

## **Apresentação Dossiê Temático Cenas e pensamentos sobre a alteridade e conflitos socioambientais**

**Lucas da Costa Maciel**

*Memorial University of Newfoundland*

**Fábio Ozias Zuker**

*Princeton University*

**Diana Paola Gómez Mateus**

*Universidade de São Paulo*

Este dossiê se interessa pelo entrecruzamento de dois problemas. Em primeiro lugar, criar ciência das lógicas que animam os processos sociais por trás dos chamados conflitos ambientais e, em seguida, explorar as linguagens analíticas que se dedicam a esquadrihá-los. A proposta dos textos, da tradução e do ensaio visual que formam o dossiê é exceder os critérios de reflexão estritamente comprometidos com as tradições euroamericanas de pensamento. Com isso, quer abrir espaço para as presenças e as lógicas que, sob aquelas tradições, passariam para o campo da crença, do irracional ou do infundado. Por isso, não é o objetivo aqui refutar argumentos sobre o poder, a coesão social e etc., mas pluralizá-los com agências, razões e possibilidades imprevistas.

O exercício parte, vale dizer, da intenção de não só evocar, mas de se comprometer com a memória de Berta Cáceres, coordenadora do Conselho Cívico de Organizações Populares e Indígenas de Honduras, assassinada por liderar a oposição à construção do projeto hidroelétrico de Agua Zarca, em território ancestral do povo lenka. Em falas públicas em defesa do rio Gualcarque, Berta mencionava a presença confiante do rio. Ela dizia saber das dificuldades que enfrentariam para defendê-lo, mas que o próprio rio lhe havia assegurado de que a luta sairia vitoriosa. Então, como podemos entender o conflito em defesa de um rio a partir da perspectiva de quem, como Berta, o escuta? Se essa pergunta transforma a própria ideia do que é um rio, ela também sugere que um rio que fala não é apenas uma construção metafórica, mas a constatação de um fato que se

desdobra politicamente e que, assim, cria efeitos tais como a defesa territorial.

No que segue, exploraremos, cada uma de nós a seu modo, a forma como lógicas da alteridade podem pluralizar a linguagem analítica através da qual fazemos aparecer tanto agências e razões outras, quanto formas de descrevê-las. Para isso, apresentaremos três cenas, de modo que transitaremos do sul do Chile ao Putumayo colombiano e de lá, para a Amazônia brasileira. Neste trajeto, desdobraremos diferentes pontos de reflexão, mostrando que a abertura à alteridade é também um exercício de precaução contra o fechamento de sentidos únicos. Assim, conflito, lógica e alteridade assumem, em cada uma das vinhetas que seguem, sentidos próprios. Por fim, retomaremos alguns dos elementos em discussão pelos textos, tradução e ensaio visual que formam o dossiê.

### **O caminho dos mortos**

Em junho de 2019, a maci Millaray Huichalaf, guia espiritual mapuche pertencente às comunidades do Rio Pilmaiquén, região de Los Ríos, Chile, publicou uma declaração sobre a atuação da empresa estatal Noruega Statkraft, titular de concessões dadas pelo Estado chileno para megaprojetos hidroelétricos na bacia do rio. Chamados “Central Hidrelétrica Osorno” e “Central Hidrelétrica Los Lagos”, os projetos se instalam sobre o rio Pilmaiquén, morada de um importante genmapu (dono-cuidador do território; guardião espiritual)<sup>1</sup> e, nos termos da maci, “um espaço territorial sagrado para nosso povo”.

A construção da Central de Osorno, denuncia Millaray, inundará uma extensão territorial de dezoito quilômetros de comprimento ao longo do curso do rio, alcançando o lugar em que se encontra o genmapu Kintuante. Além disso, ali se localiza o cemitério em que descansam os ancestrais. Por ele passa um córrego pelo qual os espíritos dos mortos seguem em direção ao wenumapu (o mundo dos espíritos/dos mortos). Historicamente, o córrego está protegido pela mata nativa

---

<sup>1</sup> Para mais detalhes sobre a figura dos genmapu, ver o segundo capítulo de Maciel (2022).

e pelos diversos seres espirituais que ali estão, permitindo que ele desague e conecte os mortos com o rio Pilmaiquén. O caminho das águas é uma conexão imprescindível entre os ancestrais e os genmapu. Sem esta conexão, o caminho que dá fluxo ao mundo dos mortos se interrompe, e os vivos perdem seu fundamental vínculo com a ancestralidade, de onde se origina todo o conhecimento que existe e há de existir.

Para a maci Millaray, proteger o território da inundação que a central hidrelétrica provocaria é um mandato do qual suas comunidades não podem se desresponsabilizar, uma vez que a interrupção da conexão configuraria, de certo modo, uma sorte de não vida – o que necessariamente nos faz repensar as noções de vida, de morte e do que significa não viver. A questão centra, portanto, a defesa de um conjunto de seres espirituais, dos ancestrais, das pessoas humanas e do território – o mapu – no qual essa coletividade que dá vida e vive junta tem lugar, argumento que tanto o Estado chileno quanto Statkraft parecem não entender. De fato, desacreditando as demandas mapuche como “crenças culturais” e, por isso, projeções da cabeça das pessoas indígenas, os não indígenas não reconhecem a existência desse coletivo pelo qual se levanta o protesto e a luta da maci Millaray e das suas comunidades. Isso apesar de que os seres espirituais atuem, eles mesmos, na defesa do território: eles estragam as máquinas da empresa, começam incêndios, escondem peças, adoecem os empreiteiros etc., fatos que a empresa costuma atribuir ao azar e à ação direta de pessoas humanas.

A justiça chilena acusa a maci de ser mentirosa, perigosa e trapaceira. Afirma que ela manipula as crenças das pessoas, seja pela ignorância dessas últimas, seja pela busca gananciosa de benefícios próprios, prejudicando o desenvolvimento local e encobrendo ações ditas criminais – que o Estado chileno facilmente enquadraria sob a lei antiterrorista usada para perseguir politicamente os movimentos mapuche em defesa da terra. Entre outras coisas, é necessário dizer que a construção dessas hidroelétricas se relaciona intimamente com a expansão das atividades de monocultura

industrial no sul do Chile, e com a instalação e multiplicação de plantas de processamento de celulose, entre outras. Vale dizer, além disso, que a mesma empresa estatal norueguesa atua frente às comunidades mapuche de uma forma tal que seria proibida na Noruega, descumprindo, por exemplo, o Acordo 169 da Organização Internacional do Trabalho, ratificado pelo país em 1990.

Na mencionada declaração, a maci Millaray conta que entre setembro de 2013 e fevereiro de 2014 as comunidades viveram o período mais intenso de criminalização da defesa territorial. Diz que ela e outras autoridades espirituais e tradicionais das comunidades em resistência foram vítimas de armações policiais cujo objeto era intimidar o movimento de oposição à construção das centrais. Ela foi acusada de organizar e acobertar um incêndio ocorrido em janeiro de 2013, durante a temporada de seca, na fazenda Pisu Pisué, um latifúndio. Apesar disso, mantém-se em pé a defesa do território e do rio Pilmaiquén. As comunidades mapuche estão em litígio contra as decisões judiciais e as licenças concedidas pelas autoridades ambientais chilenas, e contestam a propriedade, concedida pelo Estado chileno, sobre o complexo territorial associado ao genmapu Kintuante.

A propriedade legal é questionada argumentando ser essa uma zona de uso e ocupação ancestral mapuche que, desde o ano de 2011, está sob controle e vigilância permanente das comunidades do rio Pilmaiquén. Isso porque naquele então a empresa norueguesa tentou cortar a mata nativa e eliminar a várzea em que habitam os seres espirituais. Além de exigir a entrega legal do território às comunidades, seguindo os lineamentos do direito internacional e das leis de proteção aos direitos indígenas no Chile, as comunidades confrontam politicamente o Estado norueguês, que é cúmplice das ações de espólio no território mapuche.

Sob a normativa colonial do Estado chileno, não existem os seres espirituais, o caminho das águas pelo qual se transladam os mortos, nem as condições de existência que fazem com que a maci e as comunidades defendam o território. Em seu lugar, a ocupação, o cuidado e a recupera-

ção de terras levados a cabo pelas comunidades são entendidos como delitos contra a propriedade garantida pelo Estado e que devem ser sancionados com aparatos legais que permitam exceder penalizações de ordem comum, aplicando, por exemplo, a já mencionada lei antiterrorista, datada do período ditatorial de Pinochet.

Para o Estado chileno, a maci e suas comunidades em resistência, que defendem a possibilidade de vida em seus territórios, são terroristas, tratamento que, como vimos, é promovido por empresas e interesses extrativistas na região, mas também por outros Estados que estabelecem relações coloniais com povos não europeus, como a Noruega. Tratadas como criminosas, violentas e terroristas, a imagem das comunidades mapuche tem sido amplamente manipulada por conglomerados empresariais, pela imprensa e pelo Estado chileno para justificar a intensificação da militarização no território mapuche. Em certa medida, a guerra ao terror, política internacional inventada pelo governo dos Estados Unidos, é replicada no Chile como política doméstica no mesmo período.

Associada à criminalização da oposição aos megaprojetos e recuperações de terras, especialmente voltadas para as autoridades espirituais e tradicionais, a presença policial no sul do Chile aumentou significativamente. De certa forma, a violência física e moral exercida pelas forças policiais equivale diretamente à violência territorial exercida pelos latifúndios, pelas empresas de extração de recursos naturais e pelos megaprojetos a elas associados. Além disso, condenações arbitrárias, sem provas, como no caso dos maci de Millaray, ocorrem ao mesmo tempo em que as forças policiais têm plena capacidade de agredir, prender e torturar pessoas mapuches em ações de repressão contra ocupações e defesas territoriais.

No entanto, a violência do Estado e dos conglomerados empresariais não detém as comunidades. Isso porque o impulso que os mantém em resistência não se coaduna com as razões utilitárias com as quais querem fazer crer que elas agem. A crescente perseguição aos maci em geral

e às autoridades tradicionais, bem como a militarização do território, é uma constante atualização e intensificação da guerra colonial ainda em curso. A conquista não foi concluída e, do ponto de vista mapuche, nunca será. A recuperação da terra e a defesa do território enchem de esperança os territórios: as pessoas e os seres espirituais começam a sentir a possibilidade de recuperar e concretizar seu *küme mongen* (um modo de viver bem).

As terras secas antes ocupadas por extensas monoculturas de pinus e eucalipto, depois recuperadas, começam a renascer como matas nativas. E a água volta a correr pelas colinas. Segundo as xamãs, muitos *genmapu* (donos-cuidadores espirituais) que haviam deixado os territórios mapuche voltaram. Com eles, todo o valor da vida que atravessa o território também voltou e isso enche as comunidades de esperança.

### **Mãos campesinas fazem terra**

Podemos dizer que é já um consenso reconhecer que, para os agentes envolvidos em uma disputa de terra, nenhum conflito tem os mesmos limites, dimensões, cronologias, consequências nem sujeitos ou entidades interessadas. Da mesma forma, não podemos afirmar que sempre exista uma sorte de triangulação formada por um dano (ecossistêmico), instituições públicas ou privadas (com poder) e grupos humanos assentados no lugar da intervenção (organizados ou não, mas sem poder). Isso porque, sabemos, nenhum desses elementos é homogêneo nem absolutamente discernível entre si; tampouco o são para quem está imerso neste contexto, apesar de que um e outro lado nomeie, constantemente e claramente – apenas aparentemente –, um “nós” e um “eles”: a “comunidade” e o “governo”; o “povo” e a “empresa”; as “bases” e os “armados”. Um contexto em que estas fronteiras e categorias se misturam e se confundem é o das economias ilegais de base agrícola. Aqui, foco no cultivo da folha de coca para a produção de cocaína, desenvolvido no Putumayo colombiano (piemonte andino-amazônico). Observo que, ao entender a economia da coca como um problema socioambiental, é possível analisar as disputas globais que têm lugar na roça.

Quem trabalha nas economias ilícitas de base agrária é um contingente heterogêneo de camponeses com uma grande diversidade de origens, trajetórias e expectativas. Poderíamos enxergar esse grupo como apenas uma porção de trabalhadores rurais que abandonaram seu labor agrário (digamos, alimentício) para se incorporar (de modo obtuso) ao capital, aproveitando sua formação e perícia agrícola e a instalação, por agentes do narcotráfico, de uma infraestrutura que facilita a venda do produto (que é comprado nas proximidades do cultivo), assim como a extração de mais-valia (com a venda da pasta básica de cocaína). Com isso se reconhece, ademais, a plataforma para a interlocução política com todos os agentes, sejam do governo, armados, do âmbito privado ou das organizações civis, uma condição insuperável por qualquer outro produto agrícola (talvez só a pecuária, mas esse é outro tema, e é outro problema). Poderíamos, também, julgar negativamente o trabalho dessas pessoas, já que apesar de prover os meios de vida – em um lugar onde são desprovidos de bens e serviços –, causa graves danos a todas as formas de vida, inclusive à sua própria, dado o uso de fertilizantes e herbicidas. Assim, o cultivo da folha provê de ferramentas para viver, permanecer e criar interlocução política em cenários perigosos.

Sempre que olho para esses cultivos lembro da frase de Sebastián, “a dignidade que o cultivo da terra nos ensina está nos mostrando o caminho para voltar a ela”. Um jovem líder e artista putumayense, ele estava falando de um processo (ou de uma sensação) de retorno físico e sentido à terra, reviver o afeto pelo lugar que se habita, de se entender como putumayenses, filhas e filhos de uma terra maltratada, de onde foram arrancados pela guerra e o extrativismo. O jovem líder afirmava que esse saber está arraigado nas mãos daqueles que não querem perder a íntima relação que têm com a terra.

A complexidade da questão é que, simultaneamente, a folha de coca permite nutrir essa relação, como Sebastián disse, e danificá-la. É um cultivo que está submetido a uma ordem violenta que é armada e tóxica e, também às políticas antidrogas de cunho produtivo que buscam a

geração de renda legal, mas que terminam causando o abandono das terras e a destruição de todas as redes atreladas ao lugar, porque nunca respondem a necessidades reais. Este é um conjunto de fenômenos que configuram distintas formas de agressões contra a vida, como expressa Lancheros no artigo aqui publicado. Igualmente, segundo a autora, esse tem sido o motivo para a organização social e o despertar de uma consciência sobre a importância da Amazônia e a obrigação de cuidá-la. Isso porque, diante do abandono e da agressão por parte de agentes estatais, a resposta possível é o cultivo das redes que permitem a produção da vida.

Com Sebastián, eu aprendi que se tratava também de uma forma camponesa de relação com o mundo que se confrontava com a ideia de que o campesinato é apenas um reduto pré-capitalista destinado a desaparecer ou só um ícone socialista de organização política comunitária e de produção não capitalista (Devine, Ojeda, Yie, 2020). Também discutia o valor da folha de coca, porque para muitas e muitos, cultivar a folha de coca é permanecer na terra, uma das estratégias para “vivir en medio de la guerra” (Cancimance, 2015), desafiando a pressão que governo, as empresas e os agentes armados exercem para que o campo seja desabitado e reine, de uma vez por todas, a agroindústria e as economias extrativas (incluindo o turismo e as economias verdes). Estas pessoas ensaiam formas produtivas (não só econômicas, mas formas de sustentar a vida) e amazônicas de viver:

Don Lorenzo me mostrou seu sítio, era um “cocal” [cultivo de folha de coca] que também era utilizado para a pecuária. Ele arrendava a terra e, assim, obtinha um ingresso. Um dia, ele contou, quis voltar e quando viu o que tinha sido feito dessa terra, chorou. Renegociou o arrendamento e começou a retrabalhar a terra. Hoje, ele tem variedades de banana da terra, peixes, porcos, hortaliças e leguminosas, ervas medicinais, galinhas e uma pequena reserva de água. Sabe, ou aprendeu a entender, que naquela terra não se pode “tener nada de mucho” [ter o necessário] e que deve haver uma circularidade nos cultivos. (Caderno de campo, 2021).

Tal como Eraldo, o dono do sítio visitado por Kristina Lyons no trabalho de campo que deu lugar à tese de doutorado da pesquisadora, chamada “Descomposición vital” (2020), o cultivador conseguiu criar um sítio que o alimenta. Isso depois de várias tentativas, que incluem programas e



projetos produtivos desenhados por agentes estrangeiros (aprovados pelo governo central – bogotano – e organizações internacionais – como o sistema ONU), todas mal-sucedidas. Foi o estudo da terra com a terra e intercâmbios com uma diversidade de agentes locais e globais (sobre redes globais camponesas ver Borrás; Ofstehage; Wolford, 2022) o que lhe ensinou o caminho correto para viver e se alimentar da terra e participar do circuito de produção de “selva”. Ele é um dos grandes contraditores das políticas de substituição baseadas em projetos produtivos, e defende a criação de “fincas amazônicas”, ou seja, roças adequadas ao piedemonte e não baseadas em modelos andinos ou aqueles aprovados por entidades internacionais.

A folha da coca também parece se negar a sucumbir a ser apenas uma mercadoria. Palavra, cálcio, analgésico, desinflamatório, alimento, aliviador de fadiga e memória, entre outras coisas. Em todos os “tajos”, pequenas porções de terra cultivada, uma parte é destinada a ser alimento, incluindo as folhas de coca. Além disso, alguns camponeses têm apreendido a “mambear” junto a povos indígenas do Putumayo. Muitos camponeses cocaleros, afirmaram que com a “hojita” começaram a pensar no destino que davam à coca e estavam buscando se afastar da economia ilícita. Assim, se vincularam a programas de substituição do cultivo, jornadas comunitárias para a limpeza dos rios e caminhos e, hoje, explicam que a coca é, com elas e eles, cuidadora do piedemonte andino-amazônico putumayense e semente de outros futuros possíveis. O que, como sabemos, não tem acontecido sem passos em falso, negligência estatal e prejuízos – como ameaças e intimidações por parte dos intermediários do comércio da droga. Argumento que esta experiência nos permite entender outras dimensões da cultura da folha de coca e do combate a esse cultivo, principalmente a partir de três elementos: a folha, a produção de relações não capitalistas com a terra e a responsabilidade com as próximas gerações. Porque assim as e os camponeses cocaleros explicam o problema do cultivo da folha de coca e exercitam soluções próprias.

Juan é um senhor de, aproximadamente, 40 anos, nasceu no departamento vizinho de Nariño (piemonte andino pacífico), e chegou no Putumayo quando ainda era criança, da mão da mãe e do pai, em busca de terras e oportunidades de trabalho. Desde então, fez de tudo, mototáxi, agricultor, gestor e cocalero. Com o tempo, começou a ocupar um lugar como liderança local. Em um dos nossos encontros na padaria de sua cidade, quando relatou as *grandes manifestações cocaleras* de 96, contra o glifosato e pela resolução concertada do cultivo de uso ilícito (Ramírez, 2001) e a miríade de contrariedades vividas em apenas alguns anos após a assinatura do Acordo de paz (entre o governo colombiano e a guerrilha marxista-leninista FARC-EP), disse que tudo tinha valido a pena “para que os filhos não tenham que viver o que eu vivi”. Anulando as afirmações corriqueiras que qualificam os debates cocaleros como apenas uma defesa da renda e do narcotráfico. (Caderno de campo, 2019, 2021).

Há algumas décadas, os cultivos de coca para a produção de cocaína são fortemente perseguidos. Por um lado, é uma substância proibida pela Convenção das Nações Unidas contra o Tráfico Ilícito de entorpecentes e substâncias psicotrópicas (1988) e, pelo outro, é entendida como uma fonte de renda para as guerrilhas no avanço da luta insurgente. Por falta de espaço e por receio de escapar ao objeto central deste texto, não detalharei nenhum destes temas; entendo, no entanto, que a coca e a cocaína são elementos cujo uso político permite a progressão de estruturas políticas e econômicas próprias do neoliberalismo. O motivo principal da sua perseguição não é o fato de que ela seja uma planta daninha ou uma ameaça à saúde pública. De modo que entre o governo colombiano e estadunidense – principal, mas não unicamente –, e com a participação de entidades internacionais, têm se ensaiado estratégias com distintas combinações de elementos militares (erradicação forçada, por exemplo) e econômicos (projetos produtivos) para pôr fim ao problema “das drogas”. Entretanto, nenhuma delas leva em consideração as perspectivas e as experiências cocaleras, o que termina exercendo pressão sobre a terra e impondo uma forma *correta* de viver no Putumayo.

O relacionado com a erradicação forçada foi explicado no artigo de Claudia Lancheros (2023), parte deste dossiê, particularmente sobre o uso do herbicida glifosato. Mais adiante volta-

rei ao seu argumento. Concentro-me por ora no tocante à dimensão produtiva do controle de cultivos ilícitos, especialmente sobre um fato: a substituição de cultivos de uso ilícito será feita com sementes geneticamente modificadas (entrevista com equipe gestora do programa de substituição, 2019). Esse ponto ainda não está sendo discutido, mas, se a semente não gera semente, de que tipo de solução (renda, permanência e interlocução política) estamos falando?

Em seu texto, Lancheros apresenta as trajetórias de algumas mulheres putumayenses, de distintas cidades, que se juntaram ao redor da ideia do cuidado da vida em meio à guerra e ao narcotráfico. Ela expõe como estas mulheres foram criando formas práticas e políticas de cuidar de si, da terra e das famílias, até elaborar um debate público contra o uso do glifosato e das práticas militares. Seu argumento dá relevo às mulheres rurais, o que expande uma ideia masculinizada e produtiva (econômica) do campesinato. Desse modo, também, a autora nos faz refletir sobre as distintas formas de definir e responder aos conflitos socioambientais relacionados com disputas de terras.

Neste breve espaço, apresentei reflexões que surgiram a partir do trabalho de campo no Putumayo entre reuniões, padarias e cocales. Essas notas fazem parte da minha pesquisa de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Meu intuito principal é analisar a economia da coca como ferramenta distinta daquelas em que prevalece a análise da política antidrogas/proibicionismo, o campesinato como reduto do passado, o vínculo automático entre empobrecimento e ilegalidade e o pensamento instrumental econômico. Desta forma, me aproximo das contribuições trazidas pelos estudos sobre disputas de terra, enquanto disputas por modos de viver na terra, e sobre formações camponesas contemporâneas, sem, é claro, ignorar os valiosos estudos antes mencionados. Afirmo então que, é possível entender a economia da coca e as estratégias para seu controle como um conflito socioambiental, no qual está em jogo tanto a permanência das pessoas em seus lares como a sobrevivência da Amazônia.

Porque, como diz o título desta seção, as mãos campesinas fazem terra, produzem alimento e cuidam de todas as formas de vida.

### **“Sempre fomos índios” - temporalidades em conflito**

Cacique Braz nos levou em uma rabeta da aldeia São Francisco, às margens do Rio Tapajós para a aldeia Cabeceira do Amorim. Havíamos cruzado o Tapajós no dia anterior: da sede do município de Santarém (Oeste do Pará) rumo à Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, onde estão localizadas ambas as aldeias.

Passamos a noite na casa de Seu Braz. O teto estava chamuscado e repleto de buracos pelos quais se podia observar o céu estrelado. Ele havia sido incendiado poucas noites antes, por aqueles que Braz denominava inimigos - provavelmente pessoas da comunidade que não concordavam com a auto-identificação de Braz e seus aliados enquanto Tupinambá. Na embarcação, estávamos Seu Braz, então presidente do Conselho Tupinambá, Dani Lie e eu. Estávamos organizando uma subida para a mata, rumo a autodemarcação do território Tupinambá. Seu Braz, Guariba, Ezeriel, Seu Pedrinho e Roque abririam o caminho com terçados, marcando árvores grandes dentro do território, evitando entrar em áreas pertencentes a outras aldeias, e retirando a mata rasteira. A ideia era abrir caminhos para permitir que os próprios Tupinambá fizessem rondas de fiscalização de seu território com motos. Estevina, Cacica da aldeia Cabeceira do Amorim, se ocuparia da logística. Eu estava encarregado de fazer uma reportagem sobre a empreitada e coordenar os movimentos com o GPS. Dani faria os desenhos, Thomaz Pedro e Verônica Monachini, que chegaram no dia seguinte, os vídeos.

Foi minha primeira visita ao território Tupinambá. Com a primeira saída para autodemarcação, teve início um novo momento da minha vida. Uma confusão produtiva entre a pesquisa antropológica e reportagens jornalísticas. A autodemarcação foi meu primeiro grande momento et-

nográfico e também minha primeira reportagem na Amazônia. Minha tese de doutorado<sup>2</sup>, de onde extraio esta cena, reflete essa sobreposição. Alguns trechos desta pesquisa foram elaborados no contexto de reportagens jornalísticas sobre o Baixo Tapajós, então retrabalhados com o arcabouço reflexivo da antropologia. Outros trechos, a maioria, vale dizer, são fruto de intenso trabalho de campo precocemente interrompido pela pandemia de Covid-19, que entre 2020 e 2022 impediu meu retorno a campo (onde passei cerca de 18 meses desde 2016).

O Igarapé do Amorim é particularmente sinuoso. Entra-se nele para aceder à aldeia Cabeceira do Amorim. Suas curvas contrastam com os ângulos majoritariamente retos do Tapajós. Fazia sol, e o rio já estava cheio, com sua superfície coberta por largas plantas aquáticas verdes, amarelas, e de um vermelho alaranjado. Apesar de ser início de janeiro (2017), choveu pouco - para nossa sorte, pois janeiro nesta parte da Amazônia costuma ser um mês chuvoso. Eu estava substituindo Cássio Beda, que trabalhava para o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e desenvolveu problemas de locomoção. Na mata, conta Seu Pedrinho, ele teve de arrastar o jovem para cima e para baixo, pois este não mais conseguia mexer suas pernas. Eu não sabia o que esperar da subida à floresta, nem da minha chegada à aldeia. Não imaginava que em alguns meses passaria boa parte do meu ano refazendo este trajeto, entre as duas aldeias Tupinambá. Também não imaginava o destino de Cássio. Contaminado por mercúrio, ele desenvolveu uma doença degenerativa. Vegetariano, alimentou-se exclusivamente de peixes nos três anos que esteve no Tapajós, entre os Munduruku e os Tupinambá. Trabalhou incansavelmente promovendo a autodemarcação dos territórios destes povos. Veio a falecer alguns anos depois.

No dia seguinte à nossa chegada, começamos as gravações do vídeo. Em determinado momento, Thomaz perguntou a Seu Braz: “desde quando vocês se consideram indígenas?” Seria um exagero dizer que o cacique ficou bravo. Seria também leviano não atentar para a mudança no tom

---

<sup>2</sup> Trecho extraído e adaptado de ZUKER (2022). Acesso em: 2023-03-30.

da conversa. Braz rebateu, prontamente: “sempre fomos índios!”

Parece que algo sempre surge em meio à destruição. Outras formas de vida florescem. Em meio às ruínas da vida, algo (res)surge, algo toma forma como potência disruptiva. Anna Tsing (2015) chama atenção para os cogumelos silvestres indomáveis: os *mastutake*, espécie que surge em meio à desflorestação. O cogumelo questiona as ficções modernas sobre natureza e cultura e também a domesticação humana de plantas. No Tapajós, por sua vez, a destruição das formas de vida, o avanço da derrubada de árvores, a transformação da floresta em campos de soja, trouxe como força correlata a reafirmação identitária indígena. Incitou a luta dos Tupinambá e outros povos indígenas da região pela busca da autonomia, pela gestão de suas vidas, seus corpos e seus territórios.

Thomaz e eu, em nossas ficções temporais modernas, não entendíamos de imediato o que o Cacique Braz nos dizia: nunca haviam deixado de ser indígenas, mas passaram a reafirmar com força sua identidade em um momento preciso. “Êeeee Fábio, imagina tudo isso aqui virando soja?” Lembro ainda hoje do tom da voz do Cacique Braz, enquanto caminhávamos pela floresta, receosos. Esta fala sobre o medo da floresta virar soja, e a resposta do Cacique Braz a Thomaz me marcaram. Acredito que sejam desses momentos etnográficos que reverberam durante anos. Em sua resposta, quando Braz afirmou “sempre fomos índios”, tornou-se clara a existência de um desentendimento, no sentido forte do termo. A pergunta de Thomaz e a resposta do cacique indicam que não entendíamos do mesmo modo o que significa ser indígena. Tampouco compartilhávamos a mesma compreensão sobre o que significava o passar do tempo. Thomaz e eu estávamos imbuídos, pode-se dizer, de uma concepção historicista do passar do tempo, que coaduna com um discurso colonial: a história nas Américas como supostamente capaz de destruir as culturas alheias, de diluí-las em um caldeirão abrangente, a cultura branca. O cacique Braz aparentava cultivar outra versão do que significam transformações culturais em meio à violência secular da colonização.

Ao longo de minha pesquisa de doutorado, voltei com frequência a estes momentos que precederam a saída pela autodemarcação. É sempre sedutor, e um pouco equivocado, defender uma coerência na trajetória à luz do que transcorreu no futuro. Ainda assim, não consigo deixar de ver naqueles dias os principais temas que vim a desenvolver na pesquisa: a luta pela autonomia política, as concepções sobre identidade e o passar do tempo, a ameaça do avanço da soja e a destruição da floresta, os mitos e narrativas de um território constituído por seres e entidades não-humanas, mais que humanas.

Assim gostaria, a partir desta breve cena, de meu próprio campo, de uma reflexão, ou mesmo uma série de questões, que, acredito, estão refletidas na proposta deste dossiê: o que significa, para essas populações indígenas em luta por seus territórios, aquilo que no vocabulário político moderno seria lido como um conflito por terras? Que outras dimensões políticas, de concepção de vida, de território, de corpo, de transformações ao longo do tempo estão imbricadas na forma como esses conflitos são vividos pelas populações indígenas no Baixo Tapajós, e principalmente pelos Tupinambá? Como escrever sobre a destruição de um mundo, que para outras pessoas, é outro mundo? Um mundo complexo, no qual o desmatamento ou a poluição de um rio significam mais, e significam outras coisas, do que árvores sendo cortadas, ou mesmo águas sendo contaminadas. Como narrar a destruição de um mundo no qual pessoas e territórios estão em constante processo de composição mútua?. Um mundo no qual o mundo está implicado e só existe na medida em que se co-forma com o coletivo humano?

### **Um ponto de conclusão**

A complexidade do assunto é visível na diversidade de perguntas que foram anotadas nos textos que compõem o dossiê. Marcos Ferreira e Janine Helfst no trabalho *Não humanos e suas espacialidades: aparições dos aluxes em Mérida, nas bordas da cidade*” (2023) apresentam depoimentos sobre não humanos nas periferias da cidade mexicana. Os autores aqui se dispuseram a

ouvir formulações de conflitos urbanos na chave de aluxes, discutindo assim a presença étnica nas cidades e como estas são marcadas pela segregação urbana. María Emilia Sabatella em *Redefiniciones del conflicto y la lucha Mapuche a partir de los consejos de los antepasados: el caso de las comunidades de Cerro León, Argentina* (2023) decide conversar com uma comunidade Mapuche que foi invadida por um projeto turístico. Sabatella faz uma análise da política Mapuche, nutrida pelo trato permanente com antepassados como conselheiros e por uma compreensão audaciosa da lei. Finalmente Claudia Lancheros no artigo *Voces de la madre tierra: movilización social de las mujeres del Putumayo frente a la aspersión aérea de glifosato* (2023), expõe a experiência política de um conjunto de mulheres que decidiram participar no espaço público político para debater os danos trazidos pela guerra e o uso do glifosato na Guerra contra as Drogas.

O dossiê traz ainda uma tradução inédita ao português de um artigo do antropólogo Mario Blaser, intitulado “Sobre o Antropoceno propriamente político, ou sobre a disposição propriamente política para o Antropoceno”, que trata de pensar que formas de questionamentos políticos se ensejam em movimentos de resistência indígenas frente à invasão e destruição de seus territórios. Neste sentido, o artigo parte da longa experiência de campo de Blaser no Chacho paraguaio, entre os Yshiro. Por fim, Cícero Pedrosa Neto, traz um impactante ensaio visual realizado também ao longo de anos junto às comunidades pesqueiras no Nordeste do Pará, e suas relações de co-constituições junto aos multiétnicos territórios marítimos que nomeiam Maretórios.

Este dossiê é resultado da participação de Diana Gómez, Fábio Zuker e Lucas Maciel e como coordenadores do GT “Conflictos ambientales en lógicas de la alteridad” no VI congresso da Asociación Latinoamericana de Antropología - ALA realizado em 2020. Naquela época, sob a pressão de uma verdadeira crise humanitária, decidimos conversar com outras formulações do que chamamos conflitos socioambientais para não cair em soluções técnicas nem em análises desesperados (desesperançados). Sem ocultar o medo e a tristeza que nos invadia, assim como a



perplexidade frente a um encontro virtual, conseguimos chegar até este ponto de conclusão, neste dossiê gentilmente hospedado pela revista Wamon e pelo apoio fundamental da editora Ítala Nepomuceno.

### Referências Bibliográficas

- BORRAS Jr., Saturnino M.; OFSTEHAGE, Andrew; WOLFORD, Wendy. 2022. Contemporary populism and the environment. *Annual review of environment and resources* vol. 47: 671- 96 DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-environ-012220-124635>.
- CANCIMANCE, Andrés. 2015. Vivir en medio del conflicto armado: resistencias cotidianas de colonos-campesinos en Putumayo. *Trabajo social* vol. 17: 29-45.
- DEVINE, Jennifer A.; OJEDA, Diana; YIE, Soraya Maite. 2020. Formaciones actuales de lo campesino en América latina: conceptualizaciones, sujetos/as políticos/as y territorios en disputa. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*. vol, 40: 3-25 DOI: <https://doi.org/10.7440/antipoda40.2020.01>.
- FERREIRA, Marcos; HELFST, Janine. 2023. Não humanos e suas espacialidades: aparições dos em Mérida, nas bordas da cidade. *Revista Wamon* vol. 8, n. 2.
- LANCHEROS, Claudia. 2023. Voces de la madres tierra: la defensa del agua, la vida y el territorio en el Putumayo. *Revista Wamon* vol. 8, n. 2.
- LYONS, Kristina. 2020. *Descomposición vital. Suelos, selva y propuestas de vida*. Tradução de Juan Diego Prieto. Bogotá: Universidad del Rosario.
- MACIEL, Lucas da Costa. 2022. *Vidas em cativeiro: histórias do mogen mapuche e coleções em museu*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022. doi: 10.11606/T.8.2022.tde-28022023-191515.
- RAMÍREZ, María Clemencia. 2001. *Entre el estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Tradução de Ma. Clemencia Ramirez. Bogotá: ICANH, Colciencias.
- SABATELLA, Maria Emilia. 2023. Redefiniciones del conflicto y la lucha mapuche a partir de los consejos de los antepasados: el caso de las comunidades de Cerro León, Argentina. *Revista Wamon* vol. 8, n. 2.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *The Mushroom at the end of the world: on the possibilities of life in capitalist ruins*. Princeton University Press: Princeton and Oxford, 2015.

ZUKER, Fábio Ozias. *Fazer mundos, destruir mundos e refazê-los: ensaios de antropologia política no Baixo Tapajós*. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022. doi:10.11606/T.8.2022.tde-24022023-200625.