e não humanos manifestam uma colaboração ecológica na elaboração de mundos que escapam à oposição “natureza” e “cultura”, e nos fazem perceber como essas formas de relação são cosmopolíticas por excelência. Isso imprime aos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas o caráter autêntico de conservação que proporciona o manutenção da biodiversidade em seus territórios tradicionais. Isso é o que vai ao encontro das reflexões de Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida (2009), nos motivou a questão inicial, e nos faz considerar que são os Avá Guarani, socialidades sustentáveis.

Recebido: 29/05/2019

Aprovado: 05/08/2019

Renan Pinna

Referências

- ALBERT, Bruce. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Brasília: UnB, 1995. (Série Antropologia).
- CARDOSO, Thiago Mota. *Paisagens em transe: uma etnografia sobre poética e cosmo-política dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Populações tradicionais e conservação ambiental (com Mauro W. B. Almeida). In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CARVALHO, Maria Lúcia Brant. *Laudo Antropológico*. v. I, 2ª parte: o processo de desterramento da população indígena Ava-Guarani da imemorial terra de ocupação tradicional denominada Oco'y-Jakutinga e o reassentamento na atual Terra Indígena Ava-Guarani de Oco'y/São Miguel do Iguaçu – PR: aspectos antropológicos e jurídicos. São Paulo: Ministério da Justiça; Fundação Nacional do Índio, 2005.
- DESCOLA, Philippe. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de L'Homme, 1986.
- FIGUEIREDO, Marina Vanzolini; FARIA, Camila Salles de; OLIVEIRA, de Diogo. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tekoha Guasu Guavirá*. Brasília: CGID/DPT/FUNAI, 2018.
- GUBERT FILHO, Francisco. O deflorestamento do Paraná em um século. In: SONDA, Claudia; TRAUZYNSKI, Silvia Cristina (Orgs.). *Reforma agrária e meio ambiente: teoria e prática no estado do Paraná*. Curitiba: ITCG, 2010.
- LADEIRA, Maria Inês. *Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. Maringá: EdUEM, 2008. [Edição original: 2002].
- OLIVEIRA, Joana Cabral de. *Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- PACKER, I. *Violação dos direitos humanos e territoriais dos Guarani no oeste do Paraná (1946-1988): subsídios para a Comissão Nacional da Verdade*. CTI – Centro e Trabalho Indigenista, 2014.
- PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- PIMENTEL, Spensy Kimitta. 2018. Novas terras sem males: a luta guarani-kaiowá pelos tekoha. In: TILKIN GALLOIS, Dominique; MACEDO, Valéria (Orgs.). *Nas redes Guarani*. São Paulo: Hedra, 2018.
- PINNA, Renan. 2016. *Memória e etnografia: lógica do sarambi e a territorialidade Avá-Guarani*. Monografia (Graduação em Antropologia - Diversidade Cultural Latino-Americana) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana (ILAACH/UNILA), Foz do Iguaçu, 2016.
- RICARDO, Fany (Org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2004.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de (Coord.); MAMED, Daniele de Ouro; CALEIRO, Manuel Munhoz; BERGOLD, Raul Cezar (Orgs.). *Os Avá Guarani no oeste do Paraná: (re)exis-tência em Tekoha Guasu Guavira*. Curitiba: Letra da Lei, 2016.

Renan Pinna

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

Agroextrativismo e pagamentos por serviços socioambientais: reflexões a partir das Reservas Extrativistas da Terra do Meio (PA)

Agroextractivism and payment for environmental services: the case of Terra do Meio Extractive Reserves, Pará, Brazil

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.4956>

Roberto Sanches Rezende • UFSCar/Instituto Socioambiental – Brasil

ORCID: 0000-0002-4059-3811

robertorezende@gmail.com

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas, pós-doutorando da Universidade Federal de São Carlos e colaborador do Instituto Socioambiental na Terra do Meio, Pará, onde colabora na articulação de uma rede de 30 pesquisadores ribeirinhos para a identificação das contribuições dos povos tradicionais à diversidade socioambiental. Tem interesses nas áreas de antropologia econômica, pesquisas colaborativas e povos tradicionais.

No contexto de aumento de propostas de sistemas de pagamentos por serviços ambientais e também de reconhecimento crescente da contribuição dos povos tradicionais para a sociobiodiversidade e o combate às mudanças climáticas, esse artigo apresenta um processo em curso de identificação das contribuições socioambientais de povos tradicionais da Terra do Meio. A partir de dados de diversos estudos sobre a região, parte dos quais produzidos pelos próprios moradores, aponta-se para a contribuição dos povos tradicionais para a diversidade e analisa-se as limitações de mecanismos de mercado para promover os serviços socioambientais que estão intimamente ligados com as formas tradicionais de manejo. Argumenta-se que a questão central da provisão de serviços socioambientais por parte de povos tradicionais é a continuidade das práticas que reproduzem florestas, e não a identificação e precificação de elementos isolados da natureza. Por essa razão, há a necessidade de políticas de Estado para incentivar as formas tradicionais de agroextrativismo, dando continuidade à provisão de serviços socioambientais.

Pagamentos por serviços ambientais, povos tradicionais, áreas protegidas, sociobiodiversidade

In the context of increasing proposals for payment for environmental services and also of increasing recognition of the contribution of traditional peoples to socio-biodiversity and climate change, the article presents an ongoing effort to identify and recognize how forest management made by traditional people provides socio-environmental services at Terra do Meio. We analyze the contribution of traditional peoples to diversity and the limitations of market mechanisms to promote socio-environmental services that are closely linked to traditional practices. We argue that the central question of the provision of socio-environmental services by traditional peoples is the continuity of practices that reproduce forests, rather than the identification and pricing of nature's isolated elements. For this reason, there is a need for policies to encourage traditional forms of agroextractivism that are closely linked to the provision of socio-environmental services.

Payments for environmental services, traditional people, protected areas, socio-biodiversity

Roberto Sanches Rezende

1. Introdução¹

As propostas para a criação de sistemas de pagamentos por serviços ambientais (Wunder 2005, 2015) têm se proliferado nas últimas décadas, estando diretamente relacionadas com as mudanças observadas em escala planetária em processos como a regulação do clima, dos ciclos hidrológicos e a renovação de ecossistemas. Essas mudanças climáticas e ambientais têm afetado aquilo que a Plataforma Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos (IPBES) definiu como as contribuições da natureza para as pessoas, que são a base material para a reprodução física, econômica e cultural dos seres humanos. Os efeitos dessas mudanças são sentidos diretamente em perdas de diversidade biológica, de produtividade agrícola, aumento de surtos epidemiológicos e de desastres naturais (Daily, 1997; Díaz *et al*, 2018), levando também a perdas econômicas, de qualidade de vida, e à destruição de um patrimônio genético com uso potencial para o desenvolvimento de produtos e processos futuros. No Brasil já foram implementadas algumas experiências de pagamentos por serviços ambientais (Eloy, Coudel e Toni, 2013), principalmente focadas em recursos hídricos e sequestro e estoques de carbono. Mais recentemente, avançou no congresso um projeto de lei para a criação da Política Nacional de Pagamentos por Serviços Ambientais (PL 312/15).

Por outro lado, também tem crescido o esforço de identificação e reconhecimento das contribuições de povos indígenas e tradicionais para a reprodução da diversidade biológica e a conservação da natureza. Um exemplo é a descrição dos sistemas agrícolas tradicionais que, a partir de regimes de circulação de plantas e pessoas, resultam em domesticação e diversificação de espécies (o principal exemplo nacional é o do sistema agrícola do Rio Negro, reconhecido como patrimônio cultural imaterial *Emperaire*, Velthem e Oliveira, 2012; *Emperaire*, 2013). Outro exemplo são as experiências de pesquisas que fazem dialogar os conhecimentos tradicionais e científicos, e cujos resultados são positivos tanto para a diversificação de variedades de espécies (no Laos, 600 camponeses desenvolveram 114 novas variedades de arroz em nove anos – Cunha, 2012) como para a análise de problemas ambientais que têm projeção global (como a queda no número de polinizadores – Lyver *et al* 2015), e para o monitoramento da biodiversidade e mudanças climáticas (Elbroch *et al*, 2011; Klenk *et al*, 2015).

Pesquisas arqueológicas e de ecologia histórica também têm mostrado que as contribuições de povos tradicionais para a diversidade vêm sendo prestadas há muito mais tempo do que se imaginava. Que a própria diversidade atual da floresta amazônica resulta do manejo minucioso realizado por indígenas ao longo de séculos, que envolve a seleção de variedades e espécies, e a criação de pequenas perturbações nas matas que abrem a possibilidade de diversificação de espécies entre porções próximas de floresta (Clement *et al*, 2015; Balée 2006), prática que segue sendo realizada não apenas por povos indígenas, mas também por ribeirinhos, quilombolas e outros povos tradicionais contemporâneos.

Tendo em mente os desafios climáticos e de perda de diversidade em escala global, e o papel dos povos tradicionais no combate a essas mudanças, analisa-se

1 Este trabalho foi realizado como parte de um pós-doutorado na Universidade de São Carlos, com bolsa de pesquisa do Instituto Socioambiental (ISA). O desenvolvimento da análise deve muito aos debates e diálogos ocorridos com a equipe do ISA desde 2016 como parte de um esforço institucional de reconhecer os serviços socioambientais de povos tradicionais.

Roberto Sanches Rezende

adiante as contribuições por eles prestadas para a conservação. Parte-se de apontamentos sobre as formas tradicionais de manejo do território de povos e comunidades que hoje habitam em áreas protegidas da Terra do Meio para depois iniciar-se uma reflexão sobre como remunerar tais contribuições ao mesmo tempo em que sejam respeitadas as práticas tradicionais e os modos de vida locais. Com o entendimento de que as contribuições de povos tradicionais para a conservação estão intimamente ligadas à diversidade cultural, utiliza-se aqui o adjetivo socioambiental e o substantivo sociobiodiversidade para se referir aos serviços por eles prestados, de modo a ressaltar a interconexão entre os processos sociais e biológicos.

2. Agroextrativismo e diversidade na Terra do Meio

As Reservas Extrativistas (Resex) Rio Iriri, Riozinho do Anfrísio e Rio Xingu fazem parte de uma região conhecida como Terra do Meio, que leva esse nome por estar localizada entre o rio Iriri e o médio curso do rio Xingu. A partir dos anos 2000, a região se consolidou como um mosaico de unidades de conservação, criadas com o objetivo de reduzir as atividades de grilagem e exploração predatória das florestas que ocorria nos territórios tradicionais (ISA, 2015). Foram criadas as Reservas Extrativistas Riozinho do Anfrísio (2004), Rio Iriri (2006), e Rio Xingu (em 2008), bem como a Estação Ecológica da Terra do Meio (2005), a Floresta Estadual do Iriri (2006), o Parque Nacional da Serra do Pardo (2005) e a Área de Proteção Ambiental Triunfo do Xingu (2006). Essas unidades de conservação vieram a se juntar às Terras Indígenas Kuruáya (1992), Xipaya (2006) e Cachoeira Seca (2008). As unidades de conservação da Terra do Meio estão em um território tradicional de mais de 5 milhões de hectares, habitado por cerca de 300 famílias ribeirinhas, também chamadas *beiradeiras*.

Após a criação das unidades de conservação, as famílias beiradeiras passaram a se organizar para lutar por direitos até então negligenciados. Fundaram associações para a busca de melhores condições de saúde, educação, transporte, comunicação e geração de renda. Também aliaram-se a instituições e organizações do Estado e da sociedade civil, firmando parcerias estratégicas para suas lutas (para detalhes sobre essa organização, ver Villas-Bôas *et al.*, 2018; ISA 2017a). Um dos destaques dessa organização é a busca por melhorias na geração de renda, entendida como condição para permanência no território. No início dos anos 2000, a falta de bons mercados para produtos do extrativismo havia levado muitas famílias a abandonar atividades produtivas tradicionais, como a borracha ou a extração de óleo de copaíba (Straatmann, 2014, p.94). Desde então, as famílias têm buscado mercados justos para produtos do extrativismo, em especial aqueles cuja produção estava em declínio. Um dos pilares dessa busca é a diversificação de produtos comercializados, com o objetivo de diminuir a suscetibilidade das famílias a variações de preços nos mercados para produtos extrativistas e garantir renda ao longo de todo o ano, já que boa parte dos produtos da floresta são sazonais. Como resultado, as associações locais têm mantido desde 2010 contratos com empresas e instituições do Estado para a venda de borracha (em bloco e manta), castanha (*in natura*, desidratada e óleo), cumaru, babaçu (óleo e farinha de mesocarpo), e artesanato².

2 Durante a construção dos primeiros contratos com as empresas foi elaborado um Protocolo Comunitário, definindo as bases para a negociação com as empresas. Nele estavam as diretrizes para as parcerias comerciais de modo que respeitassem a autonomia e os modos de vida locais, não estipulando, por exemplo, a entrega de produção mínima, ou ainda que formas de trabalho e aprendizagem tradicionais fossem vetadas (Imaflora, 2015).

Roberto Sanches Rezende

Para fazer funcionar o sistema comercial de venda de produtos extrativistas, e o abastecimento dos produtores com mercadorias, também foi estruturada uma rede de postos de comercialização e organização comunitária, chamados *cantinas*. E, para ampliar ainda mais a diversificação de produtos, foram instaladas estruturas para processamento e beneficiamento de produtos florestais não-madeireiros nas comunidades, chamadas *miniusinas*, que permitem agregar valor a produtos florestais com a desidratação de castanhas para venda como produto final, a extração de óleos de diversas amêndoas, a produção de farinhas de mesocarpo de babaçu e castanha, dentre outros (para mais detalhes, cf. ISA, 2017a).

As negociações de contratos e condições entre empresas e extrativistas são constantes e realizadas em encontros anuais, chamados de Semana do Extrativismo. É quando representantes das empresas visitam as comunidades e têm contato com os processos produtivos e com o modo de vida de seus produtores (ISA, 2017a). O contato direto entre empresas e moradores da Terra do Meio é uma das bases para a negociação de preços diferenciados, pois torna mais concreto para os representantes das empresas o trabalho envolvido com a produção extrativista e suas bases tradicionais, ao mesmo tempo em que demonstra como essa produção traz ganhos para a diversidade socioambiental. Isso tem favorecido acordos comerciais que pagam valores acima aos de mercado aos produtos extrativistas. O exemplo da borracha é o mais emblemático. Enquanto no mercado comum o preço da borracha pago ao produtor está em torno de R\$2,00, o preço pago aos seringueiros da Terra do Meio vai de R\$7,00 (bloco) a R\$10,00 (manta).

Ao longo do tempo essa forma de negociação, na qual representantes das empresas têm contato direto com os territórios tradicionais e vivenciam os benefícios sociais e ambientais decorrentes da produção extrativista, inspirou indagações sobre o potencial de reconhecimento e remuneração dos serviços socioambientais prestados pelos produtores extrativistas para além das pessoas que visitavam as comunidades. Como comunicar para além dos territórios tradicionais os efeitos positivos associados às práticas extrativistas? Como incorporar nas parcerias comerciais os valores sociais e ambientais resultantes do extrativismo, aumentando a remuneração e a competitividade dessas cadeias através do reconhecimento de suas externalidades positivas? Questões como essas motivaram os beiradeiros a propor, construir e realizar um conjunto de pesquisas cujo objetivo principal era “revelar” os valores de seus modos de vida³. Registrar as contribuições à diversidade na linguagem de pesquisas foi visto como uma forma de comunicar-se com pessoas de vários lugares, incluindo representantes de empresas, do Estado e consumidores.

Sociobiodiversidade

As pesquisas propostas inicialmente pelos beiradeiros da Terra do Meio, em diálogo e com apoio do Instituto Socioambiental, abarcaram 11 temas. Parte deles tratava diretamente de atividades produtivas (como castanha e copaíba), enquanto outros temas tratavam das condições de vida (alimentação, valores dos povos da floresta, mudanças ambientais). As pesquisas foram realizadas entre 2016 e 2018

3 As propostas iniciais de pesquisa foram construídas durante um encontro de formação realizado em maio de 2016, chamado Curso de Gestão Territorial da Terra do Meio. O Curso de Gestão Territorial foi uma iniciativa do ISA, da Fundação Viver, Produzir e Preservar, e da Universidade Federal do Pará. Alguns beiradeiros já tinham experiência com pesquisa, realizando monitoramento de espécies para o ICMBio ou participando de pesquisas para um inventário cultural ribeirinho coordenado pelo ISA (2017b).

Roberto Sanches Rezende

de forma colaborativa entre beiradeiros e pesquisadores externos (ISA, USP, UFS-Car, Princeton), que orientaram a metodologia e a redação de relatórios de pesquisa⁴. Esses relatórios geraram informação que, junto com outros trabalhos de pesquisadores locais e das universidades, ajuda a compor um quadro geral sobre o modo de vida e a territorialidade beiradeira. Elas corroboram com apontamentos gerais presentes na bibliografia especializada sobre as contribuições das práticas tradicionais para a diversidade socioambiental.

O primeiro ponto a se destacar em relação às práticas tradicionais é o uso do território, diretamente relacionado com a forma pela qual os primeiros beiradeiros ocuparam a região e estabeleceram um modo de vida baseado na diversidade de atividades produtivas. A base do atual modelo de ocupação são as *colocações*. Essas unidades territoriais e produtivas contêm entre 300 e 500 hectares e receberam esse nome em função da inserção dos primeiros trabalhadores dos seringais, “colocados” pelos antigos patrões seringalistas em determinadas localidades para produzir borracha. Nesse início da ocupação, uma colocação era basicamente o espaço de produção de borracha, contendo uma casa e pequenas estradas que trilhavam a floresta conectando seringueiras. Os seringueiros dessa época concentravam seu trabalho na extração de látex e se abasteciam com itens de consumo nos barracões dos patrões, a troca da borracha produzida. Ao longo das décadas seringueiros e seus descendentes desenvolveram conhecimentos e técnicas sobre os vários ambientes e elementos de uma colocação. Hoje, os beiradeiros dominam dezenas de atividades produtivas em ambientes diversos presentes nas colocações, resultado de um longo processo de experimentação e observação no território, bem como de trocas de experiências com os povos indígenas que já habitavam a região (ISA, 2017a, 2017b).

Cada estação do ano comporta atividades produtivas diferentes, que estão baseadas nos conhecimentos desenvolvidos sobre os ciclos da floresta. No calendário beiradeiro, o ano é dividido entre inverno e verão, sendo a principal distinção entre eles a predominância de chuvas durante o inverno (ISA, 2017b, p.80). Os membros de uma família beiradeira chegam a realizar mais de 50 atividades produtivas e de manutenção da casa diferentes ao longo de um ano (Soares & Soares, 2018). A castanha, principal fonte de renda, por exemplo, tem seu pico de trabalho nos primeiros meses do ano, mas a preparação para a safra se inicia até 5 meses antes da coleta, com a observação da floração e depois da presença de ouriços nas castanheiras, seguida da limpeza dos piques de castanha. Se uma boa safra se anuncia, os extrativistas se preparam para passar semanas quebrando castanha, iniciando o período de quebra geralmente em janeiro. A observação das castanheiras pode também indicar baixa produtividade em determinado ano, levando as famílias beiradeiras a se planejar para atividades alternativas, como a copaíba (Oliveira e Santos, 2018; Santos, 2017). A partir de junho inicia-se o tempo da borracha, estendendo-se até novembro, e com uma pausa em agosto, quando é o tempo de intensificação de trabalho na abertura e plantio de novos roçados.

Dentre as atividades tradicionais destacam-se ainda a caça e o uso de espécies vegetais para alimentação, construções, e para práticas de cuidado e saúde.

4 Articular esse grupo de pesquisadores das Reservas Extrativistas e fomentar os debates relacionados à pesquisa colaborativa foi parte das atividades que resultaram no presente artigo. Fomentar a produção de conhecimento colaborativo com pesquisadores locais foi parte do próprio desenvolvimento das ideias aqui apresentadas. Três dos relatórios por eles produzidos foram publicados no terceiro número da revista de pesquisa intercultural Aru e exemplificam as metodologias implicadas nesse tipo de trabalho (Soares e Machado, 2019; Silva e Silva, 2019; Sousa, 2019).

Roberto Sanches Rezende

A caça é uma atividade relacionada diretamente ao conhecimento dos hábitos e ciclos de vida dos animais, conhecimento que não se resume apenas à fauna cinegética. A classificação dos animais pelos beiradeiros agrupa-os em categorias baseadas em características próprias e relacionais dos animais, como “bichos da mata”, “bichos que se come”, “bichos de pena”, “peixes”, dentre outros. Essas categorias podem comportar subcategorias como “peixes de escama”, “peixes de casco” ou “peixes de couro”. Elas por vezes diferem substancialmente da classificação e terminologia da ciência biológica. O grupo dos “insetos”, por exemplo, comporta as “formigas”, “aranhas” e “marimbondos”, e também as “cobras” (ISA, 2017b, p.119). Quanto ao uso de espécies vegetais, só no Riozinho do Anfrísio os ribeirinhos conhecem e manejam mais de 200 espécies, um número de espécies úteis conhecidas semelhante ao de povos indígenas, o que reforça o profundo conhecimento desenvolvido sobre a floresta e seus ciclos (Silva, 2016).

O plantio em roças, quintais e terreiros é outra atividade comum entre as famílias beiradeiras, tanto para o consumo como para a comercialização. No Iriri uma única família chega a cultivar mais de 50 tipos de plantas, entre espécies e variedades (Silva, 2018). O principal espaço de plantio são as roças, onde se cultivam variadas qualidades de mandioca, utilizadas na produção de farinha, bolo, mingau, tapioca e tucupi. Além de uma variedade de tipos de mandioca brava e alguns tipos de macaxeira (chamada também de mandioca mansa), as roças têm milho, abóbora, maxixe, quiabo, favas, feijão, batata doce, carás, cana-de-açúcar, melancia, bananas, mamão, arroz, pimentão, pepino e tomate. No Riozinho do Anfrísio foram registradas até 18 tipos de plantas em roçados únicos, entre espécies e variedades (Machado, 2018). Enquanto que no Iriri foram registradas mais de 25 variedades conhecidas de mandiocas, entre brabas e mansas (ISA, 2017b, p.312), bem como 59 espécies diferentes em quintais e 102 em roçados de beiradeiros cujos territórios se encontram sobrepostos à Estação Ecológica da Terra do Meio (Scoles e Santos, 2018).

Todo esse conhecimento acerca dos ciclos da floresta, animais e plantas está também associado à reprodução da diversidade biológica⁵. O manejo tradicional da floresta tem mantido os níveis de diversidade de espécies vegetais ao longo do tempo da ocupação beiradeira no Iriri (ISA, 2018). O mesmo ocorre em relação à fauna. A Terra do Meio é um dos locais de maior diversidade faunística do planeta, tendo apresentado a maior diversidade de espécies de todos os sítios do mundo com monitoramento de câmeras baseado no protocolo TEAM (Tropical Assessment and Monitoring – De Paula, 2018). Mais do que isso, o conhecimento tradicional beiradeiro sobre os animais apresenta potencial para monitorar muitas espécies. Uma comparação inicial entre o monitoramento baseado em câmeras e o uso de conhecimentos tradicionais para identificar vestígios e a presença de animais em determinada área mostrou que os dois métodos apresentam resultados similares (*Idem*), com a vantagem de o método baseado em conhecimento tradicional ser muito mais barato.

É importante ressaltar que esse conjunto de conhecimentos associados à multiplicidade de atividades tradicionais forma um grande patrimônio cultural que

177

5 Sobre a importância de práticas agrícolas tradicionais para diversidade biológica, cf. Santilli, 2009.

Roberto Sanches Rezende

conjuga aspectos sociais e ambientais, e que esse patrimônio não é estático. Sua origem é histórica e ele segue sendo adaptado, transformado e reinventado nos diversos contextos vivenciados pelas famílias beiradeiras, no tempo e no espaço (ISA, 2017b, p.47), a partir de um sistema de transmissão de conhecimentos de base tradicional, com predominância da oralidade, da observação direta e do aprender fazendo, muito comum entre ribeirinhos amazônicos (Medaets, 2011). Deve-se considerar também que essas transformações de conhecimentos na prática têm a ver com a interação e construção mútua dos humanos com a paisagem na Amazônia, e a forma como povos ribeirinhos desenvolvem diferentes habilidades em diferentes espaços e tempos (Harris, 2005).

3. Incentivos econômicos à sociobiodiversidade

Quando foram iniciadas as pesquisas colaborativas para a identificação dos valores associados ao modo de vida dos beiradeiros da Terra do Meio havia a expectativa de que os dados resultantes servissem não apenas para divulgar as contribuições à diversidade, mas também que embasassem a criação de um sistema de cotas de serviços socioambientais. Esse sistema deveria amenizar as desigualdades de preço entre produtos do agroextrativismo e produtos de produção intensiva e predatória, principalmente demonstrando que o agroextrativismo de base tradicional produz e reproduz diversidade ambiental e social, entregando muito mais do que os produtos evidenciados nas formas de castanha, borracha e cumaru.

Pensou-se que nesse sistema seria possível a utilização de cotas para associar a produção extrativista aos serviços socioambientais prestados nas colocações. Assim, cada produto comercializado carregaria consigo quantias de serviços socioambientais identificados em termos de carbono, água, e indicadores de diversidade social e biológica presentes nas colocações. A ideia era identificar as áreas utilizadas pelas famílias para a produção extrativista e calcular os serviços fornecidos nessas áreas. Depois, dividir esses serviços pelo tamanho da produção extrativista em cada colocação, chegando a cotas que associariam serviços totais prestados à quantidade produzida (ou à produção potencial total das áreas). Por exemplo, atribuir um valor X de carbono para a produção de castanha em uma colocação e um valor Y para o carbono associado à borracha. A ideia inicial era que as empresas que comprassem os produtos extrativistas recebessem direitos sobre esse carbono para transacionar livremente, custeando parte do preço acima de mercado que pagam pela produção e aumentando a remuneração dos produtores (Hercowitz, 2017).

No entanto, a análise mais aprofundada da proposta de tal mecanismo levantou uma série de questões. Uma delas era o risco de a diversidade socioambiental resultante das práticas tradicionais ser eclipsada por poucos elementos precificáveis presentes nas cotas. O principal elemento que hoje tem preços em mercado e poderia ser transacionado com maior facilidade pelas empresas é o carbono. Com isso, corria-se o risco de o carbono tornar-se o elemento central do sistema de cotas, fazendo com que todos os outros serviços tivessem sua importância ocultada na comercialização e nas narrativas sobre as contribuições do manejo tradicional.

178

Roberto Sanches Rezende

Isso poderia levar a uma situação na qual as cotas tivessem potencial reduzido para cobrir parte significativa dos preços pagos pelos produtos extrativistas, já que apenas uma ínfima parte dos serviços prestados poderia se transformar em dinheiro nos mercados convencionais.

Além disso, transacionar carbono implicaria na garantia de estocagem durante um período contratado e na manutenção de mecanismos de averiguação dos estoques. Essas condições elevariam os custos de transação, diminuindo o ganho com a comercialização do carbono, e poderiam diminuir também a autonomia decisória das famílias, uma vez que projetos como os de pagamentos por redução de emissões por desmatamento e degradação (REDD+) podem interferir no manejo realizado por povos tradicionais em seus territórios ou mesmo empurrar para esses povos a responsabilidade sobre dívidas ambientais geradas em outros lugares (Faustino e Furtado, 2015; Kill, 2014). Outra questão levantada pelos críticos das transações de carbono é que condições contratuais que limitam o uso do território acabam por prejudicar os sistemas locais de produção e transmissão de saberes, transformando os povos tradicionais mais em rentistas de terras do que em produtores de sistemas tradicionais. Em casos como esses, povos tradicionais podem passar a receber para não realizar seus modos de vida (FASE, 2012).

Outra ponderação importante sobre o sistema de cotas inicialmente imaginado é que algumas famílias beiradeiras preferem negociar diretamente com comerciantes itinerantes (regatões) com quem mantêm antigas relações, fora dos contratos com as empresas. O sistema de cotas faria com que apenas as comercializações com empresas tivessem remuneração por serviços socioambientais, gerando um problema de repartição de benefícios entre as famílias.

Ou seja, tal instrumento econômico traria riscos à autonomia das comunidades, teria baixo potencial para remunerar adequadamente os serviços, e criaria um sistema de reconhecimento muito aquém da real contribuição prestada pelas famílias beiradeiras à diversidade.

Essa análise também trouxe à tona questões sobre a eficiência de mecanismos de mercado para remunerar as contribuições socioambientais prestadas por povos tradicionais à diversidade. Principalmente pela dificuldade que um mecanismo desse tipo apresenta para incorporar valores que escapam à monetarização. Ao menos desde os anos 1990 economistas têm se dedicado ao esforço de valorar em termos monetários elementos da natureza como forma de inserir nos mercados os serviços ecossistêmicos e os custos da degradação dos ecossistemas decorrente dos processos produtivos (May e Da Motta, 1994; Da Motta, 1998). Por outro lado, essas iniciativas encontram resistência entre os próprios economistas, alguns dos quais defendem que a valoração monetária de elementos naturais presentes em territórios tradicionais têm como pano de fundo uma questão de poder fundamental, que é a de quem escolhe e determina o valor da natureza (Martinez-Alier, 2002).

Nesse ponto, a questão da valoração dos serviços socioambientais encontra um problema que escapa aos esforços econométricos, adentrando ao domínio da política. Mais especificamente no que há de político no discurso econômi-

Roberto Sanches Rezende

co-científico. Na economia política dos mercados modernos há diversos entes que não encontram equivalentes em economias políticas de povos tradicionais, e vice-versa. Isso porque qualquer economia política está baseada em cânones que podem conviver ou entrar em conflito com os de outras economias políticas⁶. E, quando processos de expansão de mecanismos de mercado se dão em territórios tradicionais, eles colocam em jogo diferentes valores e interesses, podendo resultar em conflitos ontológicos (Almeida, 2013). No caso da reflexão sobre os serviços socioambientais na Terra do Meio, destacam-se as dificuldades de associar os usos e direitos tradicionais do território às métricas e aos agentes considerados legítimos nos mercados dominantes.

A primeira grande dificuldade é a de definir os diferentes serviços ambientais como algo específico e isolado, como algo que pode ser identificado, mensurado, apartado do entorno e precificado. O modo de vida de ribeirinhos amazônicos comporta redes de pessoas-animais-entes da floresta, de pessoas-plantas-saberes, e outras redes que formam um complexo de relações e fluxos entre entes sociais e ambientais (Almeida, 2013). A dificuldade aqui é encontrar um equivalente na linguagem econômica dominante, e em seus mecanismos, para expressar, reconhecer e remunerar a interdependência na provisão dos diversos serviços socioambientais por parte das famílias beiradeiras.

Essa dificuldade está relacionada a outro descompasso, o de determinar “compradores” e “provedores”. Há muitos serviços que não encontram “compradores” por gerarem benefícios difusos. Um exemplo é o papel das florestas na manutenção dos ciclos hidrológicos. A floresta amazônica têm papel fundamental nos regimes de chuva que abastecem grandes metrópoles, como São Paulo, ou grandes áreas de plantio, como as existentes no Mato Grosso (Zorzetto, 2009). Mas é impossível que um município ou um fazendeiro comprem porção determinada de evapotranspiração de árvores de uma região específica da Amazônia e façam com que essa água seja despejada sobre suas terras. Do mesmo modo, a reprodução da biodiversidade e do patrimônio genético é um serviço que dificilmente encontrará comprador específico, já que seus potenciais de aplicação são desconhecidos. Ou seja, muitos dos serviços prestados por povos tradicionais são difusos no presente e no futuro, o que faz com que dificilmente agentes vinculados apenas às lógicas de mercado tenham disponibilidade ou interesse em comprá-los.

Há ainda dificuldade em delimitar os “provedores” de serviços isolados entre as famílias beiradeiras. Uma das razões é o modelo tradicional de direitos de uso sobre a terra, no qual há áreas de uso partilhadas e coletivas (como alguns castanhais e áreas de extração de copaíba), e também no qual a mudança de localidade é um fenômeno comum e com implicações sobre os direitos de acesso e uso (ISA 2017b). Sem a propriedade privada da terra dificulta-se a operacionalização de mecanismos de mercado que associem a provisão de serviços de uma porção de terra a provedores de serviço proprietários dessas terras.

6 Cris Hann e Keith Hart nos dão alguns exemplos: o modelo econômico de Smith, que sustentava a propensão ao escambo como parte constitutiva da natureza humana; já Marx tinha uma visão do trabalho como fonte única de valor e cuja alienação resultava num impedimento à realização humana; enquanto que os chamados “marginalistas” (Jevons, Menger e Walras) postularam que os indivíduos agiriam naturalmente de modo a maximizar suas utilidades, suas satisfações (2011, p.25-28-37). A “revolução marginalista”, ocorrida em fins do século XIX, significou a passagem da centralidade das preocupações com o gerenciamento do trabalho e da satisfação das necessidades básicas dentro dos Estados-nação para uma preocupação com a satisfação dos desejos de indivíduos. Também atribuiu à economia o status de ciência (se apropriando de métodos, metáforas e cálculos matemáticos que vinham sendo desenvolvidos pela física energética do século XIX – Mirowski, 1984) para analisar o comportamento de indivíduos dentro de sistemas fechados (os mercados perfeitos), habitados por indivíduos desejantes. O valor das coisas passou a ser determinado pela relação entre disponibilidade e desejo de indivíduos, deixando de lado preocupações morais que pautavam o debate econômico ao menos desde Aristóteles?

Roberto Sanches Rezende

Viabilidades dos territórios tradicionais

A questão da identificação, reconhecimento e remuneração das contribuições socioambientais prestadas por povos tradicionais em seus territórios está diretamente relacionada a outro debate que faz convergir temas ambientais e econômicos: o da viabilidade das Reservas Extrativistas.

Existem hoje 94 Reservas Extrativistas em níveis federal e estadual, e mais 32 Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS, um modelo similar ao das Resex). Só na Amazônia as áreas das Resex e RDS representam 24 milhões de hectares de florestas protegidas, o equivalente a 4,6% do bioma (Allegretti, Oliveira e Schmink, 2018). Via de regra, essas áreas coincidem com os territórios tradicionais de povos e comunidades ribeirinhas amazônicas (e mesmo de indígenas e quilombolas) e têm importante papel no combate ao desmatamento e, conseqüentemente, às mudanças climáticas e à perda de diversidade. Enquanto cerca de 20% das áreas de floresta amazônica originais foram suprimidas, os índices de desmatamento nas Resex estão, em média, em 3,5% (Fearnside, Nogueira, e Yanai, 2018).

Apesar de décadas de experiência de Reservas Extrativistas no país (cujo modelo foi proposto na década de 1980, cf. Allegretti, 2002), e das evidências da efetividade dessas áreas para a conservação, elas ainda recebem críticas daqueles que não acreditam em sua viabilidade ambiental no longo prazo. Parte dessas críticas tem a ver com uma hipotética inviabilidade econômica resultante da suscetibilidade de povos da floresta a variações em mercados para produtos extrativistas, na qual a queda de preços poderia levar à intensificação no uso dos recursos, até o ponto de exaustão, como forma de compensar quedas de renda. Como alternativa à baixa produtividade do extrativismo e o suposto uso desregulado dos recursos, alguns críticos defendem que seria preciso adotar novas práticas agrícolas em substituição ao extrativismo, abandonando o “culto ao atraso” que insiste nas formas tradicionais de manejo florestal (Homma, 2018).

Algumas das cadeias do extrativismo das comunidades tradicionais de fato não conseguem competir em mercados convencionais com equivalentes de áreas de plantio ou de intensificação agrícola. O principal exemplo histórico dessa competição desigual é o da borracha, cujas sementes foram levadas da Amazônia no final do século XIX e plantadas na Ásia em sistemas intensivos. Os seringais cultivados, de alta produtividade, aumentaram a oferta mundial e fizeram despencar os preços do produto (Santos, 1980), marcando o fim do primeiro grande ciclo da borracha na Amazônia. Desde então, a borracha amazônica só foi viável a partir de incentivos governamentais: os mantidos aos padrões seringalistas até a década de 1980 (Almeida, 1993) e, mais recentemente, incentivos de diferentes níveis de governo que, combinados, tornaram atrativo o cultivo em algumas poucas áreas (Jaramillo-Giraldo *et al.*, 2017). Hoje, por exemplo, o preço de mercado para borracha está em torno de R\$2,00 na mão dos seringueiros amazônicos, enquanto que os custos de produção podem chegar a R\$2,33⁷, o que torna a extração de látex em áreas de floresta uma atividade praticamente inviável em uma perspectiva econômica restrita.

No entanto, os baixos preços de mercado para o principal produto extrativista

7 Estudo realizado pelo Imaflora e pelo Instituto Socioambiental em 2010 indicava que os custos de produção e transporte da borracha no Riozinho do Anfrísio eram de R\$1,33 para cada quilo de borracha (Imaflora, 2010). O valor aqui apresentado está corrigido pelo IGP-M, abrangendo o período entre 01/2010 e 01/2019. Considerando a produção de 10 kg de borracha por dia, esse preço resultaria em uma diária de R\$23,30, muito abaixo das diárias praticadas na região.

Roberto Sanches Rezende

amazônico nunca resultaram em exploração descontrolada da floresta, grande desmatamento ou degradação (Almeida, Allegretti e Postigo 2018). Parte da explicação reside no conhecimento vasto de ribeirinhos amazônicos sobre diversos ambientes de floresta, animais, plantas, técnicas agrícolas, e criações, que permitem a uma família reorientar suas atividades produtivas de acordo com condições de mercado e em combinações estratégicas variadas (que podem inclusive seguir predileções do grupo doméstico, ou de indivíduos sobre determinadas atividades – Almeida 1993). Ressalta-se ainda que economias camponesas são mais voltadas para o bem-estar dos membros do grupo doméstico do que para o acúmulo de bens a serem reinvestidos em forma de capital (Chayanov, 1966; Scott, 1977), regulando o próprio uso do ambiente para o bem-estar da família no longo prazo. Além disso, Reservas Extrativistas são áreas federais, com regras de uso negociadas entre moradores e órgãos ambientais (principalmente o Instituto Chico Mendes para a Conservação da Biodiversidade – ICMBio) e mecanismos de controle sobre o uso da floresta, baseados em usos tradicionais e expressos em Planos de Utilização e Planos de Manejo.

A suposta inviabilidade das Reservas Extrativistas tem a ver com uma concepção muito restrita sobre o que é a viabilidade econômica e ambiental das áreas protegidas habitadas e do agroextrativismo, uma vez que a produtividade das cadeias do agroextrativismo estão muito além das mercadorias que geram. Como apontam Almeida, Allegretti e Postigo, por exemplo, embora um seringal de cultivo produza até 400 vezes mais borracha por hectare do que um seringal nativo, um seringal nativo tem 176 espécies vegetais por hectare. “Sob esse ponto de vista, o seringal florestal é de 100 a 200 vezes mais produtivo do que o seringal de cultivo quando a produtividade é medida como biodiversidade por hectare” (Almeida, Allegretti e Postigo, 2018, p.41).

É aqui que os temas da viabilidade econômica das áreas protegidas e dos serviços socioambientais prestados por povos tradicionais se encontram e tornam-se indissociáveis. Nos dois casos é preciso expandir a compreensão sobre os produtos e serviços gerados pelas práticas tradicionais, reconhecer que as cadeias do agroextrativismo resultam em mais produtos e serviços do que aqueles que se evidenciam na forma de mercadorias comercializáveis, como a borracha, castanha ou copaíba. De que essas ações de produzir na floresta geram impactos positivos sobre a produção da diversidade. Na linguagem dos economistas, essas cadeias resultam em “externalidades positivas”. Externalidades que não são valoradas e, consequentemente, não entram na conta sobre a viabilidade econômica do agroextrativismo.

4. Considerações finais: reconhecendo serviços socioambientais

Tem gente que diz: “pra mim, na realidade, se resume a valor se der preço ao que você tem. Não adianta você ter tudo isso aqui e não ter preço, o pagamento a mais pro produto da borracha”. Mas, pra mim, esse preço só ajuda a manter esse valor, mas não paga. Isso incentiva a manter a cultura, os jovens. Mas no fundo não tem dinheiro que pague o conhecimento, uma

Roberto Sanches Rezende

cultura, uma vida associada a essa relação que a gente tem, que garante não só nossa existência nesse planeta. (Herculano Filho, “Louro”, beiradeiro do Riozinho do Anfrísio, 2016)

Um dos problemas centrais para a remuneração dos serviços socioambientais de povos tradicionais parece ser a dificuldade da prática econômica dominante em reconhecer e fornecer mecanismos para valorar relações indissociáveis entre a diversidade ambiental e social, o que leva a uma tentativa de reconhecimento dos serviços socioambientais na forma de algumas poucas mercadorias e retira o foco das relações fundamentais que as produzem. A intenção de apartar e precificar essas contribuições dos povos tradicionais tem a ver com um modo de valoração originário de uma “ontologia de mercadorias”, na qual as mercadorias são produzidas a partir de entes entendidos como não-produzidos, os elementos da natureza (Almeida, 2013). Essa mesma incompreensão sobre a correlação entre elementos naturais e sociais está presente nas críticas sobre a viabilidade econômica dos territórios tradicionais, em especial porque a visão de que florestas não são produzidas obscurece as contribuições dos povos tradicionais em termos ambientais e econômicos.

Em casos como o da Terra do Meio a provisão de serviços socioambientais não diz respeito à manutenção de um serviço específico para um comprador específico, mas à provisão constante de um conjunto de contribuições que gera benefícios difusos. A ausência de compradores dispostos a pagar por esses serviços, ou de mecanismos que permitam mensurá-los em termos monetários, não significa que eles não tenham valor. Apontam antes para a insuficiência da lógica de mercado para promover a continuidade de provisão de tais contribuições. E que, se o Estado não for capaz de direcionar o destino desses serviços de diversidade, corre-se o risco de que eles se percam frente à expansão de formas produtivas predatórias na Amazônia, inclusive trazendo perdas econômicas futuras decorrentes da desregulação de ecossistemas e da perda de biodiversidade com potencial de uso.

Mais do que um problema de conservação, o pagamento por serviços socioambientais é também um problema de valores. Enquanto povos tradicionais têm a floresta como condição de existência, agentes de mercado e seus intérpretes tendem a olhar para esses territórios como recursos e fontes de lucro potencial. Essa situação resulta em conflitos sobre o uso de florestas e o destino da biodiversidade, e traz à tona a questão sobre quem tem o poder de determinar o valor desses elementos (Martinez-Alier, 2002). Se iniciativas de pagamentos por serviços socioambientais forem levadas à cabo sem a mediação do Estado, intercedendo em defesa dos benefícios difusos gerados pelo manejo tradicional e em defesa de valores alternativos aos de mercado, é altamente provável que formas de produção predatórias e entrópicas sigam avançando sobre os territórios tradicionais (Almeida, 2016; Soares-Filho *et al*, 2005).

Importante destacar que experiências de pagamentos por serviços socioambientais têm melhores resultados quando são executadas como políticas ou programas de Estado do que como iniciativas de mercado (Mattos e Hercowitz, 2011,

Roberto Sanches Rezende

cap. 6 e 7). No caso brasileiro, o Estado já implementou algumas experiências de incentivo à provisão de serviços socioambientais por parte de povos tradicionais, reconhecendo que determinadas áreas e tipos de uso do território precisam de incentivos e proteção para que permaneçam gerando conjuntos de benefícios. Destacam-se aqui o programa Bolsa Verde, o Programa Proambiente, e a Política de Garantia de Preços Mínimos para Produtos da Sociobiodiversidade (PGPM-Bio). Delas, apenas a PGPM-Bio segue sendo implementada. O Programa Proambiente, foi desarticulado e suas ações foram pulverizadas em várias instâncias de governo. Seus resultados foram limitados pelo contexto político e por sua gestão complexa, que gerava altos custos de transação e dificuldade para funcionar dentro da estrutura de Estado em diferentes níveis (Mattos e Hercowitz, 2011, p.286; Mattos, 2011). Já o programa Bolsa Verde, embora tenha funcionado em uma estrutura mais simples, com transferência de renda direta para as famílias, teve resultados muito mais significativos em relação ao aumento de renda e consumo de bens do que na promoção dos modos de vida tradicionais (CIEDS, 2016)⁸. A PGPM-Bio, por sua vez, foi inspirada na Política de Garantia de Preços Mínimos, mas voltada especialmente para os chamados produtos da sociobiodiversidade. A política estabelece a garantia de preços mínimos por parte do Estado para um conjunto de produtos agroextrativistas, dando segurança aos produtores. Ao fazer isso, também garante autonomia decisória às famílias sobre as produções que querem adotar (Viana, 2015). Mas, mais do que isso, a PGPM-Bio destaca-se por fomentar a continuidade da dedicação de tempo e esforços dos povos tradicionais para reproduzir em seus territórios as práticas que mantêm os processos de diversidade.

Assim, muda-se a preocupação em valorar e precificar mercadorias resultantes do manejo tradicional para a valorização do próprio trabalho empregado nas diversas contribuições socioambientais⁹. Ao invés de nos perguntarmos qual o preço de cada tonelada de carbono ou de cada litro de água proveniente dos territórios tradicionais, podemos nos perguntar quanto custa para que os povos tradicionais continuem a trabalhar a floresta com formas produtivas que geram diversidade, em oposição aos usos predatórios que circundam seus territórios. Valorar quanto custa todo o tempo e esforços dedicados ao manejo de roçados, estradas de seringa, piques de castanha. Seria possível, por exemplo, aprofundar pesquisas que apontem o trabalho dedicado a cada atividade, as técnicas de manejo e os conhecimentos associados, de modo a subsidiar o cálculo das quantidades de trabalho que os povos tradicionais já empenharam e seguem empenhando em produtos e serviços que têm valor mas não preço de mercado. Apenas como exercício de comparação possível, poderíamos nos perguntar: quanto custa à Embrapa manter 25 variedades de mandioca conservadas *on farm*, a exemplo do que ocorre na Terra do Meio? E quanto custa ao Estado formar um especialista que conheça aplicações para mais de 200 plantas amazônicas? Ou ainda, quanto custaria manter 300 vigilantes em uma área de 5 milhões de hectares circundada por atividades ilegais e sob constante pressão? Há muitas comparações possíveis, bem como serviços não remunerados.

Trata-se, portanto, de identificar e incentivar as formas tradicionais de manejo

8 A própria apresentação do programa no site do Ministério do Meio Ambiente reforça essa visão: "O Bolsa Verde é um programa de transferência de renda para famílias em situação de extrema pobreza que vivem em áreas de relevância para a conservação ambiental. Funciona como um incentivo às comunidades para que continuem usando, de forma sustentável, os territórios onde vivem" (<http://www.mma.gov.br/desenvolvimento-rural/bolsa-verde.html> – checado em janeiro de 2019).

9 Essa ideia não é nova e vários autores defenderam-na em uma série de publicações da FASE, resultantes de uma série de oficinas sobre alternativas aos sistemas de pagamentos por serviços ambientais (FASE, 2013). Os três cadernos com textos dos participantes das oficinas encontram-se disponíveis em: <https://fase.org.br/pt/acervo/biblioteca/> (checado em abril de 2019).

Roberto Sanches Rezende

através da remuneração de trabalhos de diversidade. Aqui os serviços socioambientais saem da chave de regulação do uso de áreas de floresta ou da mensuração de elementos naturais para o incentivo de atividades produtivas que geram diversidade de conhecimentos, de práticas, de plantas, de ecossistemas. O pagamento por serviços socioambientais não deve ser feito na forma de transferência direta de renda para que agroextrativistas deixem de mexer na floresta. Ao contrário, ele deve fomentar o manejo tradicional. Reconhecer e remunerar toda a energia criativa dispendida na produção de tantos produtos e serviços. E o Estado brasileiro já tem experiências acumuladas com políticas que remuneram os serviços de diversidade prestados por povos tradicionais em suas práticas agroextrativistas. Aqui está uma chance de aliar aumento de produção extrativista, de produção de florestas e de qualidade de vida.

Recebido: 29/05/2019

Aprovado: 27/08/2019

Roberto Sanches Rezende

Referências

- ALLEGRETTI, Mary. 2002. *A construção social de políticas ambientais: Chico Mendes e o Movimento dos Seringueiros*. Tese de doutorado em desenvolvimento sustentável, gestão e política ambiental. Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília.
- ALLEGRETTI, Mary; OLIVEIRA, Lucia Helena.; SCHMINK, Marianne. 2018. Editorial: 30 anos do legado de Chico Mendes. *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*. Vol. 48, 11/2018.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. 1993. *Rubber tappers of the upper Juruá river, Brazil: the making of a forest peasant economy*. Tese de doutorado, University of Cambridge.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. 2013. "Caipora e outros conflitos ontológicos". In *R@u*, v.5, n.1, p.7-28.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de.; ALLEGRETTI, Mary; POSTIGO, Augusto. 2018. O legado de Chico Mendes: êxitos e entraves das Reservas Extrativistas. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 48.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. 2016. Desenvolvimento entrópico e a alternativa da diversidade. *RURIS-Revista do Centro de Estudos Rurais-UNICAMP*, 10(1).
- BALÉE, William. 2006. The research program of historical ecology. *Annual Review of Anthropology*, 35: 75-98.
- SOARES-FILHO, Britaldo Silveira, et al. 2005. "Cenários de desmatamento para a Amazônia." *Estudos Avançados* 19(54): 137-152.
- CHAYANOV, Alexander. 1966. *On the theory of peasant economy*. Manchester University Press.
- CIEDS (Centro Internacional de Estudos para o Desenvolvimento Sustentável). 2016. Relatório final do monitoramento amostral do programa Bolsa Verde – Ano base 2015. Ministério do Meio Ambiente. Disponível em http://www.mma.gov.br/images/arquivos/desenvolvimento_rural/bolsa_verde/monitoramento%20socioeconomico%202015.pdf (checado em abril de 2019).
- CLEMENT, Charles. et al. 2015. The domestication of Amazonia before European conquest. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, v. 282, n. 1812, p. 20150813.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. 2012. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. *Revista de Antropologia*. Vol. 55 n.1, p. 439-464, 2012.
- DAILY, Gretchen. 1997. Introduction: what are ecosystem services?. In DAILY, G. (ed.) *Nature's services: societal dependence on natural ecosystems*. Washington: Island Press.
- DA MOTTA, Ronaldo Seroa. 1998. *Manual para valoração econômica de recursos ambientais*. IPEA/MMA/PNUD/CNPq.
- DE PAULA, Milton. 2018. "Monitoramento de fauna na Terra do Meio". Apresentação durante o *I Seminário de Pesquisa Colaborativa na Terra do Meio*. Altamira, PA.
- DÍAZ, Sandra. et al. 2018. Assessing nature's contributions to people. *Science*. Vol 359. Issue 6373, pp.270.272. Disponível em <http://science.sciencemag.org/content/359/6373/270.full?ijkey=/vA6P50/b2eSM&keytype=ref&siteid=sci> (checado em abril de 2019).
- ELBROCH, Mark. et al. 2011. The value, limitations, and challenges of employing local

Roberto Sanches Rezende

- experts in conservation research. *Conservation Biology*, v. 25, n. 6, p. 1195-1202.
- ELOY, Ludivine., COUDEL, Emilie., & TONI, Fabiano. 2013. Implementando Pagamentos por Serviços Ambientais no Brasil: caminhos para uma reflexão crítica. *Sustentabilidade em Debate*, 4(1), 21-41.
- EMPERAIRE, Laure. 2013. Patrimônio agrícola e modernidade no Rio Negro (Amazonas). In DA CUNHA, Manuela Carneiro; CESARINO, Pedro (Ed.). *Políticas culturais e povos indígenas*. Cultura Acadêmica Editora.
- EMPERAIRE, Laure.,VELTHEM, Lucia. H. V., OLIVEIRA, Ana Gita de. 2012. Patrimônio cultural imaterial e sistema agrícola no médio Rio Negro, Amazonas. *Ciência e Ambiente* 44. Biodiversidade/Sociodiversidade na Amazônia, janeiro/junho.
- FASE (Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional). 2013. Visões alternativas ao pagamento por serviços ambientais. *Caderno de Debates*. Rio de Janeiro, FASE. Disponível em: <https://fase.org.br/pt/acervo/biblioteca/visoes-alternativas-ao-pagamento-por-servicos-ambientais/> (chechado em abril de 2019).
- FAUSTINO, Cristiane, FURTADO, Fabrina. 2015. *Economia Verde, Povos da Floresta e Territórios: violações de direitos no estado do Acre*. Relatório da missão de investigação e incidência. Plataforma de Direitos Humanos, Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais. Disponível em: http://www.plataformadh.org.br/files/2015/08/economia_verde_relatorio.pdf (Checado em abril de 2019).
- FEARNSIDE, Philip; NOGUEIRA, Euler; YANAI, Aurora. 2018. Maintaining carbon stocks in extractive reserves in Brazilian Amazonia. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 48, 446-476.
- HANN, Cris; HART, Keith. 2011. *Economic Anthropology: history, ethnography, critique*. Cambridge: Polity Press.
- HARRIS, Mark. 2005. Riding a Wave: embodied skills and colonial history on the Amazon floodplain. *Ethnos*, 70(2), 197-219.
- HOMMA, Alfredo. 2018. *Colhendo da natureza: o extrativismo vegetal na Amazônia*. Embrapa Amazônia Oriental-Livro científico (ALICE).
- HERCOWITZ, Marcelo. 2017. *Estudo "exploratório" para a criação de um instrumento econômico para a comercialização de produtos agroextrativistas da Terra do Meio*. Pau Brasil Consultoria.
- IMAFLORA, 2010. *Avaliação econômica das principais cadeias de produtos da sociobiodiversidade da Resex Riozinho do Anfrísio*. Disponível em; https://www.imaflora.org/downloads/biblioteca/Relatorio_Anfrisio.pdf (chechado em abril de 2019).
- IMAFLORA. 2015. *Boleti Florestas de Valor*. Nº 2. Disponível em https://www.imaflora.org/downloads/biblioteca/55b6790866047_boletim_florestas_02_digital_saida.pdf. Checado em abril de 2019.
- ISA (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL). 2015. *Rotas do saque: violações e ameaças à integridade territorial da Terra do Meio (PA)*. São Paulo.
- ISA (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL). 2017a. *Xingu: histórias dos produtos da floresta*. São Paulo.
- ISA (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL). 2017b. *Terra do Meio/Xingu: os saberes e práticas dos beiradeiros do Rio Iriri e Riozinho do Anfrísio*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- ISA (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL). 2018. *Laudo pericial sobre a situação das famílias residentes no interior da Estação Ecológica da Terra do Meio*. Altamira: Ministério Público Federal.

Roberto Sanches Rezende

- JARAMILLO-GIRALDO, Carolina. *et al.* 2017. Is it possible to make rubber extraction ecologically and economically viable in the Amazon? The Southern Acre and Chico Mendes Reserve case study. *Ecological economics*, v. 134, p. 186-197.
- KILL, Jutta. 2014. *Comércio de serviços ecossistêmicos: quando o pagamento por serviços ambientais fornece uma licença para destruir*. World Rainforest Movement.
- KLENK, Nicole. *et al.* 2015. Stakeholders in climate science: Beyond lip service?. *Science*, v. 350, n. 6262, p. 743-744.
- LYVER, Phil. *et al.* (eds). 2015. *Indigenous and local knowledge about pollination and pollinators associated with food production: outcomes from the global dialogue workshop*. UNESCO.
- MACHADO, Denilson da Silva. 2018. *Relatório da Pesquisa de Agrobiodiversidade nas Roças, realizada na Resex Riozinho do Anfrísio*. Relatório de Pesquisa. Altamira: AMORA.
- MAY, Peter; DA MOTTA, Ronaldo Serôa. 1994. *Valorando a natureza: análise econômica para o desenvolvimento sustentável*. Rio de Janeiro: Editora Campus.
- MARTINEZ-ALIER, Joan. 2002. *The environmentalism of the poor*. Paper apresentado na conferência “The Political Economy of Sustainable Development: Environmental Conflict, Participation and Movements”. Disponível em: [http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/\(httpAuxPages\)/5EB03FFBDD19EA90C1257664004831BD/\\$file/MartinezAlier.pdf](http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/(httpAuxPages)/5EB03FFBDD19EA90C1257664004831BD/$file/MartinezAlier.pdf) (Checado em abril de 2019).
- MATTOS, Luciano. 2011. A Análise do Proambiente como Política Pública Federal para a Amazônia Brasileira. *Cadernos de Ciência & Tecnologia*, v. 28, n. 3, p. 721-749.
- MATTOS, Luciano; HERCOWITZ, Marcelo. (Eds.). 2011. *Economia do meio ambiente e serviços ambientais: estudo aplicado à agricultura familiar, às populações tradicionais e aos povos indígenas*. Embrapa Informação Tecnológica.
- MEDAETS, Chantal. 2011. Tu garante?’ Reflexões sobre a infância e as práticas de transmissão e aprendizagem na região do Baixo-Tapajós. Texto apresentado no XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais.
- MIROWSKI, Philip. 1984. Physics and the ‘marginalist revolution’. *Cambridge journal of Economics*, 8(4), 361-379.
- OLIVEIRA, Edileno Camilo; SANTOS, Raquel Rodrigues dos. 2018. *Pesquisa colaborativa no rio Iriri e riozinho do Anfrísio: porque as castanheiras estão diminuindo a sua produção? Anais do “VI Congresso da Sociedade Internacional de Etnobiologia” e “XII Simpósio Brasileiro de Etnobiologia e Etnoecologia”*. Belém, Brasil.
- REZENDE, Roberto. 2016. *Camponeses da bacia do rio Tejo: economia, política e afeto na Amazônia*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Campinas: IFCH/Unicamp.
- SANTILLI, Juliana. 2009. A agrobiodiversidade, os instrumentos jurídicos de proteção ao patrimônio cultural e o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC). *Revista de Direito Ambiental*, v. 56, p. 93-141.
- SANTOS, Roberto. 1980. *História econômica da Amazônia (1800-1920)*. São Paulo: TA Queiroz.
- SANTOS, Raquel Rodrigues dos. 2017. Conhecimentos Tradicionais e Extrativismo. In: VILLAS-BÔAS, *et al.* *Xingu: história dos produtos da Floresta*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- SCOLES, Ricardo; SANTOS, Raquel Rodrigues. 2018. “Avaliação do impacto ambiental das populações residentes na Estação Ecológica da Terra do Meio”. In ISA. *Laudo pericial sobre a situação das famílias residentes no interior da Estação Ecológica da Terra*

Roberto Sanches Rezende

do Meio. Altamira: MPF.

SCOTT, James. 1977. *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press.

SILVA, Fabíola Andressa. 2016. *Usos tradicionais da flora nativa na Resex Riozinho do Anfrísio*. Dissertação de mestrado. Altamira: UFPA.

SILVA, Maria Aparecida da. 2019. *Agrobiodiversidade*, Relatório de pesquisa. Altamira: AMORERI

SILVA, Maria Aparecida da; SILVA, Patrícia da. 2019. A alimentação dos ribeirinhos da comunidade São Francisco, rio Iriri, Altamira, Pará. *Aru: revista de pesquisa intercultural da bacia do Rio Negro, Amazônia*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. SOARES, Eliomar Nascimento; SOARES, Leilson Nascimento. 2018. *Pesquisa colaborativa sobre cotidiano da localidade Branca de Neve*. Relatório de Pesquisa. Altamira: AMORA

SOARES, Romário Souza, MACHADO, Denilson da Silva. 2019. A produção de copaíba na Reserva Extrativista Riozinho do Anfrísio, Terra do Meio, Pará. *Aru: revista de pesquisa intercultural da bacia do Rio Negro, Amazônia*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.

SOUSA, Erivan. 2019. Os valores dos povos da floresta. *Aru: revista de pesquisa intercultural da bacia do Rio Negro, Amazônia*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.

STRAATMANN, Jefferson. 2014. *Redes voltadas para produtos florestais não madeireiros: análise da influência de redes de cooperação nas cadeias de valor da Terra do meio no Pará*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

VIANA, João Paulo. 2015. *Operacionalização da Política de Garantia de Preços Mínimos para Produtos da Sociobiodiversidade 2009-2013: Há espaço para crescer*. Texto para Discussão, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA). Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td_2104.pdf (chechado em abril de 2019).

VILLAS-BÔAS, André. *et al.* 2018. As Reservas Extrativistas da Terra do Meio: uma experiência de desenvolvimento alternativo para a Amazônia. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 48.

WUNDER, Sven. 2005. Payments for Environmental Services: some nuts and bolts. *Info-brief*: Cifor.

WUNDER, Sven. 2015. Revisiting the concept of payments for environmental services. *Ecological Economics* 117, 2015: 234-243

ZORZETTO, Ricardo. 2009. Um rio que flui pelo ar. *Revista Pesquisa FAPESP*. Ed. 158, abril de 2009. Disponível em: <http://revistapesquisa.fapesp.br/2009/04/01/um-rio-que-flui-pelo-ar/> (chechado em abril de 2019).



artigos

1/2020 • janeiro-abril • v. 45 • nº 1

artigos

- “Homem é tudo igual!”. Relações de gênero e economia dos afetos no arquipélago de Cabo Verde, África** 192
Andréa de Souza Lobo e Francisco Paolo Vieira Miguel
- Acontecimentos e memórias da Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná** 213
Josiane Wedig
- Higiene e a reinvenção da dietética. A economia política da vida na medicina luso-brasileira da passagem do século XVIII para o XIX** 232
Gabriel Pugliese
- Sufrimento social entre trabalhadores do amianto e o ocultamento da ocorrência de doenças asbesto-relacionadas na cidade de Minaçu (GO)** 249
Arthur Amaral
- O Ensino de Antropologia Física e Etnografia do Brasil em Santa Catarina** 269
Amurabi Oliveira

“Homem é tudo igual!”: relações de gênero e economia dos afetos no arquipélago de Cabo Verde, África

“Men are all the same!”: Gender relations and economy of affections in the archipelago of Cape Verde, Africa

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.4963>

Andréa de Souza Lobo • Universidade de Brasília – Brasil

Professora do Departamento de Antropologia Social da Universidade de Brasília, Brasil. Pesquisadora da sociedade caboverdiana desde os anos 2000 com interesse nas temáticas do parentesco, dinâmicas familiares, gênero, diáspora e demais fluxos globais.

ORCID: 0000-0001-7525-1953

andreaslobo@yahoo.com.br

Francisco Paolo Vieira Miguel • Universidade de Brasília – Brasil

Professor substituto do Departamento de Saúde Coletiva e doutorando no Departamento de Antropologia Social, ambos na Universidade de Brasília, Brasil. Pesquisador em Cabo Verde e Moçambique sobre dinâmicas de gênero e homossexualidade.

ORCID: 0000-0003-1173-9727

fpvmiguel@gmail.com

Pretendemos, neste artigo, abordar os processos de construção de masculinidades no arquipélago de Cabo Verde tomando como via de acesso as relações afetivas hétero e homossexuais. Partindo da afirmação que está no título, ouvida com frequência tanto por mulheres heterossexuais quanto por homens gays, buscaremos demonstrar como os caminhos pelos quais a masculinidade se constrói nesta sociedade coloca as relações afetivas em um limiar delicado e permeado por símbolos negativos quando expressas por essas mulheres heterossexuais e homens gays: do não público, do não romântico, do não íntimo e do quase exclusivamente sexual. A partir dos dados etnográficos aqui analisados, desenvolvemos dois argumentos centrais para pensar masculinidades: 1) que o *modus operandus* dos homens com os gays não passa somente pela noção de vergonha, mas por um *ethos* masculino mais geral; 2) que não é suficiente pensar o papel do homem apenas como cônjuge, mas também como irmão e, principalmente, filho.

In this article, we intend to approach the processes of construction of masculinities in the Cabo Verde archipelago taking as access route the heterosexual and homosexual affective relationships. Based on the statement in the title, often heard by both heterosexual women and gay men, we will seek to demonstrate how the ways in which masculinity is built in this society places affective relationships on a delicate threshold permeated by negative symbols when expressed by them, heterosexual women and gay men: non-public, non-romantic, non-intimate and almost exclusively sexual. From the ethnographic data analyzed here, we develop two central arguments for thinking masculinities: 1) that the *modus operandus* of men with gays is not about shame, but for a more general male *ethos*; 2) that it is not enough to think of the role of man only as an husband, but also as a brother and, especially, a son.

Affection. Masculinity. LGBT. Gift. Conjugalality. Genre. Intimacy. Cabo Verde.

Afeto. Masculinidade. LGBT. Dádiva. Conjugalidade. Gênero. Intimidade. Cabo Verde.

Introdução

Tendo como pano de fundo nossas pesquisas realizadas entre casais heterossexuais e homens gays no arquipélago de Cabo Verde¹, buscaremos: 1) analisar a economia dos afetos das relações heterossexuais a partir da percepção de que há íntima relação entre afeto e troca no contexto familiar, ou seja, é pelas tensões e interconexões entre afeto, desejo e trocas materiais que se constroem intimidade e, sobretudo, o sentimento de “ser família”, sendo o homem um ator que tensiona um sistema que tem por base a reciprocidade; 2) Nas relações homoeróticas, por sua vez, se a performance de gênero dos homens permanece semelhante àquela das relações heterossexuais, a impossibilidade tanto formal quanto prática de fazer cônjuges e família lança novos desafios para a análise. Tal tensão ganha outras proporções quando, às noções locais de conjugalidade, somam-se ideais românticas associadas a um dito “padrão europeu”, que coloca as coisas nos seguintes termos: quando contrastados a uma imagem idealizada dos “homens da Europa”, os cabo-verdianos “não servem”².

Ao afirmarem que “homem é tudo igual”, mulheres e gays parecem manifestar seu descontentamento com um modelo de masculinidade que permite aos homens viver relações poligâmicas (sem maiores repercussões de ordem moral), participar esporadicamente de uma lógica de reciprocidade local e se distanciar de um tipo de comportamento esperado em relações percebidas como ideais, ou seja, com apoio financeiro e afetivo mútuo, coabitação, cuidado com os filhos e algum “romantismo”. De formas ora distintas ora semelhantes, mulheres heterossexuais e homens gays cabo-verdianos apontam para a ausência do homem no âmbito doméstico e sua relutância em aderir a valores associados a um ideal de relação afetivo-conjugal.

Antes de prosseguir, faz-se necessário precisar alguns pontos. Primeiro, estamos de acordo com diversos estudos que vêm apontando acertadamente que as construções, tanto das masculinidades quanto das feminilidades, são processos complexos nos quais as relações entre mulheres ou entre homens – e não apenas aquelas entre os sexos – têm tanto ou mais a revelar sobre tais identidades de gênero e a constituição de pessoas no mundo. Neste artigo, todavia, não vamos abordar esse debate, uma vez que nossa questão inicial tem como ponto de partida as relações amorosas e/ou sexuais. O movimento que pretendemos realizar aqui é o de pensar para além da reciprocidade familiar atualizada prioritariamente pelas mulheres, ou seja, pensar como relações de troca e reciprocidade, tão essenciais ao universo familiar cabo-verdiano, atualizam-se nas relações afetivo-sexuais entre homens e mulheres e entre homens héteros e homens gays. Portanto, o universo do masculino constrói-se, em nossa narrativa, pelas reflexões delas e deles, pares sexuais destes homens, com o intuito de colocar em questão algumas figuras arquetípicas que surgem neste contexto.

Isto nos leva ao segundo ponto. Uma das figuras que vamos abordar aqui está expressa no próprio título deste capítulo. O homem cabo-verdiano que não é sério, que “não presta” e que “é tudo igual” é certamente um tipo genérico, uma figura muito difundida, comum às diferentes classes sociais e fixada nas representações

1 As reflexões aqui sistematizadas são resultado do diálogo entre dois pesquisadores da sociedade cabo-verdiana. Andréa Lobo tem se debruçado sobre o entendimento das dinâmicas familiares em contextos de fluxos migratórios, de valores, discursos e objetos nos últimos 15 anos. Suas pesquisas refletem sobre as configurações das relações familiares em uma sociedade marcada pelo movimento como valor, a partir de uma perspectiva que busca resgatar a profundidade histórica dos valores familiares em diálogo. A etnografia dos significados e práticas em torno do casamento aqui esboçada é, portanto, resultado de dados oriundos de seus esforços de pesquisa. Já Francisco Miguel apresenta aqui dados e análises relativos à pesquisa de campo realizada no Mindelo, na Ilha de São Vicente, que resultou em sua dissertação de mestrado. A pesquisa etnográfica centrou-se na homossexualidade e na homossociabilidade masculinas e no recente movimento LGBT naquele país.

2 Agradecemos aos/às editoras/as e pareceristas do Anuário Antropológico pelos preciosos comentários que enriqueceram o texto.

de gênero que veiculam. Como demonstraremos nas páginas que seguem, a “falta de seriedade” associada ao homem cabo-verdiano pode assumir significados distintos, mas costuma estar associada à sua forte inclinação para a “natureza” ou para o “costume” (ou tradição) das relações múltiplas, para alguns, denominada poligamia informal. Finalmente, este tipo pode assumir facetas rudes, associadas ao não romantismo, mas também pode atingir extremos que chegam à violência física e/ou simbólica³.

Por fim, é interessante chamar a atenção para a nossa proposta de abordar tais construções sobre o universo masculino através do olhar de seus pares sexuais e afetivos em relações hétero e homossexuais. Acreditamos que trazer a perspectiva dos gays não apenas complementa nossas imagens sobre o universo afetivo-sexual, mas amplia o debate para além de uma possível guerra entre os sexos (Castro, 2012). Salientamos, portanto, que nossa perspectiva não é de comparação, mas de complementaridade.

1. Trocas, afeto e família

Na introdução da coletânea *Love in Africa*, Jennifer Cole e Lynn Thomas (2009) chamam a atenção para a importância de colocar em contexto as análises sobre intimidade e amor, uma vez que as práticas de parentesco em constante mudança, as noções de gênero e as economias políticas estão intrinsecamente conectadas às formas como pensamos e construímos intimidades. Discursos contemporâneos, sentimentos e práticas de amor são produtos de processos históricos complexos e interseções (Cole; Thomas, 2009), e esses sempre devem ser observados por pesquisadores que se debruçam sobre o universo dos afetos e das relações íntimas.

A coletânea, em sua totalidade, responde a dois pontos importantes que permeiam a literatura africanista sobre família, parentesco e conjugalidades: a redução da intimidade africana ao sexo e a ideia de que emoções, intimidade e solidariedade familiar estariam (ou deveriam estar) em oposição aos intercâmbios econômicos, tratando-se de “mundos hostis” (Zelizer, 2005). Juntamente com outros estudiosos (Journet, 2005; Cole, 2005; Miller, 2010, Castro, 2012), os autores argumentam que, por mais que o senso comum ocidental oponha intimidades e trocas materiais, ambas estão profundamente conectadas em diversos cenários sociais, inclusive e sobretudo em contextos ocidentais.

O caso aqui analisado, o das relações no âmbito familiar em Cabo Verde⁴, parece ser mais um exemplo etnográfico que pode reforçar o argumento dos estudiosos aqui citados, pois reciprocidade e solidariedade são conceitos centrais para se compreenderem as relações familiares nesta sociedade. A troca recíproca de alimentos, bens, objetos e cuidados é um fator fundamental na construção da intimidade familiar. Tais relações são profundamente marcadas por laços sociais alimentados cotidianamente pela partilha e pelas trocas de coisas, valores e pessoas, e o sentimento de pertencimento está vinculado a um conjunto de referências comuns e à participação em uma comunidade de prática.

As relações familiares em Cabo Verde podem ser caracterizadas por um comprometimento mútuo, por contatos sociais regulares e por um fluxo intra e in-

3 Sobre a violência baseada no gênero em Cabo Verde, ver a excelente tese de Silva, 2018.

4 Cabo Verde é um arquipélago localizado no Atlântico e inabitado quando descoberto pelos portugueses em 1460. Sua efetiva ocupação se deu tardiamente e no contexto do comércio negreiro do continente africano para a Europa e as Américas. Seu processo de formação social é, portanto, resultado do encontro entre portugueses e africanos, dando origem a uma sociedade crioula marcada pela heterogeneidade. O país é historicamente caracterizado como uma sociedade de diáspora, dada a sua especialização histórica em exportar gente para o resto do mundo por meio da emigração. É nesse contexto que se estrutura um tipo de organização familiar com uma aparente ambiguidade – essencialmente patriarcal, mas com fortes características de matricentralidade (Monteiro, 1997; Braz Dias, 2000; Couto, 2001; Drotbohm, 2009; Fortes, 2013; Lobo, 2014a).

ter-doméstico de benefícios materiais e não materiais (Lobo, 2011, 2014, 2014b; Defreyne, 2016). Tais elementos são importantes para a construção do sentimento de proximidade e atuam no fortalecimento de laços parentais pré-existentes. Os vínculos de consanguinidade não seriam, portanto, irrevogáveis, precisando ser atualizados cotidianamente por pequenos atos de partilha de objetos, alimentos e de cuidados.

Pensamos aqui nos termos sugeridos por Mauss (1974), no que diz respeito ao princípio da vinculação de pessoas e coisas nas trocas realizadas, ou seja, a partir do princípio da dádiva, no movimento de dar, receber e da obrigatoriedade ideal de retribuir. O mecanismo da troca na esfera familiar cabo-verdiana colocaria em evidência o modo pelo qual as pessoas se relacionam com aqueles considerados mais próximos: por meio dos bens (tangíveis ou intangíveis) trocados cotidianamente. Portanto, tal como desenvolvido no pensamento de Mauss ao tratar da dádiva, propomos pensar tais relações de troca como relações de aliança num sentido mais amplo.

De forma breve⁵, podemos destacar a mobilidade como um fator transversal que é parte da dinâmica familiar em diversos níveis: há constante partilha de coisas, alimentos, mensagens entre as casas, sendo esta última uma unidade central fortemente associada à mulher e às crianças; o homem, em sua posição de um próximo distante, incorpora uma dimensão do movimento como tensão, dada a incerteza sobre seu retorno (físico, financeiro, afetivo); finalmente, a emigração de homens e também mulheres, tão fortemente associada ao universo cabo-verdiano, intensifica não só as idas e vindas de pessoas, mas também trocas variadas e intensas que acabam por (re)produzir esse universo familiar em fluxos, em trocas (Lobo, 2014b ; Defreyne, 2016; Laurent, 2016).

As unidades domésticas, transversalizadas por esses múltiplos fluxos, são centradas na figura da mãe-avó. Apesar de operarem um ideal patriarcal, em que o homem exerce autoridade sobre o destino dos filhos e sobre o percurso de vida da mulher, na prática, elas têm um importante papel social e econômico, uma vez que os arranjos afetivos que predominam estimulam a circulação dos homens por várias unidades domésticas ao longo da vida adulta. O que queremos dizer é que as relações afetivas entre homens e mulheres, ainda que com filhos, têm por característica, num primeiro momento, a não fixação deste casal em uma união conjugal considerada estável: com residência compartilhada, divisão de tarefas no cuidado com as crianças e nas despesas financeiras.

Além disso, é frequente que o homem tenha simultaneamente relações sexuais e afetivas múltiplas, com mais de uma parceira, relações que também podem gerar filhos. Por fim, cabe ressaltar que os sentidos dados à masculinidade passam pela distância relativa do homem do universo doméstico, especialmente nos cuidados com as crianças. Tudo isso opera no sentido de conferir centralidade às mulheres no interior das famílias, posição reforçada pelas redes femininas de solidariedade e reciprocidade que conectam, no espaço e no tempo, casas e gerações por meio da partilha e da circulação de coisas, valores e pessoas.

Paralelamente, assim como as relações de parentesco devem ser obtidas,

5 Chamamos a atenção para o fato de que estas são características gerais apresentadas aqui no sentido de fornecer um panorama, um “tipo”. Certamente, não é nossa intenção traçar características do que poderia ser uma “família cabo-verdiana”, pois esta só pode ser entendida no plural, uma vez que não é homogênea, devendo ser dada devida atenção a variáveis de classe social, capital social, sem falar nas importantes variações entre as ilhas. Para uma análise detalhada desse universo familiar a partir da Ilha da Boa Vista, ver Lobo, 2014.

Andrea de Souza Lobo e Francisco Paolo Vieira Miguel

negociadas e alimentadas, as vidas dos indivíduos e suas posições no contexto familiar são decorrentes de escolhas, negociações e formas de participação nas trocas cotidianas, não devendo ser entendidas como devires inevitáveis e preestabelecidos dentro do sistema (Lobo, 2013). Captar este universo como um quadro composto por diversas possibilidades, em que as trajetórias dos indivíduos são múltiplas e suas posições são conquistadas a partir dos percursos de vida, é central para entender os lugares de homens e mulheres em relações afetivas e sexuais neste contexto, fazendo jus à heterogenia de suas experiências.

2. Afetividades e sexualidades: um homem e muitas ausências

É nesse cenário de partilha e trocas recíprocas que o homem é percebido em um lugar de proximidade distante, porque produtor de uma intimidade que carece de elementos essenciais para que seja plena, quando descrita pelo prisma de nossos interlocutores, mulheres hétero e homens gays. Conforme explicitaremos, os discursos desses dois grupos sobre o tal “homem cabo-verdiano” são coincidentes tanto em sua negatização quanto em sua própria vulnerabilidade diante dele. Porém, é importante notar que os desdobramentos das relações afetivo-sexuais entre homens-mulheres e “homens”-“gays”⁶ têm implicações radicalmente distintas não somente em suas vidas, mas também nas possibilidades de construção de intimidades que ultrapassem o sexo.

É na tentativa de dar conta desta complexidade que convidamos o leitor para adentrar este universo em que o tecer e o romper da intimidade são constantes.

2.1. O masculino na perspectiva das mulheres

Isa estava contando que ela e Daniel estão separados porque ele só quer saber de paródia (festa, boemia). Isa diz que já está cansada e que não tem nenhuma vantagem em estar com Daniel, que ele não tem nada para lhe dar. Nilda comenta que a mulher tem que ser assim, que a maioria das mulheres que conhece, mesmo as mais jovens, não sabe se impor. São objetos sexuais de seus homens, que não as procuram para nada, só na hora que querem *botar um cusinha na corpo*⁷. Nilda diz não se sujeitar a isso, que só tem sexo quando quer e não quando ele tem vontade. Ela afirma que, para o homem cabo-verdiano, “nós, mulheres, só servimos para o sexo que eles querem, não ajudam com os filhos que fazem, não trazem dinheiro para casa, só querem saber de seus amigos, sua paródia, as outras *pequenas* e lembram da mulher somente quando querem se aliviar! Dar alguma coisa? Qual é! Só de vez em quando, muito raro... e ainda são brutos. E nós, mulheres de Cabo Verde, na maioria, permitimos que isso aconteça, gostamos e acabamos deixando que eles nos tratem assim!” Ela continua afirmando que o homem das ilhas gosta de mulher submissa, que não sai de casa e aceita tudo calada. Mas relata que hoje as coisas já mudaram um pouco. Me conta que, na ilha da Boa Vista, teria sido a partir de finais dos anos 1980 que as mulheres “começaram a acordar. Foi com a *Malta Víbora*, um grupo

6 Como veremos adiante, “homens” e “gays” são categorias localmente distintas, ainda que de um ponto de vista analítico ou linguístico, a primeira possa englobar a segunda.

7 A expressão em crioulo está relacionada a ter sexo, mas no sentido de aliviar o desejo.

só de mulheres que trabalhava, tinha seu dinheiro e sua liberdade diante de seus homens. Elas faziam paródia, bebiam, iam para a festa sozinhas e foram muito criticadas na Boa Vista”. Isa interrompe Nilda, lembrando que ainda era menina naquela época, mas que as tinha como ídolos, como parâmetro da mulher que ela e outras meninas de sua idade gostariam de ser. “Antes delas a vida das mulheres era uma desgraça, porque o homem cabo-verdiano não serve... só mesmo para fazer filho e trazer problemas! Mas o que elas podiam fazer? E nós também, o que podemos fazer? Trocar? Como? Se eles são todos iguais? Eu e o Daniel mesmo, brigamos, separamos, mas quantas vezes isso já aconteceu? Eu, no fim, acabo cedendo... mas dessa vez...”. Ela mesma interrompe a narrativa e rimos as três, concordando implicitamente que ela vai ceder novamente às investidas do rapaz (Diário de Campo, 2005).

O trecho acima foi registrado por Andréa Lobo em uma tarde de conversa na qual Isa desabafava sobre as dificuldades do relacionamento com Daniel – pai de seu filho de 4 anos – e Nilda, mulher mais velha, a aconselhava a seguir sua própria vida. Segundo Nilda, Isa “não precisava de um homem como Daniel para nada” e isto sintetizaria diversos aspectos do universo afetivo e sexual entre homens e mulheres na perspectiva delas. O comportamento masculino é foco de uma insatisfação manifesta pela categoria *ausência* em diferentes níveis: física, pois ele está sempre em outro lugar que não a casa (ou seja, na paródia, na vida de festa, nos bares, na bebida alcoólica); material, uma vez que eles não contribuem regularmente com dinheiro ou bens; parental, tendo o homem uma relação distante com os “filhos que faz”; e emocional, ao reduzirem o afeto e a intimidade ao intercuro sexual.

Na perspectiva de diversas mulheres interlocutoras de pesquisa⁸, do homem cabo-verdiano não se pode esperar muita coisa. Utilizando a linguagem da reciprocidade familiar, o homem seria o polo negativo, uma vez que é “aquele com quem não se pode contar” no universo doméstico, pois seria de sua natureza estar na rua, transitar entre mulheres, se manter distante dos filhos e não garantir sua participação nas redes de trocas materiais e de ajuda mútua que “fazem família”. Diante do cenário desenhado por elas, como se atualizariam as relações entre homens e mulheres? Como tais laços seriam tecidos no universo conjugal?

As relações afetivas entre homens e mulheres, especialmente entre os mais jovens, não são facilmente perceptíveis no cotidiano da vida pública. Andar de mãos dadas, abraçados ou a troca de carícias não são elementos que compõem o cenário do cotidiano, mesmo em bares ou discotecas. Saber quem *tem com* quem exige uma entrada nas redes locais de sociabilidade, conhecer as pessoas e fazer parte de esferas da vida social, tais como rumores, comentários e confidências sobre a vida amorosa de si ou do outro⁹.

Na perspectiva feminina, as relações, desde o primeiro momento, são marcadas pela ameaça real de que o companheiro também esteja saindo com outra ou outras, concomitantemente. Esta expectativa é foco de tensões e conflitos, sendo

8 As interlocutoras de pesquisa nas quais se baseiam as reflexões aqui esboçadas são mulheres de diferentes gerações – jovens, adultas e em idade madura, sobretudo de classes populares. Os dados foram coletados sobretudo junto a mulheres da Ilha da Boa Vista, entre os anos 2004 e 2005, mas complementados com pesquisas mais recentes na cidade da Praia.

9 *Ter com* é uma expressão local que pode equivaler a namoro ou até mesmo a uma relação mais duradoura, com filhos, implicando ou não coabitação. Quando tal relacionamento gera filhos, são utilizados os termos *pai-de-filho* ou *mãe-de-filho* para se referir ao companheiro ou companheira com quem se partilha a criança. Tais expressões são utilizadas referencialmente, ainda que a relação afetiva já tenha se dissolvido. O termo *casamento* só é utilizado quando este se configura legalmente, ou seja, *no papel*.

vivida com ansiedade por parte das mulheres. Ter mais de uma *pequena* (namorada ou parceira sexual) é percebido como uma característica da “natureza do homem”, algo inerente ao seu ser, um símbolo de masculinidade partilhado tanto por homens quanto por mulheres. Portanto, trata-se de algo esperado, mas não necessariamente aceito por elas, que utilizam diversas estratégias para afastar a(s) outra(s) e ter seu companheiro só para si.

Nesse universo de mobilidade masculina, quais as estratégias utilizadas pelas mulheres no sentido de manter um controle mínimo sobre a relação conjugal? É comum encontrarmos na literatura sobre conjugalidade cabo-verdiana a interpretação de que a capacidade do homem de prover a casa e os filhos é um fator importante na manutenção de uma relação conjugal (Braz Dias, 2000; Lobo, 2014; Grassi, 2003; Laurent, 2016). Porém, são igualmente comuns as histórias de mulheres que mantêm um relacionamento com um homem que não as suporte emocional e economicamente. Quando perguntadas sobre a razão de manterem uma situação de conflitos, por elas mesmas definida como “difícil”, as respostas variam. Tal como implícito na conversa com Isa e Nilda, a sexualidade feminina deixaria a mulher vulnerável diante de uma conquista masculina. Além disso, há a noção de que os homens são todos iguais e que um bom companheiro, que preencha os requisitos do ideal de um bom homem, seria raro. Diante disso, há duas soluções possíveis: não ficar com ninguém¹⁰, pelo menos não com alguém fixo ou permanecer com o mesmo¹¹, pois *não adianta trocar*.

Tal como expresso no discurso de muitas mulheres, a noção de “bom companheiro” parece opor-se a de “homem cabo-verdiano”. Na busca por um tipo ideal que estaria no polo oposto, o bom companheiro seria um homem “como os europeus”, que ajuda em casa, se envolve com os cuidados com os filhos, é carinhoso, romântico, não anda com outras mulheres e contribui financeiramente. No outro polo estaria o homem cabo-verdiano, “que não presta”, nunca está em casa, não dá atenção ou suporte emocional e financeiro aos filhos e *mãe-de-filho*, tem outras mulheres e é “bruto”, ou seja, não é romântico¹².

Entretanto, a caracterização fortemente negativa destacada por elas parece ser contrabalançada quando adentramos no universo sexual. Quando o tema é sexo, os polos se invertem. Quando comparados com os europeus, os cabo-verdianos são considerados melhores parceiros sexuais. Tal atributo, ou seja, o fato de seus parceiros *terem pegada*, seria uma das fontes da vulnerabilidade feminina diante de suas investidas. Por fim, não podemos deixar de fora o amor, o gostar, o universo afetivo que está no centro da manutenção destas relações, e que a expressão em crioulo *mi e dodu na bô* (eu sou louca/o por você) sintetiza tão bem. Levar em conta esta dimensão é fundamental para retirar a carga instrumental que, de forma pouco sensível (para dizer o mínimo), os estudiosos sobre o tema acabam por reproduzir e reforçar.

Queremos chamar a atenção para o fato de que, apesar de as escolhas entre permanecer ou não em uma relação afetivo-conjugal serem racionalizadas a ponto de parecerem ser resultado de um cálculo estratégico de perdas e ganhos, há diversos fatores envolvidos – amor, química sexual, relações entre as famílias,

10 Tal como salienta a antropóloga cabo-verdiana Celeste Fortes, em seu artigo intitulado “Casa sem homem é um navio à deriva”, esta não parece ser uma opção ambicionada neste universo (Fortes, 2015).

11 Lembramos que não estamos argumentando a favor da fixidez dos pares sexuais ou afetivos. Mulheres e homens trocam ou podem trocar de parceiros ao longo da vida. Estamos aqui no universo de caracterização, por tais mulheres, do universo masculino e de sua relação com ele.

12 Certamente, a brutalidade pode atingir níveis de violência física. Infelizmente, não são raros os relatos de mulheres vítimas de violência doméstica. Para mais detalhes, ver, dentre outros, Silva e Vieira, 2016.

prestígio, o valor de um homem no universo doméstico, a figura de um pai para o filho, entre outros.

Fortes (2015), no artigo já mencionado, também evoca tanto as razões de ordem emocional, afetiva e subjetiva quanto a importância estratégica do homem para a vida social de uma mulher, afinal, um homem em casa impõe respeito. “Fica evidente que a necessidade da presença do homem em casa, a existência de filhos e a pressão familiar, que vem especialmente de familiares próximos, como a mãe, podem ser apontadas como razões para que o casal entre num ciclo de conflitos e reconciliações” (Fortes, 2015, p. 159).

Por todas essas questões, tais mulheres vivem um dilema: o de permanecer ou não em relações que elas mesmas classificam como problemáticas ou fonte de sofrimento. Um caminho analítico possível seria o da histórica competição de modelos operando na sociedade crioula de Cabo Verde (Trajano Filho, 2009). No contexto familiar, esses padrões em concorrência informariam a dinâmica de vida de mulheres, homens e crianças por meio das noções de estrutura e desestrutura familiar. Romper com comportamentos familiares tidos como desestruturantes coloca-se como um desafio para governos e movimentos feministas locais e como um imponderável para mulheres jovens, que se veem em um conflito constante entre discursos e práticas em competição.

Entretanto, talvez seja mais produtivo pensar para além dos modelos em competição, tal como elaborados por Trajano Filho (2009). Uma vez que assumimos a centralidade das trocas nas dinâmicas familiares, o que propomos é pensar a partir desse lugar ambíguo do homem para a reprodução (ou não) do “fazer família”. Para avançar neste sentido, é necessário que retomemos a dimensão contextual mais ampla, dos valores e normas que dão sentido a estas relações, mas também das condições materiais de vida nas quais elas se enraízam. Afinal, como é ser homem jovem em um cenário de alto índice de desemprego, de acesso limitado aos recursos econômicos e de prolongada dependência econômica da família de origem¹³?

Explorar essa combinação do valor das trocas, das retribuições e da reciprocidade – inclusive sob forma de presentes e dinheiro – com o acesso limitado e instável aos recursos econômicos, pode nos ajudar a pensar sobre as tensões no universo familiar aqui apontadas. Como já observado na seção anterior, nossa interpretação sobre os dados nos leva a refletir sobre uma ausência relativa desse homem que, a depender do momento em sua trajetória individual e familiar, da classe social, do acesso a recursos e do papel social que desempenha nas unidades domésticas das quais é membro (como filho, irmão, sobrinho, marido etc.), pode se posicionar mais próximo ou mais distante. Pois ter família é um valor na construção de sua masculinidade, sendo ele um ator também central no “fazer família”. É aí que trazemos para análise um terceiro elemento que se agrega ao homem e à mulher, fundamental para esse universo familiar heterossexual e para os sentidos de masculinidade e feminilidade: os filhos.

Conforme já sistematizado no item anterior, ter um filho é fator essencial para os sentidos de ser adulto, para se apresentar como homem ou mulher e para a atualização das lógicas de reciprocidade entre pessoas, famílias e unidades domés-

13 Alguns trabalhos sobre jovens em contextos africanos têm colocado questões semelhantes a esta. Para os interessados em respostas possíveis, ver Ratele (2014) e Uchendu (2008).

ticas. Ter algo em comum é a base para a proximidade – partilha, troca de bens, serviços, emoções, reprodução e significado constituem a essência para que as relações entre parentes sejam construídas. A família seria, então, o terreno ideal para a reciprocidade e, se esta é quebrada, as relações de parentesco esvaziam-se de tal forma que podem se tornar apenas memória.

A relação do homem neste contexto é caracterizada por um distanciamento relativo. A conclusão lógica nos levaria, portanto, a confirmar um dado presente nas políticas familiares em Cabo Verde: que a família cabo-verdiana sofre *da síndrome da ausência paterna*. Porém, antes de concluirmos em tais termos, preferimos abordar a relação entre pais/filhos (e, conseqüentemente, entre *mães-de-filhos/pais-de-filhos*) a partir de outro prisma, como uma relação triangulada pela mãe ou irmã do pai. Nosso argumento é o de que as crianças podem contrapor a tendência masculina de afastamento do novo grupo familiar. Tal aproximação se daria pela relação entre a criança e as mulheres da família paterna, visto que uma mulher pode abrigar filhos de um homem parente seu: mães podem cuidar dos filhos de seus filhos ou mesmo as irmãs abrigam filhos de seu irmão. Avós e tias paternas seriam, portanto, mediadoras entre pai e filhos.

Num contexto em que a relação afetiva entre *mãe-de-filho* e *pai-de-filho* é, em um primeiro momento, marcada por alguma instabilidade, por meio da circulação, a criança oriunda dessa relação cria um elo entre as famílias, elo este que pode garantir que o homem retorne ciclicamente àquela mulher, acabando por se fixar em uma relação conjugal que pode culminar no casamento. Neste sentido, as crianças, além de produzirem laços de filiação, fazem aliança, uma vez que constituem elos para a atualização da reciprocidade entre seus pais. Assim, as relações afetivas entre um homem e uma mulher acabam por se fortalecer tanto pelo nascimento de um filho quanto pela relação entre os grupos familiares que esta criança faz acontecer cotidianamente.

Por fim, salientamos que a relação de relativa distância não retira do pai o desejo de ter filhos. Ter um filho é um valor importante no universo masculino, assim como ter uma mulher (ou várias) (Lobo, 2010; 2014a). Ambos são símbolos de masculinidade exibidos constantemente nas rodas de conversas entre homens. Porém, enquanto as mulheres valorizam a ideia de estar próximo, os homens, enquanto *pais-de-filho*, se envolvem com o universo doméstico por meio de um pertencimento distante. E falar nesses termos tem implicações importantes, pois relativiza a noção de ausência masculina do universo doméstico.

É nesse jogo entre proximidade e distanciamento que o homem se insere no universo de trocas que “fazem família”. Enquanto companheiro-pai, seu lugar é ambíguo pois, ao mesmo tempo em que sua presença é desejada e fundamental para o ser mulher, ser mãe e ser família, as formas pelas quais sua masculinidade é construída tornam sua presença não somente distante, mas fonte de angústia, ansiedade e sofrimento para estas mulheres (e seus filhos). É no equilíbrio da proximidade-distância do homem que estas mulheres ambicionam construir uma intimidade afetivo-sexual que não se reduza ao sexo, mas que se insira no complexo sistema de solidariedade e reciprocidade que “faz família” nesta sociedade.

Andrea de Souza Lobo e Francisco Paolo Vieira Miguel

Retomando a conversa com Isa, quando ela reflete sobre as vantagens de manter a relação com Daniel e chega à conclusão de que, para além da troca sexual, não há vantagem alguma, chamamos a atenção para o fato de que as trocas sexuais são estruturalmente inseridas em transações diversas, inclusive econômicas. No sentido de evitar reiterar interpretações equivocadas das dicotomias entre uma “boa sexualidade”, desinteressada, e uma “má sexualidade” – esta última mediada por “interesses” materiais e, portanto, moralmente comprometida –, inserimos o universo das relações entre homens e mulheres em um contexto mais amplo, trazendo os valores, as normas e as práticas que informam as relações familiares. Com isso, demonstramos que a contradição ou a incompatibilidade que se supõe existir entre a esfera dos sentimentos e do amor, de um lado, e a dos interesses materiais, de outro, deve ser percebida em contexto e verificada etnograficamente. Esta vigilância faz-se necessária para evitarmos a armadilha de uma singularização ou tipificação absolutamente equivocada de uma suposta sexualidade africana (Castro, 2012) ou outra qualquer.

Para completar o argumento aqui proposto, resta-nos analisar como se dão essas dinâmicas no universo homoafetivo masculino, ressaltando as semelhanças e as diferenças com o que vimos até aqui.

2.2. O homoerotismo masculino no arquipélago

Inicialmente, é importante estabelecer uma diferença fundamental de princípios e de desejos entre as relações hétero e homoafetivas no universo social pesquisado em Cabo Verde¹⁴. Para tanto, faz-se necessário compreender como a homossexualidade masculina é vivida majoritariamente neste país. Abrimos a seção com o depoimento de Bela, uma *traveste*¹⁵ da Ilha de São Vicente:

Nós, em Cabo Verde, nós somos gays, nós somos *travestes*, mas nunca nos envolvemos com gays. Nós gostamos de nos envolver com homem. Homem que não gosta de levar na bunda. Homem. Nós gostamos de homem, não gostamos de gay, diferente dos estrangeiros. No estrangeiro, gay gosta de gay. Mas nós, não, nós somos diferentes.

Neste relato, a traveste Bela trata em termos locais do sistema hegemônico de sexualidade masculina em Cabo Verde, que separa “homens” e “gays”. Tal sistema é análogo àquele descrito pelo antropólogo Peter Fry para as classes populares da periferia de Belém, no Brasil, pesquisadas na década de 1970 (Fry, 1982). Em Cabo Verde, os comportamentos sexuais de homens e gays são, ideal e respectivamente, os de “ativo” e “passivo”. Assim como ocorre na relação com as mulheres, os homens não gays também agem de forma estereotipicamente masculina, enquanto os gays e as travestes, analogamente, articulariam muitos dos signos femininos dispostos em sua cultura. Obviamente, há deslocamentos e recitações criativas desses signos de masculinidade/feminilidade nos corpos dos sujeitos, assim como as performances sexuais tampouco são sempre cartesianas (Butler, 1999, p. 89). Em outras palavras, este modelo nunca se realiza perfeitamente, mas opera como

14 Aqui, teremos como interlocutores homens jovens, de 25 a 35 anos, de classes popular e média, originários, em sua maioria, da Ilha de São Vicente.

15 A identidade *traveste* diz respeito não somente a classificações por intensidades de masculinização/feminilização dos corpos, mas também reverbera posições de classe. No geral, porém, as *travestes* são aquelas que nasceram com órgãos genitais masculinos, são pessoas mais pobres que, ao desejarem ser mulher, mantêm seus corpos ao máximo feminilizados e que advogam, por vezes, esta identidade para si. A grafia distinta pretende marcar não somente uma distinção fonética da língua crioula em relação à língua portuguesa, mas também demarcar que a identidade *traveste* se diferencia culturalmente das travestis brasileiras, por nunca terem seus corpos transformados por próteses de silicone e por tratamentos hormonais, tecnologias nem sempre desejáveis, não disponíveis localmente e inviáveis do ponto de vista econômico para elas. Para conforto do leitor, daqui em diante aparecerá sem grifo.

Andrea de Souza Lobo e Francisco Paolo Vieira Miguel

uma norma, e é neste sentido que os modelos de sexualidade propostos por Fry (1982) nos auxiliam aqui.

Compreendido isto, importa informar que nem o casamento gay nem a união civil entre pessoas do mesmo sexo são legalizados no país, e a homossexualidade entre os homens cabo-verdianos é majoritariamente vivida de maneira não conjugalizada e, sobretudo, dificilmente de maneira romantizada, seja nas classes populares seja nas médias. Mesmo havendo queixa e angústia de muitos sujeitos gays em relação a esta falta de romantismo dos homens, a homossexualidade masculina é vivida especialmente por meio de encontros sexuais pontuais, diferente dos casos selecionados no trabalho da antropóloga cabo-verdiana Cláudia Rodrigues (2010), nas classes altas da capital Praia, regidos pelo que Peter Fry (1982) já chamou de “modelo simétrico”.

Dessa forma, se nas relações heterossexuais haveria a potência de construção da família pela via da filiação, o mesmo não acontece no universo homoerótico masculino por nós pesquisado. Em um sistema heteronormativo como o cabo-verdiano, as relações heterossexuais têm a potência de propiciar alianças intergrupais e familiares que vão para além do casal, ao passo que a relação homossexual se restringe exclusivamente ao par. Nas relações homoeróticas não costuma haver sogras, cunhadas e demais afins. Assim, diferente das relações heterossexuais, nas quais ainda que haja a distância relativa do homem e certa escassez na demonstração de afetos nos termos esperados pelas mulheres, nas relações homoeróticas de Cabo Verde, a conjugalidade e as relações de aliança que dela derivam são uma impossibilidade dada, como nos relata Lunga, um interlocutor gay de 34 anos ouvido por Miguel (2016):

– E aí... Bom, a relação sexual acontece, mas existe alguma cumplicidade, existe alguma relação afetiva, de ciúme, de saudade...?

Hum... não. Se existir, acho que é imediatamente aniquilado por eles mesmo. Porque a pressão é tanta... Eles, não sei, é muito confuso... Não dá mesmo, não dá. Eu diria que não existe qualquer tipo de afetividade, não... Não existe. Se começar a despontar alguma coisa, como te disse, é anulado imediatamente. Tem nada. Não tem como, mesmo. Comigo e com os outros também. É claro que existem outros casos de alguns que conseguem levar, não sei o que... Mas porque eles investem do seu tempo e insistem e insistem e sofrem, sofrem, sofrem, sofrem, sofrem... Mas eu não! Eu costumo dizer que eu gosto muito, muito de mim mesmo.

A “casualidade” apontada por Lunga e por outros sujeitos gays cabo-verdianos, também entendida como certa falta de compromisso, é algo diagnosticado desde os primeiros cortejos, no *mandar bocas*, na performance “agressiva” ou “estúpida” dos rapazes, passando por um desprezo no cotidiano, até a recusa definitiva de dar prosseguimento à relação. Pelo que vimos até aqui, já é possível especular que o comportamento dos rapazes não gays, se analisado em contexto juntamente

Andrea de Souza Lobo e Francisco Paolo Vieira Miguel

com as relações heterossexuais, pode remeter não somente a uma sexualidade envergonhada, mas também a um *ethos* masculino cabo-verdiano mais amplo, que tende a escapar do modelo de conjugalidade romântica e moderna. Isto não quer dizer, no entanto que, entre amigos heterossexuais, relações de afeto e companheirismo não existam. Pelo contrário, alguns autores demonstram que essas relações podem ser íntimas e marcadas por sérios compromissos interpessoais de vida e de morte (Bordonaro, 2012; Massart, 2013).

Contudo, em nossas conversas com sujeitos gays, a mágoa da impossibilidade de efetivação de um modelo específico de relação romântica era uma constante. Os avisos dos rapazes não gays, “você não me conhece, e eu não te conheço”, logo após o ato sexual fugaz nas ruas; as *bocas* agressivas como “paneleiro”¹⁶; o desaparecimento dos rapazes quando os sujeitos gays tentam travar algum contato; a frequente hesitação e recusa quanto ao beijo na boca na hora do sexo; a negação da relação por parte dos rapazes quando estão com amigos em local público; tudo isso vai criando uma relação entendida como carente de reciprocidade e, conseqüentemente, gera-se um sentimento de angústia entre os gays do Mindelo.

Ainda que os rapazes não gays mantenham relações sexuais com os gays, eles simplesmente não concebem a possibilidade de conjugalização dessas relações. Casar-se ou até mesmo namorar, na maioria das vezes, não faz parte de sua gramática relacional. Mesmo entre os mais jovens, que já instauram alguma mudança, ao se identificarem como “bissexuais” (e, portanto, diferente dos outros, assumem uma identidade não heterossexual), não se escapa dos jogos afetivos e eróticos tradicionais.

A entrevista realizada mais recentemente com o porteiro Joaquim – um rapaz “não gay” de 32 anos e que tem duas mães-de-filho – confirma o quadro geral:

– Você já morou junto com um homossexual?

Eu? Nunca... com mulher já, já morei com duas mulheres.

– Por quê?

Eu sempre convivi com mulher... com homossexual, eu nunca convivi, assim, de sentar, conversar...nunca tive...

– Só sexo?

Então, isso foi lá na (Ilha do) Sal... Eu conheci um italiano em um hotel, e aí ele ficava insistindo. Eu dizia para ele para me deixar sossegado porque eu tinha minha mulher, e ele ficava insistindo, e aí aquela coisa foi. Ele era cliente do hotel, então ele ficava indo e voltando. Às vezes, ele vinha e ficava uns quatro ou cinco dias, ia e passava uns quatro meses e voltava... E aí ele ficava sempre no mesmo hotel, e a gente ficava conversando. E aí a gente teve uma coisa... mas ninguém veio a saber... Mas continuamos e continua-

16 *Mandar boca* é agredir ou provocar verbalmente alguém. Um dos xingamentos mais agressivos dirigidos ao homossexual é “paneleiro”. Para mais detalhes sobre a dinâmica dessa e de outras abordagens entre homens no contexto da Ilha de São Vicente, ver Miguel, 2016.

mos e foi indo... Aí, depois eu saí daquele hotel, e a gente perdeu o contato.

Assim como pode se evidenciar no depoimento de outros rapazes não gays (Miguel, 2016), Joaquim também é exclusivamente ativo nas relações sexuais, recusando-se a tocar as genitálias de seus parceiros sexuais masculinos, alegando nunca os beijar na boca e evitando andar juntos com eles publicamente.

Da mesma forma como indagávamos às mulheres, perguntávamos, afinal de contas, por que os gays se envolvem com rapazes não gays e se frustram, se está posto culturalmente que a linguagem da relação está permeada por reclamações de “machismo”, “estupidez”, “ignorância”, “grosseria” etc. Suas respostas revelam que o jogo afetivo e erótico entre duas pessoas demanda delas uma semântica compartilhada, em que ambas precisam criar expectativas convergentes, trocar artefatos e gestos, coincidir significados e comunicar-se. Nesse sentido, se não se compartilham, em geral, sonhos de um futuro juntos e uma eventual filiação compartilhada, o que se troca na intimidade entre homens e gays em Cabo Verde?

Em um ensaio reflexivo sobre o trabalho de campo, o antropólogo Stephen O. Murray (1996), que desenvolveu vasta pesquisa sobre homossexualidade em países da América Latina, afirma que nem sempre a razão para que uma pessoa se engaje em um ato sexual é propriamente o desejo ou suas preferências, podendo também ser a ascensão social, os possíveis benefícios financeiros ou outros motivos (Murray, 1996, p. 244). Ao analisar relações heterossexuais no Mali, Castro (2012) sustenta que as transações sexuais são estruturadas tanto por ligações amorosas e/ou sexuais quanto por questões materiais e/ou econômicas, não havendo necessariamente contradição ou incompatibilidade neste fato. Agregando ao argumento de ambos, podemos afirmar que, eventualmente, nas relações homoeróticas aqui analisadas também se trocam ingressos de festas, bebidas, cigarros e dinheiro. Mas além de bens materiais, acrescentamos também: troca de performances de gênero e posições sexuais que sejam atrativas para ambos; empréstimo de corpos para se experienciarem desejos eróticos específicos e desprovidos do risco da reprodução e pequenos afetos. Tudo isto pactuado a partir do compartilhamento da confiança sobre o anonimato daquela relação arriscada socialmente (Miguel 2014, p. 157–158).

Em outras palavras, fica claro que, para além dos homens, tanto os sujeitos gays quanto as mulheres, ainda que avaliem negativamente o tratamento recebido, partilham e corroboram, de alguma forma, as normas sociais de gênero e sexualidade que mantêm o sistema operando. Entre os sujeitos gays, por exemplo, fica evidente que eles demandam dos rapazes uma postura hipermasculina, idealizada, uma masculinidade hegemônica. E que se não performatizada pelos rapazes – como quando revelam sua preferência por serem passivos no ato sexual – é denunciada e ridicularizada pelos próprios gays (Miguel, 2016). Contudo, essas normas de gênero – especialmente esta masculinidade hegemônica – têm sido questionadas pelos movimentos feministas locais, como veremos a seguir.

3. Masculinidade hegemônica e sua domesticação

De acordo com Kopano Ratele (2008), especialista sul-africano no campo dos estudos sociais sobre homens e masculinidades, a primeira onda de pesquisas sobre este tema no continente apontou recorrentemente para uma “crise de masculinidade”, que se explicaria em função de acontecimentos históricos recentes como o colonialismo e, posteriormente, o neoliberalismo, que teriam desestabilizado os papéis de gênero tradicionais dos homens africanos (Ratele, 2008, p. 20–22)¹⁷. Outra corrente de estudos, afirma o autor, busca apontar para a dimensão violenta da masculinidade africana, o que justificaria o cenário frequente de conflitos e guerras no continente, razão pela qual ela deveria ser transformada (Ratele, 2008, p. 20)¹⁸. Ratele exemplifica as duas correntes por meio da análise de um mesmo caso hipotético, qual seja, o de uma adolescente africana que é engravidada por um homem mais velho que não assume a criança.

Para a primeira corrente, tal situação seria decorrente dos males da pós-colonialidade e do capitalismo, que incapacitam este homem a exercer plenamente a função social tradicional de pai provedor. A segunda privilegia as razões jurídicas, culturais e econômicas e enfatiza a assimetria de poder entre homens e mulheres. Segundo Ratele, nos estudos sobre homens africanos, há certa tendência a se enfatizar seu deslocamento em relação às posições tradicionais de gênero com o advindo do colonialismo. Análises “simpáticas” aos homens – é como Ratele classifica este primeiro grupo – têm ecoado em cenários africanos, pois a ideia de uma angústia masculina derivada da perda da masculinidade real tem ressonância em um continente profundamente crítico às políticas imperialistas ocidentais.

Todavia, nos aproximamos da proposição de Ratele quanto a um “estudo crítico” dos homens. Seu objetivo é levar a sério a angústia masculina, mas ponderar que outros grupos (como as mulheres e os LGBT) seriam ainda mais oprimidos num regime de hegemonia masculina¹⁹. Além disso, politizar as masculinidades permite perceber não somente a variedade, mas as hierarquias entre elas (Ratele, 2008, p. 32), o que ajuda a compreender a revolta dos homens jovens que não conseguem gozar do privilégio patriarcal e que dele também se sentem excluídos (Ratele, 2014, p. 125).

Em Cabo Verde, as etnografias sobre as relações de gênero oferecem um cenário em que se opera um sistema estruturado de forma binária e sexista (Rodrigues, 2010, p. 105), enquadrando em seu interior os diversos exercícios de sexualidade que fogem ao conjunto de práticas e identidades consideradas “heterossexuais”. Vários autores têm apontado para uma tendência “patriarcal” como característica importante da sociedade cabo-verdiana (Lobo, 2014; Rodrigues, 2010; Miranda, 2013; Fortes, 2015), ainda que outros dela se apropriem para empreender sua desconstrução teórica e prática, a partir da exposição do papel de destaque das mulheres (Rodrigues, 2007). A “dominação masculina” é evidente para alguns autores (Rodrigues, 2010, p. 105), enquanto outros têm tratado da reprodução de uma “masculinidade hegemônica” que também seria incorporada pelas mulheres cabo-verdianas (Massart, 2004).

Tendo em vista o “patriarcado” como suposto sistema de organização social

17 Ao analisar os grupos *thugs* de Cabo Verde, o antropólogo Bordonaro também aposta na explicação de crise da masculinidade (Bordonaro, 2012, p. 132). Fazendo uma análise diacrônica das performances de gênero de cinco homens praienses, Massart parece seguir o mesmo caminho, apesar de negar o conceito de “crise” (Massart, 2013, p. 311), assim como Stefani (2015, p. 22).

18 Entre esses mesmos grupos *thugs*, porém, essa lógica da violência masculina adjetivada de “africana” fica clara nos depoimentos dos interlocutores de Bordonaro (2012, p. 21). Ver também os estudos de Lima (2010, 2012).

19 Segundo Ratele (2014, p. 116), o medo de ser percebido como gay faz com que alguns homens africanos exagerem todas as regras tradicionais de masculinidade, o que concorreria para explicar o surto de homofobia recente no continente (p. 118).

em Cabo Verde, nele se encontram referências sobre uma suposta predisposição êmica que naturalizaria a poligamia masculina (Rodrigues, 2007, p. 141; Vasconcelos, 2012, p. 60; Massart, 2004; Miranda, 2013, p. 17), além de uma divisão do trabalho com ênfase no gênero (Lobo, 2007, p. 71; Massart, 2004), na qual se destaca a distância relativa dos homens do universo doméstico (Lobo, 2014, p. 67–68,75; Rodrigues, 2007, p. 140–141; Massart, 2004), e uma masculinidade heterocentrada (Rodrigues, 2010, p. 105), que se define pela hétero e hiper sexualidade (Rodrigues, 2007, p. 139–141).

Além disso, em Cabo Verde, a masculinidade é construída, sobretudo, através da exibição pública da virilidade (Miranda, 2013, p. 77), performada por meio de ações teatralizadas, simulações, exibição pública, discussões e a depreciação do feminino (Miranda, 2013, p. 81). Todavia, para alguns, devido às novas dinâmicas culturais e econômicas em Cabo Verde, esta masculinidade estaria passando por uma crise nos dias de hoje (Bordonaro, 2012, p. 132; Miranda, 2013, p. 106; Stefani, 2015, p. 21). Outros autores a negam, demonstrando as continuidades da “masculinidade hegemônica” local, tomando como pressuposto a melhor aceitação da homossexualidade pelos homens em geral (Massart, 2013, p. 311).

Dado tanto o cenário de relações de gênero quanto a economia dos afetos hétero e homoeróticos em Cabo Verde que aqui resumimos, Massart coloca a seguinte questão: “Pode algo alterar a masculinidade hegemônica?” (Massart, 2013, p. 298)²⁰. Alguns movimentos sociais locais têm buscado domesticar as masculinidades que julgam nocivas para o desenvolvimento de relações mais simétricas de gênero, pautadas em outros tipos de trocas recíprocas. Em outras palavras, organizações civis locais, interessadas em questões de gênero, família e sexualidade e patrocinadas por instituições estrangeiras, vêm tentando implementar novos discursos sobre a masculinidade no intuito de sensibilizar os homens cabo-verdianos para a igualdade de gênero e para “novas” (ou “estrangeiras” e supostamente mais adequadas) formas de ser “homem”.

Entre as instituições cabo-verdianas de promoção de novas sensibilidades masculinas, as de maior destaque atualmente são: a ONU Mulheres Cabo Verde, o ICIEG, a VerdeFam, a Morabi, a Associação Gay Cabo-verdiana e a Laço Branco. No entanto, enfocaremos apenas aquela que, ainda que compartilhe as premissas do pensamento feminista de todas as demais, é constituída e formada majoritariamente por homens. Nossa escolha recai sobre o fato de ela configurar-se como locus privilegiado para a análise dos discursos de um grupo não hegemônico no campo dos debates feministas, ou seja, de homens debatendo questões de gênero e masculinidade.

Em parceria com as instituições acima mencionadas, surgiu em 2009, de forma inovadora, a Laço Branco Cabo Verde (LBCV) que, de acordo com sua carta de princípios, pretende “promover a igualdade e a equidade do gênero; combater todas as manifestações de violência [...]; promover e estimular a assunção plena dos direitos e deveres próprios da paternidade”, entre outros objetivos. Clovis Isildo Silva, casado e pai de quatro filhos de mães distintas, é deputado nacional e atual presidente da organização. Ele tem lutado contra o que chama de “mas-

20 E ele mesmo responde, afirmando que observou mudanças geracionais em relação ao gênero, em Cabo Verde, nas últimas décadas. Os homens, observa, estão um pouco mais preocupados com os filhos, mais carinhosos com os amigos e com as mulheres e até aceitando melhor a homossexualidade, algo antes “impensável” (Massart, 2013, p. 313). Mas é especialmente entre as mulheres que o autor percebe maiores transformações. As razões? Mudança nos discursos sobre direitos; maior igualdade e responsabilidade entre os casais, que ganharam visibilidade com a abertura local da mídia televisiva aos canais estrangeiros, principalmente brasileiros, portugueses e cabo-verdianos, muito assistidos pelas mulheres. Fora isso, a escolarização das mulheres, a abertura do comércio e a maior possibilidade da imigração feminina também foram fatores importantes na transformação dessas mulheres (Massart, 2013, p. 299, 307).

Andrea de Souza Lobo e Francisco Paolo Vieira Miguel

culinidade tóxica” em Cabo Verde, marcada pela violência dos homens contra as mulheres, pelo distanciamento do lar e da família, pela homofobia e pela ode às drogas e ao alcoolismo²¹.

Na página da LBCV no Facebook é possível acompanhar a atuação da ONG. Sempre de forma muito pedagógica, a organização promove cursos de formação sobre gênero para líderes comunitários, agentes públicos, presidiários e estudantes, assim como realiza exposições artísticas relativas aos temas do universo masculino – como o futebol – e campanhas virtuais de conscientização sobre esses e outros temas caros ao grupo. O que gostaríamos de destacar é o engajamento dessa organização na desconstrução de certas noções de masculinidade em Cabo Verde, que pressupõem uma hierarquia do masculino sobre o feminino, buscando substituí-las por outras que coincidem com o que se tem defendido no campo progressista dos países ocidentais e que atualmente parece ganhar terreno em solo cabo-verdiano.

Nesse sentido, trazemos alguns dados relativos a essa prática de “sensibilização”. Em 2017, no programa “Em Debate” da Televisão de Cabo Verde (TCV), sobre o tema da violência doméstica, o presidente da LBCV, Clovis Silva, exemplificou como, de maneira concreta, deveria ocorrer essa transformação na sociabilidade masculina, tratando especificamente da hegemonia da poligamia como ideal de masculinidade local:

[...] E o exercício dessa masculinidade, ela [sic] precisa ser despida desses problemas. Ou seja, nós precisamos falar com os homens para que se sintam à vontade... para que eu não tenha que ter frustrações, de fato, de falar com outros homens e dizer “Eu só tenho uma mulher. Tu tens várias, mas não é mais feliz do que eu sou”²².

Em relação à tão debatida ausência paterna dos lares cabo-verdianos, a LBCV defendeu a importância da presença masculina, em sua cartilha sobre “paternidade responsável”, apelando para a sua “insubstituível, inigualável e intransferível” responsabilidade²³.

Com grande abertura também para a questão das sexualidades não hegemônicas, a LBCV faz frequentes defesas das relações homoafetivas no país e dos direitos daqueles e daquelas que as vivenciam no cotidiano, divulgando em sua página do Facebook eventos ligados às organizações LGBT locais, bem como defesas explícitas dos direitos dessa comunidade nos meios de comunicação. Em entrevista concedida à UNITEL, o argumento de seu presidente é o de que deve haver possibilidades legítimas de exercício da masculinidade fora da heteronormatividade.

De uma forma ou de outra, o que esta organização e as demais que mencionamos anteriormente parecem buscar é a construção de relações de gênero mais simétricas. O desafio a se enfrentar é o de não privilegiar um modelo de família e de relações conjugais associadas a um ideal de modernidade que, ainda que mais simétrico e menos violento para mulheres e gays aqui analisados, quando veiculado como um “padrão a seguir”, surge como alternativa (e em oposição) às

21 Entrevista concedida à UNITEL: <https://www.facebook.com/Uniteltmais/videos/1617960878245089/>

22 Fonte: http://www.rtc.cv/tcv/index.php?paginas=47&id_cod=59821 (00:14:42-00:15:03).

23 Fonte: <https://www.facebook.com/LBCaboVerde/posts/10156204521591874>

dinâmicas locais percebidas como negativas e com viés de classe. Ou seja, um padrão de homem e de família simplificada atribuído à população de baixa renda. Se levado nesses termos, um resultado possível desse debate seria a (re) produção de novas (e velhas) desigualdades – de classe, de gênero e de geração.

Tal como observado na literatura histórica sobre o arquipélago, a relação pendular dos cabo-verdianos entre modelos é constitutiva dessa sociedade crioula em sua própria formação. A transição entre formas europeias e africanas enquanto polos de um espectro, a sociedade escravocrata daí surgida e a emigração estruturante que a constitui até os dias de hoje conferem a esta formação social contornos muitas vezes associados ao par ideal e prática – com alguma frequência observa-se a família cabo-verdiana descrita como aquela que persegue constantemente um ideal de estrutura nuclear, neolocal e de igualdade entre os gêneros, mas que se efetiva na prática com base em um modelo patriarcal, desigual e violento para mulheres (e gays). Em alguma medida, nossos interlocutores de pesquisa partilham e reproduzem essa fórmula, ao classificarem o homem cabo-verdiano por seus atributos negativos, pela ausência. Em última instância, ele seria a fonte dos males da família, e os demais, suas vítimas.

Contudo, como bem sabemos, os universos sociais estão longe de ser lineares, e se deslocarmos nosso olhar para a centralidade das trocas materiais em um contexto familiar no qual as relações de filiação têm preponderância sobre as conjugais, o lugar desse homem se complexifica. Este mesmo homem, normalmente definido pelas ausências e pela construção da intimidade somente pela via do sexo, ao assumir o papel social de filho ou irmão, parece ocupar um novo lugar. Ressaltando a centralidade dos laços de filiação nessa sociedade, cabe a um filho homem prestar assistência, ajuda e dar suporte material à mãe, bem como cuidar de sua irmã. Lobo (2014a) enfatiza que, se olharmos para a figura masculina em seus múltiplos papéis sociais e em diferentes fases do ciclo doméstico, captaremos a complexidade de seu lugar nos processos de reprodução social. Portanto, ao se deslocar a ênfase êmica da ausência masculina para uma estrutura familiar que privilegia a filiação sobre a conjugalidade, é possível reinterpretar o lugar do homem no contexto familiar, sem desconsiderar as dores, os ressentimentos e as ansiedades de mulheres heterossexuais e de homens gays.

Quando ampliamos a lente para o universo homoerótico masculino, o quadro se torna ainda mais interessante, pois o que se constata é que a intimidade construída entre os parceiros passa por outras vias que não as da formação de um tipo familiar e que tampouco há a perspectiva de descendência. Se nas famílias heterossexuais, tenham a forma que tiverem, há alianças entre famílias e os parceiros podem proporcionar um ao outro o status de “*mãe-de-filho*” e “*pai-de-filho*”, no caso dos parceiros homoeróticos, em Cabo Verde, não se vislumbra mais do que a efetivação de um desejo erótico. Assim, o que se troca nas relações homoeróticas, de fato, são experiências sexuais não normativas, são confidências quanto aos desejos individuais socialmente reprimidos, além de objetos materiais. Esta é a razão pela qual os sujeitos gays por nós ouvidos vivem relações mais precarizadas do que as mulheres em Cabo Verde, se vistas sob o prisma local romântico/

moderno que projetam e compartilham sobre suas vidas.

Retomando a noção de economia dos afetos, que norteia o nosso argumento neste artigo, o que ela nos permite é ampliar o escopo da análise quando observamos os universos de sexualidade e intimidade, questionando sobre as trocas envolvidas, sejam elas materiais, corporais, afetivas ou emocionais. Conseqüentemente, tal prisma nos permite refletir sobre as dependências oriundas de tais trocas que, certamente, geram custos, ganhos e perdas cruzados. Se compreendemos as trocas íntimas e afetivas a partir da noção de economia dos afetos, ou seja, como interações sociais que podem fazer parte de diferentes registros geralmente apreendidos separadamente: sexual, familiar, conjugal, amigável (Zelizer, 2005); estaremos abertos a melhor compreender os universos relacionais de homens, mulheres e gays no contexto aqui analisado, ou seja, de relacionamentos íntimos que se baseiam em graus variados na confiança (que geralmente é assimétrica), mas que implicam e pressupõem um grau mínimo de reciprocidade.

Sendo assim, nossa ênfase analítica na centralidade das trocas para construção de formas de conjugalidade e de afetividade constrói-se numa tentativa de nos distanciarmos de análises que esperam que a ausência de traços comumente associados ao universo familiar deva resultar em ausência de intimidade. Os estudos antropológicos que constroem imagens salientando a complexidade das atitudes, experiências e expectativas dos contextos de filiações, conjugalidades e afetos, têm demonstrado não ser este o caso. Tais contextos são arenas de disputas, conflitos, tensões e poder, mas também de afetos, sentimentos e escolhas. Abordá-los a partir de uma perspectiva nuançada de suas práticas permite que nos afastemos do risco de analisá-los como modelos alternativos, visão que pressupõe a concordância de que há um modelo familiar e de gênero “normal” ou hegemônico dos quais os demais se distanciam.

Recebido: 07/08/2019

Aprovado: 27/09/2019

Referências

- BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BORDONARO, L. Masculinidade, violência e espaço público: notas etnográficas sobre o Bairro Brasil da Praia (Cabo Verde). *Tomo – Revista do Programa de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*, Universidade Federal de Sergipe (UFS), n. 21, p. 101-136, 2012.
- BRAZ DIAS, J. *Entre partidas e regressos: tecendo relações familiares em cabo verde*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2000.
- BUTLER, J. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1999.
- CASTRO, Julie. “Les filles sont trop matérialistes”: tensions et soupçons dans les transactions sexuelles au Mali. In: FASSIN, D.; EIDELIMAN, J.-S. (Eds.). *Économies morales contemporaines*. Paris: La Découverte, 2012. p. 309–330.
- COLE, J. Love, money, and economies of intimacy in Tamatave, Madagascar. In: COLE, J.; THOMAS, L. M. (Eds.). *Love in Africa*. Chicago: University of Chicago Press, p. 109–134, 2009.
- CONNELL, R. W.; MESSERCHMIDT, M. Hegemonic masculinity: rethinking the concept. *Gender & Society*, n. 19, p. 829–895, 2005.
- COUTO, C. *Estratégias familiares de subsistências rurais em Santiago de Cabo Verde*. Lisboa: Instituto da Cooperação Portuguesa, 2001. (Coleção Teses).
- DEFRAYNE, E. *Au rythme des tambor: ethnographie des mobilités des gens de Santo Antão (Cap-Vert, Belgique, Luxembourg)*. 333f. 2016. Thèse (Docteur en Sciences Politiques et Sociales: Anthropologie) – Faculté des Sciences Économiques, Sociales, Politiques et de Communication, Université Catholique de Louvain, Ottignies-Louvain-la-Neuve, 2016.
- DROTBOHM, H. Horizons of long-distance intimacies: reciprocity, contribution and disjuncture in Cape Verde. *History of the Family*, n. 14, p. 132–149, 2009.
- FORTES, C. M t’studa p’m k ter vida k nha mãe tem. *Género e Educação em Cabo Verde*. *Revista Ciências Sociais Unisinos*, v. 49, n. 1, p. 80–89, 2013.
- FORTES, C. “Casa sem homem é um navio à deriva”: Cabo Verde, a monoparentalidade e o sonho de uma família nuclear e patriarcal. *Anuário Antropológico*, v. 40, n. 2, p. 151-172, 2015.
- FRY, P. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: FRY, P. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 87–115.
- GRASSI, M. *Rabidantes: comércio espontâneo transnacional em Cabo Verde*. Lisboa: ICS, 2003.
- JOURNET, N. L’ argent en famille. *Terrain, Anthropology & Sciences Humaines*, n. 45, p. 5–12, 2005.
- LAURENT, P.-J. Famílias sob influência de leis migratórias dos países de acolhida: comparação das migrações cabo-verdianas nos Estados Unidos e na Itália. In: LOBO, A.; BRAZ DIAS, J. (Orgs.). *Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde*. Brasília; Praia: ABA Publicações; EDUni-CV; Letras Livres, 2016.
- LIMA, R. Thugs: vítimas e/ou agentes da violência? *Revista Direito e Cidadania*, v. 30, p.

Andrea de Souza Lobo e Francisco Paolo Vieira Miguel

- 191-220, 2010. (Edição Especial: Política Social e Cidadania).
- LIMA, R. *Bairros desafiados e delinquência juvenil: o caso do bairro da Achada Grande Trás*, mimeo., 2012.
- LOBO, A. Tão longe e tão perto. Emigração feminina e organização familiar: Boa Vista-Cabo Verde. In: GRASSI, M. I. *Gênero e migrações cabo-verdianas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007.
- LOBO, A. Making familiar organization in Cape Verde. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 8, n.2, p. 196–219, 2011.
- LOBO, A. *Tão longe tão perto: famílias e “movimentos” na ilha da Boa Vista de Cabo Verde*. Brasília: ABA Publicações, 2014a.
- LOBO, A. “Just bring me a little letter”: the flow of things in Cape Verde transnational family relations. *Etnográfica*, v. 18, n. 3, p. 461–480, 2014b.
- LOBO, A. Crianças em cena: sobre mobilidade infantil, família e fluxos migratórios em Cabo Verde. *Revista Ciências Sociais Unisinos*, v. 49, n. 1, p. 64–74, 2013.
- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo: Edusp, 1974. [Edição original: 1923-24].
- MASSART, G. Masculinités pour tous? Genre, pouvoir et gouvernementalité au Cap-Vert. Le foyer dans la spirale de l’ouverture et du changement à Praia. *Revue Lusotopie*, v. XII, n. 1-2, p. 245–262, 2004.
- MASSART, G. The aspirations and constraints of masculinity in the family trajectories of Cape Verdean men from Praia (1989-2009). *Etnográfica*, v. 17, n. 2, p. 293–316, 2013.
- MIGUEL, F. “Levam má bô”: (homo)sexualidades entre os sampadjudus da Ilha de São Vicente de Cabo Verde. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- MIGUEL, F. *Levam má bô: (homo)sexualidades masculinas em um arquipélago africano*. Curitiba: Prismas, 2016.
- MILLER, D. *Stuff*. Cambridge: Polity Press, 2010.
- MIRANDA, J. M. V. *Constituição de masculinidades num contexto de crise do pescado: uma abordagem etnográfica em Rincão, Santiago, Cabo Verde*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Cabo Verde, Praia, Cabo Verde, 2013.
- MURRAY, S. O. Male homosexuality in Guatemala: possible insights and certain confusions from *Sleeping with the Natives*. In: *Out in the Field*. Chicago: University of Illinois Press, 1996. p. 236–260.
- RATELE, K. Hegemonic African masculinities and men’s heterosexual lives: some uses for homophobia. *African Studies Review*, v. 57, n. 2, p. 115–130, 2014.
- RODRIGUES, C. *A Homoafectividade e as relações de gênero na Cidade da Praia*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Cabo Verde, Praia, Cabo Verde, 2010.
- RODRIGUES, I. P. As mães e os seus filhos dentro da plasticidade parental: reconsiderando o patriarcado na teoria e na prática. In: GRASSI, M.; ÉVORA, I. *Gênero e Migrações Cabo-Verdianas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007. p. 123–146.
- SÁEZ, J.; CARRASCOSA, S. *Por el culo: políticas anales*. Madrid; Barcelona: Editorial Egales, 2011.
- STEFANI, S. Thug life e ativismo social: construções de masculinidades de protesto nos bairros populares da Cidade da Praia (Cabo Verde). *Novos Debates*, v. 2, n. 1, p. 19–28, 2015.

Andrea de Souza Lobo e Francisco Paolo Vieira Miguel

SILVA, C. F.; VIEIRA, M. S. (Orgs.). *Gênero e sociabilidades no interior de Santiago, Cabo Verde*. Praia; Porto Alegre: Edições Uni-CV; Editora da UFRGS, 2016.

SILVA, C. F. *A Rede Sol e a Lei Especial contra Violência Baseada no Gênero: processos institucionais e narrativas de mulheres e homens em situação de violências conjugais em Cabo Verde*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2018.

TRAJANO FILHO, W. The conservative aspects of a centripetal diaspora: The case of the Cape Verdean Tabancas, *Africa*, v. 79, n. 4, p. 520–542, 2009.

UCHENDU, E. *Masculinities in Contemporary Africa*. Dakar: CODESRIA, 2008.

VALE DE ALMEIDA, M. *A chave do armário: homossexualidade, casamento, família*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010.

ZELIZER, V. Intimité et Économie. *Terrain, Athropologie & Sciences Humaines*, n. 45, p.13–28, 2005.

Acontecimentos e memórias da Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná

Events and memories of the Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.4968>

Josiane Carine Wedig • Universidade Tecnológica Federal do Paraná – Brasil

Professora de Ciências Humanas e do Mestrado em Desenvolvimento Regional da Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Líder do grupo de pesquisa Gênero, Juventude e Cartografias da Diferença. Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, com doutorado-sanduiche na École des Hautes Études en Sciences Sociales.

ORCID: 0000-0003-4569-6956

josiwedig@gmail.com

Neste artigo traçamos a genealogia da Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná, que agrega oito segmentos: indígenas, faxinalenses, quilombolas, cipozeiros, pescadores artesanais, ilhéus, detentores de ofícios tradicionais e comunidades de terreiro. A pesquisa foi realizada entre os anos de 2012 e 2015, através de observação participante das reuniões, entrevistas semiestruturadas com diversos interlocutores, além da análise de documentos (atas de reuniões, cartas finais dos encontros, fascículos das cartografias sociais etc.) – que constituem o acervo de cada uma das organizações que compõem a Rede e as entidades apoiadoras. A partir das memórias e narrativas das lutas dos participantes, das formas de acionamento desse saber nas práticas e enunciações atuais dos segmentos, podemos visualizar suas formas de organização coletiva.

Povos e Comunidades Tradicionais. Rede Puxirão. Territórios e resistências

This paper aims to map the genealogy of the Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná, a network that connects eight social groups: indigenous, faxinalenses, quilombolas, cipozeiros, artisanal fishermen, islanders, holders of traditional crafts and terreiro communities. The research was conducted between 2012 and 2015, through participant observation of meetings and semi-structured interviews with various interlocutors, as well as document analysis (minutes of meetings, final letters of meetings, fascicles of social cartography, etc.) – which constitute the collection of each of the organizations that make up the Rede and the supporting NGOs. From their memories and narratives of the participants' struggles, the ways of activating this knowledge in the current practices and statements of the segments, it was possible to visualize their forms of struggle.

Traditional Peoples and Communities. Rede Puxirão. Territories and resistances.

Josiane Carine Wedig

A genealogia como possibilidade de análise

Este movimento da Rede [Puxirão] está desde Foz do Iguaçu até os pescadores do Litoral e dos Cipozeiros de Serra Baixa em Santa Catarina [...].

(Dionísio, integrante da CEMPO¹, entrevista, maio, 2013).

E o que é essa Rede Puxirão? É um movimento de povos e comunidades tradicionais do Paraná que estão articulados em rede. Não é mais uma organização, é um espaço onde nós, os povos tradicionais do Paraná, nos articulamos para buscar juntos nossos direitos. E quando os movimentos tradicionais estão fortes, a Rede também se torna forte. E ela, a Rede Puxirão, tem um objetivo maior, que é de nós nos conhecermos, de trocarmos experiências e, ao mesmo tempo, de nos articularmos para exigir os nossos direitos junto ao Estado e também propor políticas públicas.

(Hamilton, faxinalense, fala pública no II Encontro de Benzedeiras do Centro-Sul do Paraná, 2012).

Neste artigo, traçamos a genealogia da Rede Puxirão, que agrega oito segmentos: indígenas, faxinalenses, quilombolas, cipozeiros, pescadores artesanais, ilhéus, detentores de ofícios tradicionais (benzedeiras, curandeiros, remedeiros/as etc.) e comunidades de terreiro – formas como localmente são nomeadas cada um dos povos e comunidades tradicionais² que compõem a Rede (Wedig, 2016)³ – apresentando uma série de acontecimentos que permitiram a sua constituição. Nosso interesse não é reconstituir um caminho, como se pudéssemos apontar para uma origem única e para uma continuidade histórica, mas buscar a descrição de acontecimentos em sua diversidade e dispersão.

Nesse sentido, fazer uma genealogia (Foucault, 1994a; 1994b) não quer dizer apenas buscar no passado os traços de acontecimentos singulares, mas é trazer também, para a análise, os acontecimentos atuais. Assim, reconstituímos as condições de seu aparecimento, a partir de múltiplos elementos. Uma análise genealógica reconstitui toda uma rede de alianças, de comunicações, de pontos de apoio, a partir da diversidade, da dispersão e do acaso dos começos. A genealogia, portanto, se opõe à unicidade da narrativa histórica e da busca das origens (Revel, 2009). Ao contrário, ela busca “localizar a singularidade dos acontecimentos, fora de qualquer finalidade monótona, lhes espreita lá onde eles são menos esperados” (Foucault, 1994a, p. 136), não buscando apenas no passado os traços dos acontecimentos singulares, mas colocando a questão dos acontecimentos atuais (Revel, 2009).

Através da perspectiva genealógica, interessou-nos seguir “os saberes locais descontínuos, desqualificados, não legítimos, contra a instância teórica unitária que pretende lhes filtrar, hierarquizar, ordenar, em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns”

1 Centro Missionário de Apoio ao Camponato Antonio Tavares Pereira (CEMPO).

2 A definição de povos e comunidades tradicionais que perpassa este artigo, remete a grupos que foram classificados, pela lógica do Estado, etnocentricamente, como menos que humanos (“primitivos”, “selvagens”, “atrasados”) e, portanto, o acesso à terra lhes foi negado. Nesse sentido, seus territórios foram se constituindo por processos de resistência e (r)existência. Os dos povos indígenas tiveram seus territórios apropriados pelo colonialismo e pelo genocídio. Os povos africanos, arrancados de seus territórios, foram escravizados, e após a abolição não tiveram reconhecida a legitimidade de acesso à terra pelo Estado. Além deles, um conjunto de povos, foram se constituindo na relação intensa com a terra e produzindo modos de vida diferenciados com os coletivos não humanos, opondo-se ao modelos de dicotomia e separação sociedade e natureza, que marca a modernidade/colonialidade. Nesse sentido, seus territórios são constituídos por processos de resistência frente ao avanço do colonialismo e da colonialidade do poder, do saber e do ser (Quijano, 2005). É fundamental também considerar a autodefinição e os fatores étnicos e identitários coletivos pelos quais se reconhecem e são reconhecidos esses povos (Almeida, 2010), além das suas relações específicas com a terra.

3 Este artigo é resultado do primeiro capítulo de minha tese de doutorado (Wedig, 2015), defendida em 2015, no Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ), sob a orientação de Leonilde Servolo de Medeiros, com

Josiane Carine Wedig

(Foucault, 1994b, p. 165). Desse modo, o método genealógico é uma tentativa de desassujeitamento dos saberes históricos, tornando-os capazes de lutar contra a ordem do discurso hegemônico. Para isso, partimos tanto das memórias coletivas – que permitem a reconstituição do histórico das lutas – como das trajetórias coletivas – que organizam as lutas atuais.

Propusemos, assim, seguir a Rede Puxirão, não de maneira linear, mas remetendo-nos à multiplicidade de acontecimentos que permitiram sua composição. Assumem importância os processos anteriores, em que os agentes sociais que a compõem estavam envolvidos em outros movimentos sociais e organizações, em formas cotidianas de resistência (Scott, 2002) que engendram, atualmente, as suas formas de ações coletivas.

Desse modo, pela genealogia, trazemos à tona os saberes locais, para a compreensão dos acontecimentos, visando “reconstituir os fios que os ligam e que fazem com que se engendrem, uns a partir dos outros” (Foucault, 1993, p. 6). Um elemento fundamental para traçar a genealogia dos grupos que se reconhecem e são reconhecidos como povos e comunidades tradicionais são os conflitos pela terra/território que têm ocorrido no Paraná⁴ através de ameaças e/ou ocorrências de perda de seus territórios. As lutas e resistência desses grupos nos permitem compreender as dinâmicas atuais de sua organização política como povos e comunidades tradicionais.

A Rede Puxirão se insere no contexto sociopolítico em que diversas organizações de povos e comunidades tradicionais foram criadas ou fortalecidas no país, tendo como centralidade as reivindicações pelo reconhecimento territorial e dos modos de vida de grupos que foram historicamente estigmatizados ou desconsiderados pelas formas oficiais de regularização fundiária (Little, 2002; Almeida; Farias Junior, 2013).

Conforme Little (2006), o conceito de povos e comunidades tradicionais data das últimas décadas e está associado aos movimentos ambientalistas e dos direitos étnicos. No Brasil, as políticas públicas a eles associadas levam em conta um conjunto de elementos, como: o uso sustentável da terra; a produção utilizada para a realização das práticas sociais, autoconsumo e venda de excedentes; vínculo territorial específico ligado à memória coletiva; a situação fundiária ligada à posse ou propriedade com titulação coletiva ou situações de expropriação; organização social marcada por relações de família extensa e comunitárias; expressões culturais marcadas pela transmissão oral de conhecimentos; interrelação com outros grupos similares e autoidentificação pelo grupo e demais grupos e identificação formal pelo Estado.

Acontecimentos que antecedem a composição da Rede Puxirão

O acontecimento que marca a formação da Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná foi o encontro realizado no ano de 2008, quando alguns grupos passaram a se articular politicamente em torno da categoria de povos e comunidades tradicionais e a apresentar reivindicações para seu reconhecimento social e de seus territórios. Contudo, longe de se constituir em um

financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ)

4 O levantamento feito nos anos de 1980, denominado “10 anos de luta pela terra: 1969-1979” (Medeiros, 1983), demonstra, a partir da análise dos arquivos da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) e da Comissão Pastoral da Terra (CPT) no Paraná, as denúncias que os camponeses encaminharam para os sindicatos e outras entidades sobre os conflitos fundiários e a luta pela terra.

215

Josiane Carine Wedig

ato fundador, os ativistas⁵ da Rede Puxirão mencionam uma trajetória de lutas e resistências, de atividades de formação política e de articulação, cujo marco inicial da memória depende de quem narra.

Nesse sentido, a memória coletiva (Pollak, 1989; 1992) é fundamental para apreender as lutas do presente, pois ela se constitui como um conjunto de referências que compõem as narrativas sobre a composição da Rede Puxirão. Troillot (2016) aponta que o indivíduo só pode recordar o que se lhe revela de um evento, mas não o próprio evento, levando em consideração também que não existe passado independente do presente.

As narrativas e práticas dos ativistas possibilitam a construção de identidades coletivas a partir do reconhecimento mútuo (Scherer-Warren, 2008). No entanto, as identidades desses grupos não são fixas, mas sim permeadas pela constituição de “movimentos sociais mobilizados por identidades-em-devir, dessubstancializadas, diaspORIZADAS” (Almeida, 2007, p. 174).

No que tange às narrativas dos ativistas dos segmentos da Rede Puxirão, normalmente, eles evocam o auxílio recebido por grupos inspirados na Teologia da Libertação⁶ em suas trajetórias de lutas. Frequentemente, são mencionadas as atividades realizadas por agentes ligados à Igreja Católica e Protestante que, desde os anos de 1970, desenvolviam cursos de formação política com os camponeses e que constituíram a Equipe de apoio na região Centro-Sul do Paraná – que agregava técnicos agrícolas, agrônomos, veterinários, camponeses, membros das igrejas – os quais se reuniam, periodicamente, para o encaminhamento de demandas. Sua criação se deu em um contexto de empobrecimento material, acompanhado de um intenso êxodo rural na região, no período em que se difundia no país a revolução verde (Goodman; Sorj; Wilkinson, 1990).

Nos anos de 1970, foi constituída, na região de Guarapuava, uma Equipe que passa a atuar com as/os camponesas (es), por meio de missionárias (os), com formação em agronomia e veterinária, vindos da Áustria, Holanda e Bélgica. A chegada delas (es) impulsionou a composição das primeiras associações e cooperativas de camponeses. Eles propuseram a organização da Pastoral Rural, que, posteriormente, se transformou em Comissão Pastoral da Terra (CPT), “que deveria cuidar, não só da espiritualidade [...] mas tinha como preocupação política fixar o pessoal no campo, para que não migrasse para a cidade” (Entrevista com Dionísio, integrante do CEMPO, maio 2013).

No Paraná, a CPT foi fundada no final da década de 1970, com foco na atuação do conflito gerado pela construção da hidrelétrica de Itaipu, que teve como consequência o alagamento de grande parte dos territórios tradicionais e que deslocou milhares de famílias atingidas. Posteriormente, seu trabalho se deu junto a camponeses, posseiros e trabalhadores rurais na luta pela reforma agrária. Alguns dos atuais ativistas da Rede Puxirão iniciaram suas atividades de militância na CPT ou, anteriormente, na Pastoral Rural. Como é expresso na fala de Hamilton, liderança faxinalense:

5 Utilizamos o termo ativistas para nos referirmos aos integrantes da Rede Puxirão, assinalando um engajamento permanente tanto nos espaços cotidianos como nos de organização política em que eles discutem e se mobilizam junto aos diversos segmentos (Wedig, 2016).

6 Corrente teológica cristã, cuja perspectiva de ação propõe a atuação frente aos contextos sociais concretos e que propiciou a formação de diversas pastorais, dentre elas, a CPT (Villalobos; Rossato, 1996).

Josiane Carine Wedig

Eu iniciei a militância através da Pastoral, em 1983. E, através da Pastoral da Terra, a gente foi tomando conhecimento dos direitos do pequeno agricultor na época. E no município onde eu militava – onde eu comecei a militar na Pastoral – tinha e tem até hoje um conflito agrário com uma grande empresa latifundiária, que grilou as nossas terras e também as dos moradores que não eram faxinalenses, no meu município, que é o Pinhão. A Pastoral na época abraçou junto conosco essa causa e ali a gente começou a militar. [...] tem muita liderança que é fruto vindo da Pastoral e de alguns padres que ficaram no nosso município (Entrevista, novembro, 2013).

O apoio e a formação política realizada pela Igreja Católica, por intermédio da Pastoral da Terra, propiciaram que camponeses iniciassem sua trajetória de militância política em diversas organizações. Cabe salientar que a CPT regional, atualmente, não se dedica diretamente aos segmentos da Rede Puxirão em razão de um rompimento ocorrido em uma disputa por terra entre agricultores familiares e povos e comunidades tradicionais, mais precisamente, em um litígio de uma área de terra entre colonos e quilombolas, em que ocorreu a opção da CPT em apoiar os primeiros. No entanto, um grupo de pessoas que a integrava participa hoje do CEMPO, que é uma das principais Organizações Não Governamentais (ONGs) apoiadoras da Rede Puxirão.

A CPT do Paraná, segundo relatam os ativistas da Rede Puxirão, assumiu um papel central na organização das primeiras associações locais, dos sindicatos de trabalhadores rurais e de movimentos sociais estaduais e, mesmo, nacionais. A título de exemplo, a articulação da Equipe ligada à CPT, auxiliou a criação, em 1981, do Movimento dos Agricultores Sem Terra do Oeste do Paraná (MASTRO), formado por agricultores que foram expropriados pela construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu – dentre eles os ilhéus (antigos moradores das ilhas do Rio Paraná) que compõem a Rede Puxirão – e que organizaram ocupações de terra na região, reivindicando o assentamento das famílias atingidas por essa construção.

A atuação da equipe da CPT e a experiência do MASTRO contribuíram para a fundação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), em 1984, na cidade de Cascavel/PR, “numa assembleia realizada no Centro Diocesano de Pastoral” (Entrevista com Dionísio, integrante da CEMPO, maio, 2013). Sobre essa relação entre a Equipe da CPT e o MST, Dionísio conta que

quando nasceu o MST, por alguns anos a Equipe, praticamente, usou todo o seu tempo somente com o pessoal do MST, na reforma agrária “convencional”, com os que estavam sem terra e que tinham origem em alguma família de pequenos agricultores, onde o pai e a mãe tinham cinco hectares de terra e tinham sete ou oito filhos, então tinha muitos sem-terra em cada família (Entrevista, maio, 2013).

Josiane Carine Wedig

Como relatam alguns ativistas, o que possibilitou a organização da Rede Puxirão está relacionado ao debate sobre reforma agrária feito nas reuniões da Equipe da CPT. O acompanhamento que a CPT fazia dos conflitos territoriais de comunidades negras, povos indígenas e outros produziram discussões sobre o modelo de reforma agrária que defendiam e que se diferenciava do modelo assumido pelo MST – principal movimento social que pautava a reforma agrária na região e no país – e que foi expresso nos seguintes termos: “[...] nós começamos a fazer essa reflexão: está ficando gente para trás que não pode ficar, que eram índios, quilombolas, faxinalenses, pescadores e ilhéus” (Entrevista com Dionísio, maio, 2013), cujas identidades estão permeadas por modos específicos de vivenciar os territórios. Observa-se que, nessa reflexão, está em curso uma concepção diferenciada de reforma agrária, que é “transfigurada em uma pluralidade de movimentos e de questões”, trazendo consigo novos recortes da luta pela terra (Almeida, 2007, p. 180).

As questões territoriais colocadas por povos indígenas, comunidades negras, faxinalenses, entre outros, passaram a tensionar e ampliar aquilo que era concebido (na Equipe da Pastoral da Terra) como reforma agrária, à medida que as pautas de luta pela terra, para esses grupos, iam evidenciando modos singulares de ocupação, de uso, de vida e de relações com o território. A Equipe, mesmo atuando junto ao MST na região, passou a questionar os limites do modelo de reforma agrária defendido por esse movimento e a considerar as especificidades dos povos e comunidades tradicionais que lutavam pelo reconhecimento de seus territórios. Para esses grupos, não se tratava de lutar por alguma terra, fosse onde fosse, mas, sim, de batalhar pelo reconhecimento em espaços marcados por seus modos de vida.

Desse modo, o território, que designa os modos diferenciados de uso e ocupação da terra, passou a compor as bandeiras de luta pela permanência, retorno e demarcação dos seus espaços de vida. Sobre esses grupos, Almeida (2007) salienta que são dotados de particularidades linguísticas, religiosas, tecnológicas e sociais, com regras específicas de uso da terra. Para o autor, esses aspectos podem se constituir como elementos fundamentais para a reivindicação de direitos fundiários e outros.

As especificidades desses povos e comunidades tradicionais podem ser observadas no caso de Antônio Tavares, ativista da Rede Puxirão, antigo morador das ilhas do Rio Paraná, que foi atingido pela barragem de Itaipu no início dos anos 1980. Naquele período, ele passou a integrar o MST e desde então, participou das reuniões da Equipe. Mesmo depois de assentado, ele sempre se referia, nas reuniões, à vontade de voltar para as ilhas, “seu lugar”, conforme ele e outros ativistas mencionam, suscitando a discussão sobre o território, como lugar em que a pessoa se “sente em casa”.

Cabe mencionar que os segmentos que atualmente compõem a Rede Puxirão, anteriormente se reconheciam e realizavam suas lutas como trabalhadores rurais, pequenos agricultores, camponeses e participavam de organizações diversas: associações, sindicatos de trabalhadores rurais e outros movimentos sociais.

Josiane Carine Wedig

Isso assinala que as identidades políticas vão sendo atualizadas e reformuladas, passando a assumir outros sentidos para os agentes sociais, mudanças que vão ocorrendo por meio dos contatos que esses estabelecem entre si, com outros grupos, nos processos políticos, sociais e culturais. Desse modo, o reconhecimento das especificidades socioculturais desses grupos e de suas formas de organização e de reivindicação territorial ocorrem nos processos de luta.

Em torno do reconhecimento do território, os grupos, como faxinalenses, ilhéus, pescadores artesanais, cipozeiros e outros, vão constituindo organizações próprias e agregando-se a outras cujas lutas são mais antigas (como os povos indígenas e as comunidades negras). Esses grupos salientam diferenças e singularidades políticas em relação a outras organizações camponesas das quais participavam anteriormente (ou que ainda participam) e que foram fundamentais nos processos de luta.

A Rede Puxirão e suas teias de relações

A Rede Puxirão é construída como “um movimento de povos e comunidades tradicionais do Paraná que estão articulados em rede”, conforme consta numa das falas que abrem este artigo. É, portanto, um espaço de encontro de pessoas e de construção de apoio mútuo, permeada por continuidades e descontinuidades, agregações e rompimentos. O I Encontro de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná, realizado em Guarapuava, no ano de 2008, no qual foi constituída a Rede Puxirão, emergiu de um conjunto de experiências de lutas anteriores.

Igualmente, as experiências de outras organizações de povos e comunidades tradicionais no país deram impulso para essa organização. As ações realizadas por grupos e entidades apoiadoras criaram possibilidades de aproximação de grupos que passam a se reconhecer e ser reconhecidos como povos e comunidades tradicionais – por meio da articulação de suas lutas, especialmente, no que concerne à demanda pelos seus territórios – e a construir pautas comuns.

Esse Encontro foi proposto por três segmentos do Paraná que já estavam organizados em associações locais/regionais específicas e que participavam das reuniões da Equipe: os faxinalenses (da Articulação Puxirão dos Faxinalenses⁷), os quilombolas (da Coordenação Geral da Comunidade Invernada Paiol de Telha⁸) e os ilhéus (da Associação dos Atingidos pelo Parque Nacional da Ilha Grande⁹), conforme explica Tavares:

Então se juntaram naquela época quilombolas, faxinalenses e ilhéus, os três segmentos de origem. Aí começamos a discutir: qual é a luta dos faxinalenses? É os faxinais, a terra, o território. E a dos ilhéus? As ilhas, o território, a terra, a água e o espaço de vida. E a dos quilombolas? Também a terra e o território. Aí que a gente se deu conta de que a nossa luta é unificada, é tudo por terra, território, direitos, contra a exclusão social e as limitações colocadas por órgãos públicos que proíbem a gente de viver nos nossos territórios e dizem que somos criminosos quando retornamos e tentamos exercer a atividade de agricultura e pesca. Ainda vamos para a cadeia, porque se você

219

7 Sobre o histórico de organização política dos faxinalenses, conferir Souza (2010), Bertussi (2010) e Almeida e Souza (2009).

8 Sobre a resistência e organização política dos quilombolas do Paiol de Telha, conferir Hartung (2004).

9 Ver as histórias de vida sistematizadas no fascículo da Nova Cartografia Social dos Ilhéus do Rio Paraná (2009).

Josiane Carine Wedig

corta uma árvore, uma madeira para fazer um barraco, uma casa, uma canoa ou o que não está no código florestal, não pode, vai punido, vai preso. Tem tudo isso. Então o que a gente fez? Vamos criar, vamos juntar! Nós lembramos que tem os ciganos, tem os indígenas, é o que nós sabíamos naquela época. Então vamos tentar. Procuramos esse povo e marcamos o primeiro encontro de povos e comunidades tradicionais. Marcamos o primeiro encontro. Deu ilhéus, quilombolas, faxinalenses, indígenas, veio os pescadores e cipozeiros. Seis segmentos naquela época. Esses seis segmentos deram origem, o início da Rede Puxirão (Tavares, ilhéu, entrevista novembro de 2014).

Sobre a formação da Rede Puxirão, também explica Hamilton:

[...] devido a esse conhecimento [da existência de outros grupos que vinham se organizando em nível nacional] e o de pesquisadores que nos ajudaram aqui no Paraná, começamos a discutir como é que a gente podia se articular em rede. E, em 2008, nós, em três segmentos – faxinalenses, ilhéus e quilombolas – discutimos a criação da Rede Puxirão. E fizemos o primeiro Encontro da Rede Puxirão, no estado do Paraná, que foi em Guarapuava, e chamamos para participar, todos os segmentos tradicionais do Paraná, mas puxada por esses três segmentos. Todos os segmentos tradicionais do Paraná vieram para esse Encontro e ali nasceu a Rede (Hamilton, faxinalense, entrevista, novembro 2013).

Participaram do Encontro, indígenas (Xetá, Guarani e Kaingang), cipozeiros, faxinalenses, quilombolas, pescadores artesanais e ilhéus, cujas reivindicações iniciais se pautaram pela garantia do acesso e/ou permanência em seus territórios históricos e tradicionalmente ocupados. É a partir desse Encontro que os grupos participantes, que provinham de organizações, associações e movimentos sociais diversos, oriundos do Paraná e do litoral de Santa Catarina¹⁰, decidem organizar a Rede Puxirão dos Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná, o que passou a ser referido pelos ativistas como o acontecimento fundador. Ainda sobre essa formação, explica Dionísio:

No início a gente nem sabia se ia ser rede, a gente pensou: é bom que o pessoal se aproxime, crie uma liderança própria. Essa era um pouco a ideia. Foi amadurecendo e a gente disse: pode ser uma rede, como tinha outras redes, pode ser uma Rede de Povos e Comunidades Tradicionais (Entrevista, maio de 2013).

A Rede Puxirão foi constituída integrando ativistas de cada um dos grupos presentes no I Encontro, os quais passaram a se reunir bimestralmente, discutindo e encaminhando pautas específicas dos grupos, estabelecendo conexões entre suas pautas de reivindicações, articulando-se entre si e com outros movimentos

10 O fato de a Rede Puxirão ser nomeada como do Paraná não quer dizer que os segmentos que a compõem fiquem restritos à divisão das fronteiras político-administrativas do estado. Na maioria dos casos, percebemos que os territórios desses grupos transpõem fronteiras de países vizinhos (como o Paraguai e a Argentina), em cujas dinâmicas territoriais estão inseridos.

Josiane Carine Wedig

sociais camponeses do Paraná. Ela passa a ser um espaço de articulação, tendo como objetivo o fortalecimento mútuo e político, buscando a efetivação de direitos étnicos e coletivos dos segmentos (Relatório Final do I Encontro, 2008). Na carta final desse I Encontro, os povos denunciam as violências a que estão submetidos, decorrentes do avanço das monoculturas, da criação de parques de preservação ambiental sobre seus territórios e reivindicam o seu reconhecimento e o de seus territórios.

Os grupos que formam a Rede Puxirão têm origens diversas. A maioria está constituída por associações, outros se reúnem sem ter uma organização formal e atuam em torno de conflitos e questões específicas. Ao mesmo tempo, na Rede Puxirão, são estabelecidas relações de apoio mútuo em ações políticas conjuntas, o que envolve, entre outras coisas, o encaminhamento de demandas reivindicativas para o Estado. Nesse espaço, em que esses grupos experienciam a inter-relação e o (re)conhecimento, buscam construir a cooperação entre os segmentos para a realização de suas ações políticas coletivas.

As pautas centrais na ação coletiva e pública dos segmentos são construídas pelos “vínculos de proximidade” (Cefai; Veiga; Mota, 2011), que remetem àquilo que é vivido como tendo importância e pertinência na vida cotidiana dos ativistas, com ênfase nas situações problemáticas com que esses se defrontam. São, portanto, os vínculos territoriais, as histórias locais, as memórias coletivas e os conflitos que enfrentam que constituem os elementos que impulsionam sua organização política. No entanto, cabe salientar que essas questões locais são também globais, pois dizem respeito ao acesso à terra, às florestas, aos rios e mares e aqueles que as disputam – povos e comunidades tradicionais, as agências do Estado, os latifúndios e as megaempresas (Almeida, 2007).

Nas conexões que são estabelecidas entre os povos e comunidades tradicionais, diversos elementos e objetos que compõem seus modos de vida e seu cotidiano são mobilizados e vão encadeando alianças e articulando engajamentos na luta política, tanto nos seus encontros como em outras mobilizações políticas. Um exemplo desses elementos é o porongo¹¹ (também conhecido como cabaça, planta de fruto oco e de casca dura), que se tornou o símbolo articulador da Rede Puxirão. Conforme expressa Tavares, ilhéu:

[...] e aí chegamos em um porongo ou purungo, que leva água para roça, um purungo que leva água para a caminhada, para a viagem e é da natureza, se cria na natureza. O porongo é típico da natureza, é ecológico e todo mundo usa, para tirar a sujeira da guarapa, para fazer rapadura, para guardar banha de porco, utiliza para um punhado de coisa. Para cuia, enfim. E foi usado o purungo como símbolo [da Rede Puxirão] (Entrevista, novembro de 2014).

A escolha do porongo ocorreu por ser utilizado pelos diversos segmentos tradicionais da região em seu cotidiano: como recipiente para guardar alimentos e bebidas, como instrumento musical (também usado nas celebrações religiosas afro-brasileiras), por seus atributos medicinais, por seu uso como cuia nas rodas

221

11 Planta do gênero *Lagenária*. É usada por diferentes grupos em diversas partes do país e conhecida como cabaça, cuia, porongo, coité ou cuité.

de chimarrão e tererê (bebidas de origem indígena), como *maraca*, chocalho usado nos rituais xamânicos, etc. Nesse sentido, podemos considerar o porongo como um catalisador das alianças entre os segmentos, uma vez que é usado por todos eles, mas assume formas singulares de uso para cada um deles. Essa relação com o porongo pode ser relacionada à maneira como a Rede Puxirão se organiza, por exemplo, em sua luta pelo território, que é uma pauta comum, mas que assume formas diferentes para cada um dos segmentos.

O principal meio de divulgação pública das ações da Rede Puxirão é um *blog*¹² (que é mantido por integrantes das ONGs apoiadoras: Instituto Equipe de Educadores Populares – IEEP e CEMPO) que divulga atividades que ocorrerão e relatos sobre as que foram realizadas, além de uma série de informações relacionadas aos segmentos. Contudo, essas divulgações não abrangem a totalidade das atividades da Rede Puxirão e dependem, fundamentalmente, da disponibilidade de alguém que maneje esses recursos técnicos. O *blog* é um instrumento de divulgação externo, que se constitui, principalmente, como um meio de informação e diálogo com os apoiadores (acadêmicos, ONGs etc.) e as autoridades públicas. Já entre os ativistas dos segmentos, o principal meio de contato e informação é o telefone e as visitas pessoais que esses realizam entre si.

Em *folders* e outros materiais de divulgação da Rede Puxirão são apresentados os números estimados de pessoas que compõem cada um dos segmentos. Esses levantamentos foram realizados por ativistas desses segmentos e por entidades apoiadoras, como as universidades, em razão da inexistência de estatísticas e censos oficiais sobre sua presença no Paraná. Foram identificados também os conflitos e ameaças em que cada um dos segmentos está envolvido. A junção dessas informações foi facilitada pela construção das cartografias sociais, que têm auxiliado na identificação dos povos e comunidades tradicionais no estado. Os números reunidos nos levantamentos de 2010 são os seguintes: 30.000 indígenas, 40.000 faxinalenses, 20.000 quilombolas, 7.000 cipozeiros, 12.000 pescadores artesanais, 7.000 detentores de ofícios tradicionais (benzedeiras e curandeiros), 70.000 integrantes de comunidades de terreiro.

É importante referir que as pessoas que compõem cada um desses segmentos podem integrar, simultaneamente, mais de um deles. Por exemplo, no grupo de detentores de ofícios tradicionais, há pessoas que são também faxinalenses ou indígenas, e assim por diante. São, portanto, números relativos e não absolutos (e nem pretendem sê-lo). Além disso, é significativo observar que essa contagem não expõe o número de pessoas organizadas coletivamente em torno de identidades políticas, mas se refere ao número de pessoas que compõem grupos com modos de vida específicos e com os quais a articulação política, para a participação coletiva, pode vir a ocorrer. Apresentar esses números é uma forma da Rede Puxirão chamar atenção do Estado e da sociedade em geral, sobre a existência desses povos na região e da necessidade de seu reconhecimento e da criação de políticas públicas específicas, que levem em conta as singularidades de seus modos de vida.

Josiane Carine Wedig

As reuniões como espaços de construção da luta pelos segmentos

Os principais espaços de articulação na Rede Puxirão são as reuniões, nas quais se dá o debate coletivo e são construídas pautas conjuntas, a partir do reconhecimento da legitimidade das demandas e das especificidades de cada um dos segmentos. São espaços de experimentação e de coaprendizagem. Ao reunir segmentos com trajetórias diversas de luta, a Rede Puxirão se constitui como um espaço de troca de conhecimentos e de informações, de formulação de denúncias e de reivindicações coletivas, fundamentalmente pela questão dos territórios.

Nesses encontros geram-se vínculos que produzem as dinâmicas de organização, reivindicação e mobilização coletiva, através de diálogos entre agentes diversos, que passam a compartilhar suas experiências. É a partir desses conhecimentos compartilhados que os segmentos concebem a possibilidade de ação política conjunta. A fala de Dimas (um ativista faxinalense), em uma das reuniões da Rede Puxirão, expressa essa dimensão:

É importante o segmento apresentar como está o planejamento do movimento. [A reunião] é um momento de socializar [...]. A Rede é um espaço em que a gente socializa as lutas, pega o que é comum entre os segmentos e o que dá para a gente pegar junto na ação coletiva para ganhar mais força para encaminhar essas demandas. Mas é importante saber também como estão as ações [de cada segmento], aí no repasse de cada segmento começa a identificar [as possibilidades de atuação conjunta] (Fala pública na reunião de março, 2013).

Os segmentos, nesses espaços, trocam experiências, relatam e denunciam os conflitos, debatem e encaminham ações conjuntas. Eles colocam em relação diferentes perspectivas e modos de vida. A própria ação coletiva, enquanto Rede Puxirão, depende dessa relação intensiva de alteridade. Portanto, esse modo de fazer política coloca mundos diferentes em relação.

Quando se reúnem coletivamente, os ativistas dos segmentos relatam os conflitos existentes e os enfrentamentos que fazem contra os poderes econômicos e políticos – latifundiários, empresários, governos e representantes de órgãos públicos. Mencionam situações de conflitos diversas: o avanço das monoculturas de pínus, eucalipto, soja, fumo e outros; as grilagens de suas terras; o mercado de terras (impulsionado pelo agronegócio e pelos empreendimentos de lazer nas áreas rurais); as grandes obras de infraestrutura (como as usinas hidrelétricas¹³); a criação de áreas de preservação ambiental (nas quais tem sido desconsiderada a presença desses grupos e que leva a sua expulsão pelos fiscais dos órgãos ambientais). Denunciam ainda os assassinatos de integrantes dos segmentos, as derrubadas dos marcos que delimitam seus territórios e o avanço sobre esses, a destruição das suas roças e plantações, o envenenamento da água e da terra por agrotóxicos, o impedimento do acesso às águas e às florestas, ao mato, a falta de oferta dos serviços públicos de saúde, educação etc. Essas circunstâncias todas são expressas na fala de Acir Túlio (liderança faxinalense):

13 Os conflitos relacionados a esses empreendimentos na região iniciaram-se com a construção de Itaipu, na década de 1970 e avançaram com a construção de barragens em outros rios do Paraná.

Josiane Carine Wedig

Essa é uma das angústias nossas, dos faxinalenses. Estão envenenando as águas e com isso envenenam os animais e os próprios alimentos. Nós faxinalenses estamos cansados já de bater na porta lá do IAP [Instituto Ambiental do Paraná]. Então isso para nós é muito triste, você vê um animal bebendo água envenenada, é mato destocado e gente desmatando dentro do faxinal e fora do faxinal e eles não estão fazendo nada. Então eu acho assim, é uma luta nossa e a gente está pensando em fazer um manifesto e ocupar o IAP. Porque uma vez nós fomos em 200 ou 300 pessoas lá, ocupamos o IAP e eles atenderam e agora está continuando do mesmo jeito (Fala pública na reunião da Rede Puxirão em março, 2013).

As reuniões são espaços de socialização das lutas e de construção de ações políticas coletivas, um progressivo “pensar junto” (Pimentel, 2012)¹⁴ tanto para o enfrentamento de antagonistas e resolução de conflitos quanto para os encaminhamentos de suas pautas ao Estado. A partir das narrativas dos ativistas, podemos perceber que as lutas desses segmentos, na defesa de seus territórios, ocorrem há gerações, por meio das formas cotidianas de resistências (Scott, 2002), que permitiram a continuidade de seus modos de vida. No entanto, nos últimos anos, suas lutas têm adquirido maior visibilidade pública, a partir da ação coletiva, com demandas dirigidas para o Estado, em um contexto em que dispõem também de parâmetros jurídicos e administrativos de políticas públicas especiais voltadas para povos e comunidades tradicionais no país.

Em suas falas trazem à tona memórias individuais e coletivas, trajetórias familiares e dos grupos, em que são identificados os agentes em luta, o lugar em que essas disputas ocorrem, contra quem, com quais instrumentos elas são e foram feitas e quais as questões que perpassam os enfrentamentos. Observa-se, assim, que os segmentos estão inseridos em diferentes conflitos e realizam diversas formas de luta – enfrentamentos diretos e cotidianos, denúncias judiciais, passeatas, acampamentos etc.

Nas reuniões, articulam-se discursos, práticas e visões dos ativistas, ocorrendo a interação entre pontos de vista muito diversos entre si, os quais, contudo, não visam constituir uma síntese unificada, nem a instituição de um modo uniforme de ação ou de unificação das diferenças. O que ocorre são conexões, cruzamentos, constituídos por processos de junção e disjunção, em que as diferenças, as demandas e lutas dos segmentos são perpassadas, afetadas e transformadas pelas relações entre os ativistas.

Quando a Rede Puxirão é enunciada como espaço no qual “nós nos conhecemos, trocamos experiências e nos articulamos” –, como é salientado na fala que abre este artigo e também na de outros ativistas – percebe-se que a prática da alteridade que ali se opera, em que se dá a relação entre as diferenças, cria a possibilidade de alianças para a ação coletiva. Os vínculos entre as diferenças (modos de vida e formas de luta) geram a desestabilização de formas de organização política pré-definidas e estabelecem um caráter inventivo das ações coletivas. São justamente as diferenças e as singularidades que se cruzam nos espaços de

14 É interessante observar as aproximações entre a forma das reuniões da Rede Puxirão e as Aty Guasu (assembleias indígenas) analisadas por Pimentel (2012) entre os Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Não nos detivemos aqui em traçar relações, mas esse é um tema que consideramos fundamental para a compreensão de algumas dinâmicas específicas das formas de interação política entre os povos e comunidades tradicionais e o aprendizado que se obtém com as organizações indígenas.

Josiane Carine Wedig

reunião que permitem as ações coletivas entre os segmentos.

É nesses espaços das reuniões e dos encontros que ocorre a relação política, em que se constroem – ou mesmo se rompem – vínculos sociais, políticos, interindividuais e interorganizacionais. As relações políticas e alianças entre os segmentos fazem-se e refazem-se a todo momento, em razão de conflitos, alianças, movimentações (Pimentel, 2012). Neles se produzem mensagens de conexão e de mobilização, desenvolvem-se as pautas políticas em torno de necessidades e de noções de direito e justiça dos grupos, ao mesmo tempo em que se conectam espaços locais, regionais, nacionais e internacionais (Scherer-Warren, 2008), através da circulação de pessoas, de debates, de reivindicações, de leis, de símbolos, de projetos etc.

São pontos de vista diversos que se põem em diálogo nas reuniões da Rede Puxirão. Esse diálogo não se constitui apenas por um “respeito da opinião do outro”, mas, sim, pelas relações em que se consideram importantes as divergências, em que a construção da ação coletiva ocorre pela articulação com saberes divergentes, produzindo o que Stengers (2013) definiu como fazer pensar, fazer hesitar juntos aqueles e aquelas que se reúnem.

As reuniões da Rede Puxirão ocorrem bimestralmente, em Guarapuava/PR, tanto no espaço da Fundação para o Desenvolvimento Econômico Rural da Região Centro Oeste do Paraná (RURECO)¹⁵ como no Centro de Formação Indígena Juan Diego e agregam ativistas de diferentes grupos locais/regionais, das entidades que compõem atualmente a Equipe, anteriormente ligada à CPT: os “movimentos sociais históricos”, como o MST, o Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA), o Movimento de Atingidos por Barragens (MAB), os agricultores ecologistas¹⁶, os segmentos que compõem a Rede Puxirão e as ONGs apoiadoras (CEMPO e IEEP). Também participam pesquisadoras de diversas universidades.

A participação dos membros dos segmentos nas reuniões é proporcionada pela mediação financeira da CEMPO, que tem arrecadado recursos de instituições nacionais e internacionais para pagar o transporte e a hospedagem dos ativistas. A alimentação fica por conta dos segmentos e é proveniente das suas comunidades e partilhada, entre todos os participantes, durante os dias de encontro.

As reuniões ocorrem, normalmente, durante dois ou três dias. As atividades são divididas da seguinte forma: primeiramente, é realizada a apresentação de todos os presentes e de suas respectivas organizações. Após, é realizada a mística, com leitura de uma passagem bíblica e com reflexões coletivas sobre as relações entre essas histórias e a situação atual dos povos e comunidades tradicionais. São traçados paralelos e estabelecidas correspondências entre as narrativas bíblicas – do povo que era explorado, que busca a terra prometida – e a situação dos camponeses e dos povos e comunidades tradicionais na atualidade. Aproximam-se, portanto, as histórias bíblicas do sofrimento e exploração do povo com as memórias de povos e comunidades tradicionais, permeadas por formas de exclusão e de discriminação. São feitas referências a vivências semelhantes, tanto no que concerne à opressão quanto às resistências, em que se considera a continuidade da luta do povo.

15 A Fundação RURECO é uma organização não governamental situada no interior do município de Guarapuava, estado do Paraná, fundada em 1986, a partir da organização de agricultores familiares, com o apoio da Pastoral da Terra e de Sindicatos de Trabalhadores Rurais. Foi criada com o objetivo de “apoiar e articular regionalmente as ações das organizações dos pequenos agricultores nas áreas de produção, beneficiamento, comercialização e do associativismo”. Para o início do trabalho, a RURECO contou com o financiamento de agências internacionais da Alemanha, Holanda e Bélgica (FUNDAÇÃO RURECO. Disponível em: <http://www.rureco.org.br/main.php?page=front>. Acesso em: 22 mar. 2013.

16 Os agricultores ecologistas são aqueles que militam pela agroecologia e têm se organizado politicamente para reivindicar acesso a políticas públicas de incentivo à produção e comercialização. Eles também fazem parte de outros movimentos sociais e de povos e comunidades tradicionais.

Josiane Carine Wedig

A bíblia acionada para a mística é católica, mesmo que haja inúmeras diferenças religiosas entre os participantes. Essa prática é justificada nas reuniões por meio da afirmação de que “a Equipe teve origem no mundo católico”, da perspectiva da Teologia da Libertação, fomentada pela CPT – que anteriormente acompanhou a organização e o trabalho das famílias camponesas na região e que atualmente se propaga com a atuação da CEMPO. É salientado o ecumenismo das reuniões e das ações. Faz-se, frequentemente, referência a Jesus, que defendia uma “outra proposta para a sociedade”, um projeto de justiça social e de solidariedade, posicionado junto do povo, ao lado dos pobres, compadecido com sua luta.

No salão em que ocorrem as atividades conjuntas, as cadeiras são dispostas em círculo e, ao centro desse, encontram-se no chão: um *banner* exibindo a imagem do Monge João Maria (referência religiosa da luta pela terra na região, ligado à Guerra do Contestado, 1912-1916), as bandeiras do MST, do MAB, do MPA, do Movimento de Mulheres Agricultoras do Paraná e dos Povos Faxinalenses, os fascículos da cartografia social (realizadas com diversos segmentos da Rede Puxirão), ervas medicinais, cestos confeccionados pelos povos indígenas, o porongo (símbolo da Rede Puxirão), uma bíblia, entre outros elementos.

As bandeiras e objetos dispostos no centro da sala variam um pouco de uma reunião para outra, dependendo dos grupos que se fazem presentes e dos objetos aportados pelos participantes. Essa composição de objetos, oriundos dos diversos segmentos, enuncia aspectos políticos, territoriais e identitários, sinalizando para a forma como as diferenças podem se conectar em suas ações coletivas. A presença dessa multiplicidade de elementos sinaliza para engajamentos que não se excluem, não são antagônicos e também não se unificam, mas realizam conexões e interações em rede.

Nas reuniões entoam-se canções que fazem menção à luta pela terra, a partir de um cancionário intitulado “Cantando com a mãe terra”, que é distribuído entre os presentes e que foi elaborado pela CPT do Rio Grande do Sul para a Via Campesina. O uso de cantos e gritos de luta comuns àqueles usados por outros movimentos camponeses sinaliza para as interações e aproximações realizadas pelos segmentos da Rede Puxirão, em uma espécie de aliança que se expressa, principalmente, pela tentativa de construção de uma linguagem e de símbolos partilhados, que são atualizados nas diferenças que os constituem.

Entre os códigos comuns, podemos citar que os ativistas da Rede Puxirão e dos demais movimentos sociais (pequenos agricultores/camponeses que participam do MST e do MPA e agricultores ecologistas) frequentemente evocam a “luta contra o agronegócio”. Nesse sentido, mesmo que os ativistas reconheçam as diferenças entre os seus modos de vida e as formas de luta, eles estabelecem relações entre si, as quais operam um embate contra um “inimigo comum”, que vai assumindo configurações diversas, desde os latifundiários da monocultura, mas também os responsáveis pelas grandes obras de infraestrutura e pelas sobreposições das áreas de preservação ambiental aos seus territórios. Os enfrentamentos se dão contra a transformação dos territórios em mercadoria, em interesses econômicos, sobrepostos aos seus modos de vida.

Josiane Carine Wedig

Na primeira parte das reuniões, são abordados diversos temas, considerados comuns aos diferentes grupos que compõem o encontro, como a participação nos conselhos municipais, estaduais e federais; debates sobre agroecologia; discussões sobre representação política, sobre direitos e legislações específicas para camponeses e povos e comunidades tradicionais etc.

No segundo dia da reunião, as (os) participantes subdividem-se em três grupos: o dos “movimentos sociais históricos”, o dos agricultores ecologistas e o dos segmentos da Rede Puxirão. É importante salientar que essas identidades políticas não são fixas e, muitas vezes, se cruzam e assumem multiplicidades de engajamentos. Por exemplo, um ilhéu pode ser, ao mesmo tempo, assentado da reforma agrária e reconhecido como camponês; um faxinalense pode ser também agricultor ecologista e assim por diante. Para a finalização dos dias de reuniões, novamente os três grupos se reúnem para partilhar suas decisões e encaminhamentos.

Nas reuniões das quais participamos, foi possível perceber que os faxinalenses e também os ilhéus participam em um número visivelmente maior e, em geral, são também os que mais fazem uso da palavra e que coordenam a maior parte da reunião. As benzedeadas e pescadores, mesmo sendo em menor número, sempre participam das reuniões. Os outros segmentos participam em algumas reuniões. Normalmente, as ausências são justificadas pelo excesso de demandas específicas dos segmentos, com pouco tempo para atuar também na Rede Puxirão.

Nesse sentido, observamos, como salienta Anjos (2006), que a participação ativa na política requer tempo livre para se realizarem reuniões, para se informar e, com isso, formar-se politicamente. Entre os ativistas da Rede Puxirão, alguns são “liberados” para participar e obtêm ajuda financeira que lhes é fornecida pelos integrantes das associações locais e grupos que integram. Em outros segmentos, esses auxílios são mais restritos, o que provoca dificuldade de participação nas atividades, que são marcadas por algumas ausências.

A atuação dos ativistas da Rede Puxirão nos conselhos municipais, estaduais e nacionais é um assunto constantemente abordado nas reuniões. Eles os definem como espaços importantes para pautar direitos, nos quais se discutem temas relacionados à educação, alimentação escolar, saúde, segurança alimentar e nutricional, entre outros. Há também a discussão da participação específica no Conselho Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais, cuja demanda de criação partiu da própria Rede Puxirão e que tem como pauta principal os direitos territoriais.

As reuniões da Rede Puxirão são consideradas pelos ativistas como importantes espaços de formação:

A gente debate, vai buscar gente que entende do assunto, dos amparos legais e da elaboração de propostas. Mas não é curso, é encontro que nós fazemos a cada dois meses, e ele se torna um momento de formação. Todo o encontro, toda a reunião, ela é de formação. [...] onde a gente aprende uns com os outros. Para uns, é chover no molhado [debater o que já sabemos], mas, para outros não, é coisa nova e está só aprendendo. E, com isso, es-

Josiane Carine Wedig

tão vindo lideranças novas. Então, aquilo que eu passei há vinte anos, tem gente iniciando hoje (Entrevista Hamilton, novembro, 2013).

Os ativistas, normalmente, fazem relatos sobre a situação dos processos de reconhecimento de seus territórios e denunciam situações de violência e des-caso do Estado. Pesquisadoras(es), advogadas(os) e representantes públicos são requisitados para prestar esclarecimentos sobre questões burocráticas e legais que afetam os territórios reivindicados, em razão das linguagens institucionais serem, muitas vezes, inacessíveis e se basearem em lógicas outras.

Algumas considerações finais

Ao realizar a genealogia das formas de luta, dos “saberes sujeitados”, é possível fazer emergir os conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais e, ao mesmo tempo, fazer eclodir aqueles saberes que estavam desqualificados como não conceituais, como insuficientemente elaborados, considerados como ingênuos, hierarquicamente inferiores. É, portanto, uma construção que se faz pelo reaparecimento desses saberes das pessoas, que não se constituem como comuns, mas como particulares, locais, regionais, diferenciais (Foucault, 1999).

Cabe salientar que a produção de narrativas históricas envolve a desigual contribuição de grupos e pessoas, que têm acesso desigual aos meios dessa produção (Trouillot, 2016, p. 58), ao mesmo tempo que “qualquer narrativa histórica é um conjunto específico de silêncios, o resultado de um processo singular, e a operação necessária para desconstruir estes silêncios variará de acordo com eles”. Esse é um aspecto que merece atenção pois, mesmo quando as vozes são de povos que foram subalternizados por silenciamentos de narrativas hegemônicas, ainda podemos perceber que, dentro dessas organizações, como no caso da Rede Puxirão, há um silenciamento maior de alguns sujeitos, por exemplo, das mulheres. Nesse sentido, a produção da própria pesquisa foi marcada pela criação de silêncios, pois acabou seguindo mais aqueles atores sociais estabelecidos enquanto lideranças.

Assim, quando eclodem essas memórias, há ainda camadas de silêncios de sujeitos que integram esses povos mas que não estão, necessariamente, nos espaços de debate coletivo. E mesmo aqueles e aquelas que participam desses espaços há menções ou silenciamentos de vários tipos e níveis, em que alguns acontecimentos são privilegiados em detrimento de outros, em que as instâncias de inclusão e exclusão implicam escolhas, questões para as quais nos chama atenção Trouillot (2016). Assim, os acontecimentos que permeiam a história da Rede Puxirão, que foram trazidos para este artigo apresentam algumas partes de seu processo constitutivo.

Em nosso contexto, esses saberes e memórias coletivas de lutas são expostos por lideranças de povos e comunidades tradicionais, envolvidos em uma série de conflitos fundiários, ligados à expulsão de seus territórios, à resistência contra inúmeras pressões para que os abandonem, às lutas pela relação ambiental específica, às reivindicações pelas passagens por territórios etc. Esses grupos, com

Josiane Carine Wedig

inúmeras especificidades em seus modos de vida, passaram a se articular, criando redes de relações, conexões políticas, encadeamentos que perpassam diversas escalas (do âmbito local ao internacional), em que, além dos agentes que integram os segmentos, atuam também integrantes de ONGs, de universidades e outros.

Como vimos, as reuniões constituem o principal espaço de articulação da Rede Puxirão. É nesses encontros que se realiza a formação política, que se constroem as relações de alteridade, de conhecimento recíproco e de elaboração de planos de ação coletiva. É também onde ocorrem as discussões sobre as formas de ação, os questionamentos entre os segmentos e as ONGs apoiadoras. Frequentemente, discute-se o limite das intervenções dos ativistas de ONGs e mesmo das universidades com os segmentos.

Pudemos observar que a Rede Puxirão conecta grupos diferenciados, envolvidos em conflitos que assumem formas distintas, com reivindicações, demandas e encaminhamentos de luta singulares. No entanto, as questões que perpassam as falas de todos envolvem o reconhecimento dos territórios tradicionais e de seus modos de vida.

Recebido: 22/08/2019

Aprovado: 30/10/2019

Josiane Carine Wedig

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Agroestratégias e desterritorialização – direitos territoriais e étnicos na mirados estrategistas dos agronegócios*. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de [et al.]. *Capitalismo globalizado e recursos territoriais – fronteiras da acumulação no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2010.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JUNIOR, Emmanuel de Almeida (Org.). *Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social*. Manaus: UEA Edições, 2013.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SOUZA, Roberto Martins de Souza (Org.). *Terras de faxinais*. Manaus: UEA Edições, 2009.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. *Narrativas agrárias e a morte do campesinato*. *RURIS*, v. 1, n. 2, p. 157–186, 2007.
- ANJOS, José Carlos dos. *No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Fundação Cultural Palmares, 2006.
- BERTUSSI, Mayra Lafoz. *Liberdade para criar: um estudo etnográfico sobre os sentidos da territorialidade tradicional e do criadouro comunitário em uma comunidade de Faxinal no Paraná*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.
- CEFAÏ, Daniel; MELLO, Marco Antônio da Silva; MOTA, Fábio Reis; VEIGA, Felipe Berocan (Org.). *Arenas públicas: por uma etnografia da vida associativa*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: Curso do Colège de France 1975-1976*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Le jeu de Michel Foucault: entretien avec D. Colas et al.*, 1977. In: *Dits et écrits*. v. III. Paris: Gallimard, 1994b.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo: Edições Graal, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. In: *Dits et écrits*. v. II. Paris: Gallimard, 1994a.
- GOODMAN, David; SORJ, Bernardo; WILKINSON, John. *Da lavoura às biotecnologias*. Rio de Janeiro: Campus, 1990.
- HARTUNG, Miriam Furtado. *O sangue e o espírito dos antepassados: escravidão, herança e expropriação no grupo negro Invernada Paiol de Telha*. Florianópolis: NUER/UFSC, 2004.
- LITTLE, Paul Elliott. *Mapeamento conceitual e bibliográfico das comunidades tradicionais no Brasil*. Brasília: Departamento de Antropologia da UnB, 2006.
- LITTLE, Paul Elliott. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: Editora da UnB, 2002. (Série antropológica, 322).
- MEDEIROS, Leonilde Servolo de. *10 anos de luta pela terra – 1969-1979*. Rio de Janeiro: CEDEC/ABRA/CPDA/CONTAG/CPT, 1983.
- NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO BRASIL. Ilhéus do Rio Paraná. v. 15. Guará: UEA Edições, 2009.
- PIMENTEL, Spensy Kmitta. *Elementos para uma teoria política Kaiowá e Guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n. 5, v. 10, p. 200–212, 1992.

Josiane Carine Wedig

- POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento e silêncio*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3–15, 1989.
- QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Perspectivas latino-americanas. In: LANDER, Edgardo (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- REVEL, Judith. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Elipses edições, 2009.
- SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de movimentos sociais na América Latina: caminhos para uma política emancipatória?* Caderno CRH, Salvador, v. 1, n. 54, p. 505–517, 2008.
- SCOTT, James C. *Formas cotidianas da resistência camponesa*. Raízes, Campina Grande, v. 21, n. 1, p. 10–31, 2002.
- SOUZA, Roberto Martins de. *Na luta pela terra, nascemos faxinalenses: uma reinterpretação do campo intelectual de debates sobre os faxinais*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.
- STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: Éditions la Découverte, 2013.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Curitiba: Huya, 2016.
- VILLALOBOS, Jorge Ulisses Guerra; ROSSATO, Geovanio. *A Comissão Pastoral da Terra (CPT): notas da sua atuação no Estado do Paraná*. Boletim de Geografia, Maringá, v. 1, p. 19–31, 1996.
- WEDIG, Josiane Carine. *Organização política e luta pela diferença: ações coletivas da rede puxirão de povos e comunidades tradicionais*. RURIS – Revista do Centro de Estudos Rurais – UNICAMP, v. 10, n. 1, p. 255–284, 2016.
- WEDIG, Josiane Carine. *Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná: luta pelo território e pela diferença*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Higiene e a reinvenção da dietética: a economia política da vida na medicina lusu-brasileira da passagem do século XVIII para o XIX

*Hygiene and the reinvention of dietetics: the political economy of life in
Luso-Brazilian medicine from the 18th to the 19th century*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.4974>

Gabriel Pugliese • Universidade Federal do Vale do São Francisco – Brasil

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (2015) e professor na Universidade Federal do Vale do São Francisco. Membro do Krisis – laboratório de antropologia, filosofia e política do CCS/UNI-VASF. Desenvolve pesquisas na área de Antropologia, com interesse nas relações históricas entre ciência, política e poder.

ORCID: 0000-0002-6224-8963

gabriel.pugliese@univasf.edu.br

O objeto do presente artigo é o problema da formação histórica do saber médico da Higiene na sua relação com a nascente economia política e o modo como as técnicas dietéticas tornaram-se um importante instrumento dessa relação. O objetivo é demonstrar como a Higiene confiscou dois conjuntos de saberes, o vitalismo e o neo-hipocratismo, para responder às demandas da economia política, convertendo-se em uma “tecnologia do sujeito”, que teve na dietética o seu ponto mais importante de ancoragem. Para tanto, analisa alguns documentos médico-filosóficos da virada do século XVIII para o XIX, no âmbito luso-brasileiro. Esse canteiro histórico representa um importante momento para a biopolítica, pois implica seriamente como um elemento na transformação da noção de vida e, principalmente, para o seu desdobramento ético acerca da vida que vale a pena ser vivida.

Higiene. Dietética. Biopolítica. Vida. Antropologia da saúde.

The object of this article is the problem of historical formation of Hygiene medical knowledge in relation to the emerging political economy and the way in which dietary techniques have become an important instrument of this correlation. The objective is to demonstrate how Hygiene had confiscated two sets of knowledge, vitalism and neo-Hypocratism, to respond to the demands of political economy, becoming a “technology of the subject” that had its most important point of anchorage in dietetics. To this end, it analyzes some medical-philosophical documents from the turn of the eighteenth to the nineteenth century in the Luso-Brazilian context. This historical worksite represents an important moment for biopolitics, since it seriously implies as an element in the transformation of the notion of life and especially for its ethical unfolding about life that is worth living.

Hygiene. Dietetics. Biopolitics. Life. Anthropology of health.

Gabriel Pugliese

Nota inicial¹

Gostaria de apresentar neste artigo como a constituição do saber médico, que conhecemos como Higiene, está ligada ao cruzamento de dois conjuntos discursivos presentes nas linhas de argumentação médica no final do século XVIII: o neo-hipocratism e o vitalismo. Esses dois saberes foram convergidos a responder, através da medicina, aos anseios da nascente economia política que ganhava força na Europa, com o avanço do liberalismo. Especialmente, porque o governo da saúde das populações apresentava-se como uma necessidade urgente para o incremento da riqueza das nações.

A ideia é demonstrar como o conjunto da medicina dietética galeno-hipocrática, de longa duração na história ocidental, transformou-se, por meio de algumas concepções vitalistas, no que passamos a compreender como Higiene. O objetivo, assim, é trazer alguma luz à formação histórica desse problema no cenário luso-brasileiro sob o prisma de algumas relações que transformaram a Higiene no acontecimento que possibilitou a entrada da dietética na ordem biopolítica. Tais canteiros históricos me parecem importantes para compreender o modo como o conceito de vida, especificamente de vida saudável, entrou no quadro geral de preocupações da “razão de Estado” e como preparou terreno para toda uma tecnologia do sujeito que encontrará nas práticas dietéticas um importante eco de sua realização.

Isso implica, é claro, aceitar as teses de Hannah Arendt (2010) e Michel Foucault (2006b, 2008a) sobre o lugar que a vida vivente ocupa na política moderna – com o objetivo de contribuir com novas direções de pesquisa –, tal como vêm sugerindo há algum tempo Rabinow e Rose (2006). Desse modo, este artigo assume uma pretensão genealógica: uma análise do passado que possa ser, ao mesmo tempo, uma crítica do presente. O que interessa para este artigo são as relações que constituem o saber médico da Higiene no mundo luso-brasileiro como um problema histórico e os elementos político-governamentais decorrentes desse acontecimento. A seleção de documentos que se segue no texto – entre os trabalhos na pesquisa maior (Pugliese, 2015) – foi feita em torno do problema que é o objeto de argumentação desse artigo. Assim, apesar de se tratar de uma pesquisa histórica, ela não tem nenhuma pretensão historiográfica²e, portanto, não cabe aqui analisar em exaustão a literatura médico-filosófica do período e, tampouco, realizar uma análise do contexto histórico³.

A primeira parte do artigo explorará os elementos por meio dos quais o saber médico aspirou tornar-se uma “razão de Estado”. A segunda parte problematizará como o vitalismo se tornou um importante vetor para responder as demandas dessa transformação por meio de uma atualização do conceito de vida. A terceira parte discutirá as estratégias implicadas nesse discurso médico nos termos do neo-hipocratism, explorando as técnicas de governo de si e dos outros que se constituíram em torno da formação de um conjunto dietético, que tinham como propósito conduzir a população a um modo de vida saudável.

1 Uma prévia deste texto, que é uma reorganização da argumentação de uma parte de minha tese de doutorado, foi apresentada na XIII Reunião de Antropologia do Mercosul, realizada em Porto Alegre em 2019. Agradeço os comentários de Fabiola Rohden e Claudia Fonseca, na ocasião. Além disso, agradeço a leitura e a contribuição preciosa de meus colegas Gleicy Schommer, Adalton Marques, Delcídes Marques, Eduardo Rocha e Janis de Gouvêa. Sem a parceria de sempre, este artigo não seria escrito.

2 Para compreender a diferença entre um estudo de um problema histórico e um estudo de período ou contexto, ver Michel Foucault (2006 a), em “A poeira e a nuvem”.

3 Existem ótimas pesquisas historiográficas que fizeram esse trabalho, dentre elas, destaco Abreu (2011) e Santos Filho (1991).

Sobre a economia política dos corpos

Na primeira metade do século XVIII, a medicina portuguesa ainda não estabelecia relações diretas com a economia política e com a governamentalidade. Tratava-se, em geral, de uma apropriação dos tratados dietéticos da Antiguidade e do Medievo, e em especial da obra de Galeno e de seus reformadores. O galenismo escolástico orientava, majoritariamente – ainda que não exclusivamente –, o funcionamento das práticas médicas portuguesas, de modo que o ensino médico na Universidade de Coimbra se dedicava quase que exclusivamente ao problema das “paixões da alma” (Crespo, 1990). Essa questão central construía uma relação entre a medicina hipocrática e galênica – que centralizava suas estratégias na dietética, subjugando boticários e cirurgiões – e os problemas da alma, além de permitir um vínculo importante entre as práticas médicas e a orientação cristã de mundo. Um exemplo importante dessa dimensão tomista da medicina praticada em Portugal era seu caráter refratário aos estudos anatômicos e farmacêuticos, produzidos em outras partes da Europa (Abreu, 2011).

Até então, os saberes médicos, apesar de se constituírem ao lado e separadamente das práticas teológicas, eram submetidos às suas finalidades: uma vida terrena ausente de *pathos*, longe dos pecados e em direção à salvação da alma, de modo que a assistência aos doentes assumia preponderantemente essa perspectiva cristã⁴. Desse modo, essa medicina peripatética e tomista se mantinha controlada como espaço de um agente da *apatheia* cristã, mesmo quando seu objeto principal era conservar a saúde ou a cura de doenças por si mesmas. Apesar de Galeno não se apresentar como uma unanimidade entre os médicos portugueses, que criticavam essas limitações desde o início do século XVIII, e a medicina não representar as mesmas finalidades que a religião, o tomismo era um importante paradigma, uma encruzilhada teórica sob a qual os médicos portugueses produziam suas reflexões ante a tutela da Igreja.

Nesse caso, é fundamental frisar que para aquelas concepções tomistas de mundo, Aristóteles estava para a filosofia como Galeno estava para a medicina. Isso porque se Aristóteles ganhou a alcunha de “o” filósofo, Galeno se tornou “o” médico – mas esses epítetos não foram agraciados sem importantes revisões do ponto de vista teológico. Aliás, é bastante conhecido que um dos aportes importantes das sistematizações que Galeno fez dos elementos das obras de Hipócrates dependeu da filosofia aristotélica.

É somente na segunda metade do século XVIII (período pombalino⁵), com a lenta entrada de algumas publicações estrangeiras de influência iluminista em Portugal e o desenvolvimento refletido por parte dos médicos portugueses sobre as luzes, já com os olhos voltados para a nova medicina europeia, que a coincidência dos interesses médicos e políticos se tornaria uma pauta de investidora relevante. A saúde dos povos se tornou fundamental quando se percebeu que a riqueza das nações dependia crucialmente da vida dos indivíduos produtivos e longevos reunidos em um povo, e que os modos de existência e de coexistência dos homens precisavam ser dirigidos para melhorar as potencialidades do Estado – mercantil, militar e populacional. Questão mercantilista e, depois de economia política, que

4 Nos documentos das Constituições Sinodais de 1737, como observa Crespo (1990), fica bastante clara a relação de disputa entre Padres e Médicos na cura dos enfermos, pois ambos eram chamados em momentos de enfermidade. Alma e corpo, remédios morais e corporais em disputa. Aos médicos, era sempre lembrada a obrigação da realização do exame da confissão, conferido pelo sacramento da penitência, “para que a cura não fosse limitada pelos pecados”.

5 As reformas pombalinas são de fundamental importância para compreender essa relação de Portugal com o Iluminismo. Por uma questão decorrente da economia do texto que aqui se apresenta, não será possível apresentá-las. Além disso, existe uma vasta produção sobre o assunto; para mencionar apenas um importante texto, Maxwell (1996).

Gabriel Pugliese

também se tornaria uma questão médica. Afinal, a medicina se apresentava como um importante aliado das forças vivas e produtivas dos Estados, podendo cumprir um papel fundamental na otimização dos elementos políticos implicados.

Podemos observar a emergência desse problema econômico e político da Medicina no mundo luso-brasileiro, entre vários tratados que abordam o assunto, nos textos médicos de Sanches (1757), Tissot ([1761] 1786) e Franco (1790). Esses três textos põem em relevo a maneira como se desenvolveu uma “politização” da medicina como arte de governar a saúde dos homens, além da associação de seus interesses com os do Estado. Evidentemente, esses não são os únicos e nem os primeiros a estabelecerem essas relações. A escolha dessas três obras permite alcançar mais claramente a questão desta primeira parte do artigo. Elas foram selecionadas para acompanhar, no âmbito médico luso-brasileiro, um movimento muito maior que elas representam⁶.

Os textos citados focalizam na saúde e no prolongamento da vida do homem, não mais pensado individualmente, mas como povo, ligando a medicina diretamente aos interesses dos Estados. O tema central de ancoragem é a “reta razão” do homem saudável, a dietética em todos os seus aspectos definidos por Galeno em *Sanitae Tuenda*, isto é, o cuidado com as “seis coisas não naturais” que influenciam a constituição da saúde: o ar e o meio, o exercício e o repouso, alimentação e as bebidas, o sono e a vigília, a evacuação e a repleção e, por fim, as paixões da alma. A dietética significava tudo o que dizia respeito aos hábitos corporais e mentais de um indivíduo na relação com o ambiente que o circunda. No entanto, a novidade desses tratados de higiene não está na orientação dietética para que os homens pudessem praticar a medicina de si mesmos, que é muito antiga e com inúmeras referências em Portugal, mas no vínculo entre essas práticas e a economia política por meio da preocupação com a saúde do povo.

Essa disposição política da medicina é bastante acirrada no *Tratado da Conservação da Saúde dos Povos* (1757), de Antônio Nunes Ribeiro Sanches⁷, que é um texto de pretensão universal e com maior clareza em relação ao lugar que a medicina gostaria de ocupar, na segunda metade dos oitocentos. O próprio autor o define como um tratado de “Medicina Política”, contrastando-o com os tratados de medicina popular dirigidos a doentes ou à conservação da saúde individual. O objetivo do livro é claro: “nele pretendo mostrar a necessidade que tem cada Estado de leis, e de regramentos para preservar-se de muitas doenças e conservar a saúde de seus súditos” (Sanches, 1757, p. 2). O tratado disserta sobre os cuidados necessários ao desenvolvimento da vida na cidade, no campo, nos navios e em todas as instituições públicas, no sentido de melhorar o meio em que a vida se desenvolve. Por outro lado, disserta sobre a alimentação, a qualidade do sono e os exercícios físicos praticados por súditos e soldados. Essas práticas de si eram determinantes do problema, já que nenhuma lei poderia efetivamente combater os vícios nocivos à saúde, a não ser uma reforma moral da população.

Todos sabem que a mais sólida base de um poderoso Estado consiste na multidão dos súditos, e no seu aumento, e que desta origem resultam as

6 A escolha da obra do médico suíço Samuel August David Tissot se dá pelo fato de ela ter sido um best-seller médico do século XVIII e porque teve grande circulação em Portugal, sendo uma das mais citadas pelos médicos portugueses e brasileiros. Para saber mais, ver Santos Filho (1991).

7 Iniciou seus estudos na Universidade de Coimbra, mas se transferiu para a Universidade de Salamanca, onde se tornou doutor em medicina em 1724. Foi aluno de Boerhaave na Holanda e membro de várias academias de ciências, incluindo a Academia de Ciências de Paris, em 1739. Enciclopedista a pedido de Diderot, autor que reconhecidamente teve boa influência nas reformas pombalinas e, nomeadamente, em relação às reformas dos estudos médicos, na Universidade de Coimbra.

Gabriel Pugliese

suas forças, poder, grandeza e majestade [...], Mas como poderá aumentar-se sem leis, regramento da Conservação da Saúde dos Povos, e curar as enfermidades a que estão expostos? (Sanches, 1757, p. 3).

Sanches pretendia, pois, por meio da gestão das “seis coisas não naturais”, vincular diretamente a medicina com a administração pública. Enfim, colocar aquilo que até então operava numa dimensão exterior às preocupações do Estado, no conjunto de suas vísceras. Em suma, governamentalizá-lo através da arte da medicina, com o fim de colaborar com suas riquezas. Sanches advogava também que a medicina deveria se estabelecer em Portugal e seus vastos domínios – o Brasil é citado de maneira importante – como uma atividade civil, modernizada pelo desenvolvimento da ciência europeia e regida e controlada pelo Estado por meio de um Tribunal ou Ministério de Medicina. Assim, incentivava formas de proibição do curandeirismo, inclusive algumas práticas religiosas, “porque seus erros arruinavam a Fazenda” e eram demasiado perniciosos ao Estado⁸.

Essa relação com a economia política também aparece como objetivo primeiro do *Aviso ao povo acerca de sua saúde*, do médico suíço Samuel Auguste Tissot – livro de 1761, com muitas edições e publicado em vários países da Europa. O texto foi traduzido em 1786 por Manoel Joaquim Henrique de Paiva⁹, em Portugal. Paiva, por sua vez, justifica sua tradução por dois motivos: o primeiro, devido à importância do livro, dada a sua exatidão frente aos ensinamentos de Hipócrates e Galeno; o segundo, porque se tratava do texto médico mais lido do século XVIII (dadas as inúmeras traduções na Europa) e que finalmente Portugal teria acesso.

Segundo o autor, o livro é destinado àqueles que não poderiam consultar um médico, isto é, àqueles que moravam nas aldeias europeias, longe das cidades e onde, pela ausência de médicos, somente o poder eclesiástico fazia os “cuidados de saúde”, às vezes de maneira desastrosa e sem conhecimento de causa. Seu objetivo é combater a “despovoação” que afeta a riqueza dos reinos, combatendo suas causas.

A diminuição do número de habitantes deste país, é uma verdade de fato, que espanta todo mundo, e que as listas demonstram. Muitas são as causas dessa despovoação, e eu me tivera feliz se pudesse contribuir para remediar uma das principais, que é o mau método de tratar os enfermos nos campos (Tissot, 1786, p. 1).

A causa do despovoamento, segundo Tissot, é o “desregramento” das dietas, a maneira como se come, como se dorme, como se mora, como se exercita, mas também a limpeza do ambiente, do ar etc. Assim, os descasos com as “seis coisas não naturais” da dietética, descritas por Galeno, implicavam, no seu ponto de vista, em erros que custavam milhões de homens na Europa. Mas o livro combate, além disso, as técnicas errôneas utilizadas por padres para curar as doenças nas aldeias, sem conhecimento médico, que acabavam por tornar mais agudas as enfermidades e custando muito às nações. Esse é um trabalho simples, como afirma o próprio autor, de vulgarização da medicina para que padres e outras pessoas iniciadas nas letras, pudessem exercer esse escasso e fundamental ofício de conservação da saúde. “Este trabalho é igual ao que teria escrito um Pároco, que

8 Esses temas também são tratados, em particular em outra publicação do autor: *Apontamentos para estabelecer-se um Tribunal e Colégio de Medicina*, de 1763. Esse texto remete ao conjunto de obras produzidas sob o pagamento da Coroa de Portugal, no contexto das reformas pombalinas.

9 Médico português formado na Universidade de Coimbra, em 1781. Em 1795, foi nomeado médico da Casa Real Portuguesa. Foi perseguido a partir de 1808, por simpatia a Napoleão e aos ideais liberais, o que o levou ao exílio em 1809. Em 1822, naturalizou-se brasileiro, e seu último cargo foi como professor, na Academia Médico-Cirúrgica da Bahia.

Gabriel Pugliese

escreve um catecismo para os meninos” (Tissot, 1786, p. 16). O fato é que a fraqueza decorrente da má dietética impossibilita a relação produção/reprodução da vida, diminuindo as capacidades do bom funcionamento do Estado e suas forças.

Na mesma direção, aponta o tratado de puericultura escrito pelo médico brasileiro Francisco Mello Franco¹⁰, mas dedicado às famílias citadinas. Segundo o autor, o povo português multiplicava-se bem, mas deixava sua prole morrer no berço e nos primeiros anos, o que diminuía o povoamento do Estado e, portanto, suas forças.

Essa origem da despovoação, e da degeneração da espécie humana merece toda a atenção do Ministério; porque sem vassalos, e vassalos robustos, o Estado necessariamente virá a ficar paralisado sem forças, sem energia, e tendendo cada dia para sua inteira ruína (Franco, 1790, p. 6).

Como resposta a esse dado alarmante e nocivo à sociedade lusitana, seu tratado serviu para uma reorientação no cuidado dos filhos por parte dos pais, no sentido de atenuar os problemas governamentais, para que os portugueses do futuro não somente sobrevivessem, aumentando o número de súditos do Estado, mas que esses fossem robustos, capazes de intelecto e trabalho pesado:

Portanto, aos pais que aspirarem o prazer de procriar filhos vigorosos, e felizes, devem regular-se segundo os ditames da reta razão; convém a saber, devem nutrir-se de alimentos sãos, e ordinários; respirar um ar aberto, e corrente, e exercitar-se sem fadiga (Franco, 1790, p. 2–3).

Os três tratados que selecionei, um dirigido aos governantes, outro dirigido ao povo que não tinha acesso à arte da medicina e o último, dirigido aos pais no cuidado com seus filhos, estavam coadunados em criar uma conexão entre a saúde das pessoas e da população com a saúde econômica e política do Estado. A qualidade de vida dos povos fora repercutida nas forças que impulsionavam os Estados do qual faziam parte, e essa relação deveria ser tratada pela medicina política, sob um duplo aspecto: por criações de leis que regulamentavam o ambiente, o meio em que a vida se desenvolve e por uma reforma moral da população, através da popularização das práticas dietéticas.

A medicina, assim, não deveria ser mais uma atividade estranha à política e ao Estado; ela se apresentaria como um de seus centros de gravidade. Enfim, essa medicina é coletiva em suas estratégias e tem o bem-estar do Estado como finalidade, mesmo quando trata os sujeitos individualmente por meio de prescrições dietéticas. Por isso, ela não deveria funcionar mais para uma determinada elite de pessoas, mas dirigida a todo o conjunto da população – daí sua atenção cada vez maior com a classe trabalhadora e pobre. Em resumo, uma medicina de Estado, coletiva, atuante sobre o “meio” e implicada com a finitude do homem e sua força de trabalho¹¹.

De minha parte, o que quero ressaltar é que esse acontecimento no século

10 Médico brasileiro nascido em Paracatu, Minas Gerais, e radicado em Portugal. Por suas ideias liberais, viu-se condenado e preso pelo Tribunal da Inquisição. Formou-se em medicina pela Universidade de Coimbra, em 1786. Foi médico da Casa Real e se tornou correspondente da mesma, em Lisboa, na Oficina da Academia Real das Ciências, em 1790. Mudou-se para o Brasil em 1817, aportando no Rio de Janeiro, acompanhando a princesa-consorte Leopoldina.

11 Esses elementos da transformação da medicina foram bem descritos por Foucault (2011), no contexto da França, da Inglaterra e da Alemanha. Penso que é fundamental e uma importante contribuição, recolocar alguns dos elementos dessa descrição da medicina social, por meio das teses do próprio Michel Foucault a respeito da governamentalidade liberal e sua disposição na subjetividade. Isso significa problematizar a medicina social

Gabriel Pugliese

XVIII representou muito mais que uma “medicina social” na sua dimensão coletiva e normativa (Foucault, 2011; Rosen, 1994), porque o que ela aspirou foi uma forma de governamentalidade da população no quadro do Estado, que levava em conta uma prosaica liberdade dos sujeitos. Isso é, a relação que cada um estabelece consigo mesmo no que diz respeito à sua saúde. O trabalho dos médicos, então, era construir um elo dessas práticas de si mesmo, que já estavam relativamente dadas historicamente, através das práticas dietéticas hipocráticas e galênicas, para recolocá-las à disposição do Estado através de uma nova tecnologia de governo (a economia política: primeiro mercantil e depois liberal), que se apresentava segundo novas demandas e aspirações.

A essa finitude valorizada da vida vivente, impulsionada pelos interesses da economia política e tensionada pelo saber médico, o vitalismo e o neo-hipocratismo foram convidados a responder, sob o nome de Higiene. A Higiene se transformou, assim, em um dos importantes operadores da transformação da noção de “vida” e, portanto, da aporia, que até nossos dias correlaciona o simples fato de viver com o viver bem.

Da necessidade de prolongar a vida

No mundo luso-brasileiro do início do século XVIII, é possível perceber que a noção de “vida” era orientada, até então, predominantemente sob a perspectiva teológica tomista, baseada na leitura cristã de Aristóteles. No volume VIII do dicionário de Bluteau (1721), por exemplo, o verbete “vida” separava e definia a “vida substancial”, “que é Deus, no sentido de fonte de toda a vida comunicada” e “vida animada”, entendida como “o espaço tempo entre a vida e a morte”. Ainda, segundo o dicionário, a vida humana consistia na união entre corpo e alma, isto é, numa junção destas instâncias: “os alimentos que sustentam a vida animada” e o “santíssimo Sacramento que leva a bem-aventurança”. Vida secular e vida religiosa.

Evidentemente, essa é uma definição teológica de vida, na qual a vida temporal é somente um instrumento para se alcançar a eternidade – “o homem nasce para morrer e morre para sempre viver”. Aqui a alma é a substância da vida e aquilo que anima o corpo e, por isso, ultrapassa o acontecimento da morte na direção da vida eterna. Nesse sentido, o verbete anunciava aos homens “a vida que vale a pena ser vivida”, a vida eterna, já que aqueles que valorizam a vida temporal, no sentido de sua dilatação, “fazem com que a vida fuja”. Prolongar a vida vivente jamais poderia representar um objetivo que não fosse mundano.

É somente na virada para o século XIX que os médicos dos domínios portugueses criariam uma fissura na relação entre “vida animada” e “vida substancial”, que sustentava a concepção cristã e a medicina a ela subordinada. Ela estava amparada no desenvolvimento europeu da medicina (notadamente, a anatomia e a fisiologia experimental), que finalmente passaram a fazer parte do ensino médico em Portugal, a partir das reformas dos estatutos da Universidade de Coimbra em 1772, amparados, em boa parte, pelas contribuições de Antônio Nunes Ribeiro Sanches.

no quadro geral da biopolítica e das técnicas de si, que foram elaboradas somente anos depois pelo autor em seus cursos no Collège de France e nos volumes da História da Sexualidade. Além disso, tomar esse problema pelo elemento da dietética significa abrir novas direções para o debate acerca da política da vida.

Gabriel Pugliese

Uma nova disposição da vida será colocada em disputa pela medicina por meio do vitalismo, para assim contribuir com o acontecimento que a tornará autofinalizada por meio da noção-chave de “organização”. Segundo essa nova lógica, cada um dos seres contém em si mesmos a razão de sua existência, seu princípio vital. O vitalismo é a expressão da identidade da vida com ela mesma, uma filosofia da vida que instaura na imanência do vivido todas as explicações do ser.

Afinal, como demonstraram por caminhos distintos, François Jacob (1983) e Georges Canguilhem (2011), se o mecanicismo físico da filosofia clássica contribuiu como um princípio de observação das estruturas visíveis dos corpos vivos, opondo-se aos animismos mágico-religiosos, o vitalismo fisiológico-químico permitiu nomear de vida a “organização oculta” atrás dessas estruturas, encerrando-a em sua própria finitude e se tornando a razão única da existência dos seres vivos. O vitalismo, nas suas mais variadas correntes, foi o mais importante componente para o desenvolvimento inicial da história moderna da noção de vida e encontrará seu eco final no nascimento da biologia. O corpo não será mais um componente passivo que a alma – enquanto substância da vida – movimenta e atualiza. Na crítica ao modelo aristotélico, a vida ganha uma nova ontologia.

Mais uma vez, gostaria de tomar a obra de Francisco de Mello Franco como expressão dessa discussão no domínio luso-brasileiro. Em 1814, essas preocupações estavam bem organizadas na obra *Elementos de Higiene ou ditames teóricos e práticos para conservar a saúde e prolongar a vida*, que apresenta uma primeira parte “antifilosófica”, destinada a uma discussão sobre a problemática da vida. Para realizar tal empreitada, Francisco de Mello Franco se orientou nas contribuições do mecanicismo filosófico da Idade Clássica, mas principalmente nas críticas a essa corrente, provenientes do vitalismo fisiológico-químico contemporâneo a ele. Essa discussão se realiza contra Aristóteles, em *De Anima* e, portanto, contra o tomismo, que, em geral, apoiou-se nessa obra para a própria definição religiosa de vida.

Em *Elementos de Higiene*, a vida é tratada como lei que faz com que os “corpos organizados” se nutram, movam-se e que crucialmente, “resistam à morte”. A noção de “corpos organizados” define o que permite a vida e o que é determinado por ela – no sentido de que a vida é uma força que se diferencia das leis que regem os minerais (que são denominados como corpos brutos), apesar de participar, tanto fisicamente quanto quimicamente, dos mesmos princípios. Assim, graças à “organização” das leis que regem os corpos, eles podem ser diferenciados em “vivos” e “brutos”, a saber, reino vegetal/animal e os minerais. Afinal, a vida é tomada a partir de sua capacidade de morte e definida como o conjunto das funções que resistem a ela¹².

É da observação de todos, que só corpos organizados nascem, crescem, nutrem-se, propagam-se e morrem. A vida é o resultado da lei, ou força desconhecida, que solicita todas essas operações. A organização pertence aos dois Reinos, animal e vegetal: e por isso em ambos os seus respectivos indivíduos nascem e morrem. E como a morte é diametralmente oposta ao

12 Essas reflexões estão muito próximas da argumentação de Georges Cuvier, em *Leçons de d'anatomie comparée* ([1800] 1835) e de Marie François Xavier Bichat, no seu *Recherches physiologique sur la vie et la mort* ([1800] 1822). Sabe-se que em suas respectivas áreas, história natural e fisiologia experimental, Cuvier e Bichat são expoentes do movimento vitalista na França, que encontrariam desdobramentos em toda a Europa.

que se chama de vida, não podemos negar a esta [...] a prerrogativa vital; porque sem esta não pode haver morte (Franco, 1814, p. 1).

Ora, aquilo que Aristóteles denominava de “alma”, a saber, alma vegetativa, alma sensitiva e alma intelectual, se transformará, sob a perspectiva vitalista de Franco, em um domínio das funções vitais orgânicas. Para Aristóteles os corpos eram animados pela alma como potência, sendo a alma em si mesma a disposição da vida; na modernidade iluminista, encampada por Franco, a alma é resultado da dinâmica das funções de um corpo organizado, sendo a organização o princípio da vida. Todas as vezes que Aristóteles utilizava a palavra “alma”, Franco a substituiu pela palavra “vida”, argumentando sobre a vida vegetativa, a vida sensitiva e a vida intelectual. E não se trata de um nominalismo. A vida é agora organização como função imanente, portadora de razão em si mesma e observável no funcionamento do corpo. Enfim, a alma, outrora potência fundamental da vida, torna-se somente um termo decorrente dela; a vida nada mais é do que organização, ou a economia das funções físico-químicas que resistem à morte.

Elementos de Higiene – seguindo a divisão argumentativa de Aristóteles, em *De anima* – separa em dois os princípios da vida: latente e ativa. O primeiro princípio da vida é vinculado aos ovos, sementes e aos corpos dos animais em sono profundo e entorpecidos pelo frio – enfim, ao estado em que não há movimento sensível e que a vida se encontra em uma forma pura e primeira, funcionando sob si própria. O segundo princípio inicia-se como o processo de resistência à morte, comum a todos os seres vivos, colocando em movimento os sólidos e os fluidos que compõem os corpos organizados, no conjunto da assimilação e da excreção. Assim, o corpo humano – como todos os seres vivos –, enquanto um composto de órgãos, funciona como um “laboratório vital” que é repulsivo ao que não é vivificante. O epigástrico (diafragma, estômago e intestinos) formam, junto com o cérebro e o coração, o “trivirato do corpo humano” (Franco, 1814, p.1).

Esses dois princípios de vida (latente e ativa) formam, em conjunto, uma primeira forma geral de vida, a que o autor dá o nome de *vegetativa*, a qual é atribuída a todos os seres vivos: animais, vegetais, insetos, humanos etc., e radicalmente oposta aos minerais. A vida vegetativa pode ser observada em dois sentidos: nutrição e reprodução, de modo que a primeira pertence ao indivíduo e a segunda à espécie. “Logo a vida vegetativa, que principia e só acaba quando a organização se destrói, é a vida radical; à proporção que os órgãos que a formam se deterioram, falta a saúde” (Franco, 1814, p. 4). Ora, a forma de vida de qualquer vivente é definida por sua capacidade de se nutrir, de crescer e de se reproduzir, definindo-se em resistência à morte.

Há ainda uma segunda forma de vida, que os animais, diferente dos vegetais, também são portadores: a vida sensitiva, forma intermediária de vida, que é representada pelos instintos e por um conjunto de sensações disponíveis que operam o movimento e, até mesmo, certo grau de razão que não é perfectível como no homem. Ela significa a manifestação dos instintos e das sensações dos animais frente aos vegetais, como a dor, a fome, as emoções, assim como sua capacidade

Gabriel Pugliese

imperfeita de comunicação e organização. Essas duas primeiras formas (*vida vegetativa e vida sensitiva*) são opostas à *vida intelectual*. Esta última vida é somente possuída pelo homem, em detrimento aquelas dos animais e dos vegetais, respectivamente. Ela é representada pela capacidade intelectual, que permite formular conceitos abstratos e combiná-los extensamente com formas morais.

A partir da “vitalização” do modelo Aristotélico, Francisco de Mello Franco contribui para promover uma transformação importante no sistema. Uma transformação na ordem de importância hierárquica das vidas, por meio de uma nova sequência lógica: *a vida intelectual e a sensitiva tornam-se somente acessórias à vida vegetativa*. Sua argumentação é interessante: “há tantos homens que vivem apesar de terem perdido o uso da razão, como existem doentes que perdem um ou mais membros e não perecem” (Franco, 1814, p. 5). Assim, apesar de tratar de todas as formas de vida no homem, a medicina deveria considerar, em primeiro lugar, sua forma primeira: a vida vegetativa, com seus princípios nutritivos e reprodutivos.

O médico luso-brasileiro, a fim de justificar sua entrada nesse campo de reflexão “filosófica” a respeito da “vida”, critica diretamente as definições provenientes da “filosofia”, como se essas fossem do passado. “Deliram os grandes filósofos”, porque dizem que a vida nasce do ar, do fogo, ou até mesmo que a “alma humana e o princípio vital eram os mesmos e constituiriam a alma universal, de onde todos os entes organizados tiram a vida, sendo esta uma mera emanção daquela”. A alma é eterna – afirma ele: “esse é um dogma de fé que professamos” (Franco, 1814, p. 6-7) –, mas a vida não. Um organismo somente é vivo se capaz de morte, e se sua morte encadeia – por processos ulteriores da economia natural – a manutenção da vida em geral.

A “alma vegetativa ou nutritiva”, conforme Aristóteles em seu texto sobre a alma, apesar de primeira e universal aos seres vivos era somente uma base, numa escalada que passaria pela “alma sensitiva” até chegar na “alma intelectual”, como a forma perfectível de vida. A vida vivente era somente o princípio lógico e um bem apenas na medida em que representava a base sobre a qual o viver bem, decorrente da interrogação ética, se tornava possível. Assim, enquanto para Aristóteles as definições de alma eram uma argumentação em direção à superioridade do homem frente aos outros seres vivos, a noção de organização, enquanto princípio vital, transformou-se na chave que permitiu diluir o homem no quadro da “vida” em geral. “O isolamento da vida nutritiva (a qual os comentadores antigos já chamavam de vegetativa) constitui um evento de toda maneira fundamental para a ciência ocidental” (Agamben, 2017, p. 29).

Essa mudança de paradigma representada aqui, para o mundo luso-brasileiro através da obra de Mello Franco, não é trivial. Sabe-se da duração histórica da argumentação de Aristóteles e como a cosmologia cristã medieval lhe deu continuidade, em seus próprios termos. O problema da vida, tal como já se apresentava em alguns textos iluministas da Enciclopédia, pôde ser compreendido como uma questão de economia animal; e não obstante, na divisão dos saberes e em oposição às ciências do homem, a medicina ficava alocada na seção da zoologia. Assim, o vitalismo da virada do século XVIII para o XIX reajustou o jogo da vida, no sentido

Gabriel Pugliese

daquilo que Aristóteles justamente combatia em sua ética: agora a vida qualificada do homem pode estar destinada à manutenção e ao desenvolvimento da vida vivente como uma de suas finalidades.

É preciso ressaltar, entretanto, que nesse caso o debate a respeito da verdade da “vida” é produzido em meio ao desenvolvimento de um manual de Higiene, que, como ressalta o próprio Francisco de Mello Franco, é o novo domínio da dietética.

Higiene, o novo território da dietética

Essa crítica ao modelo aristotélico, aclimatado através das correntes tomistas de visão de mundo, atingia diretamente a centralidade de Galeno na medicina luso-brasileira, dando vazão ao movimento neo-hipocrático, representado por essa leitura vitalista da vida. Segundo essa perspectiva, “Galeno era incompatível com a modernidade. Hipócrates não. A união entre Hipócrates e Galeno, que resistira a milênio e meio de história, tinha finalmente chegado ao fim (Dias, 2010, p. 87). As “seis coisas não naturais” da dietética galênica, de *Sanitae Tuenda*, tornar-se-iam “*Circumfusa, applicata, ingesta, gesta, excreta e percepta*” e, assim, transformadas em “seis coisas naturais”¹³.

Desde Galeno, têm os médicos chamado as coisas mais indispensáveis, e naturais à existência do homem, de “coisas não naturais”; convém, a saber, o ar, os alimentos; o movimento e o repouso; o sono e a vigília; as paixões; e enfim as secreções e as excreções. Parece incrível que Galeno, um homem de tanto saber e discernimento, tenha dado a coisas tão naturais o nome de “não naturais”: e ainda mais incrível é que a dois mil anos tenha sido conservado em todas as Escolas de Medicina (Franco, 1814, p. 11).

Do ponto de vista teórico, Higiene é o nome dado a essa reinvenção das práticas dietéticas antigas e medievais pelo vitalismo em sua entrada na ordem biopolítica (Pugliese, 2015). Portanto, ela é vitalista em seu saber sobre a vida e neo-hipocrática no que diz respeito às suas tecnologias de governo. Neo-hipocrática porque permitia – na contramão das leituras tomistas de Galeno – justamente uma *natura medicatrix*. *Elementos de Higiene*, de Francisco de Mello Franco, mais uma vez será tomado como exemplo de um movimento maior, pois como se pode observar, a divisão de sua obra segue exatamente essa importante sequência neo-hipocrática, mencionada acima¹⁴. O livro é dividido em uma introdução e mais seis seções, cada uma dedicada a uma das “coisas naturais”.

A introdução compreende a reflexão sobre a vida – discutida na seção anterior deste artigo. Além disso, é composta por uma reflexão sobre a decadência dos hábitos do homem em sociedade e os decorrentes perigos econômicos e militares para o Estado Português, assim como a idade, o sexo, os hábitos e os temperamentos influem sobre a saúde, ou seja, os elementos condicionantes da dietética. A segunda seção é destinada a discutir a *Circumfusa*: as causas que cercam o homem, a saber, o magnetismo, o clima, os solos, as águas, as localidades e as habitações,

13 Essa série de longa vida na história da medicina foi reestabelecida sob a ótica neo-hipocrática somente em 1792, pelo médico francês Jean-Nöel Hallé – médico de Napoleão Bonaparte e presidente da Academia de Ciências na França, em 1813. Sabe-se que Hallé foi um dos pioneiros do movimento higienista na França. Foi ele que reeditou as obras completas de Samuel August Tissot, entre 1809 e 1813, no seu país.

14 A extensão desse movimento neo-hipocrático (já tomado pelo vitalismo) pode ser observada na Europa, com fartos exemplos até o final do século XIX. No domínio luso-brasileiro, os médicos do Império representam essa perspectiva, fazendo das seis coisas naturais seu objeto privilegiado. O fato é que essas reflexões podem ser encontradas majoritariamente até pelo menos a década de 1870, inclusive, orientando a maior parte da produção das

Gabriel Pugliese

e a *applicata*: tudo o que se aplica à superfície do corpo, como banhos, vestimentas, cosméticos, miasmas, venenos, vírus etc. A terceira seção, e a maior parte do texto, é relativa à *ingesta*: substâncias que no estado normal do organismo são ingeridas na economia animal, em suma, a alimentação e a inspiração; exemplos são alimentos, bebidas, temperos, condimentos; fumos, fumaça, etc. A quarta trata da *gesta*: a ginástica e os exercícios físicos, as funções genitais, o repouso, o sono e a vigília. A quinta trata da *excreta*: tudo aquilo que o corpo joga para fora de seu domínio quando são inúteis ou quando já utilizadas – transpiração, dejetos, urina, ejaculações seminais, muco nasal estão envolvidos, mas principalmente, o urinar e o defecar são seus objetos. E, por fim, a sétima desenvolve a *percepta*: funções cerebrais, faculdades intelectuais e afetivas e os sentidos externos, enfim, a influência do físico sobre a moral e a influência da moral sobre o físico, numa releitura da *teoria dos humores e dos temperamentos*¹⁵.

Essas seções representam os “ditames teóricos e práticos para conservar a saúde e prolongar a vida”, subtítulo da obra. São compostas de prescrições médicas sobre como governar o meio e os indivíduos reunidos em uma população. Desse modo, a higiene deveria ser aplicada ao ambiente através de leis e regulamentos, além de como uma medicina de si mesmo: o gênero de vida dos homens tomado como um problema e orientado pelo saber médico, para que possa ser colocado politicamente à disposição do Estado. Essa tecnologia médica, portanto, se dividia em duas partes indissociáveis: a “parte pública”, que compreendia o melhoramento do clima, dos lugares, das habitações, dos costumes e das leis, ou seja, tudo aquilo que concerne à higiene enquanto matéria de governo e política; e a “parte privada”, que tinha por objetivo o regime do homem, considerado individualmente e em sua singularidade, na sua intimidade, naquilo que ele faz de si mesmo e com seus próximos.

A ideia do médico era introduzir novos hábitos no mundo luso-brasileiro, “onde residem valetudinários e frouxos”, doentes e incapazes de contribuir com a sociedade. Esse seria o estado calamitoso do Império português e, por conseguinte, de todas as suas colônias. Nesse caso, era importante insistir com os governantes e o soberano acerca da importância dessas práticas.

Gente fraca que foi sempre educada na efeminação, de pouca utilidade servirá ao Estado; porque é insuficiente para as armas e para o trabalho, e pouco própria para as letras, mas não assim para os vícios, companheiros da inércia (Franco, 1814, p. 241).

No entanto, a respeito dos governantes, o médico deixa claro que “leis não bastarão” para fazer com que essas importantes práticas de saúde se disseminem. Segundo ele, somente meios indiretos e “discretamente conduzidos” serão efetivos para incitar os sujeitos à prática dietética, que possibilitará a existência de um “verdadeiro cidadão português”. Esse, aliás, é o objetivo último do *Elementos de Higiene*, e por isso ele se dirige a seus concidadãos, porque se essa tarefa fosse cumprida, eles fariam, enquanto patriotas, “respeitar nas quatro partes do Globo

Faculdades de Medicina, que abordavam essa série, ora separadamente, ora agrupados para reflexão conjunta (Ferreira, 1996; Gondra, 2004; Pugliese, 2015).

15 Por conta da extensão deste texto, não será possível uma análise detalhada da série neo-hipocrática. Ela pode ser encontrada em Pugliese, 2015.

Gabriel Pugliese

a valorosa Nação Portuguesa” (Franco, 1814, p. 347).

Essas mesmas preocupações higiênicas estão expressas em *Reflexões sobre alguns meios propostos por mais conducentes para melhorar o clima da cidade do Rio de Janeiro* (1808), do físico-mor Manoel Vieira da Silva¹⁶. Nesse texto, encomendado pela Família Real portuguesa recém-chegada ao Brasil, e que é considerado o primeiro trabalho de saúde pública escrito no país, o autor pretende aproximar o “trono português com os vassallos brasileiros, no sentido de promover sua felicidade”, já que o Brasil “entraria na história das nações policiadas”. Diz o texto:

A causa da saúde pública em todos os tempos tem merecido as primeiras atenções dos grandes Legisladores; quando o número dos indivíduos sociais tem diminuído, impossibilita-se a execução da lei, muda o seu objeto e, em consequência, a sua natureza, que deve ser relativa ao estado da população; e se o descuido chega a permitir a reunião de todas as causas capazes de atacar rapidamente o princípio vital, a sociedade em muito pouco tempo é quase toda vítima do seu fatal estrago; de que oxalá não existissem tantos exemplos (Silva, 1808, p. 5).

Esse texto, escrito pelo físico-mor, abriu espaço para um conjunto de publicações sobre as condições de saúde no Brasil. É sobre essa tutela que o texto intitulado *Prolegômenos, ditados pela obediência, que servirão às observações, que for dando das moléstias cirúrgicas do país, em cada trimestre* (1820), de Domingos Ribeiro dos Guimarães Peixoto¹⁷, se apresenta. A despeito de seu título, trata-se de um trabalho sobre Higiene, com uma tônica já conhecida:

Um sem-número de causas morbíficas e muito diversas nos podem afetar com maior ou menor prontidão, imprimindo em nossa organização um modo de existir muito diferente e análogo a sua ação: aqui se achando dispersa no seio da atmosfera, e em torno de nós – *circunfusa*; ali postas em contato com o nosso corpo – *applicata*, de uma parte introduzida nos nossos órgãos – ingesta; de outra existindo dentro de nós mesmos e dependem do desarranjo das evacuações, dos movimentos e das paixões – excreta, gesta et percepta. É fora de dúvida que o ar atmosférico pelas qualidades físicas, as diversas estações do ano, a situação dos países em que se vive, os alimentos de que se faz uso, as paixões, as profissões, os hábitos etc, imprimem em nós uma tão variável, quanto diferente são as impressões que eles nos fazem (Peixoto, 1820, p. 88-89).

Desse modo, o autor dos *Prolegômenos* defende a Higiene pública e privada como forma de prevenir diversos males e prolongar a vida dos indivíduos, colocando-a em primeira importância em relação à terapêutica, pois a “saúde é o mais precioso bem que podemos possuir, e para cuja conservação é mister haver boa conduta na aplicação dos agentes necessários à nossa existência” (Peixoto, 1820, p. 94). A saúde, esse bem maior, é quem dá felicidade à nação, “conservando a

16 Médico, formado na Universidade de Coimbra, fidalgo da Casa Real e do conselho de D. João. Foi nomeado físico-mor com a chegada da Família Real, em 1808, cargo médico mais importante da administração portuguesa. Em 1818, recebeu o título de primeiro barão de Alvaizere. Em 1821, regressou a Portugal junto com D. João VI.

17 Formou-se em cirurgia pela Escola Anatômica, Cirúrgica e Médica do Rio de Janeiro, em 1812. Foi nomeado cirurgião da Casa Real em 1817, cirurgião da Real Câmara em 1820 e lente de fisiologia da Academia Médico-Cirúrgica do Rio de Janeiro em 1822. Realizou seu doutorado em Paris (1827-1831), assumindo em seu retorno a direção da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (1832-1839). Em 1845 recebeu o título de Barão de Iguaraçu.

Gabriel Pugliese

preciosa vida aos soberanos, concorrendo a prosperidade aumento as ciências e das artes, do comércio e agricultura” (Peixoto, 1820, p. 94). Somente assim se mantém o vigor da população, fazendo com que a administração pública, mas também cada um em sua própria “liberdade”, contribuísse espontaneamente com práticas higiênicas em prol de toda a sociedade. Afinal, desprovido da preciosa saúde, “o homem é um ente desgraçado, torna-se objeto de compaixão e horror até para com os outros homens” (Peixoto, 1820, p. 94).

Reflexões finais

Pode-se dizer que, dado o exposto anteriormente, a maior “contribuição” da Higiene à atualidade da biopolítica, antes mesmo de um poder normativo, sanitário e institucional consagrado no final do XIX (muito bem descrito pela historiografia sobre o tema no Brasil), seja a cristalização do axioma de que *viver bem é viver com saúde*. Não que a saúde tenha passado a ser valorizada somente nas imediações oitocentistas; sabemos que ela é um elemento seriamente considerado desde tempos inenarráveis da história do Ocidente. Contudo, a sistematização e a centralização da saúde como um possível *telos* da própria vida é, certamente, somente possível com a finitude do homem, decorrente de concepções vitalistas, enfim, quando a vida se estabelece no jogo limitado das suas funções.

A Higiene, assim, apresentou-se como uma arte de governar a saúde dos homens, através da relação entre seus hábitos e o ambiente em que vivem. Seu objetivo era refundar o gênero de vida do homem e as suas mazelas diante das circunstâncias estabelecidas pelo ambiente. Tudo se passa como se o interesse e a diligência dos governantes e de cada um dos indivíduos a respeito das condições de saúde dos regimes de vida pudessem, em linhas gerais, contribuir para o bem-estar de uma sociedade que, enquanto estoque vital, se tornaria mais produtiva e mais próspera, útil às aspirações dos Estados.

Não foi por coincidência, como forma de prescrição geral de como viver bem, que a Higiene se dedicou tanto, durante o século XIX, a combater os vícios, os desvios de conduta, como alguns dos inimigos principais da longevidade e da felicidade humana. Essa vida é a condição e o efeito da maneira como o homem pode adotar um modo de vida que prolonga a sua existência vivente e de seus descendentes, em determinadas condições ambientais. A vida qualificada a serviço da vida vivente encontra no fato de viver mais e com saúde uma modalidade de liberdade e de felicidade. Daí a estranha correspondência que viver bem significa viver com saúde, na mesma medida em que para viver com saúde é preciso bem viver. Estranha, porque ela não encontra lugar histórico no saber tradicional ocidental.

Nesse sentido, já estavam “fundados” os alicerces subjetivos de uma “ética-somática” (Rose, 2013), de uma vida dedicada e dirigida ao cuidado com a saúde (aquela que Platão e Aristóteles descreviam como o “infeliz modo de vida do doente”) e que tem como ponto de ancoragem uma “liberdade”, que é o cerne político da qual se alimentava a razão de Estado liberal, que se tornava dominante. Essa aporia da existência humana, gestada como um acontecimento histórico pela Higiene, responde à economia política como um princípio de rentabilidade estatal

Gabriel Pugliese

e uma estranha ética, que coloca a liberdade do sujeito em relação à forma que ele governa a si mesmo, em matéria de saúde, no centro das disputas biopolíticas. Essa experiência produzida na passagem do século XVIII para o século XIX, foi imediatamente convidada a se tornar dominante. Assim, a própria vida e a saúde puderam se tornar, pouco a pouco, direitos fundamentais.

De minha parte, o mais curioso não é que esses tratados de Higiene, muito comuns em todo o século XIX, apresentassem o cuidado individual com a saúde quase como uma atividade cívica fundamental, um ponto de conexão entre o interesse privado dos sujeitos em relação à sua saúde e a “razão de Estado”. Surpreende-me, que nenhum médico tenha formulado esse fio que liga os sujeitos e a economia política por meio de uma mão invisível, mesmo quando já estavam dadas as bases da saúde como um capital humano.

Recebido: 07/08/2019

Aprovado: 14/10/2019

Gabriel Pugliese

Referências

- ABREU, Jean Luiz Neves. *Nos domínios do corpo: o saber médico luso-brasileiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- ARENT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARISTÓTELES. *De anima (Sobre a alma)*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino*. Lisboa: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus. v. VIII. p. 1712–1728.
- BICHAT, Xavier. *Recherches physiologique sur la vie et la mort*. Paris: Gabon, 1822.
- CANGUILHEN, Georges. *O conhecimento da vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- CRESPO, Jorge. *História do Corpo*. Lisboa: Difel, 1990.
- CUVIER, Georges. *Leçons d'anatomie comparée*. Tome I. Paris: Crochard et C. Libraires, 1935.
- DIAS, Jose Pedro Sousa. *Até que as Luzes os separem*. Hipócrates e Galeno na literatura médico-farmacêutica portuguesa dos séculos XVII e XVIII. In: ANASTÁCIO, Vanda; CASTRO, Inês de Ornellas (Eds.). *Revisitar os saberes: referências clássicas na Cultura Portuguesa do Renascimento à Época Moderna*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos – FLUL; IELT; Universidade Nova de Lisboa, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *A poeira e a nuvem*. In: *Ditos e Escritos*, IV. Rio de Janeiro: Forense, 2006a.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Edições Graal, 2006b.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da medicina social*. In: *Ditos e escritos VII: arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- FERREIRA, Luiz Otávio. *O nascimento de uma instituição científica: o periódico médico brasileiro da primeira metade do século XIX*. Tese (Doutorado em História Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.
- FRANCO, Francisco de Mello. *Tratado de educação física dos meninos para uso da nação portuguesa*. Lisboa: Academia Real de Ciências, 1790.
- FRANCO, Francisco de Mello. *Elementos de higiene ou ditames teóricos e práticos para conservar a saúde e prolongar a vida*. Lisboa: Tipografia da Academia Real de Ciências, 1814.
- GONDRA, José Gonçalves. *Artes de civilizar: medicina, higiene e educação escolar na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004.
- GALENO. *A translation of Galen's Hygiene (De Sanitate Tuenda)*. Trad. de R. M. Green. Springfield: Charles C. Thomas, 1951.
- CAIRUS, Henrique F.; JUNIOR, Wilson A. Ribeiro (Orgs.). *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.
- JACOB, François. *A lógica da vida: uma história da hereditariedade*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

Gabriel Pugliese

- MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Trad. de Antônio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- PEIXOTO, Domingos Ribeiro dos Guimarães. *Prolegômenos, ditados pela obediência, que servirão às observações, que dando das moléstias cirúrgicas do país, em cada trimestre*. In: SILVA, Manoel Vieira da Silva; PEIXOTO, Domingos Ribeiro dos Guimarães. *Saúde Pública no Rio de Dom João*. Rio de Janeiro: Senac; Prefeitura do Rio de Janeiro, 2008. [Edição original: 1820].
- PUGLIESE, Gabriel. *História da Dietética: esboço de uma crítica antropológica da razão bioascética*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. *O conceito de biopoder hoje*. *Política e trabalho – Revista de Ciências Sociais*, n. 24, p. 27-57, 2006.
- ROSE, Nikolas. *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2013.
- ROSEN, George. *Da polícia médica à medicina social*. São Paulo: Unesp-Hucitec; Abrasco, 1994.
- SANCHES, Antônio Nunes Ribeiro. *Tratado da conservação da saúde dos povos: obra útil e, igualmente necessária aos magistrados, capitães gerais, capitães do mar e guerra, prelados, abadesses, médicos e pais de família*. Paris: Bonardel e Du Beux, 1757.
- SANCHES, Antônio Nunes Ribeiro. *Apontamentos para estabelecer-se um Tribunal e Colégio de Medicina*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2003. [Edição original: 1763].
- SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro. *História geral da medicina brasileira*. v. 1. São Paulo: Hucitec; Edusp, 1991.
- SILVA, Manoel Vieira da. *Reflexões sobre alguns meios propostos por mais conducentes para melhorar o clima da cidade do Rio de Janeiro*. *Saúde Pública no Rio de Dom João*. Rio de Janeiro: Senac; Prefeitura do Rio de Janeiro, 2008. [Edição original: 1808].
- TISSOT, Samuel Auguste. *Aviso ao povo acerca de sua saúde*. Tomos I, II, III. Traduzido ao português e acrescentado com notas e ilustrações, e um tratado de enfermidades mais frequentes tanto internas quanto externas que não tratou Mr. Tissot em sua referida obra por Manuel Joaquim Henriques de Paiva. Lisboa: Oficina Felliipe da Silva e Azevedo, 1786.

Sufrimento social entre trabalhadores do amianto e o ocultamento da ocorrência de doenças asbesto-relacionadas na cidade de Minaçu (GO)

Social suffering among asbestos workers and the concealment of asbestos-related diseases in the city of Minaçu (Brazil)

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.4980>

Arthur Pires Amaral • Pesquisador independente

Doutor (2019) e Mestre (2012) em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás. Graduado em Ciências Sociais (2009) pela mesma instituição. Foi professor substituto de Antropologia e Sociologia da Faculdade de Ciências Sociais/UFG. É autor do livro *Os riscos do lugar e os lugares do risco*, publicado pela Editora Appris em 2015.

ORCID: 0000-0002-5724-1820

arthurpa@gmail.com

Tomando o conceito antropológico de sofrimento social como eixo central da discussão, este artigo tem como objetivos descrever e analisar determinados fatores sociais, econômicos, médico-científicos, morais e institucionais que possibilitaram o ocultamento e a negação da ocorrência de doenças do amianto entre antigos funcionários da empresa mineradora S.A. Minerações Associadas (SAMA), no município goiano de Minaçu. As doenças que levaram muitos desses trabalhadores à morte precoce nunca foram associadas – pela Junta Médica da empresa, bem como por médicos de clínicas e hospitais de Minaçu e de Goiânia (GO) – à exposição ocupacional progressiva às fibras do amianto crisotila, seja na mina de Cana Brava ou nas usinas da SAMA. O ocultamento nesses casos é, também, resultado dos vínculos “maternos” e “maternais” estabelecidos pela mineradora com parcela significativa da população local, há mais de cinco décadas, os quais produzem todo um contexto de vigilância mútua e de retaliações efetivas sobre e entre os moradores da cidade, de maneira a impedir qualquer tipo de acusação pública contra a SAMA.

Amianto. Doenças asbesto-relacionadas (DARs). Sofrimento social. Minaçu. Mineradora SAMA.

Taking the anthropological concept of social suffering as the discussion's central axis, this paper aims to describe and analyze certain social, economic, medical-scientific, moral, and institutional factors that enabled the concealment and denial of asbestos related-diseases among former SAMA mining company employees, in the Brazilian city of Minaçu. The diseases that led many of these workers to early death were never associated – by the company Medical Border, as well as by medical doctors from clinics and hospitals in Minaçu and Goiânia (Brazil) – to previous occupational exposure to chrysotile asbestos fibers, either in the Cana Brava mine or at SAMA mills. The concealment in these cases is also the result of the “maternal” ties established by the mining company with a significant portion of the local population, for over five decades, which produce a whole context of mutual surveillance and effective retaliation over and among the Minaçu city dwellers to prevent any public complaints against SAMA.

Asbestos. Asbestos-related diseases (ARDs). Social suffering. Minaçu, SAMA mining company.

Arthur Pires Amaral

Introdução

Este artigo¹ tem como objetivo discutir os principais processos sociais de adoecimento, sofrimento e morte de ex-funcionários da empresa mineradora S.A. Minerações Associadas (SAMA), no município goiano de Minaçu², em decorrência da exposição ocupacional às fibras do amianto crisotila³. Para tanto, tomo como eixo central de minha discussão o conceito antropológico de sofrimento social que, de acordo com Kleinman, Das e Lock (1997, p. ix),

[...] traz para o mesmo espaço um conjunto de problemas humanos que têm suas origens e consequências nos danos devastadores que a força social pode infligir sobre a experiência humana. O sofrimento social resulta do que o poder político, econômico e institucional faz às pessoas e, reciprocamente, de como essas mesmas formas de poder influenciam as respostas aos problemas sociais. [...] Por exemplo, [...] a pobreza é o principal fator de risco para problemas de saúde e morte; no entanto, essa é apenas outra maneira de dizer que a saúde é um indicador social e, de fato, um processo social (Tradução livre)⁴.

Amparado nesta definição, ao longo do texto descrevo determinados fatores sociais, econômicos, morais, médico-científicos e institucionais que possibilitaram a emergência e a manutenção das chamadas *doenças asbesto-relacionadas* – ou, de forma abreviada, DARs – em Minaçu. Entre as DARs se destacam as que atingem os pulmões e/ou a pleura (fina membrana que recobre os pulmões): a asbestose, as placas pleurais, o câncer de pulmão e o mesotelioma de pleura. Estudos epidemiológicos internacionais demonstram, também, que a contaminação pelo amianto pode provocar diferentes tipos de tumores malignos em variadas partes do organismo humano como laringe, estômago, fígado, intestinos, pâncreas, vesícula biliar, peritônio (membrana que recobre a cavidade abdominal) rins, ovários, entre outras (cf. Hammond; Selikoff; Seidman, 1979; Conforti *et al.*, 1981; Landrigan *et al.*, 1999).

Aqueles fatores, por sua vez, produzem diferentes experiências de sofrimento (inter)subjetivo vividas, sobretudo, nos âmbitos doméstico, familiar e hospitalar por ex-funcionários da SAMA que adoeceram gravemente após o trabalho com as fibras do crisotila na área industrial da mineradora. Veremos mais à frente, através da descrição de um caso concreto, que esses trabalhadores vieram a óbito sem terem suas doenças, dores físicas e outros sintomas clínicos, bem como suas aflições, reconhecidos por médicos ligados aos interesses da mineradora SAMA. Daí porque eles, mas também suas viúvas e seus filhos, se identifica(va)m como os *revoltados*. Tal categoria local remete, diretamente, à condição de desamparo médico-assistencial e financeiro que a empresa os deixou.

A esse grupo social se contrapõe parcela significativa dos moradores de Minaçu, que defende de modo veemente a forte presença da SAMA no município. Além dos próprios administradores e demais funcionários (CLT e terceirizados) da mineradora, também compõem o grupo pró-amianto: os integrantes do Sindicato

1 Resultado de pesquisa de doutorado realizada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de Goiás (PPGAS/UFG), com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Agradeço à Prof.^a Dr.^a Mônica Thereza Soares Pechincha (PPGAS/FCS/UFG) pela orientação atenta e crítica ao longo de toda a minha pesquisa. Minha tese de doutorado está disponível no Banco Digital de Teses e Dissertações da UFG, e pode ser acessada através do link: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/9686>.

2 Localizado no extremo-norte do Estado de Goiás a, aproximadamente, 500 km da capital Goiânia.

3 As rochas amiantíferas se dividem em dois grupos: as serpentinas e os anfibólios. As serpentinas têm como principal variedade a crisotila – também conhecida como “amianto branco”. Entre os anfibólios destacam-se as variedades comerciais: crocidolita (amianto azul) e amosita (ou amianto marrom). Muito utilizados na Itália, França, Inglaterra e África do Sul até os anos 1970, hoje em dia os anfibólios estão em desuso. Todo o amianto explorado na mina de Cana Brava, em Minaçu, é da variedade crisotila.

4 Excerto no original em inglês: “[...] brings into a single space an assemblage of human problems that have their origins and consequences in the devastating injuries that social force can inflict on human experience. Social suffering results from what political, economic, and institutional power does to people and, reciprocally, from how these forms of power themselves influence responses to social problems. [...] For example, [...] poverty is the major risk factor for ill health and death; yet this is only another way of saying that health is a social indicator and indeed a social process”.

Arthur Pires Amaral

dos Trabalhadores na Indústria de Extração de Minerais não Metálicos de Minaçu/GO e Região (STIEBEMGOR), empresários, trabalhadores do comércio varejista, servidores públicos e autoridades políticas ou jurídicas locais, assim como antigos funcionários da SAMA cujas DARs foram, excepcionalmente, diagnosticadas por sua Junta Médica⁵ e que, a partir da assinatura de um acordo extrajudicial com a empresa, receberam dela indenizações em dinheiro e/ou planos de saúde (gratuitos e vitalícios) como medidas reparatórias aos danos corporais causados pelo trabalho com o asbesto crisotila.

Quanto aos aspectos ético-metodológicos referentes à pesquisa etnográfica que subsidiou os resultados apresentados neste artigo, é preciso dizer que o trabalho de campo no município de Minaçu (GO) durou cerca de 10 meses, entre o início de setembro de 2016 e o final de junho de 2017. Antes de estabelecer residência temporária na cidade, elaborei um roteiro de entrevistas semiestruturado e embasado na bibliografia de minha pesquisa (cf. Amaral, 2019), que contemplava os seguintes tópicos para discussão com possíveis interlocutores de Minaçu: i) trajetórias de vida e ocupacional; ii) o trabalho na mineradora SAMA; iii) doenças asbesto-relacionadas e exames médicos; iv) acordos extrajudiciais firmados entre a SAMA e seus funcionários; v) percepções de risco; vi) percepção sobre a empresa mineradora de amianto crisotila e os processos sociais de adoecimento; vii) mobilizações políticas dos trabalhadores expostos às fibras de amianto em Minaçu.

A partir de diálogos iniciais com alguns moradores de Minaçu sobre a existência de trabalhadores possivelmente adoecidos por causa da contaminação ao amianto, foi possível estabelecer novos contatos com pessoas vinculadas às suas redes sociais locais até, finalmente, conseguir identificar familiares de antigos funcionários da SAMA que já haviam falecido em decorrência do agravamento dos sintomas mais latentes de suas doenças – como insuficiência respiratória aguda, cansaço físico extenuante e fortes dores (“pontadas”, “ferroadas”) nas regiões do peito e das costas. Como será discutido ao longo do texto, essas interações sociais foram marcadas por tensões e pela busca de consentimento informado para a realização de entrevistas gravadas entre o pesquisador e seus interlocutores. Isto nos leva, imediatamente, a considerar o universo específico das pesquisas sobre saúde e doença na Antropologia, cujos procedimentos ético-metodológicos se diferem bastante daqueles utilizados, por exemplo, em pesquisas epidemiológicas e biomédicas (cf. Langdon; Maluf; Tornquist, 2008; Duarte, 2004).

Considerando o contexto minaçuense de *vigilância* mútua e de *retaliações* efetivas (ameaças e assédios morais, como veremos adiante) por parte da instituição SAMA e de seus funcionários, mas também por grande parte da população de Minaçu, em relação às poucas vozes dissonantes que tentam denunciar os altos riscos à saúde humana da exposição ao asbesto crisotila, é de se esperar que os consentimentos voluntários e individuais que autorizaram a concessão de entrevistas gravadas, bem como o acesso direto a certos documentos (como exames e laudos médicos, além de certidões de óbito) se deu por meio de uma relação não formal de confiança, respeito e confidencialidade construída entre o pesquisador e os sujeitos de interlocução, ao longo de todos os dez meses de trabalho de campo em Minaçu.

5 De acordo com matéria publicada pela Folha de S. Paulo em 12/07/2009: “A SAMA diz monitorar a saúde de cerca de 11 mil trabalhadores e ex-trabalhadores anualmente. Entre todos, ela reconhece aproximadamente cem doentes. O número é considerado subestimado pela ABREA (Associação Brasileira dos Expostos ao Amianto) e por trabalhadores que discordam dos laudos da SAMA”. Disponível em: <http://feeds.folha.uol.com.br/fsp/dinheiro/fi1207200917.htm>. Acesso em: 21 fev. 2019.

Arthur Pires Amaral

Em outras palavras, o uso formalizado e pré-determinado do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), no qual o interlocutor – com pouca ou nenhuma escolaridade e de baixa renda, em geral – precisava se identificar (declarando nome, RG e CPF) se revelou, no cotidiano de minha pesquisa etnográfica, como um verdadeiro entrave à verbalização de diferentes acusações de violação aos direitos humanos tanto de ex-funcionários da SAMA adoecidos de modo letal pelo amianto, cujas DARs foram ocultadas por médicos de Minaçu e de Goiânia (GO), quanto de suas viúvas e filhos.

Uma etnografia sobre o adoecimento ocupacional pelo amianto, em Minaçu, a partir de dois contextos internacionais

Dois trabalhos de cunho histórico-etnográfico, o primeiro escrito pelo cientista social e historiador Jock McCulloch (2002) e o segundo pela antropóloga Linda Waldman (2011), são fundamentais à problematização dos riscos do trabalho com o amianto, das experiências de adoecimento decorrente da exposição às fibras desse mineral, e dos conflitos de interesse que emergem a partir do conluio entre governos regionais, empresas multinacionais e uma ciência médica a serviço dos ganhos financeiros privados da indústria do amianto em países como África do Sul, Inglaterra e Índia.

Resumidamente, estes três casos internacionais introduzem uma discussão mais ampla sobre: i) os processos produtivos implementados pela indústria do amianto em suas minas e usinas; ii) as relações de trabalho presentes no ambiente ocupacional de mineradoras e fábricas que trabalham no processamento das fibras de asbesto; iii) os diferentes contextos socioeconômicos de cidades e outras regiões urbanas construídas próximas às minas e usinas de amianto, bem como às fábricas que produzem materiais à base das fibras desse mineral; iv) as doenças asbesto-relacionadas; v) pesquisas epidemiológicas acerca dos riscos da exposição ao amianto; vi) disputas médicas e jurídicas envolvidas no (não)reconhecimento de trabalhadores com DARs e nas (não)concessões de medidas indenizatórias a eles.

De forma muito semelhante ao contexto sul-africano (cf. McCulloch, 2002), durante o meu trabalho de campo em Minaçu, muitos dos interlocutores locais narraram que, até o final dos anos 1980, havia uma forte concentração da poeira branco-acinzentada do amianto crisotila tanto nos espaços internos da mineradora quanto no restante de todo o município – dando a impressão de que ali “nevava amianto”. A tal ponto que essa poeira se depositava dia e noite, ininterruptamente, sobre os corpos dos funcionários da SAMA, mas também sobre ruas, calçadas, residências, quintais, árvores (muitas vezes com frutos comestíveis) e mesmo escolas, fazendo com que crianças, jovens e adultos convivessem, sem outra alternativa, em um ambiente altamente tóxico. Além disso, foi possível constatar que, durante décadas, os trabalhadores tanto das companhias mineradoras de amianto daquele país africano quanto da SAMA, em Minaçu, realizaram o ensacamento manual das fibras já processadas⁶, atividade esta responsável pela maior exposição ocupacional ao asbesto. Lá como cá havia a demissão periódica dos funcionários que apresentassem sinais e sintomas médicos de suas DARs já em estágio avan-

252

6 Há uma diferença quanto ao tipo de amianto explorado e processado nestes dois contex-

Arthur Pires Amaral

çado, seguida da contratação de trabalhadores de outras regiões, que ainda não tinham sido contaminados pelo amianto.

Alguns pesquisadores denominam essa estratégia empresarial através da expressão *healthy worker effect*: as dispensas rotineiras de trabalhadores diagnosticados de forma velada com DARs, bem como a sua imediata substituição, faziam com que as companhias mineradoras mascarassem os dados oficiais sobre a incidência e a prevalência destes problemas de saúde coletiva no interior de minas, usinas e fábricas que manipulavam as fibras de amianto (cf. Waldman, 2011; McCulloch, 2002).

No caso inglês, encontrei uma discussão acerca do comprometimento pessoal, profissional e moral de funcionários com as fábricas que produziam diferentes materiais compostos com asbesto. Ao oferecerem atividades culturais e recreativas, para além do espaço laboral, e garantirem assistências sociais variadas, essas fábricas/empresas conseguiam ligar afetivamente o trabalhador do amianto aos seus empregadores – criando assim uma *family ideology* (Waldman, 2011). Tal ideologia está bastante presente não apenas no cotidiano dos funcionários da mineradora SAMA, mas também na vida social minaçuense. Este fato dificultou bastante a minha abordagem aos trabalhadores com DARs, e/ou a seus familiares, durante a realização da pesquisa de campo em Minaçu. A negação das dores físicas e dos sofrimentos subjetivo e social se deu, em ambos os contextos, por parte de médicos e outros profissionais de saúde a serviço da indústria do amianto, bem como por parte de cientistas e do sistema judiciário de cada país. Daí ter sido possível observar, tanto na Inglaterra como no Brasil, que as empresas do setor se valeram de acordos extrajudiciais com os ex-funcionários diagnosticados com alguma doença asbesto-relacionada, em uma tentativa de: primeiro, evitar o pagamento de indenizações e multas milionárias em decorrência de ações coletivas impetradas através da justiça comum; e, segundo, obscurecer as possíveis evidências de uma epidemia de DARs (cf. Amaral, 2019).

A experiência indiana com o crisotila (cf. Waldman, 2011) é, a meu ver, aquela que mais se aproxima da realidade dos trabalhadores da SAMA em Minaçu. Assim como na Índia, há também no Brasil um conluio intencional envolvendo a indústria do amianto e certa parcela da comunidade médico-científica. Os seus propósitos vão desde a refutação do alto potencial carcinogênico do asbesto crisotila à saúde humana até a manipulação dos resultados de exames clínicos e médicos, realizados por trabalhadores com DARs a pedido das próprias companhias daquele setor mineral. Todo este processo de negar os possíveis riscos da exposição às fibras respiráveis do crisotila e de enganar os trabalhadores, bem como o restante da sociedade, quanto à letalidade dessa variedade comercial do amianto, é fundamentado por meio de estudos epidemiológicos financiados, em grande medida, por companhias mineradoras de asbesto (como a SAMA) e por fábricas produtoras de materiais à base de fibrocimento-amianto. Tais pesquisas, com aparência de idoneidade, são responsáveis pela elaboração de uma narrativa industrial hegemônica sobre o crisotila, que lhe atribui uma menor toxicidade quando comparado às variedades crocidolita e amosita, sobretudo em condições

tos. Nas cidades sul-africanas, a principal variedade de amianto existente era a crocidolita, embora também houvesse uma grande produção de fibras de amosita. Por sua vez, em terras minaçuenses o único tipo encontrado é o crisotila.

de produção e uso “seguros” e “controlados” (Amaral, 2019).

Passos rumo ao ocultamento das DARs: a construção simbólica de uma *family ideology* entre a SAMA e a população de Minaçu

Além das melhores remunerações salariais de Minaçu, a empresa mineradora SAMA disponibilizava toda uma série de benefícios aos funcionários que envolve: assistência social; atendimentos médico, odontológico e hospitalar; plano de previdência privada complementar; educação infantil, básica e profissionalizante; atividades socioambientais, festivas e de lazer. Ademais, no que tange ao conjunto da comunidade minaçuense, foi através, principalmente, dos milhões de reais gerados pelo pagamento de impostos como o ICMS (Imposto sobre a Circulação de Mercadorias e Serviços) e a CFEM (Compensação Financeira da Exploração de Recursos Minerais ou *royalties*)⁷, mas também dos inúmeros investimentos diretos à administração local, que a prefeitura de Minaçu conseguiu garantir o funcionamento do único hospital público da cidade, o pagamento dos salários de servidores municipais e comissionados, a oferta de serviços essenciais de urbanização e o constante patrocínio a eventos culturais, religiosos e esportivos, que também movimentavam a economia e o turismo naquele município.

Essa série de benefícios diretos e indiretos propiciou a vinculação afetiva da população à empresa mineradora SAMA, e não apenas por conta da oferta de milhares de contratos de trabalho formal ao longo dos mais de 50 anos de funcionamento em território goiano. Várias pessoas com as quais mantive contato em Minaçu defendiam, às vezes com muito fervor, a continuidade da exploração do amianto crisotila e do beneficiamento industrial de suas fibras por aquela mineradora. Afinal, elas disseram, a empresa deu “sustento” e “amparo” a muitas gerações de famílias locais. Não é à toa, portanto, que a mineradora seja pensada localmente como “a mãe de Minaçu”, por representar ideias como enraizamento, estabilidade, proteção, solidez e permanência (Guedes, 2011), além de ter autoridade socioeconômica e institucional reconhecida e legitimada pela população minaçuense. Foi a SAMA que “segurou as pontas” nos momentos de crise financeira e habitacional vividos por centenas de famílias que encontraram sua moradia definitiva em Minaçu, impedindo assim que elas deixassem o município para migrarem repetidas vezes em busca de melhores condições de vida.

Esta simbologia reporta, também, ao fato de a fundação/consolidação daquele município (a partir do ano 1967) estar umbilicalmente ligada à história dessa empresa no Estado de Goiás, a qual detém o monopólio da exploração do crisotila no Brasil, sendo uma subsidiária do maior grupo nacional produtor de materiais de fibrocimento à base de amianto: a Eternit do Brasil Cimento Amianto S.A.⁸.

Ao mesmo tempo, a “mãe de Minaçu” é dura, severa e autoritária (cf. Guedes, 2011). Um exemplo, que ilustra bem essas últimas características, pode ser tomado da vez em que representantes da Associação Brasileira dos Expostos ao Amianto (ABREA) foram àquela cidade para dar apoio a um grupo de moradores *revoltados* com a SAMA, na tentativa de fundar ali a Associação Goiana dos Expostos ao Amianto (AGEA). Antes mesmo da chegada daqueles representantes, vindos do

7 Fontes: Instituto Mauro Borges de Estatísticas e Estudos Socioeconômicos (IMB), e Departamento Nacional de Produção Mineral/Desempenho do Setor Mineral GO e DF: 2008-2016, respectivamente.

8 Em 29 de novembro de 2017, o Plenário do Supremo Tribunal Federal (STF) declarou a inconstitucionalidade do artigo 2º da Lei Federal nº 9.055/95, que regulamenta a extração, industrialização, comercialização e o transporte do asbesto crisotila e dos produtos que

Arthur Pires Amaral

Estado de São Paulo a Minaçu, rumores corriam a cidade alardeando uma suposta ameaça feita pelo presidente do Sindicato dos funcionários da mineradora. Este, por sua vez, é identificado pelos *revoltados* como “o sindicato da SAMA”, por sempre ter atendido aos interesses políticos e econômicos da empresa, além de contribuir ativamente na construção social tanto de uma vigilância sobre os (ex-) funcionários da empresa mineradora – que estabelece uma espécie de “etiqueta [moral] que regula o que pode ou não pode ser dito, permeado por relações de poder” (Víctora; Sarti, 2004, p. 10) – quanto de um silêncio coletivo a respeito dos inúmeros casos de trabalhadores grave e fatalmente adoecidos a partir da exposição ocupacional às fibras do crisotila na área industrial da SAMA.

De acordo com um de meus interlocutores de Minaçu, ouvia-se no boca a boca que “se a Fernanda [Giannasi, uma das principais lideranças públicas na luta pelo banimento do amianto no Brasil] botasse o pé na cidade, ele [o presidente do Sindicato] iria dar um tiro na cara dela”. Pois Fernanda e os demais integrantes da ABREA afirmavam que “Minaçu tá respirando amianto”⁹ e que os moradores de lá, inclusive aqueles que nunca trabalharam na SAMA, estavam todos contaminados pelo pó do crisotila. Estes fatos ocorreram no ano de 2006. Em resposta a um e-mail encaminhado a Giannasi antes de eu realizar o trabalho de campo em Minaçu (a partir de setembro de 2016), solicitando informações sobre possíveis contatos da AGEA, ela então escreveu que esta associação nunca se consolidou naquele município goiano, pois a empresa mineradora havia cooptado a diretoria da AGEA, bem como assediado e ameaçado de morte suas principais lideranças.

Abordando um assunto constrangedor

É de se esperar, portanto, que os vínculos “maternos” e “maternais” estabelecidos pela mineradora, com parcela significativa dos minaçuenses, me trouxeram certas dificuldades durante a realização do trabalho de campo em Minaçu. Sobretudo em relação ao falar sobre os casos de adoecimento e morte de antigos funcionários da SAMA, decorrentes da inalação/ingestão das fibras de amianto. Não chega a ser um tema-tabu, mas tocar nesse assunto específico levantou diferentes suspeitas por parte dos moradores em relação à minha presença naquela cidade – apesar de, em todas as circunstâncias e previamente, me identificar como um pesquisador do doutorado em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (UFG), vindo da capital Goiânia, e de destacar os objetivos de minha pesquisa em Minaçu. Recorrentes foram as recusas de alguns interlocutores em concederem entrevistas gravadas a mim, de maneira a limitarem suas participações a poucos minutos de conversas informais e pontuais. Nestes momentos, era explícita a tentativa de se distanciarem de qualquer possibilidade de acusação contra a SAMA. Apresento, a seguir, um exemplo concreto de uma abordagem que causou embaraços entre mim e a interlocutora.

Remeto aqui ao meu encontro com Arlete¹⁰ em novembro de 2016. Antes de conhecê-la pessoalmente, entrei em contato com o processo de adoecimento de seu pai, Júlio, relatado no Dossiê Amianto Brasil (2010). A partir de entrevista com a sua viúva Nair, dos laudos médicos de exames realizados por Júlio e de sua certi-

o contemham no Brasil. Em outras palavras, a Suprema Corte proibiu a continuidade da mineração, do beneficiamento industrial, da comercialização, do transporte e da distribuição do amianto crisotila, bem como dos produtos de fibrocimento-amianto, em todo o território nacional. Até a publicação do acórdão dessa decisão em fevereiro de 2019, a SAMA havia mantido suas atividades produtivas em Minaçu. Quatro meses depois, em 16 de julho de 2019, a Assembleia Legislativa de Goiás aprovou, em dois turnos, a Lei 20.514, que autoriza, para fins exclusivos de exportação, a extração e o beneficiamento do amianto da variedade crisotila no Estado de Goiás. Esta lei estadual foi imediatamente sancionada pelo atual governador de Goiás, Ronaldo Caiado.

9 Entrevista, 22/10/2016, Minaçu.

255

10 Todos os meus interlocutores de Minaçu foram identificados através de nomes fictícios.

Arthur Pires Amaral

dão de óbito, ficamos sabendo que esse antigo funcionário da SAMA trabalhou na mineradora no período entre julho de 1974 e agosto de 1998, tendo falecido aos 49 anos de idade por conta de insuficiência respiratória aguda e de um câncer no pulmão. Porém, estranhamente as conclusões indicadas naqueles laudos foram todas unânimes: “Ausência de alterações pleuropulmonares por exposição ao asbesto”.

Em seu depoimento aos deputados federais que produziram o *Dossiê*, Nair contou que Júlio trabalhava em um dos laboratórios da empresa, mas que ia constantemente às cavas da mina de Cana Brava para recolher amostras de rochas contendo as fibras do crisotila. Durante seis meses, Júlio apresentou tosse e insuficiência respiratória constante e progressiva, extremo cansaço ao caminhar a curtas distâncias, além de sangramento nasal. Com o prolongamento destes sintomas, ele então procurou o médico do setor de Saúde Ocupacional da SAMA, que inicialmente lhe receitou apenas um xarope para a tosse. Devido às frequentes crises de falta de ar em seu marido, Nair solicitou ao médico um balão de oxigênio – pedido que foi prontamente negado por ele (*Dossiê Amianto Brasil*, 2010).

Dada a persistência e o agravamento dos sintomas, o médico da mineradora solicitou outro exame para Júlio, que deveria ser analisado por um oncologista de Goiânia (GO). Em dezembro de 2005, o seu nódulo pulmonar maligno foi, finalmente, detectado com a seguinte ressalva: muito provavelmente, o câncer já estava presente no corpo de Júlio há quase cinco anos (em 2000, portanto), embora os exames feitos anteriormente “nada” detectassem. Somente após esse diagnóstico é que o seu adoecimento asbesto-relacionado fora reconhecido pela Junta Médica contratada pela SAMA. A partir disso, a empresa mineradora passou a custear o tratamento quimioterápico de Júlio na capital goiana. Todavia, em fevereiro de 2006, exatamente dois meses após o início da quimioterapia, o senhor Júlio veio a óbito.

Com estas informações em mente, fui atrás de dona Nair no endereço residencial indicado na certidão de óbito de seu esposo. O documento havia sido publicado no *Dossiê Amianto Brasil* (2010). Após duas tentativas frustradas, sem encontrar qualquer pessoa no local, resolvi perguntar a um vizinho de Nair se ela ainda morava na mesma casa. Acabei descobrindo que o vizinho era, na realidade, genro daquela senhora. Porém, para a minha surpresa, ele me contou que Nair já havia falecido há cerca de dois anos (portanto, em 2014). Agora, apenas uma de suas filhas, Arlete, residia no imóvel. O genro ainda revelou que a sua esposa, irmã de Arlete, era funcionária da SAMA e que sua cunhada teria lhe mostrado, poucos dias antes, fotos antigas de Júlio vestido com o uniforme alaranjado da SAMA e coberto, “dos pés à cabeça”, pelo pó branco do amianto crisotila. Uma semana depois, voltei novamente ao local e encontrei Arlete limpando a varanda de sua residência.

Identifiquei-me a ela contando, brevemente, sobre a pesquisa em Minaçu e que eu tinha uma noção dos fatos que antecederam a morte de seu pai. Arlete me olhou com desconfiança, demonstrando não ter tempo para entrevistas, pois, sendo professora em tempo integral, ela teria apenas os finais de semana para realizar as tarefas domésticas. Apesar disso, pude ainda conversar com Arlete por

Arthur Pires Amaral

quase vinte minutos antes de ir embora. Ela confirmou algumas das informações que constam no *Dossiê*, mas fez questão de ressaltar (em duas oportunidades) que Júlio morreu porque fumava quase dois maços de cigarro por dia, e não devido à inalação das fibras do crisotila presentes no ambiente de trabalho. Quando soube que seu cunhado havia contado sobre as fotos de Júlio, nas quais ele aparece coberto pelo pó branco daquele mineral, Arlete fechou a cara imediatamente, como que contrariada com a indiscrição do parente. Mesmo se sentindo pouco à vontade com a minha presença, ela ainda contou duas histórias com a intenção de me fazer desistir da procura por documentos que revelassem as causas do adoecimento de Júlio.

Num primeiro momento, Arlete informou que a casa onde morava havia sido invadida e que os ladrões furtaram, entre outras coisas, todas as suas fotos. Posteriormente, alegou que, dias antes de nosso encontro, ela mesma teria jogado fora os exames e relatórios médicos de seu pai, pois já não precisava mais deles. Apesar de não responsabilizar a SAMA pela morte de Júlio, insistindo sempre em reafirmar o seu hábito de fumar diariamente vários cigarros “Marlboro”, Arlete reconheceu enfim que seu pai “recebeu do sindicato um dinheiro que ele tinha direito” no valor de R\$ 30 mil.

Este valor se refere a uma indenização paga pela empresa mineradora apenas aos ex-funcionários cujas DARs foram diagnosticadas, oficialmente, pelos pneumologistas que compõem a Junta Médica a serviço da SAMA. Durante os dez meses em que residi no município de Minaçu, eu conheci alguns daqueles trabalhadores. Nestes casos, também pode ser oferecido um plano de assistência médico-hospitalar, gratuito e vitalício, custeado pela SAMA. É preciso destacar que a constante negativa desses interlocutores – os quais são, em sua grande maioria, pobres ou de classe média baixa – a uma discussão mais aprofundada sobre o adoecimento de funcionários da mineradora, após longos ou curtos períodos de trabalho com o amianto, revelou os intensos e eficazes vínculos de dependência em relação aos “benefícios” oferecidos pela empresa.

Sem o plano de saúde, tais pessoas jamais poderiam pagar por uma assistência médica que lhes permite realizar, com frequência e sem custos adicionais às suas escassas poupanças, os exames solicitados pela SAMA, além de um *check-up* completo para o acompanhamento de sua saúde debilitada. Incluem-se aqui exames de próstata e de sangue, consultas a oftalmologistas e cardiologistas, entre outros serviços médicos cuja procura pessoal é mais recorrente. Já o recebimento de uma indenização por estar “com o peito cheio de pó” (de amianto) – expressão utilizada, constantemente, por alguns de meus interlocutores em Minaçu – poderá representar um ganho financeiro inesperado, mas extremamente necessário para o pagamento do aluguel residencial e de outras contas acumuladas e atrasadas, dos materiais para a construção da casa própria, e/ou dos muitos e caros remédios receitados no curso de seus tratamentos.

No caso particular de Arlete, associar a morte de seu pai à inalação/ingestão das fibras do crisotila poderia gerar retaliações (ameaças e assédio moral) por parte da SAMA, de maneira a colocar em risco a permanência de sua irmã como

Arthur Pires Amaral

funcionária da mineradora e, conseqüentemente, a continuidade do recebimento daqueles variados benefícios descritos no primeiro parágrafo do item anterior.

Por outro lado, tornaram-se interlocutores-chave de minha pesquisa etnográfica, em Minaçu (GO), as viúvas e os filhos de antigos funcionários da SAMA que faleceram após vários anos de trabalho com o amianto crisotila, cujos sinais e sintomas médicos das doenças que os levaram à morte nunca foram identificados como expressões clínicas de DARs. Esses trabalhadores, como também os familiares de seus círculos de afeto, depararam com a ausência completa de qualquer tipo de medidas reparatórias oferecidas pela empresa mineradora, ao longo de seus duradouros processos de adoecimento. São eles, cujas dores e sofrimentos jamais foram reconhecidos publicamente, que estiveram/estão *revoltados* com a indiferença e o desamparo propositais por parte dos representantes da SAMA. Daí se sentirem menos ameaçados por ela, mostrando-se mais dispostos a verbalizar (no âmbito doméstico apenas) duras críticas em relação à “mãe de Minaçu”.

Foi através de seus detalhados depoimentos e de toda a documentação que guardam até hoje (relacionada ao trabalho de seus maridos/pais na mineradora, a seus relatórios e laudos médicos, além de certidões de óbito), que pude conhecer toda uma política de negação e encobrimento das doenças asbesto-relacionadas, promovida por determinados médicos pneumologistas de universidades públicas brasileiras, mas também vinculados profissionalmente aos interesses econômicos do grupo SAMA/Eternit.

O conluio entre a indústria do amianto e médicos/pesquisadores no Brasil

Em junho de 1997 foi iniciada a execução do projeto de pesquisa epidemiológica e interinstitucional: *Morbidade e Mortalidade entre Trabalhadores Expostos ao Asbesto na Atividade de Mineração, no período de 1940 a 1996* (cf. Projeto Asbesto-Mineração, 2000). A pesquisa foi coordenada por três pneumologistas e docentes de faculdades de Medicina de universidades públicas paulistas: Ericson Bagatin (coordenador-geral/UNICAMP), Mário Terra Filho (INCOR/USP) e Luiz Eduardo Nery (Escola Paulista de Medicina/UNIFESP).

O objetivo central do estudo epidemiológico era identificar as taxas de eventuais agravos à saúde, associados à contaminação pelo amianto crisotila, entre 4.653 (ex-) funcionários da SAMA no Estado da Bahia¹¹ e/ou em Minaçu (GO). Na população da amostra estavam trabalhadores que estiveram expostos às fibras do crisotila durante suas atividades laborais em minas e usinas da SAMA, no período entre os anos 1940 e 1996 (Projeto Asbesto-Mineração, 2000). Considerando o relatório final apresentado pelos pesquisadores em dezembro de 2000, destacam-se as seguintes conclusões (IBC, s/d):

✓ Em relação à mortalidade, houve apenas dois casos de câncer em ex-funcionários que eram tabagistas frequentes e acentuados, mas que não tinham asbestose associada à doença.

✓ “Após 1977, quando começou a ser implantado o controle de exposição [às

11 Fundada em 1939, a SAMA iniciou suas atividades em 1940 na antiga mina de São Félix, que está localizada no então município de Poções (atual Bom Jesus da Serra), Bahia. Durante seus 27 anos de operação ininterrupta, quase 26 mil toneladas de amianto crisotila foram extraídas da mina até o seu exaurimento total em 1967. Devido a isso, a mineradora transferiu todo o seu maquinário e boa parte de sua mão de obra para a região da mina de Cana Brava, no Estado de Goiás.

Arthur Pires Amaral

fibras do asbesto crisotila] na Mina [de Cana Brava], 99,5% dos 1.400 trabalhadores examinados apresentaram ausência de alterações pleuropulmonares” (p. 2).

✓ A morbidade decorrente do agravamento de alguma doença asbesto-relacionada, na população total considerada pelo estudo, é de apenas 2,5%.

✓ A baixíssima frequência de alterações pleuropulmonares entre os antigos trabalhadores da mina de Cana Brava, a partir da década de 1980 (quando o controle da exposição ocupacional às poeiras de amianto começou a ser mais rigoroso e a automatização de certas etapas do processo produtivo na SAMA começou a ser efetiva), reflete a menor toxicidade do crisotila, desde que utilizado em condições seguras e controladas.

Por outro lado, de acordo com as informações obtidas pelos então deputados federais da Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável, da Câmara Federal, que produziram o Dossiê Amianto Brasil (2010), na fase de avaliação do projeto de pesquisa mencionado acima, o seu coordenador geral havia garantido aos Comitês de Ética em Pesquisa daquelas três universidades paulistas, mais aos CEPs do CNPq e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, que o estudo epidemiológico contaria em sua integralidade apenas com o financiamento da FAPESP. Todavia, segundo os relatores do Dossiê, o estudo contou com, aproximadamente, 48% de recursos públicos e 52% de recursos privados e vinculados à indústria do amianto no Brasil.

Trabalho anterior revela que mais de 3,5 mil acordos extrajudiciais foram celebrados entre o grupo SAMA/Eternit e os seus ex-funcionários diagnosticados com doenças asbesto-relacionadas (cf. Barbosa, 2013). Tais acordos são firmados na tentativa de as empresas do amianto, no Brasil, impedirem que os trabalhadores recorram à justiça comum contra elas. Desse modo, o grupo SAMA/Eternit consegue manter em sigilo a quantidade oficial total de adoecidos pela exposição ocupacional às fibras do crisotila, já que com os acordos esse número fica indisponível ao Sistema Único de Saúde (SUS), ao (então) Ministério do Trabalho e Emprego, e à Previdência Social. Como são realizados os acordos extrajudiciais?

De maneira geral, os trabalhadores com asbestose, placas pleurais, câncer de pulmão e/ou mesotelioma, entre outras DARs, são avaliados por uma Junta Médica composta pelos mesmos profissionais que coordenaram e executaram o projeto de pesquisa discutido logo acima: os pneumologistas Ericson Bagatin, Mário Terra Filho e Luiz Eduardo Nery. Esta Junta é contratada pelo grupo SAMA/Eternit através de uma empresa privada que os três médicos mantêm em sociedade. São eles os responsáveis pela avaliação clínica de um conjunto de exames como radiografia do tórax, tomografia computadorizada e testes de função respiratória dos funcionários da mineradora. Tais exames são realizados periodicamente pelos trabalhadores do amianto, a pedido do médico do setor de Saúde Ocupacional da SAMA, por meio de profissionais da saúde e de clínicas particulares já pré-definidos pela empresa, nas cidades de Goiânia e/ou de São Paulo. Os gastos com transporte,

Arthur Pires Amaral

alimentação e hospedagem desses “colaboradores”¹² (e de seus acompanhantes, dependendo de cada caso) naqueles dois municípios são todos custeados pela SAMA. Eles também não pagam nada pelos exames, pois o seu custeamento é dever da mineradora e está previsto no Anexo 12 da Norma Regulamentadora nº 15 (NR-15) da CLT, de 1 de maio de 1991.

Uma vez realizados esses exames e constatada a presença de DARs, a Junta identifica a gravidade da *incapacitação respiratória* do paciente – desconsiderando, assim, a existência de DARs em diferentes órgãos que não pertencem ao sistema respiratório. Caso o trabalhador adoecido concorde em abrir mão de seus direitos de impetrar qualquer tipo de ação judicial por reparação de danos físicos e/ou morais contra a SAMA, a empresa mineradora lhe oferece um plano de saúde gratuito para auxiliar o acompanhamento de seu quadro clínico e arcar financeiramente com o tratamento médico correspondente. Também pode ser oferecida uma indenização em dinheiro, cujo valor varia de acordo com o estágio de sua doença pulmonar.

Diante destas considerações, é perceptível a conveniência dos resultados a que chegaram os pesquisadores do Projeto Asbesto-Mineração (2000) em relação aos interesses da SAMA. O alegado “ínfimo” índice de morbidade e mortalidade entre os trabalhadores expostos às fibras do crisotila, na mina de Cana Brava e nas usinas da SAMA em Minaçu, vem referendar e dar embasamento “científico” às decisões da Junta Médica ao emitir, em diversos casos de trabalhadores com DARs, laudos com a seguinte conclusão-padrão: *Ausência de alterações pleuropulmonares por exposição ao asbesto*.

Durante a realização do trabalho de campo em Minaçu, deparei com três casos que exemplificam muito bem tal situação. Nestes, os trabalhadores adoecidos faleceram após longas experiências de dor e sofrimento familiar provocadas pelo surgimento de diferentes sinais e sintomas de doenças asbesto-relacionadas. Suas viúvas e seus filhos os descreviam detalhadamente: falta de ar progressiva; tosse constante e acentuada; fortes dores no tórax, nas costas e no abdome; cansaço extenuante, que os impedia de caminhar em curtas distâncias e de executar atividades manuais simples; emagrecimento; hemorragia interna, eliminação de sangue pela boca e coloração verde-amarelada (de pele e olhos) em decorrência de tumores malignos no fígado; irritação e insônia por conta de insuficiência respiratória grave. Nenhum desses antigos funcionários da SAMA teve o seu adoecimento reconhecido, oficialmente, pela Junta Médica da mineradora.

Os estudos antropológicos que trabalham e discutem o *conceito de sofrimento social* mostram-nos uma complexa inter-relação entre i) múltiplas formas de percepção dos riscos à saúde, em diferentes contextos socioculturais e históricos, e ii) certas questões referentes a processos político, econômico, institucional, moral e/ou legal capazes de infligir danos devastadores à experiência humana – conferir, entre outros, os variados textos organizados na inspiradora coletânea *Social Suffering* (Kleinman; Das; Lock, 1997). Problemas individuais e coletivos são então analisados inseparavelmente, de maneira a revelar todo um conjunto de níveis interpessoais de sofrimento. Além disso, a possibilidade do reconhecimento da

12 Maneira como a SAMA identifica todos os seus funcionários.

Arthur Pires Amaral

dor dos outros é percebida como sendo factível somente se essa experiência for capaz de ser traduzida e comunicada. A dor humana passa então a ser um evento da linguagem e, portanto, um processo cultural (cf. Le Breton, 2013; DelVecchio Good *et al.*, 1992; Helman, 2003; Sarti, 2001).

No próximo item, apresento um dos relatos que ilustram muito bem as experiências de sofrimento social de que tomei conhecimento a partir da pesquisa etnográfica em Minaçu. Tais experiências são ainda vividas por aqueles familiares cujo pai, ou marido, veio a óbito após inúmeras passagens por clínicas e hospitais (públicos ou privados) de Minaçu e, sobretudo, de Goiânia, sem nunca terem suas doenças associadas à exposição ocupacional ao asbesto crisotila na SAMA.

“Eu entrei em desespero! Pra mim, o chão abriu e eu afundei”

Augusto nasceu em 1944 na zona rural da cidade goiana de Carmo do Rio Verde, embora tenha conhecido e se casado com Sandra – a interlocutora que me narrou a história de seu marido – no município de Goianésia (GO). Desempregado e sobrevivendo através do plantio de alimentos e da criação de poucos animais como galinhas e porcos, ele decidiu abandonar sua pequena lavoura e se mudar com a esposa, e quatro filhos pequenos, para a cidade de Minaçu. A ideia surgiu depois que um tio seu, que já trabalhava na mineradora SAMA e acompanhava a situação precária em que o sobrinho e sua família viviam na roça, o convidou para se juntar a ele, pois, na época, a empresa estava contratando dezenas de outros trabalhadores. Em outubro de 1978, Augusto, Sandra e os filhos se mudaram definitivamente para Minaçu. Mas foi somente um ano depois que ele conseguiu um emprego formal na mineradora.

Atuando inicialmente na função de servente de pedreiro, auxiliando a construção de diferentes obras civis no interior da área industrial da SAMA, poucos anos depois Augusto passou a trabalhar com a extração do amianto crisotila no interior das cavas da mina de Cana Brava. Nesta nova função, ele operava uma máquina conhecida como perfuratriz, que é utilizada no desmonte da rocha amiantífera. Eram os tempos (décadas de 1970, 80 e 90) em que a gigantesca demanda comercial pelas fibras do crisotila, nos mercados brasileiro e internacional, obrigava a SAMA a operar 24 horas por dia e sete dias por semana. Augusto trabalhou na mineradora durante quase 15 anos seguidos, entre 1979 e 1994.

Três anos após ser dispensado da empresa, Augusto começou a sentir dores nas costas e na região do tórax, além de apresentar tosse, falta de ar e um cansaço físico que se agravaram gradualmente. Porém, os resultados tanto de seus exames clínicos de rotina, realizados por médicos da empresa enquanto ele ainda era um “colaborador”, quanto daqueles (raios-X, espirometria e tomografia computadorizada) feitos a cada ano pelos ex-funcionários em clínicas particulares da capital Goiânia, “não indicavam” a presença de DARs em seu corpo. Com o passar dos anos, a insuficiência respiratória e as dores se intensificaram a tal ponto que as recorrentes internações de emergência no Hospital Municipal de Minaçu (via SUS), ou na Policlínica 24h (particular), passaram a fazer parte da rotina de Augusto. Nestes dois estabelecimentos, ele recebia um tratamento médico à base de

Arthur Pires Amaral

analgésicos, de medicação para “abrir” os brônquios, e de altas doses de oxigênio.

O laudo da primeira tomografia de tórax que Augusto realizou, numa clínica particular de Goiânia, indicou uma anormalidade em seu pulmão direito. Porém, de acordo com o documento, não era possível apontar um diagnóstico exato apenas com aquele exame. Poucos dias depois de retornar a Minaçu, Augusto teve uma crise respiratória e por isto foi encaminhado ao Hospital Municipal, onde ficou internado. Ao examinar sua tomografia, o médico que atendeu Augusto naquela ocasião comentou com Sandra e seus filhos: “Olha, o seu [Augusto] tem um problema. É bom vocês levarem ele a Goiânia [para] fazer mais exames”.

Acatando a sugestão do médico, Sandra e Augusto voltaram à capital goiana para que ele fosse consultado por um pneumologista. Vale destacar que esta consulta foi paga com recursos financeiros de Augusto, em uma clínica desvinculada *a priori* da mineradora SAMA. Portanto, não é possível afirmar que o especialista e a clínica onde atendia foram indicados pelo próprio médico do hospital público de Minaçu¹³. O que se sabe é que depois de conversar com Augusto, analisar a sua tomografia e ler o relatório sobre o exame, o pneumologista lhes garantiu: “[Ele] está bem. Não tem problema nenhum, não tem nada”. Como Sandra ainda insistia em reforçar os sintomas de falta de ar e tosse constantes do marido, o pneumologista decidiu então receitar a ele um simples xarope e uma medicação para os brônquios, que devia ser inalada, via oral, através de uma bombinha – fato este que deixou Sandra bastante indignada.

Frustrados com a ausência de um diagnóstico médico para os seus sintomas e de um tratamento efetivo, Augusto e Sandra retornaram outra vez a Minaçu. Suas crises respiratórias se intensificavam, com o passar do tempo, e com elas as internações de Augusto no Hospital Municipal ou na Policlínica 24h se tornaram recorrentes. Sandra se recorda que durante as crises, sobretudo à noite, seu esposo ficava bastante inquieto sem conseguir dormir. Há tempos já não permanecia deitado na cama, pois esta posição agravava ainda mais a sua falta de ar.

Além das dores nas costas e no peito, Augusto passou a ficar preocupado com uma dor, até então desconhecida, que começou a sentir na região abdominal. Com o agravamento tanto da insuficiência respiratória quanto das dores no abdome, um dos médicos que atendiam Augusto no Hospital Municipal decidiu encaminhá-lo, através do Sistema Único de Saúde, ao Hospital Estadual de Urgências de Goiânia (HUGO). Lá Augusto poderia fazer exames mais precisos que identificassem a origem daquele novo sintoma. Uma equipe médica do HUGO descobriu então o seu “problema de vesícula”, que apenas seria solucionado com a remoção cirúrgica do órgão. “Eu já não sabia qual problema agravava ele mais, né. Se era a vesícula ou se era esse problema de falta de ar”, relatou Sandra. Como é de praxe, o médico que iria operar Augusto solicitou que ele realizasse alguns exames pré-operatórios para averiguar se estava, de fato, apto para a cirurgia. Foi a partir daí que a suspeita de câncer pulmonar apareceu pela primeira vez, fazendo com que o médico solicitasse então uma biópsia do pulmão direito de Augusto.

O SUS autorizaria a biópsia somente quinze dias após o encaminhamento do pedido. Mas o exame devia ser feito com urgência, advertiu o médico – Augusto

13 Os médicos que trabalham no Hospital Municipal atuam, também, no Hospital “da SAMA” (como é identificado localmente) e/ou na Policlínica 24h – inclusive o médico responsável pela área de Saúde do Trabalho da mineradora. Em novembro de 2001, a SAMA e a Cooperativa local dos Trabalhadores da Saúde (COOP Saúde) assinaram um acordo de comodato para a prestação de serviços médicos e odontológicos à população de Minaçu.

Arthur Pires Amaral

não poderia esperar quase duas semanas para realizá-lo. Daí podermos deduzir que o seu problema pulmonar já se encontrava em estágio bastante avançado, embora nenhum outro médico o tivesse revelado anteriormente. Sensibilizado com o fato de Sandra não ter, naquela ocasião, o dinheiro suficiente para pagar por uma biópsia, o médico do HUGO resolveu então ligar para um patologista, amigo seu, e perguntá-lo se este poderia fazer o exame gratuitamente. A biópsia foi, enfim, realizada no mesmo dia. Mas o seu resultado abalou o paciente e sua família: “[...] descobriram que ele tava com um câncer [maligno] no pulmão [direito]”.

Apesar das fortes dores na região da vesícula, o médico não pôde operá-lo porque a cirurgia no pulmão exigia prioridade máxima. Foi então que Augusto fora encaminhado ao Hospital Araújo Jorge (HAJ) – ou Hospital do Câncer, como é conhecido não apenas em Goiás, mas também por seus pacientes vindos de outros Estados brasileiros. Chegando lá, outro médico alertou Sandra que a remoção do pulmão direito de Augusto consistia num procedimento de alto risco, pois ele poderia morrer durante a cirurgia ou em decorrência de uma forte pneumonia no período pós-operatório. O profissional também avisou que caso Augusto não fosse operado, ele poderia vir a óbito a qualquer momento, mesmo se fizesse um tratamento quimioterápico. Por outro lado, ele tinha chances de sobreviver à cirurgia. Se isto de fato ocorresse, Augusto teria “99% de chances de cura”, lembrou-se Sandra. Apesar deste dilema, passados dois dias de muita reflexão, Augusto acabou optando pela cirurgia.

Enquanto ele estava internado numa enfermaria do HAJ, se recuperando de uma cirurgia tão incisiva, Sandra solicitou ao médico que cuidava de seu marido um laudo atestando a incapacidade permanente de Augusto para o exercício de qualquer tipo de atividade laboral. A expectativa era que, através deste documento, ele se aposentasse por invalidez ou conseguisse, pelo menos, receber o auxílio-doença junto à Previdência Social. Sem conseguir trabalhar e, portanto, sem ter uma fonte de renda, Sandra e seu marido sobreviviam graças a uma pequena poupança acumulada ao longo de décadas e à ajuda financeira de seus filhos. Embora os dois não pagassem aluguel, parte significativa da receita familiar era gasta nas compras de caros medicamentos e de balões de oxigênio para Augusto, além do custeio com transporte, alimentação e outras despesas emergenciais.

Daí a preocupação de Sandra em pedir ao médico de Augusto que ele fizesse “um laudo bem arrumadinho”, de maneira que a perícia do Instituto Nacional do Seguro Social não contestasse a condição de invalidez permanente do ex-funcionário da SAMA. Porém, o documento que recebeu atestava a presença de duas doenças crônicas pulmonares: o enfisema e a neoplasia (câncer) maligna associados a tabagismo “de longa data”. Relacionar o adoecimento de Augusto exclusivamente ao fato de ter sido, durante décadas, um fumante ativo não era uma novidade para ele. Afinal, todos os médicos que o atenderam, após o surgimento dos sintomas de tosse, falta de ar e cansaço, perguntavam se Augusto fumava cigarros, com qual frequência e durante quanto tempo, sem levar em consideração todos os quinze anos em que trabalhou como operador de perfuratriz na mina de Cana Brava, em Minaçu, onde ficava completamente exposto às fibras do amianto crisotila.

263

Arthur Pires Amaral

Sandra contestou aquele laudo, pois o documento não indicava a presença de *asbestose* nos pulmões de Augusto, apesar de a sua fisioterapeuta e uma médica – integrantes da equipe de profissionais da saúde que cuidaram dele no período em que ficou internado no Hospital do Câncer – terem afirmado confidencialmente a Sandra que, pelos sintomas clínicos apresentados pelo marido, havia uma grande possibilidade de Augusto ter mesmo aquela doença asbesto-relacionada.

Abro parênteses apenas para destacar que, desde fevereiro de 2013, a SAMA é considerada uma “Empresa Amiga do Hospital Araújo Jorge” e como “Empresa Parceira no combate ao câncer”. Isto se deve ao fato de a mineradora de amianto ter doado 24 poltronas para pacientes em tratamento quimioterápico, além de já ter contribuído mensalmente com o custeio e a manutenção daquela instituição de saúde (cf. Amaral, 2019). Esta parceria ocorreu oito anos após a internação e a cirurgia de Augusto no HAJ (em 2005). Não é possível concluir, portanto, que o apoio firmado entre a SAMA e o HAJ também ocorreu em anos anteriores. Mas não deixa de ser, no mínimo, estranha e suspeita a intensa colaboração da SAMA com um hospital que recebe/recebeu vários ex-funcionários da mineradora adoecidos após vários anos de alta exposição às fibras do crisotila.

Ao longo dos meses que se passaram após a cirurgia, Augusto ia apresentando uma boa recuperação, embora ainda necessitasse inalar doses de oxigênio praticamente 24 horas por dia. Contudo, as dores na região abdominal se intensificaram, mostrando que o problema na vesícula ainda era permanente. Nesta época (em 2006), as idas de Augusto a hospitais de Goiânia e Minaçu continuaram a fazer parte de sua rotina, seja para monitorar a evolução de seu quadro de saúde pós-operatório ou, então, para receber medicação analgésica voltada ao alívio das dores abdominais. Em uma de suas internações no Hospital Municipal de Minaçu, um médico da instituição solicitou que Augusto fosse encaminhado (novamente pelo SUS) ao Hospital São Salvador, na capital, para que ele pudesse ser consultado por um gastroenterologista.

Uma vez em Goiânia, esse especialista decidiu então que a cirurgia de remoção da vesícula era o procedimento mais adequado ao caso de Augusto. Enquanto fazia a cirurgia, o médico verificou uma anormalidade ainda mais grave no fígado, que somente seria diagnosticada por meio de uma biópsia. Outra vez Augusto e Sandra foram pegos de surpresa. Os temores em relação à existência de mais um câncer rondavam a sua família. Passados poucos dias, o resultado daquele exame finalmente chegou às mãos do gastroenterologista, trazendo notícias bastante desanimadoras: havia mesmo a presença de um tumor maligno no fígado do ex-funcionário da SAMA.

No período em que Augusto realizou o tratamento quimioterápico, durante os oito meses que antecederam à sua morte, Sandra contou que ela e o marido viviam muito mais em Goiânia, com o apoio de uma cunhada, do que em Minaçu. As sessões de quimioterapia, a fraqueza corporal, a falta de apetite e as dores intensas e constantes seguidas de hemorragia interna, que fazia Augusto vomitar sangue, o obrigavam a ficar recorrentemente internado no HAJ. O amargor da biliar em sua boca, além da coloração verde-amarelada tanto da pele quanto dos olhos, eram

Arthur Pires Amaral

sinais de que o tumor no fígado já estava em estágio avançado. Como os efeitos colaterais da medicação quimioterápica eram muito fortes e as dores, hemorragias internas e crises respiratórias continuavam (pois agora só possuía um pulmão), Augusto não podia mais se ausentar de Goiânia.

Todavia, estando extremamente fragilizado, Augusto não suportava mais aquela agonia interminável.

Sandra: A doutora me chamou e falou: “O seu [Augusto] não tem jeito mais. Ele não vai resistir mais do que 72 horas. A senhora pode levar ele pra casa”. Aí eu entrei em desespero! Pra mim o chão abriu e eu afundei, sabe? [...]. Eu queria porque queria trazer ele [para Minaçu]. Aí eu falei: “Doutora, nós vamos levar ele. Os meninos [seus filhos] tão aqui de carro próprio”. Ela: “Não, de carro próprio não pode. Tem que ser de ambulância”.

[...]

Aí ele entrou em coma. Eu conversando com ele assim, de boa, aí eu vi quando ele parou assim... Ele só me olhava. Os olhos dele se enchiam d’água. Aí eu entrei em desespero! Eu balançava ele. Eu conversava com ele. Aí ele já não me respondia nada mais. Aí eu saí correndo, chamei a médica. Ela foi [e disse:] “Agora não tem jeito mais, não”.

[...]

Aí os meninos chegaram e a ambulância chegou também. [...] Nós colocamos ele dentro da ambulância e trouxe pra cá. Na hora que tava chegando em Minaçu, ele faleceu. Ele faleceu dentro da ambulância.

Autor: E nesse caminho de Goiânia a Minaçu, como é que tava o seu [Augusto]?

Sandra: Parecia que ele tava dormindo. De olho fechado. Aí ele entrou em coma [outra vez]. A gente olhava pra ele e pensava que tava dormindo. Na hora que ele morreu... ele fez vômito e abriu o olho um pouquinho. Aí, pra mim, ele tava melhorando. Falei: “Filha, seu pai tá melhorando!”. Eu gritei numa altura tão grande! Falei: “Graças a Deus seu pai tá melhorando!”. Mas como ela é técnica de enfermagem, ela reconhece, né. Ela: “Mãe, meu pai não tá melhorando. Meu pai tá acabando...”. E foi verdade. Aí a gente já tava chegando em Minaçu e veio direto pro hospital [municipal]. Nós chegamos duas horas da manhã aqui em Minaçu com ele. Foi triste demais... Aí foi o fim dele. Dia 16 de outubro de 2007 ele faleceu (Entrevista, 14/01/2017, Minaçu-GO).

Arthur Pires Amaral

A certidão de óbito de Augusto foi atestada por um dos médicos que trabalham no Hospital Municipal de Minaçu e, também, no Hospital “da SAMA”. Nela consta que as causas da morte daquele ex-funcionário da mineradora foram: “falência múltipla de órgãos, câncer de pulmão e doença oncológica metastática”. Contudo, não havia no documento qualquer menção da possível associação daquela causa mortis com a exposição ocupacional pregressa às fibras do crisotila. A ausência completa de um diagnóstico que identificasse as doenças letais de antigos trabalhadores do amianto, em Minaçu, como DARs, também foi constatada em outras certidões de óbito a que tive acesso direto por meio do consentimento informado e (por razões ético-metodológicas já explicitadas na introdução deste artigo) informal de alguns de meus interlocutores locais.

Considerações finais

A estruturação narrativa deste artigo foi proposta de maneira a exibir uma espécie de iceberg simbólico. Sua parte imersa é composta por todos os fatores sociais, econômicos, morais (através da construção de uma *family ideology* por parte da SAMA: a “mãe de Minaçu”), médico-científicos e institucionais que possibilitaram a ocorrência das doenças asbesto-relacionadas no município goiano de Minaçu. Já a sua parte visível é constituída pelo sofrimento social corporificado (cf. Vítora, 2011) nos trabalhadores adoecidos de maneira fatal pelas fibras do amianto crisotila e que, ainda em vida, estavam revoltados por conta do ocultamento e, mesmo, da negação de suas DARs.

Ao afirmar que o sofrimento social é a parte visível dessa estrutura metafórica, ressalto que, no contexto minaçuense, ele somente foi assim compreendido na perspectiva de minha pesquisa etnográfica. Isso porque as aflições e todo o mal-estar físicos resultantes do agravamento das condições de saúde daqueles antigos funcionários da mineradora SAMA, bem como a angústia dos familiares de seus círculos de afeto e intimidade, jamais foram publicamente reconhecidos pela população de Minaçu, por profissionais de saúde e nem por instituições médico-hospitalares, jurídicas ou de assistência social nos âmbitos federal, estadual e municipal.

Sem o devido reconhecimento legal dessas pessoas como vítimas, de fato, do amianto, restou à dona Sandra – mas também às viúvas de outros ex-“colaboradores” da empresa mineradora SAMA, as quais eu tive a oportunidade de conhecer em Minaçu – expressar verbalmente a compreensão e, ao mesmo tempo, o ápice das trajetórias de sofrimento e desespero diante da inevitabilidade da morte dolorosa e solitária de seu marido Augusto: “Para mim, o chão abriu e eu afundei”.

Recebido: 25/06/2019

Aprovado: 02/09/2019

Arthur Pires Amaral

Referências

- AMARAL, Arthur Pires. *Com o peito cheio de pó: uma etnografia sobre a negação do adoecimento de trabalhadores do amianto na cidade de Minaçu (GO)*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.
- BARBOSA, Fábio de Macedo T. *Imperialismo e produção do espaço urbano: a indústria do amianto e a construção da cidade de Minaçu-GO*. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- CONFORTI, Paul M.; KANAREK, Marty S.; JACKSON, Lorene A.; COOPER, Robert C.; MURCHIO, Jack C. *Asbestos in drinking water and cancer in the San Francisco bay area*. *Journal of Chronicals Disease*, v. 34, p. 211–224, 1981.
- DELVECCHIO GOOD, Mary-Jo; BRODWIN, Paul E.; GOOD, Byron J.; KLEINMAN, Arthur. 1992. *Pain as human experience: an anthropological perspective*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1992.
- DOSSIÊ AMIANTO BRASIL. *Relatório do Grupo de Trabalho da Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável da Câmara dos Deputados destinado à análise das implicações do uso do amianto no Brasil*. Brasília-DF, 2010.
- DUARTE, Luiz F. Dias. Ética de pesquisa e “correção política” em antropologia. In: VÍCTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben G.; MACIEL, Maria Eunice; ORO, Ari P. (Orgs.). *Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF-ABA, 2004. p. 125–130.
- GUEDES, André Dumans. *O Trecho, As Mães e Os Papéis: movimentos e durações no norte de Goiás*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2011.
- HAMMOND, C. E.; SELIKOFF, Irving J.; SEIDMAN, Herbert. *Asbestos exposure, cigarette smoking and death rates*. *Annals of the New York Academy of Sciences*, v. 330, n. 1, p. 473–490, 1979.
- HELMAN, Cecil G. *Cultura, saúde e doença*. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 2003.
- IBC – Instituto Brasileiro do Crisotila. s/d. *Informações recebidas sobre a única pesquisa do gênero específica para o amianto realizado no Brasil*. Goiânia. Disponível em: https://incubadora.ufrn.br/index.php?equatorial&user&setLocale=pt_BR. Acesso em: 18 maio 2017.
- KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret. *Social suffering*. Berkeley: California University Press, 1997.
- LANDRIGAN, Philip J.; NICHOLSON, William J.; SUZUKI, Yasunosuke; LADOU, Joseph. *The Hazards of Chrysotile Asbestos: a critical review*. *Industrial Health*, n. 37, p. 271–280, 1999.
- LANGDON, Esther Jean; MALUF, Sonia; TORNQUIST, Carmen Susana. *Ética e política na pesquisa: os métodos qualitativos e seus resultados*. In: *Ética nas pesquisas em ciências humanas e sociais na saúde*. São Paulo: Hucitec, 2008. p. 128–147.
- LE BRETON, David. *Antropologia da dor*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013. [Edição original: 1995].
- MCCULLOCH, Jock. *Asbestos Blues: labour, capital, physicians & the state in South Africa*. Oxford; Bloomington; Indianapolis: James Currey & Indiana University Press, 2002.

Arthur Pires Amaral

PROJETO ASBESTO-MINERAÇÃO. *Relatório final do projeto Morbidade e Mortalidade entre Trabalhadores Expostos ao Asbesto na Atividade de Mineração: 1940-1996*. Campinas-SP. 2000. Disponível em: <http://www.ibcbrasil.org.br/midias/downloads/06-mineracao-cancer-pt.pdf>. Acesso em: 19 maio 2017.

SARTI, Cynthia. *A dor, o indivíduo e a cultura*. Saúde e Sociedade, v. 10, n. 1, p. 3-13, 2001.

VÍCTORA, Ceres G. *Sufrimento social e a corporificação do mundo: contribuições a partir da Antropologia*. RECIIS – Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde. Rio de Janeiro, v. 5, n. 4, p. 3-13, 2011.

VÍCTORA, Ceres G.; SARTI, Cynthia. *Apresentação*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 9-18, jul.-dez. 2014.

WALDMAN, Linda. *The Politics of Asbestos: understandings of risk, disease and protest*. London, Washington-DC: Earthscan, 2011.

O ensino de Antropologia Física e Etnografia do Brasil em Santa Catarina na década de 1950

The teaching of Physical Anthropology and Ethnography of Brazil in Santa Catarina in the 1950s

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.4983>

Amurabi Oliveira • Universidade Federal de Santa Catarina - Brasil

Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor da Universidade Federal de Santa Catarina e Pesquisador do CNPq. Atualmente é professor visitante na Universidade Autônoma de Barcelona, por meio do programa PVE Junior CAPES.

ORCID: 0000-0002-7856-1196

amurabi_cs@hotmail.com

Este artigo visa contribuir para o debate sobre a história da antropologia no Brasil, destacando o ensino das cadeiras de antropologia física e etnografia no Brasil na Faculdade Catarinense de Filosofia na década de 1950. A análise incide sobre os relatórios de ensino produzidos pelos primeiros professores dessas disciplinas em Santa Catarina, possibilitando o desenvolvimento de uma reflexão a partir dos conteúdos lecionados naquele contexto. Enfatiza-se que apesar do “apagamento” dessas matérias na história da antropologia, tanto em nível local quanto nacional, elas O ensino de Antropologia Física e Etnografia do Brasil em Santa Catarina na década de 1950 foram relevantes na constituição do campo da antropologia, demarcando continuidades e também rupturas em relação à antropologia cultural.

História da antropologia. Ensino de antropologia. Ensino de ciências sociais. Antropologia física. Etnografia do Brasil.

This paper aims to contribute to the debate on the history of anthropology in Brazil, highlighting the teaching of the chairs of physical anthropology and ethnography of Brazil at the Catarinense College of Philosophy in the 1950s. The analysis focuses on the teaching reports produced by the first professors of these disciplines in the state of Santa Catarina, enabling the development of a reflection based on the contents taught in that context. It is emphasized that despite the obliteration of these disciplines in the history of anthropology, both at local and national level, they were relevant in the constitution of the field of anthropology, marking continuities and ruptures in relation to cultural anthropology.

History of anthropology. Anthropology teaching. Social science teaching. Physical anthropology. Ethnography of Brazil.

Amurabi Oliveira

Introdução

Quando nos referirmos à história da antropologia brasileira, normalmente nos remetemos a um modelo que se tornou relativamente hegemônico no campo universitário, que se vincula a certa antropologia social e cultural. Esta concepção pode ser compreendida também a partir das próprias relações acadêmicas que a antropologia teceu desde sua gênese nas universidades, de maneira bastante próxima com a sociologia (Peirano, 2000), encontrando nos cursos de ciências sociais o espaço para sua institucionalização, produção e reprodução de profissionais específicos neste campo de conhecimento.

Todavia, a história da antropologia no Brasil não se resume à história da antropologia social e cultural, tampouco à presença dessa ciência nos cursos de ciências sociais. Já no final do século XIX, desenvolveu-se aqui toda uma tradição intelectual a partir do que ficou conhecido como antropologia física¹, cujas influências teóricas e objetivos de pesquisa distavam sensivelmente desta outra antropologia. Espaços como Faculdades de Medicina e de Direito, Escolas Normais, Museus de História Natural ou mesmo Gabinetes Policiais formavam um locus privilegiado para o desenvolvimento do debate específico nesta área.

A disciplina de antropologia física, também em conjunto com outras correlatas, constituiu a base formativa de outros cursos de graduação. Não ficando restrita apenas à medicina e ao direito, fez-se presente em cursos de formação de professores, tanto no curso normal quanto nos cursos superiores.

Partindo dos “relatórios de ensino”² produzidos pelos primeiros catedráticos da Faculdade Catarinense de Filosofia (FCF) entre 1956 e 1959³, o presente artigo visa trazer uma contribuição original para o debate acerca da história da antropologia no Brasil. Ao mesmo tempo, busca ampliar o escopo geográfico da análise, ao deslocar o exame empírico para uma instituição fora dos grandes centros, em um período que antecedeu à criação dos primeiros cursos de ciências sociais na região. Volto-me, portanto, não para a antropologia cultural que fora lecionada nessa instituição nesse mesmo período, mas sim para as disciplinas de antropologia física e etnografia do Brasil.

Almeja-se neste trabalho explorar quais conteúdos eram lecionados nessas duas disciplinas, problematizando em que medida eles demarcam continuidades e descontinuidades em relação à perspectiva que se convencionou adotar acerca da história da antropologia no Brasil. Com isso, para além de uma colaboração particular ao campo da história da antropologia no Brasil, busca-se também contribuir de forma mais ampla para o campo da história da ciência.

Para uma melhor compreensão do leitor sobre as questões que serão abordadas aqui, dividirei o trabalho em quatro partes. São elas: a) breve contextualização sobre a antropologia física no Brasil; b) apresentação sucinta do processo de formação da FCF; c) análise dos relatórios de ensino das disciplinas de antropologia física e etnografia do Brasil; d) considerações finais.

1 Atenta-se aqui, desde já, que a terminologia “antropologia física” fora bastante recorrente até meados do século XX, tendo sido paulatinamente substituída pelos termos Antropologia Biológica ou Bioantropologia. Todas as três terminologias indicam um mesmo campo, mas se referem a momentos históricos distintos.

2 Essa documentação encontra-se disponível para consulta no Arquivo Central da Universidade Federal de Santa Catarina.

3 O material empírico do qual parte são os arquivos da FCF depositados no arquivo central da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), o que inclui não apenas os “relatórios de ensino”, como também diversas atas, ofícios e memorandos produzidos pelos agentes que integraram esta instituição.

Amurabi Oliveira

A antropologia física no Brasil

Pensar a história da antropologia física no Brasil nos remete, inevitavelmente, a uma reflexão mais apurada acerca do lugar dos museus no processo de institucionalização das ciências sociais brasileiras, especialmente da antropologia. Ainda que a emergência dessas instituições datem do Brasil Imperial, é na passagem para o século XX que encontramos seu apogeu, que se vincula, em grande medida, ao debate sobre a questão racial no país. Analisando os casos do Museu Nacional, fundado em 1818, Museu Paraense de História Natural (atual Museu Paraense Emílio Goeldi), fundado em 1871, e do Museu Paulista, inaugurado em 1895, Schwarcz (1989, p. 65–66) tece as seguintes questões:

Definidos e pensados enquanto “locais de ciências”, os museus ofereciam respostas a procedimentos considerados científicos, em contrapartida a outro tipo de produção que, lidando com o problema da raça, partia de métodos diversos. Se o tema perpassa outros debates – como a área legislativa – e espaços – como o da literatura –, também através dos museus é possível perceber a penetração desse tipo de questão. Assim, se em boa parte essas três instituições visavam um debate exterior e restrito, é a partir da questão racial que essa produção “vaza”, encontrando respaldo no interior do panorama intelectual local.

É importante afirmar, portanto, a centralidade que o tema racial ocupou na agenda das ciências sociais brasileiras desde sua gênese. Ainda que não possamos resumir o debate – incluindo o da antropologia física – desse momento a esta questão, percebe-se que havia uma agenda mais ampla em curso já naquele período. Isso implicou no acionamento de diferentes ferramentas analíticas, e, por consequência, distintas aproximações com a questão passaram a ser mobilizadas, dentre elas, a antropologia física. Todavia, o tema não mobilizou exclusivamente os museus. Como bem apontam Souza e Santos (2012, p. 640),

no caso brasileiro, em consonância com o que ocorreu em outros países, o estabelecimento dos núcleos de investigação em antropologia física, com a consequente expansão das pesquisas e a construção de acervos, se deu a partir da segunda metade do século XIX, ainda nos tempos do Império, vindo a experimentar notável difusão nas primeiras décadas do século XX (Castro Faria, 1952; Cunha, 2002; Souza, 2011; Santos, 2012). Nesse período, em faculdades de medicina, museus de história natural, gabinetes de polícia, escolas e instituições de assistência social, a prática da antropologia física mobilizou antropólogos, médicos e naturalistas, que concentraram suas atividades no conhecimento das populações humanas, voltando suas angulares especialmente para a caracterização das populações brasileiras, sua constituição e diversidade biológica-racial. Enquadram-se nessa perspectiva as investigações antropofísicas sobre grupos indígenas, negros, sertanejos e imigrantes europeus; os debates sobre miscigenação racial,

271

Amurabi Oliveira

imigração e eugenia; e os estudos de biotipologia, medicina legal e antropologia jurídica.

Quero destacar com isso que, longe de constituir um capítulo menor na história da área no país, a questão da antropologia física foi um dos elementos basilares da formação da antropologia brasileira, num amplo diálogo com as ciências naturais. A questão para a qual pretendo contribuir com este artigo refere-se, justamente, à necessidade de repensarmos as relações entre a antropologia que ocupou um espaço central na formação das ciências sociais brasileiras até a primeira metade do século XX e a antropologia sociocultural, que passa a ganhar mais espaço enquanto esta outra declina no mesmo período. Notadamente, ao realizar um recorte regional, centrando na realidade de Santa Catarina, também é interessante perceber que houve nesse *locus* o desenvolvimento de outra temporalidade. Isso porque, ao passo que a antropologia física perdia paulatinamente espaço nos grandes centros de pesquisa no Brasil, ela passava a ganhar proeminência no contexto local, como veremos mais adiante com o advento do Instituto de Antropologia.

Parte significativa da obra de autores como Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), Edgard Roquette-Pinto (1884-1954), Álvaro Fróes da Fonseca (1890-1988), e mesmo, representando uma geração posterior, Arthur Ramos (1903-1949), desenvolveu-se nessa interface. Interessante perceber que os pesquisadores citados são, em sua totalidade, antropólogos que realizaram sua formação inicial no campo da medicina. Tal fato aponta também para os espaços de circulação e de formação intelectual comum a antropólogos neste período, que, de certo modo, possibilitava a inserção do debate próprio da antropologia física na agenda mais ampla da antropologia brasileira naquele momento.

Como bem destaca Keuller (2012), analisando especificamente o caso de Fróes da Fonseca, nesse período desenvolveu-se uma concepção particular de antropologia, situada nessa interface com a medicina. E apesar de reconhecida a divisão entre uma antropologia física e uma antropologia social e cultural, em muitos casos advogava-se a união entre os estudos anatômicos e os de antropologia, o que era percebido também como um passo relevante para a renovação dos estudos no campo da medicina.

Ressalta-se também que estamos nos referindo a um período em que as barreiras disciplinares estavam dispostas de outro modo. Como bem nos indica Corrêa (2013, p. 26):

A própria definição de cientistas sociais como antropólogos é muito recente e parece estar ligada tanto a razões de ordem prática, consequência das divisões disciplinares institucionalmente criadas – não só na universidade, mas também em fundações concessionárias de financiamento de pesquisas e nos órgãos governamentais da área da educação –, quanto a influências teóricas ou relações políticas no sentido amplo (Peirano, 1980). Essa distribuição disciplinar parece ter criado a necessidade de apropriação, ou

Amurabi Oliveira

exclusão, a posteriori, de pesquisas, pesquisadores ou temas em cada uma das áreas das ciências sociais que vão ganhando contornos mais nítidos pela ampliação de seus recursos humanos e institucionais. E parece também tornar inevitável a colocação das perguntas: como desembaraçar a antropologia dos laços que pareciam prendê-la tão fortemente, no passado, as disciplinas hoje dela tão diferenciadas como a medicina ou o direito, por exemplo? Como criar para ela um percurso, uma trajetória, bem definidos, cujo ponto de chegada sejam nós, antropólogos contemporâneos?

Penso que esta questão é emblemática para analisarmos o contexto no qual se insere o ensino de antropologia física no Brasil, bem como as transformações que vão sendo vivenciadas nas ciências sociais brasileiras. A partir da década de 1930, tivemos a criação dos primeiros cursos de ciências sociais no Brasil⁴, cujos resultados em termos de pesquisas produzidas pelas primeiras gerações de cientistas sociais profissionais serão sentidos nas décadas seguintes.

Esse fenômeno impacta diretamente os critérios de cientificidade e de legitimidade das pesquisas realizadas nessa seara, invertendo o eixo com relação ao *locus* de produção de conhecimento antropológico. Notadamente esse processo apenas se consolida plenamente no decorrer das décadas de 1960 e 1970, quando são criados os primeiros programas de pós-graduação no formato que conhecemos atualmente, o que implicou numa mudança expressiva das regras do jogo acadêmico no campo da antropologia. Como nos indica Garcia Jr. (2009, p. 438),

a restituição das condições sociais para enunciar e estabilizar um novo paradigma científico é um complemento indispensável à inteligibilidade do laço entre crítica interna das teorias pré-existentes e práticas intelectuais que permitem ultrapassar os limites precedentes (Heilbron, 2006). O estudo das características sociais e intelectuais dos participantes de controvérsias científicas, de suas alianças e de suas clivagens, de sua cooperação, constitui sem dúvida um bom revelador do modo como as relações de poder transnacionais inscrevem suas marcas na evolução dos modos de pensar ou dos sistemas cognitivos (Love 1996; Karady, 2008). Se toda pesquisa científica visa estabelecer hipóteses de validade universal, parece completamente vã a limitação do olhar sobre a circulação das ideias a relações bi-nacionais, por mais intensas que possam ter sido no passado.

Um exemplo significativo para pensarmos essas mudanças no campo acadêmico brasileiro é o de Heloisa Alberto Torres (1895-1977). Bastante reconhecida nacionalmente no campo da antropologia e de forte atuação no Museu Nacional, foi inclusive um dos membros da comissão julgadora do concurso de Arthur Ramos para a cátedra de Antropologia e Etnografia na Faculdade Nacional de Filosofia (FNF)⁵. No entanto, quando Ramos morreu e foi aberto um novo concurso, “Dona Heloísa”, como era conhecida (Corrêa, 1997), teve sua inscrição indeferida, por não atender aos requisitos do edital (Barros, 2008)⁶.

4 Os primeiros cursos de ciências sociais criados no Brasil foram os da Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo (1933), da Universidade de São Paulo (1934), da Universidade do Distrito Federal (1935) e a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná (1938) e da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Bahia (1941).

5 Além de ter sido membro do concurso para professor catedrático a que Arthur Ramos se submeteu em 1945, juntamente com José Farias Goés Sobrinho, Emílio Willems, Alvaro Froes da Fonseca, José Basto D'Ávila, ela também foi uma das pessoas que indicou o nome de Ramos para assumir a cadeira de antropologia, cargo para o qual foi nomeado como professor interino em 1939.

6 Apesar de reconhecido o notório saber de Heloisa Alberto Torres, o artigo nº 98 do regimento da FNF, demandava a apresentação de curso superior cujo currículo contivesse disciplina correspondente à cátedra posta em concurso. Para uma melhor análise da trajetória acadêmica de Heloísa Alberto Torres, vide Miglievich-Ribeiro (2015).

Amurabi Oliveira

No interstício entre esses dois acontecimentos na vida de “Dona Heloisa”, é importante indicar que Arthur Ramos criou na década de 1940, na Faculdade Nacional de Filosofia, um curso de aperfeiçoamento em antropologia e etnografia. Assim, poderia outorgar o título de doutor aos bacharéis que defendessem tese original depois de pelo menos dois anos de estudos, sob a orientação do professor catedrático da disciplina. Portanto, havia importantes mudanças em curso, que possuíam implicações sobre a forma como a antropologia estava se reorganizando academicamente no Brasil.

Tais mudanças implicaram num deslocamento institucional, no qual os museus perderam o espaço privilegiado que gozavam no campo da antropologia, especialmente para as universidades. Schwarcz (1989) aponta ainda que essa “decadência dos museus” se deveu não apenas às mudanças institucionais, como também à crítica teórica a um paradigma até então bastante consensual: o evolucionismo positivista, o que leva também a uma redefinição dos projetos e perspectivas originais presentes nessas instituições. Ainda segundo a autora, “considerados como locais de uma ‘pré-ciência’, restará aos museus nacionais o espaço delimitado de uma produção voltada exclusivamente às Ciências Naturais, cabendo em contrapartida às universidades a representação de um projeto enciclopédico e globalizante” (*Ibidem*, p. 71).

Esse deslocamento institucional e teórico também é acompanhado por um processo de delimitação disciplinar da antropologia que a distanciou das ciências naturais e a aproximou da sociologia (Peirano, 2000). Sem embargo, não se pode compreender que a antropologia física “desapareceu”, porém ela acabou sendo situada, quase que exclusivamente, dentro dos “tempos heroicos” da antropologia brasileira (Oliveira R., 2003).

Por outro lado, há de se considerar as questões trazidas por Farias (1999), ao indicar que a partir da década de 1930 ocorre um período de estabilidade na antropologia física no Brasil, uma estabilidade em termos de técnicas, métodos, objetivos e fins. Nesse período, instituições como o Museu Nacional continuaram a ser importantes centros de investigação e de formação de pesquisadores, em que pesem as transformações no próprio campo acadêmico.

Acredito que esse gesto de “apagamento” da antropologia física da história da antropologia brasileira, amiúde indicado como “pré-científico”, deve ser compreendido num movimento mais complexo e amplo que envolve a história desta disciplina, abordando-se desde as disputas que ocorrem dentro do campo acadêmico (Bourdieu, 2011), uma vez que esse processo envolve também as disputas dos agentes que animam o campo. Neste sentido, são elucidativas as questões trazidas por Corrêa (1988, p. 14), referindo-se às pesquisas antropológicas desenvolvidas em instituições ligadas à educação, mas que também podem ser aplicadas, de certo modo, à questão da antropologia física:

Não acredito que as razões do esquecimento deste período tão interessante da história de nossa disciplina se devam apenas à descrença no tipo de antropologia que se fazia antes de hoje ou à alegada fragilidade institucio-

Amurabi Oliveira

nal dela naquele momento; penso antes que esse esquecimento deve ser atribuído ao fato de que tentamos buscá-la onde ela não podia estar, num “campo antropológico” ainda em constituição, ao invés de encontrá-la lá onde ela se praticava.

Mais que isso, ao que nos interessa mais diretamente neste artigo, é importante frisar que o amadurecimento desse debate teve temporalidades distintas no país. E ao mesmo tempo em que, em algumas regiões, as ciências sociais já estavam institucionalizadas no Ensino Superior, contando com cursos próprios, em outras (como é o caso de Santa Catarina), elas ainda estavam restritas a algumas cátedras isoladas, compondo parte da formação dos cursos oferecidos nas Faculdades de Filosofia. Ainda assim, havia um espaço relevante no ensino de antropologia física, articulada com outras cátedras situadas na interface entre essa disciplina e a antropologia cultural.

As cadeiras de Ciências Sociais na Faculdade Catarinense de Filosofia

A história do Ensino Superior em Santa Catarina inicia-se de forma mais incisiva na década de 1930, com a criação da Faculdade de Direito de Santa Catarina em 1932, e, posteriormente, das Faculdades de Ciências Econômicas (1943), Farmácia e Odontologia (1947) e Medicina (1955). No caso da FCF, criada ainda em 1951, suas atividades só foram iniciadas em 1955. Na ata de criação da FCF já é feita menção à sua possível incorporação a uma futura Universidade de Santa Catarina, bem como a existência de uma “Faculdade de Filosofia de Santa Catarina”, criada em 1948, mas que nunca chegou a iniciar suas atividades.

Envolveram-se originalmente nesse projeto membros das elites culturais locais⁷, que circulavam em espaços diversos, tais como o Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina (IHGSC), criado em 1896, o Colégio Catarinense, fundado em 1905, a Academia Catarinense de Letras, criada em 1924, além das demais faculdades já existentes àquele tempo, especialmente a Faculdade de Direito, espaço historicamente reservado à formação de quadros para o Estado e de reprodução das elites (Oliveira, 2018).

Deve-se acentuar também que naquele momento havia uma significativa expansão do ensino no estado, de forma que a FCF era compreendida como um espaço de formação de elites culturais e de professores para os cursos primário e secundário. Os egressos dos cursos das Escolas Normais eram percebidos como público preferencial a ocupar as vagas desta instituição. Já na década de 1930 havia sido iniciada uma reforma no sistema educacional do estado, acompanhando uma série de outras mudanças que ocorreram Brasil afora, visando modernizar o ensino e os cursos de formação de professores (Cury, 1988). A chamada “Reforma Trindade” (Decreto nº 713, de 8 de janeiro de 1935), conduzida por Luiz Bezerre da Trindade, então Diretor da Instrução Pública do Estado de Santa Catarina, transformou as Escolas Normais em Institutos de Educação, introduzindo em seus currículos as chamadas “Ciências Fontes da Educação”, tais como pedagogia, psicologia, biologia, história, filosofia e sociologia (Daniel, 2003)⁸.

7 Oficialmente foi no dia 8 de setembro de 1951, em reunião no salão nobre da Faculdade de Direito, que membros das elites locais, como o Desembargador Henrique da Silva Fontes, que fora presidente do IHGSC, Oswaldo Bulcão Viana, Víctor da Luz Fontes, Monsenhor Frederico Hobold, Pe. João Alfredo Rohr – diretor do Colégio Catarinense, Pe. Alvino Braun e Oswaldo Rodrigues Cabral criaram oficialmente a FCF (Autor, 2018).

8 Importante lembrar que, em alguns casos no Brasil, na primeira metade do século XX, havia Escolas Normais que contavam, inclusive, com um gabinete de antropologia pedagógica, cuja discussão se aproximava substancialmente da antropologia física naquele momento (Autor, 2013).

Amurabi Oliveira

No requerimento do pedido de autorização de funcionamento que foi encaminhado para o governo federal é indicado o seguinte no item VIII:

Uma faculdade de filosofia está sendo, de há muito, almejada em Florianópolis, mormente pelos que, tendo concluído o curso normal, se dedicam ao magistério. É mesmo imperiosa necessidade para o meio, porquanto completará o bem organizado aparelhamento escolar catarinense, preparando-lhes professores para o ensino secundário e superior, além de dar oportunidade de estudos cientificamente orientados para os que, até aqui, só como autodidatas atingem as esferas da alta cultura. (Faculdade Catarinense de Filosofia, 1952, s/p).

Como já indicado, apenas em 1955 é que são iniciadas as atividades desta faculdade, tendo funcionado inicialmente os cursos de Filosofia, Geografia e História, Letras Clássicas, Letras Neolatinas e Letras Anglo-Germânicas. Esta era uma instituição privada, com uma forte orientação religiosa em sua estrutura, mas que contou com o apoio do poder público, inclusive através de seu financiamento.

O curso de Filosofia tinha as seguintes disciplinas distribuídas por ano: 1º) Introdução à Filosofia, Psicologia, Lógica, História da Filosofia; 2º) Psicologia, Sociologia, História da Filosofia; 3º) Psicologia, Ética, Estética, Filosofia Geral. Já no curso de Geografia havia as seguintes disciplinas: 1º) Geografia Física, Geografia Humana, Complementos de Geologia, História Moderna e Antropologia Física; 2º) Geografia Física, Geografia Humana, Geografia do Brasil, História Contemporânea e Antropologia Cultural; 3º) Geografia do Brasil, História Contemporânea, História do Brasil, História da América e História do Brasil. Por sua vez, no curso de história havia estas cadeiras: 1º) Introdução à História, Antropologia Cultural, Arqueologia e História Antiga; 2º) História Medieval, Cultura Ibérica, História da América, História do Brasil e Geografia Geral; 3º) História Moderna, História Contemporânea, História do Brasil, História da Arte e Etnografia do Brasil.

É interessante destacar nesse contexto que as primeiras turmas de história e geografia constituíam um único curso, que por sua vez possuía distintas habilitações, sendo uma delas a de “antropologia e arqueologia”. Esse dado é revelador dos múltiplos sentidos que a antropologia assumiu ao longo do tempo, de modo que seria impreciso indicar os cursos de ciências sociais como único locus de formação de quadros para a antropologia no Ensino Superior, havendo uma substancial diferença acerca do modo como essa disciplina se regionaliza, associando-se a diferentes campos disciplinares a depender do contexto local.

As disciplinas de ciência sociais ficaram a cargo de Edmundo Accácio Moreira (1914-1986), bacharel em direito, como professor de sociologia; Oswaldo Rodrigues Cabral (1903-1978), doutor em medicina, professor de antropologia cultural; Pe. Alvino Bertholdo Braun (1908-1984), graduado em Filosofia e Teologia, professor de antropologia física; e Jaldyr Bhearing Faustino da Silva (1914-1994), por sua vez bacharel em direito, professor de etnografia do Brasil. À exceção de Moreira e Braun, os demais foram contratados também para outras

Amurabi Oliveira

disciplinas. Cabral para História da Antiguidade e Idade Média⁹, e Silva para História do Brasil.

Ressalta-se que afirmar que essas eram as disciplinas de ciências sociais possui um caráter mais “didático” que de precisão histórica neste texto, considerando-se que no Brasil se convencionou denominar ciências sociais as disciplinas de antropologia, ciência política e sociologia. Sem embargo, é importante ter em vista que a divisão disciplinar nesse momento ainda era bastante incipiente, e havia uma compreensão mais ampliada das ditas ciências sociais, abarcando disciplinas como história, economia, psicologia social, entre outras.

Em todo o caso, ao que nos interessa mais diretamente neste trabalho, o foco recairá sobre as disciplinas de antropologia física e etnografia do Brasil, como já anunciado, que parecem demarcar mais claramente uma descontinuidade com relação à tradição intelectual que se instaurou no Brasil, e que consolidou certa visão da história da antropologia.

Na FCF, as práticas cotidianas de ensino incluíam a produção de um “Relatório circunstanciado sobre o ensino ao seu cargo” (Faculdade Catarinense de Filosofia, 1957), que passa a ser exigido de seus professores já em 1956, no qual deveriam ser especificadas as partes lecionadas do programa. Não havia um modelo prévio de relatório a ser produzido, o que reverbera em certa heterogeneidade dos dados analisados. Este é o material empírico sobre o qual se debruça a análise que será feita no próximo tópico.

O ensino de antropologia física e de etnografia do Brasil

O padre Alvino Bertholdo Braun foi o escolhido para inaugurar a cátedra de antropologia física presente na FCF. Ele estava presente já na sessão de fundação desta instituição em 1951, o que aponta para o fato de que participou desse projeto desde sua concepção. Ainda nesse documento havia a indicação de que existia “(...) também pessoas capazes para constituírem o professorado inicial” (Faculdade Catarinense de Filosofia, 1951). Possivelmente esse ponto da ata se refere a alguns dos presentes nessa sessão, o que de fato acaba se concretizando. Interessante perceber que a formação da antropologia no Sul do Brasil teve uma participação ativa de religiosos. Como bem destaca Santos (1997), o perfil recorrente entre os primeiros catedráticos em antropologia nessa região era de agentes autodidatas e católicos. Deve-se destacar nesse contexto a figura do padre Alvino Bertholdo Braun, em Santa Catarina, e a do padre Ignácio Schmitz, no Rio Grande do Sul.

Braun era professor do Colégio Catarinense, um dos espaços de formação escolar das elites locais, tendo chegado a ser diretor da instituição. Sua atuação nessa escola se dava junto às ciências naturais. Era visto com um “naturalista”, de modo que essa é possivelmente sua entrada para a antropologia física. Vale a pena lembrar o fato de que a antropologia física era percebida como o estudo biológico do homem, de tal modo que sua inserção como professor de ciências parecia credenciá-lo para assumir essa cátedra. Apesar de Braun possuir um trânsito mais evidente pelas ciências naturais, fica evidente que seu conhecimento transpunha

9 No caso de Cabral, sua mudança para a antropologia foi realizada por meio de um ofício em 1956 (sem data) do diretor em exercício padre Wener José Soell, endereçado ao diretor da Diretoria do Ensino Superior Dr. Jurandyr Lodi, no qual é requerida a transferência de Cabral para a cadeira de antropologia cultural, que naquele momento se encontrava vaga.

Amurabi Oliveira

essa delimitação disciplinar, uma vez que seu nome figura como membro da banca examinadora tanto das provas de geografia geral e do Brasil quanto de história geral e do Brasil, do concurso de habilitação para o ingresso na faculdade.

Com isso, também se chama atenção para o fato de que a antropologia era percebida ao mesmo tempo como uma disciplina pertencente ao âmbito das ciências naturais e das ciências sociais, o que refletia na divisão entre antropologia física e antropologia cultural. No curso de geografia, que tinha como um de seus eixos o estudo da relação entre “o homem e seu meio”, tanto a antropologia física quanto a antropologia cultural estavam presentes. Isso parece apontar para uma compreensão alargada dos aspectos humanos que deveriam ser compreendidos dentro de um curso de formação de professores em geografia.

A indicação da antropologia física ainda no primeiro ano do curso de geografia poderia indicar que aquele era considerado um conhecimento básico para esta formação, cujos fundamentos poderiam ser acionados posteriormente. Sua concomitância com a disciplina de geografia física, também ofertada no segundo ano de curso, poderia indicar que também se articulavam questões como raça e meio físico nas discussões desenvolvidas, algo que teve um forte apelo no debate intelectual brasileiro, especialmente na passagem do século XIX para o XX.

De acordo com os relatórios, Braun iniciava seu curso realizando dez perguntas sobre conhecimentos básicos de antropologia que constariam nos programas do 1º e 2º ciclo do curso ginásial e colegial. Segundo seu relatório (sem data), apenas uma resposta foi “digna de apreço” (Braun, 1959, p. 1). Em outros relatórios, ele fala de 12 perguntas e de conhecimentos presentes apenas no 2º ciclo do curso ginásial. Ele indica, em todos os relatórios, um parco conhecimento prévio de seus alunos sobre o conteúdo, iniciando, portanto, a partir do nível básico. Ainda segundo o professor, a “situação científica dos alunos” é de “quase todos sem base alguma para a matéria em apreço”. É importante considerar que o ingresso no curso de geografia, assim como no de história, demandava dos alunos apenas o conhecimento de português, história geral e do Brasil, geografia geral e do Brasil, inglês ou francês, o que em parte pode explicar as lacunas formativas encontradas em seus alunos.

Havia uma baixa presença de alunos, ainda que se indique que aqueles que permaneceram no curso continuavam bastante assíduos. Os relatórios indicam uma variação entre dois e quatro alunos por turma. Embora houvesse uma previsão inicial de até quarenta vagas por curso, apenas no primeiro concurso de habilitação se conseguiu atingir o número de 80 alunos aprovados para todos os cursos, caindo nos anos seguintes para 35 (1956), 45 (1957), 49 (1958) e 31 (1959). Essa parca procura pelos cursos da faculdade como um todo pode explicar, em parte, o número diminuto de alunos no curso de antropologia física. Deve-se ainda considerar a perda de prestígio pela qual a disciplina vinha passando em nível nacional, já nesse período.

Também é sabido, por meio dos relatórios de ensino, que a FCF previa exames escritos e orais, e que a taxa de aprovação nesses exames era baixa. Havia, então, uma conjunção de fatores, como a decrescente procura pelos cursos da FCF e a

Amurabi Oliveira

alta seletividade de seus exames admissionais e de avaliação, que explicavam, ao menos em parte, o parco número de estudantes.

Dada a proximidade de Braun com as ciências naturais, bem como os encaminhamentos que ele demonstraria para sua cadeira, era de se supor que por conhecimento de antropologia ele tivesse em mente algo mais próximo da própria biologia, considerando as disciplinas presentes no currículo escolar naquele momento. Seu programa previa tanto uma parte prática quanto uma parte teórica. No que se refere à parte prática no primeiro semestre, ele indica o seguinte: “Foram dadas muitas aulas práticas a microscópio, mostrando elementos vivos e preparados de citologia e de histologia, tanto vegetal, para iniciação, quanto animal, atingindo a mitose em *LUMBRECOIDE: Ascaris Bivalens*” (Braun, 1957, p. 1).

Percebe-se aí a concepção de prática na antropologia física para Braun, vinculada, essencialmente, a um debate no campo da biologia, e das ciências naturais de modo mais geral. No que tange à parte teórica de seu programa, há maior detalhamento, indicando-se que:

Dadas as aulas introdutórias sobre a antropologia, começamos, no estudo citológico, a atingir o ÂMAGO de uma questão vital para o estudo da antropologia: A ORIGEM DA VIDA. Analisamos todas as teorias modernas, inclusive a de EICKSTEDT, que reduz a vida a simples FUNÇÃO DO ÁTOMO DE CARBONO.

Analisando as experiências de Spallazani, Pasteur, discutimos a possibilidade ou não da origem da vida da matéria inerte!

Fez-se também um estudo sobre o VÍRUS, a luz da revista moderna SCIENCE NEW LETTERS de 1955, 1956 e 1957.

A seguir fez-se estudo da célula como a força evolutiva do ANTHROPOS, que se desenvolveu DUMA ÚNICA CÉLULA fecundada num ser tão harmonioso e de funções tão variadas e complicadas.

Daí passamos para a histologia com as mesmas considerações, atingindo a organologia com suas medições.

Entramos também na EMBRIOLOGIA HUMANA a luz de quadros (Ranke)

A seguir foram tratadas as TEMATOLOGIAS HUMANAS e o célebre caso do médico brasileiro: Chapot-Prevost que agitou o senado nacional no seu tempo.

Estudamos detalhadamente: O sangue... hormonás--- índices... pele, pelos e pelagem... pigmentação... a mão e o pé em estudo comparativo com os

Amurabi Oliveira

quadrumanos... e agora acabamos de tratar as funções de adaptação ao meio externo, aos acidentes, às infecções etc. Para entrarmos na genética antropológica e no estudo da origem do homem na terra, com os dados mais recentes. (Braun, 1957, p. 1).

Observa-se um programa que vai da citologia à origem do homem, possivelmente sendo esta a finalidade última da disciplina: pensar o homem em sua totalidade física. Seu esforço em produzir um programa atualizado se verificava não apenas pela referência constante a “teorias modernas” e “dados mais recentes”, mas também a material em língua estrangeira, como no caso da revista *Science News Letters* – periódico americano iniciado em 1922, que publicava artigos breves voltados para a divulgação científica –, cuja aquisição se deu através da assinatura da Congregação Mariana Nossa Senhora do Desterro de Florianópolis.

Em outro relatório, Braun faz referência a um dos exames realizados com seus alunos, que consistia na realização de um trabalho “sobre a necessidade do conhecimento citológico para o estudo de antropologia” (Braun, 1958, p. 1). Dentre seus cinco alunos, apenas um recebeu o conceito “muito bom”, outros dois receberam a avaliação “não atingiu o âmago da questão”, e os dois restantes, o professor indica que são trabalhos idênticos, possivelmente indicando plágio. O professor aponta ainda que a maior parte dos alunos nunca havia visto células vivas, ressaltando assim a relevância das aulas práticas.

Distando um pouco desse modelo mais enfaticamente ligado às ciências naturais, a disciplina de etnografia do Brasil encontrava-se numa situação limítrofe. Em relação inversa à posição que a disciplina de antropologia física ocupava na geografia, a etnografia do Brasil estava presente no último ano do curso de história. Isso pode indicar que esse era considerado um curso avançado, que pressupunha um conhecimento anterior em outras disciplinas, tais como antropologia cultural e arqueologia.

Jaldir Bhearing Faustino da Silva possuía uma trajetória distinta de Braun, ainda que, assim como o professor de antropologia física, tenha se feito presente desde a primeira reunião para a criação da FCF¹⁰. Assim como tantos outros implicados no projeto dessa faculdade, ele tinha trânsito por outros espaços, tendo sido membro da Academia Catarinense de Letras, o que transparece o respaldo e a legitimação que gozava no âmbito local. Em momento posterior, tornou-se secretário de educação do estado de Santa Catarina nos anos de 1960, e professor de Estudos de Problemas Brasileiros,¹¹ na Universidade Federal de Santa Catarina.

Como apontado anteriormente, Silva fora contratado também para lecionar história do Brasil, o que indica a produção de um diálogo intelectual distinto daquele elaborado por Braun. Sua aproximação com essa temática, portanto, se dava via história, disciplina na qual era reconhecido no estado. Seus relatórios eram mais “taquigráficos”, se comparados com os de Braun, nos dando menos pistas sobre suas práticas cotidianas como docente. Porém, estão organizados de modo a conseguirmos perceber claramente como ele organizava os conteúdos a serem lecionados na disciplina de etnografia do Brasil, quais sejam:

10 Na ata da sessão de fundação da FCF consta seu nome como Capitão Jaldir Bhearing Faustino da Silva, o que faz referência à sua patente militar.

11 No conjunto de transformações vivenciadas pelas reformas educacionais no período militar, destaca-se a criação da disciplina “Estudos de Problemas Brasileiros” por meio do Decreto nº 68.065 de 1971, que seria um desdobramento no nível superior da disciplina “Educação Moral e Cívica”. No caso da UFSC, chegou-se a ter uma “Coordenadoria de Estudos Brasileiros” alocada no

Amurabi Oliveira

- 1 – Estudo definindo Etnografia e distinguindo-a de Etnologia e Antropologia.
- 2 – Delimitação do campo de ação da Etnografia. Exemplos.
- 3 – Estudo das diversas teorias sobre a origem do homem americano.
- 4 – Histórico dos estudos etnográficos desde nosso descobrimento.
- 5 – O índio na literatura dos séculos XVI e XVII.
- 6 – Distribuições das nações e tribos pelo território brasileiro.
- 7 – Principais características das culturas das diversas nações e tribos.

Como parte das atividades, teriam ocorrido: a) orientação esquemática do assunto pelo professor; b) pesquisa pelos alunos com apresentação de trabalhos; c) discussão dirigida; d) conclusões finais pelo professor. Permanece aqui o pequeno número de alunos, em alguns casos apenas dois, em outros um número um pouco maior, contando com alunos do curso de história e de geografia.

Frisa-se também que no relatório referente ao ano de 1959 há o acréscimo de mais um tópico no programa da disciplina intitulado “Estudos do negro”. A inserção desta temática demonstra afinidade com uma discussão mais ampla que vinha sendo realizada no campo das ciências sociais naquele período. Como bem demonstra Villas Bôas (2007), esse era um dos temas mais relevantes naquele momento, seja no campo da antropologia, seja no campo da história ou sociologia.

A relação que essa disciplina estabelecia com a de antropologia cultural era mais próxima, referindo-se inclusive ao conceito de cultura, que era o primeiro ponto do programa de ensino do professor Oswaldo Rodrigues Cabral¹² em sua cadeira. Todavia, aparentemente, essa era uma relação não apenas de proximidade, mas também de demarcação de fronteiras, como se pode perceber pelo primeiro tópico centrado na distinção entre a etnografia, a antropologia e a etnologia. Portanto, pressupunha não apenas continuidades, mas também rupturas entre esses campos disciplinares.

Essa relação entre a antropologia e a etnografia também nos remete às diferenciações existentes entre as distintas matizes de produção do pensamento antropológico, como bem podemos observar ante as várias nomenclaturas utilizadas para as diferentes tradições nacionais, tais como: Antropologia Social (Inglaterra e parte da Europa); Antropologia Cultural (Estados Unidos); Etnologia (França), entre outras. Observa-se, portanto, que o desenvolvimento concomitante das discussões no campo da antropologia física/biológica e da etnologia/antropologia sociocultural levam a questões diferentes em seus campos, mas que eventualmente se tocam.

Aparentemente a concepção de etnografia existente nessa disciplina era bem mais ampla que aquela que começava a se esboçar no campo da antropologia social e cultural, compreendendo-se não como um recurso metodológico e interpretativo, mas sim como um campo relativamente autônomo, que se desdobrava em um campo disciplinar. Podemos colocar em outros termos essa questão ao pensarmos que essa disciplina, aparentemente, estava preocupada mais em analisar e discutir certo material etnográfico acumulado sobre a sociedade e a cultura brasileiras, do que realizar um debate em torno dos fundamentos metodológicos

departamento de geociências, que contava com 15 professores na década de 1980 (Thiago; Borges Filho; Martorano, 1981).

12 Oswaldo Cabral foi possivelmente a figura de maior proeminência na formação do campo da antropologia em Santa Catarina, tornando-se o primeiro catedrático nessa área. Foi o responsável pela fundação do Instituto de Antropologia na década de 1960, já na Universidade Federal de Santa Catarina, à qual a FCF fora incorporada (Oliveira; Barbosa, 2018).

Amurabi Oliveira

da pesquisa etnográfica.

Apesar de parecerem programas de disciplinas substancialmente distintos, o de antropologia física e o de etnografia do Brasil, acredito que haja elementos que demarcam certa aproximação entre essas cadeiras, ao mesmo tempo em que se distanciam do que se tornou hegemônico na história da antropologia brasileira.

Não podemos esquecer que apesar do substancial afastamento que se observa entre a antropologia física e a sociocultural no Brasil a partir da segunda metade do século XX, em Santa Catarina houve o desenvolvimento de um cenário bastante idiossincrático, marcado pela fundação do Instituto de Antropologia na década de 1960. Tal instituto possuía três seções: arqueologia, antropologia física e antropologia cultural. Sendo assim, podemos inferir que no contexto específico do desenvolvimento da antropologia em Santa Catarina os diálogos entre a antropologia física e a antropologia cultural perduraram um pouco mais que no resto do Brasil, uma vez que o projeto do Instituto de Antropologia se manteve até a reforma universitária de 1968, transubstanciando-se posteriormente em museu.

Partindo de esquemas teóricos distintos, tanto a disciplina de Braun quanto a de Silva visavam, em última instância, debater a “origem do homem”, ainda que no último caso houvesse uma maior especificidade sobre o homem americano. Essa parecia ser uma questão central que, em grande medida, justificaria a presença de tais disciplinas nos cursos de geografia e de história. Em ambas as formações estava presente a disciplina de antropologia cultural, portanto, havia um diálogo estabelecido entre essas disciplinas, que reverberava uma clara distinção entre o tipo de conhecimento produzido no campo da antropologia cultural e aquele produzido pela antropologia física e pela etnografia.

Esse movimento de delimitação de conhecimento, e também de distanciamento que essas disciplinas demarcaram em relação à antropologia cultural, pode explicar, ao menos em parte, o local secundário que elas passaram a ocupar no período posterior. Assim, na década de 1960, Oswaldo Cabral fundou o Instituto de Antropologia, o qual, claramente assentado numa perspectiva social e cultural da antropologia, tornou-se a instituição que centralizava a discussão e a produção de conhecimento antropológico.

Claro que aí é importante reconhecer que o campo acadêmico depende não apenas da competência científica de seus agentes, como também da competência social (Bourdieu, 2011), de modo que a inserção mais significativa de Cabral na estrutura universitária (ele chegou a ser diretor da FCF) possibilitou a consolidação de um determinado projeto de antropologia em Santa Catarina, em detrimento de outros. Porém, deve-se considerar aqui que o Instituto de Antropologia não ignorou essa discussão; pelo contrário, acabou incorporando-a. Parte dos conteúdos de antropologia física passaram a integrar o curso de antropologia, o que ia na direção contrária de maior delimitação do campo, que aparentemente era apontada pelos programas dos professores Braun e Silva.

Amurabi Oliveira

Considerações finais

Este breve trabalho buscou trazer alguma contribuição ao debate sobre a história da antropologia no Brasil, explorando certos aspectos dessa disciplina secundarizados em relação aos paradigmas que se tornaram hegemônicos. Como apontam Durham e Cardoso (1961, p. 96), no balanço que elas produzem acerca do ensino de antropologia no Brasil, o ensino de antropologia física se restringiria “(...) apenas a informações gerais e, quando muito, a uma caracterização dos problemas centrais da disciplina, que complementam uma formação voltada para as Ciências Sociais”.

A contribuição deste trabalho encontra-se ainda em dois deslocamentos realizados: 1º) um geográfico, que nos possibilita perceber a realidade das ciências sociais fora dos grandes centros, captando as diversas temporalidades existentes, uma vez que na década de 1950 já havia cursos de ciências sociais autônomos e alguns de pós-graduação no eixo Rio-São Paulo, porém, em Santa Catarina essas disciplinas estavam restritas a algumas cátedras que ofereciam uma formação complementar em relação aos cursos de história e geografia; 2º) outro de caráter metodológico, ao pensar a história destas disciplinas não a partir das obras produzidas pelos pesquisadores, tampouco pelos temas de pesquisa, mas sim pelo cotidiano do ensino, o que nos foi possível acessar através dos relatórios de ensino produzidos pelos docentes responsáveis pelas disciplinas na década de 1950.

Avançar neste debate implica também destacar as continuidades e descontinuidades existentes no campo, apontando para certa concepção e rotinização do conhecimento antropológico em determinado contexto local. Esse movimento visibiliza a pluralidade de tradições antropológicas, assim como as disputas em campo, ao apontar para perspectivas e práticas que perderam espaço ao longo do tempo.

Acredito que o relevante a se destacar aqui é que as aulas de antropologia física de Braun e de etnografia do Brasil de Silva, em que pesem as dificuldades didáticas encontradas, visavam tornar acessíveis determinados conhecimentos nessa área no nível local, os quais os alunos não conseguiam obter anteriormente. A ideia de formação de elites culturais, nesse contexto, é profundamente importante, uma vez que significa que tais conhecimentos foram considerados relevantes para a sua formação.

Observou-se que as transformações ocorridas no campo da antropologia, seja no nível local seja no nível nacional, implicaram em uma inflexão da delimitação disciplinar e na expansão do ensino das disciplinas de antropologia física e etnografia do Brasil na FCF. A consolidação desse processo se completa na década de 1970, com a criação do curso de ciências sociais na Universidade Federal de Santa Catarina, à qual a FCF foi incorporada, e onde não havia nenhuma cadeira situada nesse campo disciplinar.

O “apagamento” dessas disciplinas da história da antropologia em Santa Catarina deve ser compreendido, portanto, no contexto das transformações do campo acadêmico brasileiro, e das ciências sociais em particular. Porém, a análise mais cuidadosa não nos permite simplificar a questão situando tais disciplinas como

Amurabi Oliveira

“pré-científicas”, reconhecendo-se sim que os debates produzidos naquele contexto – com destaque para a questão da origem do homem – foram fundamentais para a formação do campo da antropologia, tanto em Santa Catarina como no Brasil.

Recebido: 21/05/2019

Aprovado: 02/09/2019

Amurabi Oliveira

Referências

- BARROS, L. O. C. *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais de seu tempo*. Maceió: EdUFAL, 2008.
- BRAUN, A. *Relatório de Ensino de Antropologia Física*. Florianópolis, SC: Faculdade Catarinense de Filosofia, 1957.
- BRAUN, A. *Relatório de Ensino de Antropologia Física*. Florianópolis, SC: Faculdade Catarinense de Filosofia., 1958.
- BRAUN, A. *Relatório de Ensino de Antropologia Física*. Florianópolis, SC: Faculdade Catarinense de Filosofia., 1959.
- BOURDIEU, P. *Homo academicus*. Florianópolis: EdUFSC, 2011.
- CORRÊA, M. *A revolução das normalistas*. Cadernos de Pesquisa, n. 66, p. 13–24, 1988.
- CORRÊA, M. *Dona Heloisa e a pesquisa de campo*. Revista de Antropologia, v. 40, n. 1, p. 11–54, 1997.
- CORRÊA, M. *Ilusões de liberdade: a escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.
- CURY, C. R. *Ideologia e educação brasileira: católicos e liberais*. São Paulo: Cortez, 1988.
- DANIEL, L. S. *Por uma psico-sociologia educacional: a contribuição de João Roberto Moreira para o processo de constituição científica da Pedagogia nos cursos de formação de professores catarinenses nos anos de 1930 e 1940*. 163 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Ciências da Educação. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.
- DURHAM, E. R.; CARDOSO, R. C. L. *O ensino de Antropologia no Brasil*. Revista de Antropologia, v. 9, n. 1-2, p. 91–108, 1961.
- FACULDADE CATARINENSE DE FILOSOFIA. *Ata de fundação da FCF, 8 de setembro de 1951*. Florianópolis, 1951.
- FACULDADE CATARINENSE DE FILOSOFIA. *Atas da direção da Faculdade*. Florianópolis, 1957.
- FACULDADE CATARINENSE DE FILOSOFIA. *Relatório concernente à verificação para efeito de reconhecimento da Faculdade Catarinense de Filosofia*. Requerimento para autorização de funcionamento da FCF – 16 de julho de 1952. Volume II.
- FARIA, L. C. *Antropologia: escritos exumados 2 – dimensões do conhecimento antropológico*. Niterói: EDUFF, 1999.
- GARCIA JR., A. *Fundamentos empíricos da razão antropológica: a criação do PPGAS e a seleção das espécies científicas*. Mana, v. 15, n. 2, p. 411–447, 2009.
- KEULLER, A. T. A. M. *Entre antropologia e medicina: uma análise dos estudos antropológicos de Álvaro Fróes da Fonseca nas décadas de 1920 e 1930*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 7, n. 3, p. 687–704, 2012.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. M. *Heloísa Alberto Torres e Marina de Vasconcellos: pioneiras na formação das ciências sociais no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2015.
- OLIVEIRA, A. *O lugar da antropologia na formação docente: um olhar a partir das Escolas Normais*. Pro-Posições, v. 24, n. 2, p. 27–40, 2013.
- OLIVEIRA, A. *O ensino de ciências sociais na Faculdade Catarinense de Filosofia*. Ciências Sociais, Unisinos, v. 54, n. 1, p. 117–125, 2018.

Amurabi Oliveira

- OLIVEIRA, A.; BARBOSA, I. *Oswaldo Rodrigues Cabral e a formação da antropologia em Santa Catarina*. *Áltera: revista de antropologia*, v. 1, n. 6, p. 37–54, 2018.
- OLIVEIRA, R. C. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- PEIRANO, M. *A antropologia como ciência social no Brasil*. *Etnográfica*, v. 4, n. 2, p. 219–232, 2000.
- SCHWARCZ, L. K. M. *O nascimento dos museus*. In: MICELI, S. (Org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*, v. 1. São Paulo: Vértice/Idesp/Finep, 1989. p. 20–71.
- SOUZA, V. S.; SANTOS, R. V. *Corpos, medidas e nação: antropologia física na capital da República brasileira na primeira metade do século XX*. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 7, n. 3, p. 639–643, 2012.
- THIAGO, A. G. S.; BORGES FILHO, N.; MARTORANO, D. *A disciplina Estudo de Problemas Brasileiros na UFSC*. 1981. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revis-tacfh/article/download/23746/21313>.



ensaio bibliográfico

1/2020 • janeiro-abril • v. 45 • nº 1

ensaio bibliográfico

Terras de ouro: Comparações entre narrativas e experiências indígenas e não indígenas acerca do garimpo de ouro na Amazônia Brasileira

289

Aline Lubel

Terras de Ouro: Narrativas e experiências indígenas e não indígenas acerca do garimpo de ouro na Amazônia Brasileira

Gold Lands: Indigenous and non-indigenous narratives and experiences about gold mining in the Brazilian Amazon

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.4995>

Aline Fonseca Iubel • Universidade Estadual de Campinas – Brasil

Pós-doutora em Antropologia (Unicamp), com pesquisa sobre territorialidades no Alto Rio Negro. Doutora em Antropologia Social (UFSCar), com tese sobre movimento indígena e política partidária no município de São Gabriel da Cachoeira. Mestre em Antropologia Social e bacharel em Ciências Sociais (UFPR).

ORCID: 0000-0002-2791-8802

alineiubel@gmail.com

289

Este artigo realiza algumas comparações entre diferentes perspectivas – indígenas e não indígenas – acerca do ouro e sua garimpagem na Amazônia Brasileira. O principal objetivo é contribuir para os debates da área conhecida como “antropologia da mineração” apresentando perspectivas locais acerca desta atividade de exploração mineral, há muito praticada na Amazônia. São elencados dados bibliográficos e etnográficos sobre as relações que os Yanomami, os Waiãpi, povos indígenas do Alto Rio Negro e garimpeiros não indígenas estabelecem com os garimpos de ouro desde os anos 1970. A análise comparativa de diferentes experiências e narrativas permitiu esboçar algumas reflexões acerca de críticas locais que são feitas à atividade garimpeira e à extração do ouro. Críticas cujos fundamentos são encontrados em formas particulares de se conceber tal metal, que podem envolver desde a centralidade do ouro na composição da Terra como algo perene e durável até os perigos políticos e cosmológicos decorrentes da exploração aurífera, passando por concepções acerca das distâncias seguras que se deve manter ou não em relação ao ouro..

Ouro. Garimpo. Indígenas. Não indígenas. Amazônia brasileira

This article does some comparisons between different perspectives – indigenous and nonindigenous – about gold and its mining in the Brazilian Amazon. The main objective is to contribute to the debates of an area known as “mining anthropology” with local perspectives on this activity of mineral exploration long practiced in the Amazon. Bibliographical and ethnographic data on the relationships that the Yanomami, Waiãpi, indigenous peoples of the upper Rio Negro and non-indigenous gold miners establish with gold mining since the 1970s are listed. The comparative analysis of different experiences and narratives allowed us to sketch some reflections about the criticisms that are made locally of the gold mining activity and the extraction of gold. Criticisms whose foundations are found in particular ways of conceiving such a metal, which may range from the centrality of gold in the composition of the earth as perennial and durable, to the political and cosmological dangers arising from gold exploration, and to the conception of safe distances must keep or not in relation to it.

Gold. Small-scale gold mining. Indigenous. Non-Indigenous. Brazilian Amazon.

Aline Iubel

Metais (preciosos ou não) são prospectados e explorados por, pelo menos, três motivos: para serem usados na confecção de adornos, ornamentos e objetos de luxo, símbolos de riqueza (relação que é tanto simbólica quanto material); para a produção de objetos e instrumentos da vida cotidiana; e na constituição de lastro para transações comerciais¹. Para além de suas finalidades, valores e usos, rochas, pedras e metais podem servir também como marcadores temporais. De um lado, algumas formas científicas (ocidentais) de classificação e datação da Terra e da Humanidade, por exemplo, estabelecem termos como Idade da Pedra, do Bronze e do Ferro². De outro, em alguns *corpora* de conhecimentos indígenas, a existência ou não de metais e rochas na composição material do mundo também é definidora de tempos e possibilidades de vida. Em ambos os casos, o acesso ou não a instrumentos obtidos a partir da manufatura desses materiais transforma as atividades e vidas das pessoas³.

Ainda que os custos ambiental, humano e social da exploração desses materiais não sejam pequenos, em regimes nos quais a acumulação de riquezas conta mais que preservação ambiental ou relações interespecíficas, por exemplo, eles não bastam para frear ou desacelerar os avanços de empreendimentos que visem incrementar a economia⁴. Esta espécie de licença para atividades depredatórias baseia-se em concepções particulares da Terra como provedora de recursos a serem explorados e transformados em mercadoria. Mas, existem outros modos de se conceber tanto a composição da Terra quanto as relações que se estabelecem com o que dela se extrai (ou não). É sobre algumas dessas concepções que este artigo se debruça, particularmente, a partir de um elemento específico – o ouro – e de uma dada região – a Amazônia brasileira.

Para tanto, este artigo lança luz sobre diferentes perspectivas – indígenas e não indígenas – acerca do ouro e sua garimpagem em partes da Amazônia brasileira. Trata-se, em grande medida, de um ensaio bibliográfico que traz dados etnográficos acerca das relações que os Yanomami, os Waiãpi, alguns povos indígenas do Alto Rio Negro e garimpeiros não indígenas estabelecem com os garimpos de ouro a partir dos anos 1970 na Amazônia. A análise comparativa entre processos históricos e etnográficos específicos permitiu revelar uma miríade de modos de se construir relações entre humanos, não humanos e garimpo. Relações que, por sua vez, impactam as decisões políticas que diferentes coletivos (indígenas e não indígenas) tomam frente ao ouro, ao garimpo e à mineração de forma mais ampla.

A urgência deste debate se deve ao aumento do número de desastres – ambientais e sociais – decorrentes de atividades minerárias⁵ (o mais recente sendo o rompimento da Barragem Córrego do Feijão, da Empresa Vale, no município de Brumadinho – MG, em janeiro de 2019), à grandeza dos números de processos minerários requisitados junto ao Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM) incidentes em Terras Indígenas⁶, e também à força que discursos e práticas a favor da flexibilização da exploração minerária em Terra Indígena vem adquirindo em diversas instâncias do governo e de órgãos legisladores do Brasil. Além da urgência política do debate, trazer à luz diferentes perspectivas locais – indígenas e não indígenas – acerca do ouro, atividades minerárias, suas possibili-

1 Este artigo é fruto de algumas reflexões decorrentes de minha pesquisa de pós-doutorado, desenvolvida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, dedicada à etnografia das atividades e discursos implicados na Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em Terras Indígenas no Alto Rio Negro. Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), pelo apoio financeiro à pesquisa (Processo nº 2016/03589-3). Agradeço imensamente a leitura atenta feitas pelos colegas Felipe Vander Velden, Antonio Guerreiro Junior, Dayana Zdebsky de Cordova e Piero Leirner de versões preliminares do texto; bem como aos pareceristas anônimos do Anuário Antropológico, que também muito contribuíram para a versão apresentada aqui.

2 Dentre essas ciências, cito a geologia, a mineralogia, a gemologia, a engenharia de minas, para ficar em apenas alguns exemplos.

3 Para transformações modernas decorrentes da exploração e manufatura de metais, ver Goody (2012); para uma história do ouro, ver Bernstein (2000) e Hart (2013); para uma análise das relações entre ouro e prata na conquista das Américas, ver TePaske (2010).

4 Para uma análise da relação entre produção de mercadorias e seus criadores, os quais acabam sendo governados por suas criações – as próprias mercadorias –, ver Taussig (2010).

5 Muitas são as diferenças entre garimpo e mineração. Enquanto a mineração é controlada por empresas, o garimpo é controlado por um “chefe” ou “dono do garimpo”. As empresas mineradoras geralmente atuam em regiões onde pesquisas geológicas indicam a existência de minérios, os quais, muitas vezes, estão em regiões montanhosas ou em porções mais profundas do solo, o que faz com que sua extração dependa de equipamentos e tecnologias avançadas, além de um alto número de funcionários e técnicos. Já nos garimpos, a

Aline Iubel

dades, potencialidades e perigos, poderá contribuir para o debate antropológico e etnográfico feito pela “antropologia da mineração”.⁷

Primeiramente, apresenta-se o material publicado acerca das experiências e considerações Yanomami e Waiãpi a respeito do ouro e da garimpagem, a partir dos trabalhos de Bruce Albert e Davi Kopenawa (Albert, 1995; Kopenawa; Albert, 2015), e Dominique Tilkin Gallois (1985, 1989, 1991, 1993). Acrescentam-se a isso dados referentes à região do Alto Rio Negro, mais especificamente, algo das perspectivas Tukano⁸ e Baniwa⁹ acerca do ouro (e também de outros minérios) e sobre as possibilidades de garimpo e mineração em seus territórios. Em seguida, busca-se relacionar aspectos destes pensamentos indígenas a respeito dos minérios às narrativas e contos de garimpeiros da Amazônia brasileira coletados pela pesquisadora Candace Slater (1994) na década de 1990. Por fim, esboça-se uma reflexão sobre as distâncias e medidas de segurança ou insegurança trazidas por essas diferentes perspectivas em relação ao ouro.

A busca pelo ouro: entre fascínio e enigma

Os povos originários da Amazônia, conhecedores exímios de seus territórios, há muito sabem da existência de ouro por lá. Foi, dentre outras coisas, em busca de ouro e metais preciosos que exploradores europeus navegaram mares afora, e estabeleceram colônias nos novos continentes descobertos e espoliados. De modo mais específico em relação ao ouro e ao Brasil, o primeiro documento que faz referência à produção de ouro no Brasil, segundo Calógeras (1904), data de 1681¹⁰. Em 1731, o Brasil já era o maior produtor mundial de ouro, com a marca de 12,7 toneladas (Noya Pinto apud Figueiredo, 2018)¹¹. Embora já se soubesse da existência de ouro na Amazônia desde 1747, quando bandeirantes descobriram ouro na região do rio Tapajós, no Pará¹², a produção brasileira de ouro no período dos setecentos estava baseada na exploração do território que hoje constitui o estado de Minas Gerais. A chamada “corrida do ouro” na Amazônia se deu mesmo após a década de 1970, em decorrência, principalmente, da crise do petróleo.¹³

A corrida pelo ouro nessa região na década de 1980 teve como resultado o aporte de 487 toneladas de ouro à economia brasileira, o equivalente a 60% da produção nacional deste metal (Ministério de Minas e Energia, 1993). Mas, estima-se que a maior parte da produção tenha sido vendida ilegalmente; ou seja, não se conhecem os números reais da produção e comercialização aurífera¹⁴. Quanto ao mercado internacional do ouro, tenhamos em mente que, entre 1943 e 1973, a taxa da onça (28,34 gramas) de ouro na bolsa de Londres oscilava entre 35 e 42 dólares, ao passo que em 1979 a taxa atingiu o recorde histórico de 850 dólares¹⁵. Isso certamente alavancou a garimpagem ao status de atividade econômica dominante na Amazônia.¹⁶ Albert informa que em 1987 havia cerca de meio milhão de garimpeiros produzindo 120 toneladas de ouro na região.

Segundo Bruce Albert (1995), a ocupação da Amazônia brasileira se deu em ciclos baseados na exportação de produtos extrativos e exploração da mão de obra indígena. Esses ciclos foram: no século XVII, o das chamadas “drogas do sertão”; do cacau, no século XVIII, e da borracha, no século XIX. Após um período de es-

extração é feita individualmente ou por pequenos grupos e/ou cooperativas de garimpeiros, manualmente ou com maquinário bastante rudimentar, em geral, de propriedade do “dono do garimpo”. Outras características do garimpo são a imprecisão na extração, devido à ausência de planejamento de mina e estudos geológicos mais precisos; a baixa tecnologia e/ou métodos de extração pouco sofisticados; pouca estrutura operacional e empresarial na e da mina; pouca ou nenhuma preocupação com cumprimento de leis, com a segurança dos trabalhadores, e com os impactos sociais e ambientais da atividade; elos com redes não convencionais ou ilegais de crédito e compra de ouro; baixa transparência ou ausência dela no que se refere ao volume extraído e à venda do minério (Wanderley, 2015a, p. 1).

6 Segundo o Instituto Socioambiental (Rolla; Ricardo, 2013), até 2013 existiam 4.116 requerimentos para exploração de subsolo em 147 terras indígenas registradas na Agência Nacional de Mineração, envolvendo cerca de 90 tipos de substâncias, sendo que quase a metade tem o ouro como objeto (também aparecem cobre, cassiterita, tântalo, titânio, bauxita, dentre outras). Para se ter uma ideia, as TIs Cajueiro (RR), Arara (PA), Baú (PA), Kwazá do Rio São Pedro (RO), Pequizal (MT), Roosevelt (RO) e Xikrin do Cateté (PA) têm mais de 90% de seus territórios com incidência de processos de interesse mineral. Outras 35 TIs têm mais de 50% de sua extensão em situação semelhante. As Terras Indígenas com mais processos são a Yanomami (AM/RR) com 640 processos; a Mekragnoti (PA), com 413, e a Alto Rio Negro (AM), com 364 processos. Mais dados sobre a pressão das atividades minerárias sobre terras indígenas, ver Carneiro Filho e Braga de Souza (2009).

7 Desde 1985, com a publicação do seminal artigo de Ricardo Godoy (1985), no qual se apontava a necessidade de consolidação de um campo que

Aline Iubel

tagnação seguiu-se o advento dos planos de integração geopolítica dos governos militares dos anos 1960 e 1970. Durante os governos militares, a abertura de malha viária, a construção de hidrelétricas, a criação de programas de colonização e a atração de investimentos nos setores mineral, agropecuário e florestal promoveram a rearticulação da fronteira amazônica ao “sistema mundial”, segundo o autor, “por uma política em grande escala de ocupação demográfica, de desenvolvimento econômico e de redistribuição espacial promovida pelo Estado” (Albert, 1995, p. 2). Em reação a essas múltiplas estratégias antagônicas de territorialização¹⁷ promovidas pelos governos militares surgiram movimentos também múltiplos de resistência, nos quais a luta pela reivindicação de reservas de terra enquanto “contra-espacos” diferenciados no interior da fronteira e, principalmente, da floresta – terras indígenas, reservas extrativistas etc. – foi a principal bandeira. Embora não seja este o foco do presente artigo, não se pode ignorar a centralidade do movimento indígena e das lutas pela demarcação na configuração da Amazônia a partir da década de 1970.

O ouro sob perspectivas xamânicas

Em artigo intitulado “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza” (1995), Albert traz à luz, dentre outras coisas, pontos importantes para se entender, a partir da perspectiva Yanomami, a relação que este povo tem com os minérios e também com o território (seja este a territorialidade, tal como vivida e praticada pelos índios, seja a categoria genérica de “terra indígena”, herdada do código jurídico da sociedade envolvente, que foi, conforme demonstra o autor, reorientada como condição política de resistência e permanência da especificidade social dos povos indígenas)¹⁸. O material no qual o autor se baseia é o discurso de Davi Kopenawa, xamã cuja trajetória interétnica, associada ao universo das ONGs indigenistas e ambientalistas, tomou forma durante os anos 1980, justamente o período no qual as terras de seu povo Yanomami eram diuturnamente invadidas por uma atroz corrida do ouro. Davi Kopenawa ofereceu a Bruce Albert uma importante “crítica ao fetichismo do ouro”.

Em 1989, havia no território Yanomami em Roraima entre 30 e 40 mil garimpeiros, 150 garimpos e 82 pistas de pouso. A estes garimpeiros os Yanomami chamavam “*urihi wapopë*”, termo traduzido por Albert e Kopenawa como “comedores de terra, comedores de floresta”. A atividade garimpeira espalhou violência e doenças, que resultaram em milhares de mortes, poluição de rios, diminuição da caça e desmatamento. Foi contra os “comedores de terra” que lideranças Yanomami, como Davi Kopenawa, construíram um discurso que reivindicava o direito a manter o uso exclusivo de seu território tradicional, um discurso apoiado na expressão “*urihi noamã*”, que trata do “recusar-se (a entregar)” e “proteger” a “terra, a floresta”.

Albert mostra em seu artigo como a avidez dos garimpeiros pelo ouro, a despeito da sujeira na qual essa atividade implica e as febres mortais que ela espalha, era um “trágico enigma” para os Yanomami (ibid., p. 10)¹⁹. Parte da resposta a este enigma, segundo Davi Kopenawa, é resultado da “ignorância dos brancos” e da

se poderia chamar “antropologia da mineração” e, posteriormente, com a atualização desse artigo feita por Chris Ballard e Gleen Banks (2003), enfatiza-se a importância de ultrapassar uma perspectiva binária entre estados e empresas sobre benefícios e impactos da mineração, incorporando as representações de comunidades locais (ver também Zhouri, 2017), potencialmente enriquecendo o campo de pesquisas sobre garimpos na Amazônia, que abordam temas como: prospecção (Lestra; Nardi, 1994); impactos sociais, como doenças, por exemplo (Amoras, 1991); impactos ambientais (Silva, 1988); prostituição e trabalho da mulher (Dimenstein, 1992); significado econômico da mineração (MacMillan, 1993; Pereira, 1991; da Silva, 1994); políticas públicas minerais (Cascaes; Oliveira, 1993); técnicas alternativas para a garimpagem do ouro (Dourojeanni; Pádua, 2013); violência (Zhouri, 2018); e efeitos nas culturas indígenas (Burkhalter, 1982).

8 Refiro-me aqui tanto à multiplicidade de povos falantes de línguas do tronco Tukano Oriental, que engloba pelo menos 16 línguas, dentre as quais o Tukano propriamente dito é a que possui o maior número de falantes (Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tukano>. Último acesso em: 25 fev. 2019).

9 Povos falantes de uma língua da família linguística Aruak, habitantes das bacias dos rios Içana e seus afluentes Cuairi, Aiari e Cubate, na região do Alto Rio Negro. Wright (2005, p. 19) lembra que Baniwa não é uma autodenominação tradicional, mas um termo utilizado desde tempos coloniais para se referir ao conjunto de povos de língua Aruak habitantes do Alto Rio Negro. Entre eles, utiliza-se a distinção pelos nomes de suas fratrias

10 Apesar de ser este o primeiro documento oficial que faz referência ao ouro no território colonial que hoje configura o Brasil, não se pode ignorar a circulação de lendas como a do

292

Aline Iubel

“escuridão confusa” de seu pensamento “plantado nas mercadorias”. Suas palavras sobre os garimpeiros são as seguintes:

Os garimpeiros são hostis a nós porque são como espíritos maléficos; são filhos de comedores de terra-floresta. Eles dizem que nós somos ignorantes, mas estão errados. É o contrário. Somos nós que sabemos das coisas e que protegemos a floresta. Somos amigos da floresta porque nossos espíritos xamânicos são os seus guardiães (...) São eles que nos fazem pensar direito e ficar lúcidos. Quando estão perto de nós, fazem crescer nossa mente, fazem-na ir longe. Nosso pensamento não é fixado em outras palavras. É fixado na floresta, nos espíritos xamânicos (...) Os brancos não conhecem esses espíritos de fertilidade da floresta. Eles acham que ela só existe à toa, por isso a destroem. (ibid., p. 11).

Nessa perspectiva, xamânica, os Yanomami sabem que o ouro – “coisa escondida no interior da terra, embaixo da água dos rios” – é matéria quente e perigosa, um antialimento patogênico, que foi, justamente por causa dessas propriedades, escondido junto com outros minérios embaixo da terra por Omamë²⁰. Eles afirmam que “enquanto for conservado no frio das profundezas da terra[,] o ouro é inofensivo” (ibid., p. 13). De outro lado, inescrupulosamente, os garimpeiros, além de extraírem este ouro das profundezas da terra, “ainda o queimam e o expõem ao sol em latas de metal. Este aquecimento ‘mata’ o ouro e o faz ‘exalar’ uma fumaça pestilenta que se propaga em todas as direções” (ibid., p. 13).²¹ Segundo Albert e os Yanomami, este “calor patogênico” afeta tanto os seres humanos quanto a floresta, que vê seu “princípio de fertilidade” fugir, tornando-a inabitável para seus donos, os espíritos xamânicos que possuem e protegem a floresta.

A crítica cosmológica feita por Davi Kopenawa a uma atividade econômica, a garimpagem, o leva a relacionar os brancos ao “Xawari”, o “espírito da epidemia”, ser canibal que tem a aparência de um branco, que “mata e come nossos filhos”, explica Kopenawa. Porém, o ciclo de destruição não se encerra aí. Segundo Davi Kopenawa, a “epidemia-fumaça” introduzida pela atividade garimpeira e os poderes patogênicos liberados pelos brancos resultam no extermínio dos próprios xamãs, que restam impotentes e aniquilados pela captura e fuga de seus espíritos auxiliares, quando da destruição da floresta.²² Bruce Albert argumenta, por fim, que “a corrida do ouro instaura (...) uma crise escatológica e um movimento de entropia cosmológica”, confirmando a profecia apocalíptica feita por Davi Kopenawa (Albert; Kopenawa, 2015), de que quando todos os xamãs tiverem morrido, o céu vai cair. Um bom resumo desta ideia está na seguinte passagem:

A corrida do ouro representa, pois, uma irrupção de forças destrutivas tão incontroláveis no interior da floresta e do universo que só podem ser associadas à memória mítica das transformações erráticas dos ancestrais animais (daí talvez, a denominação dos garimpeiros como “espíritos queixada” e das mineradoras como “espíritos tatu-canastra”). (Albert, 1995, p. 17).

Eldorado em toda a América (espanhola e portuguesa). Trata-se de uma lenda indígena conhecida no período das colonizações que narra a existência de uma cidade construída de ouro maciço.

11 Figueiredo (2018, p. 52) salienta que para o mesmo ano (1731), a produção da Europa e da África somadas não alcançava 10 toneladas de ouro. Em 1750, o Brasil atinge a marca de 15,5 toneladas anuais (Metamig, 1981; Coppola, 1994). Para dados e uma análise dos mesmos referente à região amazônica, ver Costa (1993).

12 Não apenas de ouro são feitas as reservas minerais da Amazônia. Nesta região encontram-se grandes reservas de minério de ferro, bauxita, manganês, cobre, níquel, cromo, cassiterita, zinco, zirconita, calcário, caulim (DNPM – Informativo mineral Regional Norte – Amazônia 2008/2007), bem como as chamadas terras raras (grupo constituído por 17 elementos usados principalmente em áreas de alta tecnologia, para os quais ainda não são conhecidos substitutos que proporcionem o mesmo desempenho) (Usos e aplicações de Terras Raras no Brasil: 2012-2030, 2013).

13 O desenvolvimento de garimpos no rio Tapajós começou, segundo Leroy e Malerba (2010), em 1958, tendo sido seu período de maior atividade as décadas de 1970 e 1980. Segundo esses autores, a garimpagem é atualmente praticada em todos os estados da Amazônia brasileira, com exceção do Acre, sendo que o sul do Pará é onde estão os garimpos de mais fácil acesso. Na Amazônia, há ocorrência de ouro, com maior frequência, em depósitos primários (veios) ou na forma de lascas e partículas minerais em depósitos secundários (sedimentos); nessas rochas, o ouro associou-se com sílica líquida ao longo de episódios de formação e consolidação de magmas. Subsequentemente, a erosão de algumas dessas rochas ricas em ouro formou os depósitos

Outras perspectivas indígenas sobre o ouro nos são apresentadas pelos Waiãpi, através dos trabalhos de Dominique Gallois. Falantes de língua Tupi e habitantes da região delimitada pelos rios Oiapoque, Jari e Araguari, no Amapá, os Waiãpi acumulam experiências de confronto com garimpeiros invasores desde o início da década de 1970 (Gallois, 1993). Os garimpeiros chegaram ao território Waiãpi antes mesmo da frente de atração da Funai que acompanhou a construção da rodovia Perimetral Norte, em 1973 (ibid.). Ou seja, as invasões garimpeiras foram também cruciais na luta pela demarcação da Terra Indígena e nas atividades de controle territorial. No artigo “O discurso Waiãpi sobre o ouro – um profetismo moderno”, de 1989, Gallois apresenta algumas dessas considerações waiãpi a respeito desse minério encontrado na bacia dos rios Aimã/Inipuku.

Assim como relatado por Davi Kopenawa, os Waiãpi entendem que a invasão garimpeira em suas terras provoca um “apodrecimento acelerado da terra”, e o que se observa em termos materiais – as derrubadas, a poluição e a lama dos garimpos – esconde uma realidade cosmológica, à qual a autora dá maior atenção. Mas, não apenas isso, o fato de terem vivido uma experiência de contato com garimpeiros no sul da área, que provocou a morte de cerca de 40 pessoas em decorrência de uma epidemia de sarampo, colocou o garimpeiro como figura central na ideologia e nas práticas de enfrentamentos entre os Waiãpi e os brancos (Gallois, 1989)²³.

Em 1983, o líder da comunidade de Mairy tomou para si as ferramentas de garimpeiros invasores e, desde então, tem acesso ao ouro e ao dinheiro, em uma ação apoiada sobre mitos e que objetivava nortear o destino de seu povo, num futuro que dependia, conforme aponta Gallois (ibid.), do controle Waiãpi sobre seu território e de um uso parcimonioso do ouro. E por que o ouro deve ser usado de maneira comedida? Em um discurso, este líder, Waiwai, remete a uma série de elementos da cosmologia e cataclismologia Waiãpi, tais como: terra/água/fogo e pedra/lama. Os três primeiros elementos remetem ao mito de destruição do mundo, pelo fogo e pelo dilúvio. Gallois explica que:

“secar” os igarapés com a abertura de buracos e o desvio das águas, nos garimpos, representa para os Waiãpi, um sinal de cataclismo. A “seca”, a rarefação de águas, antecede – em todos os relatos tradicionais – a chegada do “grande fogo” que destruiu a primeira humanidade. Na recriação do Universo, lanejar garantiu perenidade a esta terra, colocando nela o ouro, que segundo os Waiãpi, “segura” as águas, ao mesmo tempo que confere à terra uma juventude eterna (ibid., p. 465).

A plataforma celeste, na qual mora o herói criador, também é construída sobre uma laje de pedra, fato que leva os Waiãpi a associarem simbolicamente pedra e imortalidade. Já a lama, num polo oposto, “representa a ‘podridão’ da terra, relacionada com a mortalidade da atual humanidade. O podre é normalmente associado ao número elevado de sombras de mortos que se misturam à terra” (ibid., p. 465). Ou seja, deve-se considerar que, na escatologia Waiãpi, “a presença de lama é um sinal de cataclismo”, pois se refere à “presença excessiva de sombras

secundários (MME, 1993). Nesta região costuma-se empregar duas técnicas para extração de ouro: na de exploração aquática um mergulhador utiliza uma motobomba para succionar os sedimentos mineralizados no fundo de um rio e transferi-los para uma caixa concentradora fixada em uma balsa; neste processo de concentração na caixa, adiciona-se mercúrio para reduzir as perdas de ouro, pois ouro e mercúrio formam uma amálgama, a qual, posteriormente, é queimada para separar os dois elementos; no método mais comum, entretanto, utilizam-se duas motobombas, uma que lança água sob pressão nos sedimentos e outra que bombeia o sedimento e a água até uma caixa concentradora: esta é a técnica terrestre utilizada nos aluviões.

14 Imazon. Disponível em: <http://amazon.org.br/impactos-da-garimpagem-de-ouro-na-amazon-n-2/?lang=en>. Último acesso em: 1º fev. 2019

15 Dados disponíveis no site do World Gold Council (<https://www.gold.org/>). Último acesso em: 25 fev. 2019). Sobre a geopolítica e a geoeconomia mundial do ouro, ver Wanderley (2015a, 2015b).

16 Para análises sobre a garimpagem na Amazônia ver Cleary (1990, 2000).

17 De acordo com Albert (1995), o Estado impulsionou a ocupação do território amazônico tanto por parte dos militares, quanto de empresas públicas e privada (como mineadoras, florestais, hidrelétricas, agropecuárias), bem como por parte de pequenos agricultores, garimpeiros, seringueiros, índios etc. É neste sentido que o autor faz referência a estratégias antagônicas de ocupação, pois nem sempre as experiências de/ no território vividas e desejadas por estes grupos e agentes diversos coincidem ou podem conviver harmoniosamente. Outro autor que enfatiza a importância dos recursos minerais da Amazônia nos projetos de ocupação deste território é Dos Santos (2002).

18 Sobre a categoria “terra

Aline Iubel

‘podres’ na terra e, paralelamente, ao peso excedente dos mortos no céu” (ibid., p. 466). O discurso de Waiwai alerta para o perigo representado pela presença de garimpeiros invasores, que extraem o ouro e outros minérios desmedidamente, sem cuidados e limites, porém, não exclui todas as possibilidades de extração do ouro da terra. O conhecimento cosmológico e xamânico Waiãpi e a irresponsabilidade dos brancos fornecem os fundamentos para que Waiwai conceba apenas a possibilidade de trabalho exclusivamente indígena no garimpo.

Garimpagem Waiãpi de ouro: entre xamanismo e política

O início da relação entre os Waiãpi e os garimpeiros foi bastante violento, culminando, em 1982/83, na expulsão destes e na eliminação dos principais focos de invasão na área indígena. Nesse movimento, os Waiãpi aprenderam a trabalhar na extração manual do ouro e passaram a ver nesta atividade uma possibilidade de obter os recursos necessários para adquirir bens que eram, até então, distribuídos pela Funai como “presentes” no contexto de “atração” de povos isolados (Gallois, 1993). Assim, eles chegaram à formulação de que a garimpagem é uma atividade que deve ser exclusivamente controlada pelos próprios Waiãpi e, segundo o Cacique Waiwai, “o ouro é nosso, nós vamos trabalhar sozinhos, devagar, porque o ouro não estraga, está guardado em nossa terra” (ibid.). Garimpar para os Waiãpi não constitui, portanto, uma contradição ao fato de que é o ouro quem confere perenidade à terra porque, nas tradições míticas deste povo, são eles os responsáveis pela preservação da terra criada por seus heróis míticos, que lhes destinaram, inclusive, o ouro.

De certo modo, a garimpagem de ouro feita pelos Waiãpi foi, por eles mesmos, avaliada como bem-sucedida. Resta saber por quê. Primeiro porque andou em paralelo com as atividades de controle e ocupação territorial. A ocupação das fronteiras norte e sul da área Waiãpi e o processo de dispersão de aldeias, após um período de concentração populacional em torno dos postos de assistência da Funai e das missões evangélicas, têm muito a ver com a necessidade de controlar zonas que vinham sendo intermitentemente invadidas por garimpeiros; fiscalização das invasões e pesquisa de ouro se tornaram, inclusive, duas faces da mesma estratégia de controle territorial, segundo Gallois (ibid.).

No início dos anos 1990, Gallois estimou que 1/3 da população Waiãpi estava envolvida na garimpagem manual de ouro. Cada grupo familiar (composto por 4 ou 5 pessoas de diferentes gerações) passava duas temporadas de trinta dias no garimpo por ano, obtendo, em cada temporada, cerca de 10 gramas de ouro. O trabalho no garimpo Waiãpi era mais uma atividade familiar que coletiva, que envolveria todos os membros de uma “aldeia”. Mas, além disso:

a garimpagem integra-se harmoniosamente ao ritmo do ciclo sazonal de atividades de subsistência; enfatiza a divisão dos segmentos residenciais que mantêm sua autonomia na exploração de grotas específicas; a produção apoia-se nas normas tradicionais de divisão do trabalho (...); a distribuição dos lucros acompanha as divisões tradicionais que se perpetuam através das ‘equipes’ no garimpo etc.” (ibid.: s/p)²⁴.

indígena”, ver também “EntreTerras” (2017); Barreto Filho (2002); Miras (2017); Sáez (2015); Cavalcante (2016), dentre outros.

19 A correlação entre febre e ouro recebe especial atenção do pesquisador André Guedes (2015), para quem a “febre do ouro” seria um estado simultaneamente social e corporal que se localiza entre a paixão e a doença. A partir de pesquisa realizada no município de Minaçu (onde são realizadas atividades garimpeiras e minerárias desde a década de 1950), ao norte de Goiás, Guedes escreve que a agitação e o frenesi após o anúncio da descoberta de ouro tomaram conta da cidade e das pessoas: “cidade febril, corpos e corações febris, espíritos exaltados e perturbados... A febre, num caso como no outro, remete a um movimento que não é apenas súbito e temporário, mas marcado por intensidades bastante particulares, em que o processo mais amplo que contagia e movimento as localidades reproduz-se nas pessoas, corpos e vidas que foram por ele arrastados” (Guedes, 2015, p. 123).

20 Na mitologia Yanomami, Omamé é o demiurgo criador do mundo atual e da humanidade (Albert; Kopenawa, 2015).

21 Vale lembrar ainda que os Yanomami já haviam percebido essa “fumaça do metal” nos terçados e instrumentos de ferro e aço, conhecimento antes mesmo da chegada dos garimpeiros aos seus territórios (Albert; Kopenawa, 2015).

22 A estimativa é de que para cada 1 kg de ouro produzido, 1,3 kg de mercúrio é emitido no ambiente (Dourojeanni; Pádua, 2013). Outro trabalho estima que mais de 30 toneladas de mercúrio sejam despejados anualmente nos rios da Amazônia (considerando os nove países dessa região) (<https://globalinitiative.net/organized-crime-and-illegally-mined-gold-in-latin-america/>). Último acesso em: 1º fev. 2019).

23 A autora explica o modo

Aline Iubel

Mais do que se integrar ao ritmo de vida Waiãpi, Gallois argumenta que as expedições de pesquisa e extração de ouro também representavam a oportunidade de inspecionar fruteiras e trilhas de caça e de visitar locais onde eram lembrados eventos históricos e culturais importantes para a perpetuação da memória do grupo. A ocupação intermitente das zonas de garimpo levou, portanto, à recuperação e ao enriquecimento florestal e da biodiversidade, de um lado, e das memórias do grupo, de outro.

Noroeste Amazônico: indígenas, garimpeiros e mineradoras

Outro território indígena no qual é conhecida a presença de diversos minérios é a região do Alto Rio Negro. Por lá, também desde a década de 1970, os mais de 20 povos indígenas convivem (entre confrontos e negociações) com garimpeiros, empresas mineradoras, atividades minerárias e os minérios propriamente ditos. O primeiro garimpo explorado na região ficava na Serra dos Porcos (*Apidzattoroni*, em baniwa), que já em 1970 teve ouro explorado, por indígenas e não indígenas. Em seguida, foram abertos garimpos na Serra do Caparo (*Pewá*, também em território Baniwa) e na Serra do Traíra, em território de ocupação Tukano e Yuhup. Em todos esses garimpos houve a presença e o trabalho de indígenas, garimpeiros não indígenas e de empresas mineradoras.

Foi em algumas viagens aos garimpos da Serra dos Porcos e da Serra do Caparo que alguns índios tukano de comunidades espalhadas pelo rio Tiquié começaram a se interessar em procurar minérios também em seus territórios. Em entrevista ao antropólogo Carlos Alberto Ricardo, no ano de 1987, uma liderança indígena tukano disse ter ido com alguns de seus irmãos “trabalhar na cabeceira do Içana em 1982” e ter voltado com “amostras de ouro”²⁵. A partir daquela amostra, este grupo voltou a Pari-Cachoeira e começou a pesquisar e a prospectar, encontrando ouro em 1984 na Serra do Traíra. Berta Ribeiro escreve, em relatório para o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que “em dezembro de 1985 havia cerca de 400 índios na Serra do Traíra” (1987, p. 11)²⁶. Desde o início de sua operação, o garimpo da Serra do Traíra foi organizado e administrado pelos dirigentes da União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié (UCIRT)²⁷. Atividade que envolvia desde a organização do acesso de indígenas aos locais de trabalho, a segurança na região, a comercialização e o transporte dos produtos extraídos, até as tentativas de negociação e diálogo com empresas mineradoras e órgãos estatais.

Na região do rio Içana, a exploração do ouro levou ao conhecimento da existência de outros minérios, tais como a tantalita²⁸. Um regatão²⁹ que percorria a região foi quem introduziu um grupo de garimpeiros em um igarapé próximo à comunidade de Tamanduá (no rio Içana). Foi ele também quem inicialmente comercializou a tantalita extraída no Içana (Andrello, comunicação pessoal). Assim, apesar do desconhecimento em relação à finalidade e aos usos deste minério, muitas comunidades colecionavam algumas amostras. No final de 1995, um conjunto de comunidades baniwa do médio Içana decidiu montar um sistema autônomo de exploração, escoamento e comercialização de tantalita e de mercadorias nos garimpos. A articulação foi feita pela Organização Indígena da Bacia do Içana

como os “carai-ko”, os brancos, são classificados socialmente pelos Waiãpi ocupando uma posição ambígua, “às vezes integrados ao sistema mas em outros momentos excluídos” (ibid., p. 458). Se, por um lado, na classificação etiológica de seus inimigos feita pelos Waiãpi os brancos quase nunca aparecem, na classificação histórica eles são situados na “periferia do Universo”, uma posição que “partilham com uma categoria específica de inimigos: os apã-wer, inimigos ‘antigos’ (isto é, eliminados: wapsipa)” (ibid., p. 459). Some-se a essas classificações, a mitológica, na qual os Waiãpi registram a diferença entre uma humanidade propriamente “criada” pelo herói lanejar [herói criador Waiãpi deste mundo no qual vivemos e agimos atualmente] e uma outra humanidade “residual”, da qual fazem parte os brancos. Segundo Gallois, “esta classificação mostra que os brancos são totalmente diversos, e isto está posto desde o tempo das origens, uma vez que não surgiram da mesma forma que a ‘verdadeira humanidade’” (ibid., p. 459).

24 Através do programa de assessoria desenvolvido entre os Waiãpi e o CTI chegou-se a três medidas básicas, que foram rapidamente implementadas: a eliminação total do uso do mercúrio para limpeza do ouro; “a inclusão de um pequeno conjunto de motobomba para esgotar as escavações e fornecer água para a caixa concentradora durante a limpeza do cascalho”; “a padronização da caixa concentradora com uso de material leve, de fácil transporte e manuseio, que permita regulagens de acordo com algumas variações das características físicas do minério” (ibid.).

25 Entrevista disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/entrevista-do-sr-henrique-castro-tucano-tuxaua-de-pari-cachoeira-carlos>. Acesso em: 25 fev. 2019.

26 É importante salientar que, nesta época, final dos anos 1980, não havia terra indígena

Aline Iubel

(OIBI)³⁰, e envolveu a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), o Instituto Socioambiental (ISA) e duas empresas de mineração (Zangarelhas Mineração e Mineração Fluminense)³¹.

Segundo um dos integrantes deste projeto, os garimpeiros brancos acabaram saindo da região porque os indígenas estavam conseguindo praticar um valor melhor na venda do minério explorado, além de conseguirem levar mercadorias a um preço mais baixo para os garimpos nos quais os indígenas estavam trabalhando. Esse projeto durou dois anos: alguns comerciantes, indignados porque tinham perdido o monopólio da comercialização, denunciavam os indígenas, como se estes estivessem garimpando clandestinamente³², mas, estes sempre o fizeram com parcimônia e respeito aos “donos” dos minérios. Posteriormente, os baniwa remanejaram os recursos deste projeto para o *Arte Baniwa*³³, que trabalhou com cestarias.

Um antigo capitão³⁴ da comunidade de Castelo Branco (no rio Içana) disse, certa vez, a Andrello (comunicação pessoal), que todos os minérios possuem uma força específica, chamada em Baniwa *liwawaronaa*, um poder que vem diretamente de sua sombra (ou alma, ou espírito), chamada *linaaphia* (em baniwa). Os donos desses minérios são *Yoopinai* (em baniwa; seres invisíveis, animais no mundo diante dos nossos olhos, que no seu lugar são gente como nós)³⁵. Eles são os protetores destes minérios, que são enfeites e fazem parte dos jardins de suas cidades (*iarodattinai*, em baniwa). São com eles que fazem também suas joias e adornos. Aquele capitão dizia que, por possuírem alma, os minérios também estão vivos, e por isso devem ser mantidos na água, como os peixes, para que não morram. Seus donos, ou pais, se aborrecem quando os homens passam a retirar minério em excesso e então exigem alguma retribuição. As mortes que ocorrem em demasia nos garimpos se devem a isso; ou seja, não são as brigas ou desentendimentos entre os homens que provocam mortes, mas o pai do minério leva alguns garimpeiros em troca do minério extraído³⁶. Recentemente, um interlocutor baniwa acrescentou a essa explicação que os desastres ecológicos também acontecem pelos mesmos motivos. Ou seja, há um limite conhecido pelos indígenas, mas não pelos brancos, para a exploração.

Na região do Alto Rio Negro, o ouro aparece também nas narrativas acerca de Ermanno Stradelli³⁷. Os tariano³⁸ Manuel Marcos Barbosa e Adriano Manuel Garcia (Barbosa; Garcia, 2000) contam que Stradelli foi o primeiro branco a chegar na “maloca dos Tariana” (por volta do ano de 1883) e que ele era como um antropólogo, porque ia de maloca em maloca, no Uaupés, fazendo sempre as mesmas perguntas sobre clãs, cantos e danças tradicionais. A parte que nos interessa nessas narrativas são suas idas a três serras em busca de ouro, quando, durante suas viagens, seu dinheiro acabava. Na narrativa consta que ele foi até a Serra da Noite (*Lepi-panisi*, em tariano), a Serra dos Vestidos (*Paramali-taki*) e a Serra de Bogotá (*Hema-yapirikuli-panisi*), todas elas guardadas por seres específicos designados em tariano como *Lepi-iñe*³⁹. Da primeira serra, nas proximidades da Cachoeira de Itapinima, no rio Cuduyari, o conde Stradelli obteve ouro em troca de alguns objetos pessoais, como cadeiras. Na segunda serra, ele não obteve sucesso, somente foi abraçado pelo “guardião” (*Lepi-iñe*), tendo saído de lá com o corpo todo melado

demarcada na região, o que havia, desde 1979, era o reconhecimento da Área Indígena de Pari-Cachoeira. Ou seja, a preocupação indígena em “ocupar” o garimpo, diante das invasões de garimpeiros brancos que já começavam a ocorrer, era mais do que legítima na defesa territorial, assim como nos casos Yanomami e Waiãpi.

27 A União da Comunidade Indígena do Rio Tiquié foi a segunda associação indígena oficializada na região do Alto Rio Negro, ainda em 1984, e a primeira a receber verbas para seu funcionamento e para o andamento de projetos. Mais informações sobre política indígena na bacia do Uaupés, ver Andrello (2004, 2008) e sobre o movimento indígena na região do Alto Rio Negro como um todo, ver Garnelo (2002); Peres (2003); Wright (2005); Luciano (2006); Soares (2012) e Iubel (2015).

28 O Tântalo é um metal de transição, considerado raro, resistente à corrosão, que tende a ser encontrado junto ao Nióbio. Seu principal uso é a indústria de componentes eletrônicos. Em 2006, estimava-se que 47% do tântalo mundial estivesse em território brasileiro. Dados daquele ano colocavam o Brasil como o segundo maior produtor mundial deste metal, com 17% da produção, atrás da Austrália (57,8%) (DNPM/8Ds e Mineral Commodity Summaries-January/2007. Disponível em: http://www.anm.gov.br/dnpm/publicacoes/serie-estatisticas-e-economia-mineral/sumario-mineral/sumario-mineral-brasileiro-2007/tantalita_sm2007.pdf/view. Acesso em: 25 fev. 2019).

29 Comerciantes que usam barco para percorrer uma determinada região.

30 A Organização Indígena da Bacia do Içana – segunda associação da bacia do Içana – foi criada em 1992. Atualmente congrega 10 associações, espalhadas por 93 comunidades.

31 Uma importante fonte de informações sobre as tensões internas geradas pelo garimpo

de lodo. Os narradores não detalham o sucesso ou não da empreitada do conde na terceira serra. O que eles contam, porém, é que Stradelli fez essa mesma viagem três vezes e, da quarta vez, não mais voltou. Segundo os narradores,

os velhos dizem que ele provavelmente morreu. Eles costumam contar, com efeito, que quando alguém mexe em algum produto da natureza, tais como ouro ou diamante, por exemplo, o espírito desses minerais pede em troca o corpo e a alma de uma pessoa, seja da própria pessoa que mexeu com essas coisas ou de alguém de sua família. Como ele tinha avisado que faria uma quarta viagem na região mas nunca mais voltou, os velhos acreditam que o espírito do ouro pegou em troca a vida dele (Barbosa; Garcia, 2000, p. 258)⁴⁰.

Segundo Andrello (2004), os feitos de Stradelli, mencionados por várias pessoas na região do Uaupés, incluíam retirar dinheiro de caixas de pedra existentes em serras ou sob as pedras das cachoeiras, e extrair ouro amolecido que escoava também por algumas cachoeiras. Mas, nunca se deixa de mencionar que esses “tesouros escondidos” – dinheiro e ouro – tinham “guardiães” ou “donos”.

Perspectivas não indígenas: garimpeiros na Amazônia e suas narrativas

Histórias de “tesouros escondidos” reaparecem também em muitos contos de brancos que garimpam e garimpam ouro na Amazônia⁴¹. Além de “tesouros”, a morte é outro elemento constante nessas histórias e narrativas. Candace Slater é quem, partindo de dados coletados entre 1988 e 1992 em relatos gravados com mais de cem garimpeiros em diferentes regiões da Amazônia Brasileira, nos fornece tanto uma interessante imagem de como são (ou eram) os garimpos de ouro na Amazônia quanto algumas características do que a autora chama “contos contemporâneos de garimpeiros da Amazônia”⁴².

Conforme sugere Slater, as narrativas de tesouros escondidos são bastante difundidas pela Amazônia (assim como em outras localidades do Brasil). Geralmente esses contos partem da ligação entre tesouros de pessoas já falecidas e localidades específicas. As almas dessas pessoas que em vida acumularam riquezas costumam aparecer em sonhos para alguns indivíduos a fim de fornecer informações sobre a localização desses tesouros. Slater sintetiza que o que há de semelhante nessas histórias é o argumento do ouro como presente para um indivíduo em particular e não uma descoberta casual; a necessidade de sigilo na sua extração e as insinuações de má sorte em torno da posse do material.

De outro lado, o contrário ocorre nas histórias em que o ouro conscientemente se entrega a um homem que ele seleciona sob condições de sua própria escolha. Assim, nas narrativas feitas pelos garimpeiros, o que autora encontra são muitas referências a possíveis explicações para o sucesso ou fracasso das empreitadas. A fala de um garimpeiro gravada pela pesquisadora é bastante ilustrativa quanto a isso: “o ouro decide, e só ele sabe quando, e mesmo se, aparecerá”, o que não tem necessariamente a ver com atributos pessoais do garimpeiro. Nessas histórias,

entre os Baniwa é Wright (1989), que mostra tanto que o enfrentamento baniwa às empresas mineradoras pode ser caracterizado como um episódio de tipo guerreiro – envolvendo ataque físico ao maquinário de prospecção das empresas e medidas de retaliação do exército brasileiro que incidiram sobre as lideranças indígenas – quanto que as estratégias das companhias para assegurar o controle sobre as minas consistiu em dividir as lideranças Baniwa, o que efetivamente atrapalhou (ou tardou) a consolidação de suas comunidade na defesa de seus direitos.

32 Não obstante a regulação das atividades minerárias (garimpo e mineração) em terra indígena avance com lentidão nas instâncias legisladoras brasileiras, a legislação é clara em anunciar que a atividade garimpeira em terras indígenas é permitida apenas quando realizada pelos próprios povos indígenas, outros casos dependeriam de aprovação do Congresso Nacional. Para saber mais sobre os imbrólios legais referentes ao tema, ver: Villas Bôas (2005); Rolla; Ricardo (2013); Curi (2007); Souza Filho; Arbos (2011); e Valle; Batista; Pinheiro (2013).

33 Arte Baniwa é um projeto de comercialização de cestarias indígenas feitas por artesãos e artesãs baniwa em grandes lojas de São Paulo e outras cidades brasileiras. Trata-se também da criação da primeira marca indígena lançada nacionalmente (registrada no Instituto Nacional de Propriedade Intelectual). Este projeto já ganhou prêmios nacionais.

34 É o modo como se convencionou chamar os líderes comunitários da região do Alto Rio Negro.

35 Yóopinai é uma categoria genérica que encobre um coletivo (social) de seres que não são humanos em sua forma corporal (o que não quer dizer que não sejam humanos em sua condição essencial); “estão entre os espíritos mais importantes no cosmo Baniwa, seja por sua capacidade de

Aline Iubel

é o comportamento aparentemente incompreensível do ouro que costuma ser o ponto salientado pelo narrador. Nelas, também é frequente a associação do ouro a uma entidade humana e, mais especificamente, feminina e dotada de agência.

Nos contos dos garimpeiros também são conferidas capacidades agentivas ao ouro após este ser encontrado, e não apenas no processo de sua busca (que mais se assemelha às características da caça e da sedução que às da coleta)⁴³. Conforme relatou um garimpeiro de 26 anos, “o ouro exige muita coisa da gente. Você não pode pensar em ganância – carro, casa boa, essas coisas – quando vai atrás dele. Pois se ligar para elas, zanga, queima”. O rapaz complementa: “(...) o ouro é como um fogo – corre, e depois, some feito fumaça”. Movimento é também o que se espera da riqueza obtida no garimpo. A este respeito os garimpeiros não indígenas afirmam que a fortuna súbita pode trazer infelicidade e que a riqueza conquistada no garimpo deve ser gasta o mais rapidamente possível. Ou seja, se o ouro se movimenta, os ganhos obtidos com ele também não devem, idealmente, ser retidos⁴⁴. Slater demonstra que “(...) a única esperança de um homem de reter sua riqueza é gastar o dinheiro o mais rápido possível de maneira ostensiva e completamente pública” (1994, p. 727). Segundo a autora, gastar o que se ganha é uma via para se ganhar mais, ainda que não haja garantia quanto a isso. Entretanto, se houver apego à riqueza encontrada e aos ganhos dela provenientes, o garimpeiro certamente ficará mais pobre do que quando começou⁴⁵.

Outro tema comum a várias das narrativas ouvidas pela pesquisadora na Amazônia brasileira e referentes à possibilidade de encontrar ouro é a morte, que surge, sobretudo nas histórias de “encantados” ou “mães”, as quais possuem, pelo menos parcialmente, segundo Slater, raízes ameríndias.⁴⁶ Em ambas as acepções, associa-se o ouro a forças animais e/ou naturais, de onde viria uma suposta atração por sangue humano. Nas palavras de um garimpeiro, “o sangue chama o ouro”. Este é uma via pela qual a morte adentra no universo do sucesso no garimpo: “se alguém é assassinado no buraco do ouro, esse buraco quase sempre produz mais ouro” (Slater 1994, p. 731). No entanto, essas mortes devem ocorrer segundo condições específicas. Não se pode matar, por exemplo, por ganância ou tendo em mente o ouro encontrado ou cuja descoberta foi relatada por alguém. Se assim o for, o ouro desaparece. Um garimpeiro disse a Slater (ibid.) que, “(...) se alguém mata só por matar, então, sim, [o ouro] pode aparecer”.

Há uma distância segura?

Os pensamentos e conhecimentos explicitados acima – Yanomami, Waiãpi, Baniwa, Tariano e de garimpeiros não indígenas – são passíveis de comparações. Meu argumento aqui vai no sentido de que uma primeira comparação entre essas diferentes perspectivas diz respeito à distância que se deve ter (ou não) em relação ao ouro e, eventualmente, também dos ganhos provenientes de sua extração e comercialização. Para os Yanomami, por exemplo, o ouro é intocável. Dada sua natureza de “antialimento patogênico”, de “matéria quente e perigosa” (Albert, 1995), o ouro deve ser mantido com outros minérios embaixo da terra. De sua manutenção nos locais que lhes foram destinados pelo criador do mundo depen-

gerar quanto de tirar vida de humanos e de animais e plantas” (Vianna, 2012, p. 124). Um interlocutor baniwa disse a Vianna, por exemplo, que “as pedras, elas também são vivas (...) são gente como nós. Mas para nós aqui, assim, no nosso olhar eles são pedras que não se mexem, que não fazem nada, mas para elas não. As pedras se sentem vivas” (ibid., p. 126-7). Ou seja, yóopinai é uma categoria ontológica e também relacional, no sentido de que se é yóopinai em relação a algo ou alguém. E, frise-se, trata-se de “relações estabelecidas entre mundos distintos, aproximando perspectivas de maneira inadequada e perigosa” (ibid., p. 128). Aliás, poderes cósmicos, durabilidade, ausência de periodicidade e um modo específico de ser da terra são qualidades relacionadas ao estatuto da “pedra” em outras partes das terras baixas sul-americanas, como apontado por Lévi-Strauss (2006, p. 358, 364-65), e também por Hugh-Jones (2012, p. 151), para ficar em apenas alguns exemplos. De outro lado, há outros modos pelos quais as pedras estão presentes nos arcabouços ontológicos de povos originários. Santos-Granero (1998), por exemplo, analisa a história contada por meio de formações rochosas (e na paisagem como um todo) em território Yanesha. Hugh-Jones (2012) examina, a partir da densidade de petróglifos na área do Alto Rio Negro, a compreensão sofisticada que os povos desta localidade têm de escrever narrativas e mitos na pedra.

36 Michael Taussig (2010) analisa cenário muito semelhante nas minas de prata na Bolívia, onde resiste a ideia de que se deve trocar o ouro ou outros minerais por vidas humanas com certos seres donos do metal, minério ou das serras.

37 Nascido na Itália, em 1852, Ermanno Stradelli iniciou suas expedições pela Amazônia em 1879, tendo percorrido ao longo de sua vida (até 1926) os rios Purus, Juruá, Uaupés, Apaporis e Jauaperi. Publicou diversos livros com narrativas e

Aline Iubel

de a perpetuação deste e da humanidade. Há, neste discurso xamânico crítico Yanomami, um conteúdo que enfatiza a natureza material do ouro, o que ele é, a negatividade da potência que lhe é intrínseca e que é acionada quando o mesmo é extraído, seja como e por quem for.

Já para os Waiãpi, ouro seria minério semitocável, pois na concepção deste povo, suas características guardam certa ambiguidade. Foi o ouro, juntamente com outros minérios, que conferiram ao mundo sua solidez e a possibilidade de vida na Terra. Sua retirada, porém, não é interdita, mas deve ser realizada com o devido cuidado e por determinado tipo de gente. Aqui, a ideia de que pode haver consequências desastrosas decorrentes da extração do ouro tem mais a ver com as relações que esta atividade pode engendrar do que com a materialidade e/ou os ganhos provenientes de sua extração. Assim, o ouro pode ser cuidadosamente retirado de seus locais pelos Waiãpi e não pelos não indígenas, pois são os Waiãpi os responsáveis pelo território onde não somente está o ouro, mas onde estão inúmeras espécies de plantas, animais e demais seres, um território onde todos estão em relação.

A mesma condição de semitocável parece ocorrer, sob outras condições, no noroeste amazônico, onde se sabe que sendo o ouro matéria viva que tem “alma” e “dono”, sua manipulação e eventual extração deve ser negociada com estes seres. No noroeste amazônico, o ouro não parece ser elemento tão central na composição material da Terra (como é para os Waiãpi) nem exclusivamente patogênico (como é para os Yanomami). O que torna as possibilidades de sua extração na região mais complexas, entretanto, é a própria condição interétnica da região (antes mesmo da emergência das relações com os não indígenas).

No Alto Rio Negro, além das negociações com os “donos” do ouro, há que se negociar com os “donos dos territórios”, os quais, frequentemente, podem ser de outras etnias. A atual ocupação da região é fruto de deslocamentos que remontam aos tempos míticos e continuam a ocorrer até os dias de hoje. Ou seja, a presença de um determinado povo em uma dada porção territorial é justificada histórica e miticamente. Some-se a isso que o ouro costuma ocorrer em cavernas e morros que são também centros cosmológicos⁴⁷, lugares tanto importantes quanto perigosos. Se esses lugares pertencem a seres como onças, por exemplo, o conhecimento dos caminhos até esses lugares e dos cuidados que se deve ter ao frequentá-los não é compartilhado por todos os povos da região, nem sequer por todos os membros de um mesmo povo, o que faz com que não haja um pensamento único para toda um grupo a respeito do ouro e dos lugares onde ele pode ser encontrado. E assim, a distância ou proximidade em relação ao ouro e seus lugares dependem do povo, da família, do clã, do grupo político etc. Nesse contexto, em que convivem diferentes grupos, as concepções acerca do ouro e sua extração também são múltiplas e, muitas vezes, geradoras de tensão e disputas. Assim, mais do que tocável ou intocável, o ouro é uma matéria com a qual a relação de determinado grupo passa por questões cosmológicas, políticas e éticas que conformam os domínios territoriais dos grupos que lá vivem.

Os quatro casos apresentados desenham uma espécie de gradiente, formulado a partir do controle de distâncias mais ou menos seguras das pessoas (humanas

informações obtidas junto aos indígenas de diferentes povos com os quais conviveu, além de fotografias e gravuras.

38 Tariano é uma etnia de origem Aruak que passou por um processo de “tukanização”, tendo adotado o tukano como língua (Andrello, 2004).

39 A tradução aproximada em tukano é Yamíri-wãtî (Barbosa; Garcia, 2000, p. 257). Wãtî, em tukano, é traduzido para o português por “diabo”, designando um “modo de existência espiritual – trata-se tanto de um espectro das pessoas mortas como refere-se aos perigosos seres que habitam as florestas e serras e aos espíritos ancestrais que propiciavam os rituais de iniciação masculina” (Andrello, 2004, p. 233). Ver também C. Hugh-Jones (1979, p. 113).

40 O que se sabe, a respeito de sua morte, é que Stradelli passou os últimos meses de vida em um leprosário em Manaus.

41 Como argumenta De Theije (2008), a mineração de ouro é, para os garimpeiros não indígenas, tanto ocupação quanto estilo de vida e está associado a um imaginário de bem-estar, sorte, riqueza súbita, mas também trabalho duro e consumo conspícuo, ou seja, que deve ser visível e facilmente notável (ver também De Boeck, 1998).

42 Sua pesquisa foi realizada nos estados de Roraima, Rondônia, Pará, Maranhão, Mato Grosso, Goiás e também na Guiana Francesa (Slater, 1994).

43 Gabriel Banaggia (2015) mostra como, para os garimpeiros da Chapada Diamantina (Bahia, nordeste brasileiro), os diamantes têm vida e se movimentam autonomamente, devendo, portanto, ser caçados e não coletados.

44 De Theije também salienta a capacidade do ouro de se movimentar: “A independência do ouro significa que ele pode se mover se não quer ser encontrado por determinado garimpeiro. Existem inúmeras histórias sobre o ouro encontrado por garimpeiros

Aline Iubel

e não humanas) em relação ao ouro e entre os diferentes seres envolvidos nas atividades garimpeiras. Eles mostram que as concepções acerca do ouro que há na terra e sua extração não são de modo algum monolíticas e que outros modos de pensar este metal, seus usos, sua extração, são possíveis.⁴⁸

Para os garimpeiros não indígenas, o ouro é tocável sob as condições de uma espécie de “troca parcimoniosa”. Como nas outras perspectivas, aqui a morte reaparece, assumindo, porém, um caráter quase sacrificial. O ouro em si é absolutamente tocável, desejável, extraível, negociável, desde que assumidos os riscos dessas relações. O menor risco parece ser negociar com “almas penadas”, o maior seria ter de matar e/ou morrer. Mas, alguma relação com a morte e/ou o sangue é necessária. A diferença em relação às perspectivas indígenas é que estas atividades não parecem envolver riscos de “morte do mundo” ou de outros seres que não sejam os humanos. A hipótese é de que essa ausência de preocupação ambiental ou vital na perspectiva dos garimpeiros não indígenas se deve ao fato de que esta atividade é vista mais como produtiva do que como destrutiva, o que está na contramão das perspectivas indígenas, que parecem concordar entre si nas críticas às relações produzidas a partir do ouro, as quais são tensas, potencialmente disruptivas, violentas, destrutivas e improdutivas. Em tempos de tragédias ambientais e sociais decorrentes de empreendimentos minerários e de investidas inescrupulosas sobre as terras e territórios indígenas visando às riquezas minerais que neles existem, é preciso estar atento também a essas perspectivas e críticas locais.

Recebido: 10/05/2019

Aprovado: 14/10/2019

em um local, onde depois os garimpeiros foram expulsos por algum motivo, somente para o agressor descobrir que o ouro não estava mais lá” (De Theije, 2008, p. 76).

45 Em pesquisa realizada com garimpeiros brasileiros no Suriname, De Theije também aborda as diversas crenças que existem em relação à natureza do ouro e como se faz para encontrá-lo. Segundo a autora, “o ouro não é um mineral facilmente encontrado, não se encontra prosperidade sem esforço. É preciso “fazer ouro”. Mais que isso, mesmo quando há muito esforço, o sucesso não é garantido” (De Theije, 2008, p. 75).

46 “Encantados” definidos por Slater como seres que habitam a água e que podem se metamorfosear à vontade de criaturas aquáticas em seres humanos. Já as “mães” são forças naturais incorporadas e espíritos tutelares.

47 Como aponta Marques, a partir dos Hupd’äh: “essas cidades de localização difusa na periferia de /nih s’ah/tornam-se uma espécie de centro alternativo do mundo, os perigos e a potência patogênica a ela associados passam a conviver com outros aspectos [...]” (2015, p. 168). Para uma descrição da Serra Grande-Metrópole dos Hupd’äh, localidade que é reconhecidamente rica em recursos minerais por diversos povos na região, mas que é também local sagrado, e, por isso mesmo, repleto de perigos e cuidados, ver também Ramos (2018).

48 Distanciando-nos do escopo deste artigo poderíamos incluir neste ingrediente a empresa mineradora e a mineração de larga escala, envolvidas em processos nos quais não há negociações necessárias com seres (humanos e não humanos) e ambientes. Quanto a isso, ver também Kirsch (2014). Poderíamos avançar ainda na reflexão sobre os modos de se classificar o ouro também após sua extração, se ele entraria na chave da dádiva ou da mercadoria, ou ainda, em ambas (Gregory, 1982).

Referências

- ALBERT, Bruce. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Brasília: UnB, 1995. (Série Antropologia, 174).
- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- AMORAS, W. W. *A garimpagem na Amazônia: doenças, desordem e descaso, uma visão do garimpo do Crepori (PA)*. Dissertação (Mestrado no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos) – Universidade Federal do Pará, Belém, 1991.
- ANDRELLO, Geraldo. *Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (Alto Rio Negro, Amazonas)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- ANDRELLO, Geraldo. *Política indígena no rio Uaupés: Hierarquia e Alianças*. Teoria & Pesquisa: Revista de Ciência Política, v. 17, n. 2, p. 75–91, 2008.
- BALLARD, Chris; BANKS, Glenn. *Resource wars: the anthropology of mining*. *Annual Reviews Anthropology*, v. 32, p. 287–313, 2003.
- BANAGGIA, Gabriel. *As forças do Jarê: religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.
- BARBOSA, M. M.; GARCIA, A. M. *Upíperi Kalísi: Histórias de antigamente*. São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN; Iauaretê, AM: Unirva – União das Nações Indígenas do Rio Uaupés Acima, 2000. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 4).
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. *A terra indígena como objeto de análise antropológica*. *Anuário Antropológico*, v. 98, p. 233–246, 2002.
- BERNSTEIN, Peter L. *The power of gold: The history of an obsession*. New York: Wiley, 2000.
- BURKHALTER, S. B. *Amazon Gold Rush, Markets and the Mundurucu Indians*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Columbia University, New York, 1982.
- CALÓGERAS, João Pandiá. *As minas do Brasil e sua legislação*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1904.
- CARNEIRO FILHO, Arnaldo; BRAGA DE SOUZA, Oswaldo. *Atlas de pressões e ameaças às terras indígenas na Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009.
- CASCAES, D.; OLIVEIRA, M. C. C. *Meio Ambiente do Pará: fato e norma*. Belém: Numa/UFGA, 1993.
- CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *“Terra Indígena”: aspectos históricos da construção e aplicação de um conceito jurídico*. *História*, v. 35, e. 75, 2016.
- CLEARY, David. *A garimpagem de ouro na Amazônia: uma abordagem antropológica*. Rio de Janeiro: Ed. Da UFRJ, 1992. [Edição original: 1990].
- CLEARY, David. *Small-scale gold mining in Brazilian Amazonia*. In: HALL, Anthony (Org.). *Amazonia at the crossroads: the challenge of sustainable development*. London: Institute of Latin American Studies, 2000.
- COPPOLA, M. *Gold Rush in Brazil*. In: *Randol at Vancouver '94 - Latin America Mining Opportunities*. Vancouver, BC, Canada, Oct 31-Nov. 2, 1994.
- COSTA, Francisco. *“Nem tudo no ouro reluz”: considerações para uma economia política da garimpagem na fronteira amazônica*. In: MATHIS, Armin; REHAAG, Regine. *Consequências da garimpagem no âmbito social e ambiental da Amazônia*. Belém: Buntstft, FASE, Katalyse, 1993.

Aline Iubel

- CURI, Melissa Volpato. *Aspectos legais da mineração em terras indígenas*. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, v. 4, n. 2, p. 221–252, 2007.
- DA SILVA, M. A. R. *Mineração no Pará: elementos para uma estratégia de desenvolvimento regional*. Belém: Governo do Estado do Pará, Secretaria de Estado e Indústria, Comércio e Mineração, 1994.
- DE BOECK, Filip. *Domesticating diamonds and dollars: Identity, expenditure and sharing in southwestern Zaire (1984-1997)*. Development and Change, v. 29, n. 4, p. 777–810, 1998.
- DE THEIJE, Marjo. *Ouro e Deus: sobre a relação entre prosperidade, moralidade e religião nos campos de ouro do Suriname*. Religião e Sociedade, v. 28, n. 1, p. 69–83, 2008.
- DIMENSTEIN, G. *Meninas da Noite: a prostituição de meninas escravas no Brasil*. São Paulo: Ática, 1992.
- DOS SANTOS, Breno Augusto. *Recursos Minerais da Amazônia*. Estudos Avançados, v. 16, n. 45, p. 123–152, 2002.
- DOUROJEANNI, Marc Jean; PÁDUA, Maria Tereza Jorge. *Arcas à deriva: unidades de conservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Technical Books, 2013.
- FIGUEIREDO, Lucas. *O Tiradentes: uma biografia de Joaquim José da Silva Xavier*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- GALLOIS, D. T. *Os Waiãpi e os garimpos*. In: Aconteceu Especial Povos Indígenas no Brasil 1985, PIB-CEDI, São Paulo, 1985.
- GALLOIS, D. T. *O discurso waiãpi sobre o ouro – um profetismo moderno*. Revista de Antropologia, v. 30/32, p. 457–467, 1989.
- GALLOIS, D. T. *L'or et la boue: cosmologie et orpaillage waiãpi*. Ethnies, Paris, 1991.
- GALLOIS, D. T. *Jane Karakuri: o ouro dos Waiãpi, a experiência de um garimpo indígena*. In: MAGALHÃES, A. C. (Ed.). Sociedade indígena e transformações ambientais. Belém: Universidade Federal do Pará, Núcleo de Meio Ambiente, 1993.
- GARNELO, Luiza. *Poder, hierarquia e reciprocidade: os caminhos da política e da saúde no Alto Rio Negro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.
- GODOY, R. *Mining: anthropological perspectives*. Annual Review of Anthropology, v. 14, p. 199–217, 1985.
- GOODY, Jack. *Metals, culture and capitalism: an essay on the origins of the modern world*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- GREGORY, C. A. *Gifts and Commodities*. Nova Iorque: Academic Press Inc., 1982.
- GUEDES, André Dumans. *Andança, agitação, luta, autonomia, evolução: sentidos do movimento e da mobilidade*. Ruris, v. 9, n. 1, p. 111–141, 2015.
- HART, Matthew. *Gold: the race for the world's most seductive metal*. New York: Simon; Schuster, 2013.
- HUGH-JONES, C. *From the Milk-River: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- HUGH-JONES, Stephen. *Escrever na pedra, escrever no papel*. In: ANDRELLO, G. (Org.). Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012. p. 138–167.
- IUBEL, Aline F. *Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no Alto*

Aline Iubel

- Rio Negro. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.
- KIRSCH, Stuart. *Mining capitalism: the relationship between corporations and their critics*. California: University of California Press, 2014.
- LABORATÓRIO DE ANTROPOLOGIAS DA T/terra. *EntreTerras*, v. 1, n. 1, 2017.
- LEROY, Jean Pierro; MALERBA, Julianna. *IIRSA, energia e mineração: ameaças e conflitos para as terras indígenas na Amazônia Brasileira*. Rio de Janeiro: Fase, 2010.
- LESTRA, Alain; NARDI, José. *O Ouro da Amazônia Oriental: o mito e a realidade*. Belém - PA: Gafisa, 1984.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A origem dos modos à mesa (Mitológicas v. 3)*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LUCIANO, Gersem José dos Santos. *“Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar”*: experiências dos povos indígenas do Alto Rio Negro. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília. Brasília, 2006.
- MACMILLAN, Gordon. *At the end of the rainbow? Gold, land and people in the Brazilian Amazon*. London: Earthscan, 1995.
- MARQUES, Bruno Ribeiro. *Os Hupd’äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- METAMIG - Metais de Minas Gerais. *Ouro*. 3. ed. Belo Horizonte. 222 p. 1981.
- MINISTÉRIO DAS MINAS E ENERGIA. *Informe Mineral do Estado do Pará*. Brasília: Departamento Nacional de Produção Mineral, 1993.
- MIRAS, Julia Trujillo, 2017. *Demarcação e Equivocação: uma reflexão a partir do caso da Terra Indígena Krikati*. R@U – Revista de Antropologia da UFSCar, v. 9, n. 1, p. 131–150.
- PEREIRA, Alberto Carlos. *Garimpo e fronteira amazônica: As transformações dos anos 80*. In: UNA, Philippe; OLIVEIRA, Addilia (Org.). *Amazônia: a fronteira agrícola 20 anos depois*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi. p. 305–318, 1991.
- PERES, Sidnei Clemente. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo no Baixo Rio Negro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2003.
- RAMOS, Danilo Paiva. *A Caminho da Cidade das Onças: diálogos sobre os sonhos no percurso para a Serra Grande - Metrópole dos Hupd’äh*. *Revista de Antropologia*, v. 61, n. 1, p. 329–359, 2018.
- RIBEIRO, Berta. *Os índios do rio Tiquié e o Projeto Calha Norte*. CEDI-PIB, (mimeo.), 1987.
- ROLLA, Alicia; RICARDO, Fany. *Mineração em Terras Indígenas na Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.
- SÁEZ, Oscar Calávia. *O território, visto por outros olhos*. *Revista de Antropologia*, v. 58, n. 1, p. 257–284, 2015.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. *Writing history into the landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia*. *American Ethnologist*, v. 25, n. 2, p. 128–148, 1998.
- SILVA, A. R. B. *Ouro do Pará: perdas técnicas, degradação e a marginalização do Estado na expansão industrial brasileira*. *Anais do XXXV Congresso Brasileiro de Geologia*, 5: 2023–2030, Belém, 1988.

Aline Iubel

- SLATER, Candace. "All That Glitters": Contemporary Amazonian Gold Miners' Tales. *Comparative Studies in Society and History*, v. 36, n. 4, p. 720–742, 1994.
- SOARES, Renato Martelli. *Das Comunidades à Federação: Associações Indígenas do Alto Rio Negro*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- SOUZA FILHO, Carlos; ARBOS, K. *A jurisprudência internacional sobre mineração em Terras Indígenas: uma análise das decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos*. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, v. 35, n. 1, p. 9–40, 2011.
- TAUSSIG, Michael. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: Ed. da UNESP, 2010.
- TEPASKE, John J. *A new world of gold and silver*. Leiden; Boston: Brill, 2010.
- USOS e aplicações de Terras Raras no Brasil: 2012-2030. Brasília: Centro de Gestão e Estudos Estratégicos, 2013.
- VALLE, Raul Silva Telles do; BATISTA, Fernando; PINHEIRO, Carolina Martins, 2013. *Parecer jurídico sobre o APL de mineração em terras indígenas*. In: ROLLA, A.; RICARDO, F. (Orgs.). *Mineração em Terras Indígenas na Amazônia Brasileira 2013*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.
- VIANNA, João Jackson Bezerra. *De volta ao caos primordial: alteridade, indiferenciação e adoecimento entre os Baniwa*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.
- VILLAS BÔAS, Hariessa C. *Mineração em terras indígenas: a procura de um marco legal*. Rio de Janeiro: CETEM / MCT / CNPq / CYTED/IMPC, 2005.
- WANDERLEY, L. *Geografia do Ouro na Amazônia Brasileira: uma análise a partir da porção regional*. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- WANDERLEY, L. *Ouro como moeda, ouro como commodity*. *Revista de Economia Política e História Econômica*, n. 34, p. 5–47, 2015a.
- WRIGHT, Robin. *Uma política de dividir-e-conquistar: os Baniwa, a Mineração e o Projeto Calha Norte*. Texto apresentado no 13 Encontro Anual da ANPOCS, GT de Política Indigenista. Caxambu-MG, 1989.
- WRIGHT, Robin. *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas-SP: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.
- ZHOURI, Andréa. *Anthropology and knowledge production in a "minefield"*. *Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology*, v. 14, n. 2, 2017.
- ZHOURI, Andréa (Org.). *Mineração: violências e resistências: um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil*. Marabá, PA: Editorial iGuana; ABA, 2018.



resenhas

1/2020 • janeiro-abril • v. 45 • nº 1

resenhas

CONCEIÇÃO, Joalice. Irmandade da Boa Morte e Culto de Babá Egum: Masculinidades, Feminilidades e Performances Negras. Jundiá: Paco Editorial, 2017. 296p. 308

Aisha-Angéle Leandro Diéne e Iyaromi Feitosa Ahualli

DESLANDES, Suely Ferreira; CONSTANTINO, Patrícia. (Orgs). Exploração sexual de crianças e adolescentes: interpretações plurais e modos de enfrentamento. São Paulo: Hucitec, 2018, 414p. 312

Natalia Farias Silva e Laura Nogueira de Assis

CONCEIÇÃO, Joalice. Irmandade da Boa Morte e Culto de Babá Egum: Masculinidades, Feminilidades e Performances Negras. Jundiaí: Paco Editorial, 2017. 296p.

Aisha-Angéle Leandro Diéne • Universidade de Brasília – Brasil

Mestranda em Antropologia Social pela Universidade de Brasília - UnB, Arquiteta e Urbanista graduada pelo Centro Universitário de Brasília - UniCEUB e compõe o corpo editorial da Revista Calundu.

ORCID: 0000-0002-6115-6792

aisha.diene@gmail.com

Iyaromi Feitosa Ahualli • Centro Universitário de Brasília – Brasil

Antropóloga Social formada pela Universidade de Brasília - UnB, graduanda em Direito pelo Centro Universitário de Brasília - UniCEUB e membra do corpo editorial da Revista Calundu.

ORCID: 0000-0003-0672-1354

ifahualli@gmail.com

Joanice Conceição, doutora e mestre em Ciências Sociais e Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Professora Adjunta da Universidade Federal Fluminense, apresenta reflexões, no livro *Irmandade da Boa Morte e Culto de Babá Egum: Masculinidades, Feminilidades e Performances Negras*, a partir dos contextos mortuários, sobre performances, segredos, poder e, principalmente, masculinidades e feminilidades. Toda essa gíngua analítica acontece a partir do culto da Irmandade da Boa Morte em Cachoeirinha/BA e no culto de Babá Egum, na Ilha de Itaparica/BA, onde tudo começou. O livro é prefaciado pela descrição de Júlio Braga, Pós-Doutor em Ciências Humanas pela Faculté des Sciences Humaines de Estrasburgo na França e fundador e Babalorixá do Terreiro Axeloiá e Ojé do Culto de Babá Egum N'ilê Agboulá, localizado na Ilha de Itaparica/BA. No decorrer do prefácio, ele adverte que “a aplicação dos conceitos de masculinidades e feminilidades permite, numa dimensão antropológica, entender os infinitos e diferentes arranjos entre homens e mulheres para o bom exercício do andamento ritual” (p. 8-9).

Os infinitos e diferentes arranjos aos quais Braga se refere germinam do questionamento de Joanice Conceição sobre como o culto à Boa Morte, enquanto organização feminina, acessa lugares ditos como masculino e como o culto a Babá Egum, uma organização masculina, interage com a performance feminina. Para entender o caminho percorrido por Conceição, é preciso compreender que a autora busca falar de masculinidades e feminilidades – ao invés de tratar masculino e feminino enquanto formação corpórea de gênero – escolhendo, assim, tratá-las enquanto categorias móveis, assimétricas e desiguais na qualidade de performances ritualísticas.

Este complexo analítico – composto pelo universo mortuário nagô em diálogo com questões da performance, hegemonia, poder, entrelaçadas com as dimensões de masculinidades/feminilidades – conversa com autores como Juana Elbien e Júlio Braga para compreender o universo do Terreiro de *Lesém-Egum* de Babá Agboulá; Richard Schechner, Victor Turner, Johan Huizinga e Clifford Geertz para compreender a questão de performance; Raewyn Connell, Miguel Almenida, Melanie Klien, Heleieth Saffioti, Juan Scott, dentre outros, para compreender as dimensões da masculinidade e feminilidade; e, por fim, as concepções de Antonio Gramsci e Michel Foucault para compreender a noção de hegemonia e poder.

No capítulo I, “União necessária: morte e vida”, Conceição inicia sua análise sobre a Irmandade da Boa Morte, uma organização feminina devota da Virgem Maria e consagrada nas cores de seu patrono, o Orixá Obaluaiê, analisada etnograficamente em suas performances corporais como representações de masculinidades e feminilidades em suas categorizações estruturantes. As integrantes da Boa Morte trazem a morte africana em diálogo com a simbologia católica, ou seja, é revestida pela simbologia católica ao mesmo tempo que transita pelo universo do Candomblé. Suas cerimônias públicas performam os símbolos do catolicismo como procissões, cânticos católicos e missas dedicadas a Maria, mãe de Jesus. A conjuntura da Boa Morte também possui ritos internos que envolvem banhos, sacralização de animais, comidas para alguns Orixás e limpezas do espaço, ri-

tos esses pertencentes à cosmologia do candomblé, como conceitua Conceição. Mesmo havendo o contato entre as simbologias católicas e candomblecistas, a concepção de morte, nesse contexto, é constituída a partir da ideologia africana, quando a morte, o ato de morrer e o Axêxê¹ configuram-se em ritos necessários para a continuidade da vida. Em diálogo com Émile Durkheim, em sua obra *As forças elementares da vida religiosa* (1989, p. 444), a autora apresenta o ritual como uma representação das vivências e manutenção do diálogo entre tempos passados e presentes. Ela traz o pertencimento do candomblé e do catolicismo, ritualizado pelas vivências das irmãs, como forma que permite ao ritual lembrar o passado, tornando-o presente (p. 67).

No capítulo II, “Construção das Feminilidades e Masculinidades na Irmandade da Boa Morte”, Conceição desenvolve a análise da autodescrição enquanto formuladora das concepções de feminilidades e masculinidades, por serem categorias que se constituem de flutuações e revezes dentro de um contexto sociocultural. As narrativas da autodescrição resgatam na memória o comportamento do coletivo, bem como em seus ritos. Nesse capítulo, os rituais mortuários transparecem o rito de performance do corpo revestido pela identidade do poder. O Axêxê, a Boa Morte e o Culto de Babá Egum tratam os ritos fúnebres a partir de suas peculiaridades, e a autora traz o livro *Pureza e Perigo* de Mary Douglas (1991) para conceituar a morte enquanto representação da impureza que põe em perigo a ordem. Entretanto, o rito do Axêxê permitiria a reorganização social, isto porque a impureza ou poluição, trazidas por Douglas, seriam uma categoria de perigo que se manifesta onde a estrutura social se define. Em contrapartida, a Boa Morte e o Culto de Babá Egum entendem os ritos mortuários como necessários ao funcionamento do cotidiano comunitário, sendo esses não apenas um culto de “lapso”.

Assim, Conceição discute no capítulo III, “A construção de masculinidades e feminilidades no Culto de Babá Egum”, a relação que o sagrado desempenha enquanto elemento determinante e estruturador de normas e comportamentos, especificamente no que transpassa os dilemas vivenciados pelas mulheres que são proibidas de circular e executar determinadas funções nos espaços rituais, questionando ainda a postura masculina e das performances utilizadas para legitimar a masculinidade hegemônica.

O capítulo seguinte, o IV, denominado “Masculinidades e feminilidades: diferenças ou complementaridades”, Joalice Conceição discute os aspectos convergentes e divergentes nos dois cultos observados, sustentando-se na ideia de que é necessário olhar e viajar até o passado para compreender a ligação entre a Irmandade da Boa Morte e o Culto de Babá Egum. Nessa perspectiva, ilustra como o antigo bairro da Barroquinha, na cidade de Salvador/BA, durante a segunda metade do século XVII, manifestava não somente um tradicional reduto de personagens conhecidos do candomblé baiano, como também abrigava casas de culto aos orixás e ainda algumas sociedades secretas, dentre as quais destaca as organizações Ogboni, Gèlèdè e Egumgum. Dessa forma, Joalice Conceição traça um paralelo entre as figuras proeminentes Iyá Nassô (Maria Júlia Figueiredo), a Eleru e Bamboxê, organizadores e com certa transitoriedade entre essas organiza-

1 O Axêxê é um rito fúnebre, realizado somente quando a pessoa que morre é iniciada na religião afro-brasileira candomblé. Este rito tem por finalidade encaminhar o espírito da pessoa que morreu até o lugar apropriado, sendo também um rito de limpeza, purificação e reorganização da ordem social no terreiro de candomblé ao qual a pessoa morta pertencia (p.60).

ções. Joanice Conceição traz como maneira de justificar tal mobilidade a discussão sobre masculinidades, feminilidades e performances, como forma de garantir o poder passado secularmente.

A Boa Morte e o Culto a Babá Egum preservam a vida. São cultos estruturados pelo axé transmitido pela oralidade, e essa vivência é formadora direta das concepções de feminilidades e masculinidades em ambos os cultos. E o rito é uma linguagem performática que se estabelece a partir de uma ação que sobrepuja a ação realizada. É na performance do rito e na autodescrição que Conceição elucida como as formas de feminilidades são perpassadas pela tradição geracional dessas mulheres, seja ela sanguínea ou pela hierarquia do culto à Boa Morte. Ademais, é na vivência dentro do espaço dos *Lesém-Egum* e no axé transmitido oralmente que os homens passam a tradução e a concepção de masculinidades formadoras da identidade do grupo. Ambos os grupos coexistem com funções internas destinadas tanto a homens quanto a mulheres. As questões de masculinidades e feminilidades no culto ancestral revelam faces associadas ao efeito de forças sobrenaturais, que são utilizadas para justificar a exclusão das mulheres nos ritos ancestrais de Babá Egum, bem como o fato de a face da tradição não poder ser modificada conscientemente.

Na transição entre esses dois espaços, Joanice Conceição adverte que as performances dos papéis masculinos e femininos revelam a dubiedade, a impermanência, a não fixação, em resposta à ambivalência das relações e das estruturas nas quais se realizam os ritos mortuários analisados. A análise de gênero dentro do contexto ritualístico mortuário, a partir do campo comparativo entre Boa-Morte e o Culto de Babá Egum, é um conteúdo inédito tendo em vista que os estudos feitos pela autora perpassam pela *performance do gênero*. Apesar do importante entendimento na análise da performance do gênero como composição da descrição do rito, o livro deixou a desejar apenas pelo processo de investigação ser baseado mais centralmente no diálogo com autores e autoras que se pautam por uma perspectiva teórica europeia, o que pode ter deixado a visão sobre os ritos estudados, um pouco distante da concepção de suas atoras e atores. Essa escolha bibliográfica não fica plenamente justificada no livro. Ainda assim, em meio a gêneros performáticos na Boa Morte e no Culto a Babá Egum, temos um trabalho que vale a leitura!

Recebido: 08/11/2019

Aprovado: 14/11/2019

DESLANDES, Suely Ferreira; CONSTANTINO, Patrícia (Orgs.). 2018. Exploração sexual de crianças e adolescentes: interpretações plurais e modos de enfrentamento. São Paulo: Hucitec, 414p.

Natalia Farias Silva • Universidade de São Paulo – Brasil

Graduanda em Enfermagem na Escola de Enfermagem da USP e foi bolsista PUB de Iniciação Científica, entre 2018 e 2019, com o projeto “Exploração sexual de crianças e adolescentes e alteridade geográfica: análise interseccional da construção narrativa de agenciamentos, condições sociais de saúde e direitos”. Tem grande interesse de pesquisa pelas áreas de saúde coletiva, antropologia, violência, sexualidade e gênero.

ORCID: 0000-0002-6115-6792

nati_farias@usp.br

Laura Nogueira de Assis • Universidade de São Paulo – Brasil

Graduanda em Nutrição na Faculdade de Saúde Pública da USP, foi bolsista do projeto de iniciação científica “Gênero, sexualidade, saúde e violência na Amazônia: o caso da exploração sexual de meninas indígenas” do Programa Unificado de Bolsas entre agosto de 2018 e agosto de 2019, declinando-se sobre o estudo de antropologia e marcadores sociais da diferença em saúde.

ORCID: 0000-0003-0672-1354

laura_n_assis@usp.br

Envolta por uma polissemia de denominações, diversas moralidades e deslizamentos conceituais, a Exploração Sexual *Comercial* de Crianças e Adolescentes (Escca) é reconhecida em âmbito mundial a partir da Declaração Universal dos Direitos da Criança – ONU em 1959, e pela reafirmação em 1989 na Convenção dos Direitos da Criança (CDC) como “categoria jurídica” e das “violações de direitos” (Lowenkron, 2008). No Brasil, apesar de existir uma vasta e sólida produção de diversas áreas do conhecimento sobre prostituição, mercados do sexo e tráfico de pessoas, a produção acadêmica sobre “exploração sexual” é menor e apresenta uma diversidade teórico-metodológica mais restrita.

Com a finalidade de conceber um material de referência que contribuísse tanto na conceituação do problema quanto na exposição da diversidade de experiências teóricas e práticas das políticas de enfrentamento à Escca em contextos variados no Brasil, Deslandes e Constantino reúnem no livro *Exploração sexual de crianças e adolescentes: interpretações plurais e modos de enfrentamento* trabalhos de distintas filiações disciplinares – como antropologia, serviço social, direito, enfermagem, psicologia, entre outras. O arranjo da obra (dividida em “Parte I – Problematizando o Fenômeno: uma visada das Ciências Sociais” e “Parte II – A Exploração Sexual de Crianças e Adolescentes nos territórios e perspectivas de enfrentamento”) propõe dois desafios muito relevantes no campo da saúde coletiva: admitir a presença não acessória e internamente diversificada das ciências sociais e construir um diálogo entre as duas perspectivas do problema previstas pelas organizadoras – a problematização teórica e o enfrentamento prático da Escca. Nessa lógica, o leitor é conduzido a uma análise da produção de conhecimento e à sua relação na implementação de políticas públicas para o problema.

Na introdução, Deslandes e Constantino refletem sobre a Escca como categoria heurística e de ação, apresentam as agências nacionais e internacionais relacionadas e as normativas legais. Expõem a dificuldade de se conceituar o campo da “exploração sexual” pontuando a confusão entre termos como “pedofilia”, “assédio” e “abuso sexual”, além de entenderem que a divisão da temática pelas modalidades: “prostituição”, “pornografia”, “turismo para fins sexuais” e “tráfico de pessoas”, pode implicar omissões e ações nocivas para o enfrentamento da Escca.

Na parte I do livro, a discussão a respeito do consentimento do adolescente nas práticas do comércio sexual é abordada nos dois primeiros capítulos. No primeiro capítulo, Olivar tece a relação das políticas vigentes no campo da prostituição adulta com as normativas para Escca e compreende essa última principalmente como um dispositivo de governamentalidade de determinadas relações, sexualidades e corpos. De modo a expor os efeitos na vida dos adolescentes, desvela os discursos dos que compõem o sistema administrativo da Escca e sugere que, atrelados a uma superioridade moral e a um sistema de assimetrias, distanciam-se cada vez mais das possibilidades de enfrentamento do problema. Já no segundo capítulo, Nascimento e Fonseca focam a abordagem nas dinâmicas de gênero com a atuação na Escca por meninos e travestis menores de idade. Deixam evidente como é construída a lógica de gênero no mercado sexual, dadas as concepções sociais que entendem como *machistas* e heteronormativas, e correlacionam essa

análise à efetividade das políticas públicas de enfrentamento da Escca para esses grupos de adolescentes.

Nos capítulos três e quatro, as autoras trazem uma importante reflexão para os pânico morais e sexuais em torno da sexualidade de crianças. Ao discutir sobre o assédio sexual com base em filmes e casos jurídicos reais no terceiro capítulo, Landini e Zeytounlian produzem uma narrativa envolvente e diferenciada na coletânea. Destacam a onipresença do ambiente digital na atualidade e discorrem sobre sua relação com o *grooming/luring*/abuso sexual, assédio e exploração sexual *on-line* de crianças, que não está restrita à pedofilia. Lowenkron, no quarto capítulo, analisa densamente a CPI da Pedofilia de 2008 com o objetivo de problematizar os efeitos do fenômeno na posição de pânico moral, propondo que existe um efeito performativo expressado pelo público quando em face ao tema. Além de um desvio na agenda política brasileira, para a autora, tal CPI representou a criação de um pânico moral nacional que produziu a sensação de um perigo difuso sob a ação de um inimigo sorrateiro. Finaliza expondo que a Comissão teve holofotes apenas para o crime de veiculação de imagens pornográficas, promovendo uma sistemática anulação das vítimas.

A segunda parte da coletânea está dedicada às ações práticas de enfrentamento à Escca no país. Coimbra e colaboradores, no capítulo cinco, lançam algumas críticas às atuais abordagens de enfrentamento do fenômeno e expõem dois casos de intervenção. Neles são destacados pontos que as autoras consideram como exemplares para as possibilidades de enfrentamento: a importância de um protocolo de fluxo intersetorial para o encaminhamento dos jovens envolvidos, e a articulação dos setores público e privado para a conscientização de grupos de risco, que é mais detalhada no capítulo seis.

No capítulo sete, Teresi utiliza como recurso bibliográfico a “Pesquisa sobre Tráfico de Mulheres, Crianças e Adolescentes para fins de Exploração Sexual no Brasil” (PESTRAF), o que evidencia um paradoxo na lógica do livro. Embora tenha sido massivamente divulgada como referência para a consulta pública de números e informações sobre o tráfico de brasileiras para fins de exploração sexual, segundo análises antropológicas têm evidenciado, essa pesquisa é marcada pela notável fragilidade na construção de suas metodologias e conclusões, e pela sua capacidade de gerar pânico moral sobre o tema (Blanchette; Silva, 2014).

O oitavo, nono e décimo capítulos assemelham-se na abordagem de aparentes singularidades de territórios específicos: regiões de fronteira, no Amazonas, e a cidade turística de Fortaleza, no Ceará. As autoras expõem que a multiplicidade cultural, as limitações geográficas, as relações de poder *machistas* e patriarcais e, especialmente, a exploração sexual por parte de figuras de poder, são elementos que transcendem a situação de vulnerabilidade socioeconômica dessas regiões. Destacam ainda a importância das audiências abertas e encontros regionais para a elaboração de planos de enfrentamento locais realizadas no Amazonas, e iniciativas desenvolvidas com acolhimento multidisciplinar através de campanhas *in loco* de sensibilização, conscientização e identificação dos envolvidos no mercado da exploração sexual, no Ceará.

Como encerramento do livro, Deslandes, Campos e Constantino analisam um estudo diagnóstico no qual são apresentados dados sobre a incidência de Escca e reflexões sobre seu enfrentamento em três das cidades mais ricas do país, situadas na região petrolífera do Rio de Janeiro. A pesquisa denota a invisibilidade da problemática por diferentes grupos da cidade e demonstra, na forma de indicadores, a fragilidade das políticas de enfrentamento da rede de atendimento dessa região. O capítulo e a obra finalizam com a exposição da complexidade do enfrentamento da Escca no Brasil em variados contextos, os quais não se limitam a baixas condições socioeconômicas.

No livro há um diálogo constante nas produções de conhecimento, com algumas referências citadas em repetidas ocasiões, denotando relativa sinergia entre os autores. Tal sinergia revela, paradoxalmente, uma condição interessante do campo: a consistência das cisões e das indefinições (Olivar, 2016). No livro é possível evidenciar momentos marcados por verdadeiras divergências no plano da construção social e política da verdade, em que valores de uma causa moral que é superior a qualquer evidência empírica são reafirmados. De alguma forma, tais momentos representam os limites e as possibilidades do que é proposto pelas organizadoras do livro: construir um diálogo produtivo entre campos identificados como “acadêmico” e como “de intervenção”.

Ao reunir conceituações, concepções, reflexões e análises de diferentes vertentes acadêmicas e ideológicas sobre o tema da *exploração sexual comercial de crianças e adolescentes* no Brasil, essa coletânea é capaz de expor as principais e atuais formulações teóricas sobre o fenômeno e as implementações práticas brasileiras. Tal proposta já é relevante por si só, à medida que faz um caminho inverso e aplica na teoria de um livro o que o enfrentamento prático para Escca preconiza: ações articuladas de forma intersetorial e multiprofissional. O trabalho pode ser situado como uma referência indispensável tanto aos pesquisadores e profissionais da rede de enfrentamento como aos leitores leigos, pois une em um único documento a exposição de marcos e normativas históricas e atuais sobre o tema, com descrições e críticas sobre diversas medidas práticas já aplicadas – abrangendo também as singularidades da temática em regiões descentralizadas.

Resulta relevante na leitura desse livro a presença das abordagens antropológicas e sua relação de clara tensão com o “campo de enfrentamento”. Tais abordagens trazem para o livro realidades empíricas diversas e múltiplas vozes de agentes envolvidos, para além das visões hegemônicas: desde adolescentes diversos com pontos de vista também variáveis em relação a prática no mercado sexual, até os posicionamentos de agentes do Estado e de organizações não governamentais em múltiplos planos e níveis. Além disso, como resultado de pesquisas etnográficas, oferecem perspectivas teóricas novas para compreender a “exploração sexual”.

Recebido: 19/05/2019

Aprovado: 02/08/2019

Referências bibliográficas

BLANCHETTE, T. G.; SILVA, A. P. 2014. "As rotas da PESTRAF: empreendedorismo moral e a invenção do tráfico de pessoas no Brasil". Revista Ártemis, n. 18, p. 12-27.

LOWENKRON L. *Sexualidade e (menor)idade: estratégias de controle social em diferentes escalas*. Dissertação de Mestrado, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2008.

OLIVAR, J. M. "[...] o que eu quero para minha filha": rumos de (in)definição da exploração sexual no Brasil. *Mana*, v. 22, n. 2, p. 435-468, 2016.

O *Anuário Antropológico* aceita textos e ensaios inéditos em português, inglês, francês ou espanhol, sob a forma de artigos, entrevistas, conferências, ensaios visuais e bibliográficos e resenhas de livros e filmes recentes. As contribuições serão recebidas em fluxo contínuo e a pertinência para publicação será avaliada pela Equipe Editorial e por pareceristas *ad hoc* em regime de duplo anonimato.

1. Artigo (até 8.000 palavras, incluindo notas, excluindo bibliografia): Deve vir acompanhado de: a) resumo; b) título; c) até cinco palavras-chave no idioma original e em inglês.

2. Ensaio bibliográfico (até 5.000 palavras, incluindo notas, excluindo bibliografia): deve vir acompanhado de: a) resumo; b) título; c) até cinco palavras-chave no idioma original e em inglês.

3. Ensaio visual (de 6 a 18 imagens com texto de apresentação, créditos e legendas): o formato deve combinar textos e imagens relacionadas a processos de pesquisa, ensino ou extensão. As imagens podem ser fotos, desenhos, ilustrações, colagens ou pinturas. É necessária uma autorização de uso das imagens. O ensaio deve conter o texto de apresentação (com até 3.000 cce), as legendas (com no máximo 400 cce) e os créditos das imagens (autoria, local e ano de produção). O texto de apresentação deve estar em Word e situar o contexto e o processo técnico e metodológico de produção do ensaio. As imagens devem ser enviadas em formato .jpg, .gif ou .png, com 1.2M e 300dpi, nomeadas sequencialmente de acordo com a ordem de exposição da seguinte forma: sobrenome_nome da autora_01 etc. A autora deve também enviar uma proposta de layout de apresentação do ensaio.

4. Resenha de livro ou filme (até 1.500 palavras, excluindo bibliografia): deve conter a referência completa do livro ou filme resenhado. O livro e filme deve ser recente, com até três anos de publicação (nacional) e até cinco anos (internacional). A resenha não deve receber título nem conter notas. As referências bibliográficas devem ser reduzidas ao mínimo e virem ao final. Além de apresentar a obra, a resenha deve trazer também um ponto de vista crítico.

5. Entrevista (até 6.000 palavras, excluindo bibliografia): deve ser inédita, dando destaque a importantes debates da Antropologia contemporânea, e contar com um claro fio condutor, por exemplo, o tema de pesquisa atual da entrevistada, a relação entre biografia e carreira na Antropologia, o lançamento de seu novo livro, inovações no ensino de antropologia, o amadurecimento de um conceito etc. A entrevistada pode ser brasileira ou não, a condução pode ser feita por uma ou mais entrevistadoras.

6. Conferência (até 6.000 palavras, excluindo bibliografia): Pode ter sido proferida na abertura ou encerramento de seminários e/ou congressos no Brasil ou no exterior. Deve lançar ideias novas, apontar para caminhos criativos e insuspeitos, problematizar e desnaturalizar questões, envolver e provocar a audiência. Pode guardar um tom um pouco mais oralizado.

7. Dossiê (composto por 5 a 8 textos): As organizadoras devem enviar uma proposta do dossiê, contendo título e escopo (até 500 palavras), que será analisada e aprovada pela Equipe Editorial. Os textos serão triados pelas organizadoras do dossiê e, em seguida, avaliados por pareceristas *ad hoc*.

Todos os textos, ensaios e propostas de dossiê devem estar formatados em fonte Calibri tamanho 12 e espaçamento de entrelinha 1.5. As notas devem ser de rodapé, em fonte Calibri tamanho 10 e espaçamento de entrelinha 1.0. Os resumos devem ter até 1.430 cce e a minibiografia de cada autora, até 350 cce. Todo material deve ser submetido sem a identificação da autora; as autocitações e referências à obra da mesma devem ser substituídas simplesmente pela palavra AUTORA. Uma vez publicado, o texto poderá ser auto-arquivado (em sítios eletrônicos pessoais, em repositórios institucionais etc.) em sua versão integral como arquivo PDF a partir do momento em que estiver publicado no sítio eletrônico do periódico. Todos os textos estão sob a licença do *Creative Commons*.

Todo material deve ser enviado pelo e-mail do *Anuário Antropológico*:

revista.anuario.antropologico@gmail.com

neste número:

DOSSIÊ: Antropologia das Áreas Protegidas e da Sustentabilidade

Henyo Trindade Barretto Filho, Ludivine Eloy, Pedro Castelo Branco Silveira e Thiago Mota Cardoso (orgs)

Apresentação: Antropologia das Áreas Protegidas e da Sustentabilidade

Henyo Trindade Barretto Filho, Ludivine Eloy, Pedro Castelo Branco Silveira e Thiago Mota Cardoso

Awnetypan amazad: políticas indígenas do habitar e gestão territorial-ambiental em terras indígenas

Alessandro Roberto de Oliveira

Espacios Costeros Marinos Para Pueblos Originarios: usos consuetudinarios y conservación marina

Francisco Araos, Emilia Catalán, Ricardo Álvarez, David Núñez, Francisco Brañas e Wladimir Riquelme

Áreas protegidas e sociobiodiversidade no Semiárido brasileiro

Lara Erendira Almeida de Andrade e Marcelino Soyinka Santos Dantas

Em termos alheios. Contradições da implementação de termos de compromisso em territórios tradicionalmente ocupados

Natalia Ribas Guerrero

A vida e a morte dos guaiamuns: antropologia nos limites dos manguezais

Pedro Castelo Branco Silveira e Rafael Palermo Buti

Construindo aldeias e recuperando as florestas: conservação ambiental e a sustentabilidade Avá Guarani

Renan Pinna

Agroextrativismo e pagamentos por serviços socioambientais: reflexões a partir das Reservas Extrativistas da Terra do Meio (PA)

Roberto Sanches Rezende

ARTIGOS

“Homem é tudo igual!”. Relações de gênero e economia dos afetos no arquipélago de Cabo Verde, África

Andréa de Souza Lobo e Francisco Paolo Vieira Miguel

Acontecimentos e memórias da Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná

Josiane Wedig

Higiene e a reinvenção da dietética. A economia política da vida na medicina luso-brasileira da passagem do século XVIII para o XIX

Gabriel Pugliese

O ocultamento e a negação do adoecimento de trabalhadores do amianto em Minaçu/GO

Arthur Amaral

O Ensino de Antropologia Física e Etnografia do Brasil em Santa Catarina

Amurabi Oliveira

ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

Terra de ouro: Comparações entre narrativas e experiências indígenas e não indígenas acerca do garimpo de ouro na Amazônia Brasileira

Aline Iubel

RESENHAS

DESLANDES, Suely Ferreira; CONSTANTINO, Patrícia. (Orgs). 2018. *Exploração sexual de crianças e adolescentes: interpretações plurais e modos de enfrentamento*. São Paulo: Hucitec, 414p
Natalia Farias Silva e Laura Nogueira de Assis

CONCEIÇÃO, Joalice. *Irmandade da Boa Morte e Culto de Babá Egum: Masculinidades, Feminilidades e Performances Negras*. Jundiaí: Paco Editorial, 2017. 296p.

Aisha-Angèle Leandro Diéne e Iyaromi Feitosa Ahualli

