



Dossiê:
Paisagens e
Paisagismos do Sul

 *epistemologias*
do
Sul.

Pensamento Social e
Político em/para/desde
América Latina, Caribe
África e Ásia

v. 6, n. 2, 2022

Dossiê:
Paisagens e
Paisagismos do Sul



v. 6, n. 2, 2022

Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia. Dossiê: Paisagens e paisagismos do Sul. Volume 6, número 2, 2022.

ISSN: 2526-7655

Foz do Iguaçu/PR: Universidade Federal da Integração Latino-Americana.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Revista “Epistemologias do Sul: pensamento social e político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia”. Av. Tarquínio Joslin dos Santos, 1000 - Jardim Universitário, sala C301 - Foz do Iguaçu - PR, 85870-901.

Revista Epistemologias do Sul
revista.epistemologias@unila.edu.br



Dossiê:
Paisagens e
Paisagismos do Sul

v. 6, n. 2, 2022

Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/para/ desde América Latina, Caribe, África e Ásia é um periódico online de publicação semestral do grupo de pesquisa homônimo ligado à Universidade Federal da Integração Latino-Americana, em Foz do Iguaçu/PR. Seu objetivo é divulgar estudos e investigações sobre ou desde o pensamento social e político latino-americano, caribenho, africano e asiático, promovendo o diálogo Sul-Sul.

ISSN 2526-7655



Editor-Executivo

Marcos de Jesus Oliveira

Editores-Associados

Tereza Spyer

Leo Name

Conselho Editorial

Ângela Maria De Souza (UNILA)

Camilo Hernan Manchola Castillo (UNB)

Caterina Alessandra Rea (UNILAB)

Cesar Augusto Baldi (ULBRA)

Cesar Torres Cruz (UAM)

Elias Nazareno (UFG)

Elzahrã M. Radwan Omar Osman (INEP)

Estevão Rafael Fernandes (UNIR)

Julio Pereyra (UDELAR)

Li-Chang Shuen Cristina (UFMA)

Lorena R. Tavares De Freitas (UNILA)

Marcos de Jesus Oliveira (UNILA)

Pablo Quintero (UFRGS)

Priscila De Oliveira Coutinho (UERJ)

Sônia Cristina Hamid (IFB)

Waldemir Rosa (UNILA)

Editaram esse número

Leo Name / Editor Chefe

Rodrigo da Cunha Nogueira / Editor Adjunto

Céline Felício Veríssimo / Editora Assistente

Colaboraram com esse número

Acácio Machado Alves

Camila Maia Dias

Céline Felício Veríssimo

Erivan de Jesus Santos Junior

Flávio Augusto Serra

Leo Name

Libia Castañeda

Liza Maria Souza de Andrade

Mãe Marina de Ogum (*In Memoriam*)

Maria Paula Meneses

Mariana Castañeda Díez

Marta Raquel da Silva Alves

Martin Prominski

Maurício Santos

Mayara Mychella Sena Araújo

Narciso Barrera Bassols

Nayara Cristina Rosa Amorim

Oswaldo Freitez Carrillo

Pedro S. Urquijo Torres

Rita de Cássia Martins Montezuma

Rodrigo da Cunha Nogueira

Traduziram nesse número

Mariana Redd

Victória Tupini

Revisão e normatização

Leo Name

Coordenação gráfica

Leo Name

Oswaldo Freitez Carrillo

Fotos de capa e folhas de rosto

Erivan de Jesus Santos Junior

Projeto gráfico

Oswaldo Freitez Carrillo

Editoração

Oswaldo Freitez Carrillo



Editorial

Paisagens e paisagismos do Sul, sobre o Sul, a partir do Sul e para o Sul

Léo Name, Rodrigo da Cunha Nogueira e Céline Veríssimo

12



Entrevista

Pode a folha falar?

Em memória à Mãe Marina de Ogum

Céline Veríssimo e Mauricio Santos

22



Ensaaios

Quando o rio mora ao lado

Nayara Cristina Rosa Amorim

36

Los silencios de los mapas, los personajes ausentes:

ensayo cartográfico sobre las
movilidades en la pandemia

Oswaldo Freitez Carrillo

48

Paisagens solitárias de lugares fantásticos

Leo Name

104



Artigos

El gótico tropical:

un término dinámico

Libia Castañeda

128

O sertanejo e sua indissociação com o seu espaço:

o papel de Fabiano na
representação do sertão

Flávio Augusto Serra

144

Paisagismo dos orixás:

esboço para uma definição não completa

Céline Veríssimo e Maurício Santos

158

Que planta escolher? Entre a fitorremediação e a etnobotânica:

uma leitura de suas diversas funções,
como olhar para a umbanda

Nayara Cristina Rosa Amorim
e Mayara Mychella Sena Araújo

178





- Sabores, aromas e saberes:** **196**
desafios para uma epistemologia dominante
Maria Paula Meneses
- Restinga comestível:** **214**
uma alternativa para uma necessidade socio ambiental
Mariana Castañeda Díez e Rita de Cássia Martins Montezuma
- Paisagem de injustiça hídrica
no assentamento Pequeno
William do MST no Distrito Federal:** **242**
práticas agroecológicas de sobrevivência
ou soluções baseadas na natureza (SBN)?
Acácio Machado Alves,
Liza Maria Souza de Andrade e Camila Maia Dias
- Paisagens das Minas:** **260**
uma conformação de riscos das minas em Minas Gerais
Rodrigo da Cunha Nogueira
- Às margens das monoculturas:** **288**
a diversidade biocultural das paisagens do Baixo Sul, Bahia
Marta Raquel da Silva Alves e Erivan de Jesus Santos Junior
- O design das paisagens de emaranhamento** **310**
Martin Prominski
- História e paisagem:** **328**
explorando um conceito geográfico monista
Pedro S. Urquijo Torres e Narciso Barrera Bassols
- Paisagens do sul, amefricanas e ch'ixis** **346**
Leo Name



Editorial: **paisagens e paisagismos** **do Sul, sobre o Sul, a partir** **do Sul e para o Sul**

Leo Name

¡DALE!, PPG-AU / FAUFBA

Rodrigo da Cunha Nogueira

¡DALE!, DEARQ / UFOP

Céline Veríssimo

¡DALE!, MALOCA, CAU UNILA



Foto: Erivan de Jesus Santos Junior





O **Dossiê: Paisagens e Paisagismos do Sul**, que a leitora ou o leitor tem em mãos nesta **Epistemologias do Sul**, v. 6, n. 2, 2022, traz uma temática que “pega carona” no título da publicação que o alberga. Afinal, como seus mais recentes editoriais vêm reiterando, a revista *Epistemologias do Sul*, da Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA) e vinculada ao grupo de pesquisa *Epistemologias do Sul: pensamento social e político em/desde/para América Latina, Caribe, Ásia e África*, tem enfoque nos estudos sobre e/ou desde o pensamento social e político advindos de um Sul cuja ideia está associada a determinadas localizações geográficas – lugares, paragens e paisagens. A revista e o dossiê, assim, parecem se conduzir a campos bastante minados do debate teórico: o das conceituações de paisagem e paisagismo forjadas em meio a ambiguidades, indefinições e binarismos – sociedade/meio ambiente, cultura/natureza, produção/representação e trabalho/arte, por exemplo; e o das variadas digressões sobre o Sul, não menos repletas de imprecisões.

A ideia de Sul parece ter surgido em fóruns formais de relações internacionais, em meados do século XX, com a intenção de desenhar certa identidade política autoconsciente em meio à ação política de nações e grupos subalternos e de passado colonial (DIRLIK, 2007; DADOS; CONNELL, 2012; BALLESTRIN, 2020). No entanto, conforme se infiltrou no debate acadêmico, o Sul instituiu-se como um conceito de enunciações sempre em disputa (ROSA, 2014): pode se referir a tipos singulares de pensamento social e posição intelectual de que insurgem estratégias em busca de mais equidade e menos injustiça cognitiva na divisão internacional do trabalho intelectual (CONNELL, 2007); a um campo epistemológico na luta contra os crimes e os danos perpetrados pelo capitalismo de base colonial, patriarcal e racista (SANTOS; MENESES, 2009); ou ao conjunto de meios e fins resultados da improvisação, da adaptação e da imaginação cotidianos de comunidades e lugares desfavorecidos ou minoritarizados, em busca de sua resistência e sua sobrevivência (COMAROFF; COMAROFF, [2012] 2013). E se no bojo destas definições já podemos encontrar teorizações sobre o que seriam as cidades ou o urbano ou as urbanidades do Sul, a partir do Sul e para o Sul (ROY, 2011; MABIN, 2015; CANETTIERI, 2021), não ocorre o mesmo com o conceito de paisagem, muito menos com a atividade do paisagismo.

A despeito de sua tão antiga quanto longeva inserção em disciplinas modernas, particularmente na geografia do Norte, a paisagem tende a ser reduzida, mesmo hoje em dia, a dois enunciados relativamente complementares: uma materialização das ações humanas ou um modo de ver o espaço cujo enquadramento produz representações (AVOCAT, 1982; COSGROVE, 2004; NAME, 2010). O paisagismo, ou a arquitetura paisagística, por sua vez, teve no Brasil das edificações modernistas de Costa ou Niemeyer com espaços livres de Klabin ou Burle Marx um lugar privilegiado para sua enunciação como atividade técnica de apreensão, desenho e, sobretudo, controle da natureza por arquitetos e arquitetas. Talvez, por isso, contemporaneamente se mantenha como um modo de projetar a natureza que a tem como um objeto geométrico reduzido a formas, dimensões e contornos, desconsiderando tempos, movimentos e formas de vida. Por conseguinte, os trabalhos deste Dossiê: Paisagens e Paisagismos do Sul – o presente editorial e mais uma entrevista, três ensaios e doze artigos – guiam-se pela ideia de que abordagens sobre paisagens e paisagismos do Sul seriam aquelas capazes de transcender ou se desprender da ditadura do olhar ou do império da geometria, tornando-se encarnadas e localizadas – isto é, situadas em dimensões de gênero, raça, classe, etnicidade e em/desde/para a América Latina, o Caribe, a Ásia e a África.

Os editores – Leo Name e Rodrigo Nogueira – e a editora – Céline Veríssimo – deste número temático fazem parte do grupo de pesquisa *Decolonizar a América Latina e seus Espaços (¡DALE!)*, atualmente sediado na Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (FAUFBA); e que, com a organização desta edição temática, chega a sua oitava colaboração com a revista *Epistemologias do Sul*, no âmbito da produção de dossiês que se estabeleceu a partir de 2020.



Os trabalhos aqui apresentados começaram a ser selecionados e traduzidos, aliás, neste mesmo ano de 2020 e da quarentena da pandemia de covid-19, em que muitas e muitos de nós pouco viram de paisagens no mais das vezes enquadradas por janelas e frestas. Cabe acrescentar, além disso, que se esta também é a oitava vez que a revista *Epistemologias do Sul* recebe o projeto gráfico de Oswaldo Freitez, pesquisador do iDALE! e doutorando no Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da FAUFBA, especificamente neste volume agregaram-se capa e folhas de rosto com fotografias de pessoas e paisagens de cidades do Baixo Sul, na Bahia (Ituberá, Cairú, Valença, Igrapiúna e Camam), gentilmente cedidas por Erivan de Jesus Santos Junior, graduando na FAUFBA e coautor de um dos artigos deste número.

A seção **Entrevista** abre o Dossiê: Paisagens e Paisagismos do Sul com uma conversa de outubro de 2019 com a Mãe Marina de Ogum, fundadora do Terreiro Ilê Asé Ojú Ogum Fúnmilaiyó, localizado no bairro do Parque Residencial Morumbi, em Foz do Iguaçu, Paraná – e que infelizmente faleceu em 2021. Sob o título **Pode a folha falar?**, esse bate-papo informal foi conduzido por Céline Veríssimo e Maurício dos Santos, do grupo de pesquisa MALOCA/UNILA. A transcrição do áudio ao texto foi feita quase sem alterações, preservando a oralidade e a informalidade da fala de Mãe Marina sobre ervas, banhos e comidas-de-santo em meio a um passeio entre as plantas do quintal de seu terreiro e os comentários de sua audiência.

Uma segunda seção, a de **Ensaíos**, apresenta três diferentes propostas visuais relacionadas ao tema das paisagens e dos paisagismos do Sul. Na primeira, cujo título é **Quando o rio mora ao lado**, Nayara Cristina Rosa Amorim, pesquisadora do PPG-AU/FAUFBA, apresenta aquarelas de paisagens produzidas por uma técnica mista de croquis de observação de campo e intervenção digital e que retratam Áreas de Preservação Permanente (APP) em suas diversas configurações. Realizados em meio à sua pesquisa de doutorado na Universidade de São Paulo, seus desenhos contam um pouco da história de moradoras e moradores que são vizinhos de rios.

O segundo ensaio visual, **Los silencios de los mapas, los personajes ausentes: ensayo cartográfico sobre las movilidades en la pandemia**, é assinado por Oswaldo Freitez Carrillo, que dá continuidade a suas pesquisas sobre desenhos-outros que tensionam desenhos cartesianos, apresentando o resultado visual de sua experiência de confinamento durante a pandemia de covid-19 em um apart-hotel de Salvador – cidade a qual ele havia chegado cerca de um mês antes. A partir de sua posição fixa, mais segura, Freitez percebeu as mobilidades constantes – e sob risco de morte – de faxineiras, porteiros, zeladores, entregadores de aplicativos e outros trabalhadores que iam e vinham de seu edifício. Assim, seus desenhos – resultados de sua pesquisa de mestrado no PPG-AU/FAUFBA – congregam diferentes personagens, tempos e lugares para apresentar o que de sua experiência restrita ele podia ver – e, sobretudo, não ver – da capital baiana; ao mesmo tempo, visam a traduzir as experiências móveis e entre paisagens soteropolitanas que lhe foram narradas por uma das arrumadeiras do prédio.

Finalmente, o último ensaio chama-se **Paisagens solitárias de lugares fantásticos** e reúne quinze fotografias de Leo Name, pesquisador do PPGAU/FAUFBA. Cada um dos cliques foi feito entre 2012 e 2021, durante viagens em que suas lentes tentavam capturar as paisagens de um modo “antiturstico” e “ao Sul”. Em suas próprias palavras, “se o entusiasmo e o consumo forçados, coletivos e desmedidos em paisagens belas e espetaculosas norteiam a hegemonia turística, são seu avesso o feio e o banal, a solidão e a solidão, a melancolia, a tristeza e o desamparo”. Sendo assim, surgem de suas imagens de paisagens de quatro diferentes países e oito diferentes cidades o que o turismo parece querer esconder: espaços ermos, sinistros ou estranhos e pessoas sozinhas, contemplativas, introspectivas e abatidas.



A última seção, **Artigos**, apresenta doze trabalhos. No primeiro, **El gótico tropical: un término dinámico**, Libia Castañeda, atualmente doutoranda no Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco (PPGCom/UFPE), apresenta parte de sua pesquisa de mestrado no Programa de Pós-graduação em Literatura Comparada da UNILA (PPGLC/UNILA). Partindo de um lendário relato sobre o cineasta espanhol Luis Buñuel ter dito ao escritor colombiano Álvaro Mutis ser impossível haver uma obra gótica sem as paisagens soturnas e enevoadas da Europa, a autora analisa o movimento cinematográfico colombiano chamado Gótico Tropical. Entende-o como lócus de enunciação sobre a monstruosidade associada com a produção da alteridade latino-americana, por sua vez construída por um olhar eurocêntrico. Nesse sentido, ela aponta que os termos “gótico” e “tropical” se baseiam na artificialidade de repertórios em constante transformação e discute sua continuidade em derivações híbridas.

O sertanejo e sua indissociação com o seu espaço: o papel de Fabiano na representação do sertão é um artigo baseado em um trecho da dissertação do historiador Flávio Augusto Serra, também no PPGLC/UNILA. O pesquisador argumenta que tanto o sertanejo quanto o sertão foram construídos e inventados, a partir do século XVIII, por meio de expressões culturais como a literatura, as artes plásticas e o cinema. Utilizando a literatura como fonte, Serra analisa a construção do protagonista Fabiano em *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos, mostrando a indissociável relação desta personagem geográfica – conceito de base visual e decolonial – com a paisagem do sertão.

Céline Veríssimo e Maurício Santos voltam ao Dossiê: Paisagens e Paisagismos do Sul e ao terreiro Ilê Asé Ojú Ogum Fúnmilaiyó com um segundo trabalho. Com base em uma ecologia política orientada ao giro decolonial, **Paisagismo dos orixás: esboço para uma definição não completa** é um artigo voltado ao enquadramento histórico dos terreiros de Candomblé, com vistas ao reconhecimento e à valorização desses espaços como patrimônio arquitetônico e paisagístico afro-latino. Propõe um olhar crítico sobre as dinâmicas paisagísticas sagradas, ritualísticas, de cura, de resistência e de autonomia no espaço exterior dos terreiros. O texto também analisa os modos como povos-de-santo marginalizados defendem seus recursos naturais para evitar a perda do que julgam como seu patrimônio biocultural e, assim, esboça uma definição incompleta de “paisagismo dos Orixás” que convida a imaginar outras vidas e outros mundos.

O artigo seguinte tem como título **Que planta escolher? Entre a fitorremediação e a etnobotânica: uma leitura de suas diversas funções, com o olhar para a Umbanda**. Nayara Cristina Rosa Amorim e Mayara Mychella Sena Araújo, pesquisadoras da FAUFBA, apresentam o cruzamento entre as propriedades de fitorremediação, isto é, as características em espécies vegetais que contribuem para a despoluição de ecossistemas, e o uso ancestral das plantas no universo das muitas religiões afro-brasileiras que atravessam paisagens e paisagismos do Sul – em particular, aquelas relacionadas à Umbanda, no Brasil. Pondo em diálogo abordagens aparentemente divergentes, as pesquisadoras finalizam o artigo com uma listagem de quatorze espécies que cumprem essa dupla função, ao mesmo tempo indicando que plantas absorvem quais contaminantes e a que Orixá e usos ritualísticos cada uma delas está associada.

Sabores, aromas e saberes: desafios para uma epistemologia dominante é a tradução do inglês para o português de um artigo de 2020 da antropóloga moçambicana Maria Paula Meneses, notória pesquisadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Seu texto viaja através de paisagens da história social da comida e de quem a prepara, assinalando redes de reciprocidade e solidariedade e saberes e histórias silenciadas e subalternizadas. O Oceano Índico se destaca, em sua abordagem, como a paisagem histórica e culinária de uma rede centenária de pontos de encontro entre pessoas e mercadorias que refletem contatos e



apropriações mútuas. Assim, ao longo dessa história, alguns aromas e sabores foram considerados de povos inferiores – do Sul – e, portanto, foram também relegados a um estatuto de alteridade subalterna, do mesmo modo que as mulheres que preparam as refeições foram silenciadas e o saber sobre comidas deixou de ser entendido como corporificado. No entanto, Meneses argumenta que a cozinha resiste como um laboratório de afetos, de onde emerge uma lógica de epistemologias e paisagens do Sul alicerçada pelo ato de vivermos juntos, temperando conversas com saber enquanto saboreamos afetos. Por isso, a autora reivindica as emoções como provedoras de outras abordagens para ser, viver e saborear o mundo.

Em continuidade, no artigo **Restinga comestível: uma alternativa para uma necesidad socio ambiental**, Mariana Castañeda Díez, mestra em Arquitetura Paisagística no Programa de Pós-graduação em Urbanismo da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PROURB/UFRJ), e Rita de Cássia Martins Montezuma, pesquisadora do Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense (PosGeo/UFF), abordam dois problemas na cidade do Rio de Janeiro: a fragmentação de seus ecossistemas de restinga nativos e a falta de alimentos de muitas de suas comunidades de baixa renda. Diante de tão graves questões, elas apresentam uma proposta projetiva orientada ao “paisagismo comestível” em um espaço público da zona oeste da cidade. A pesquisa foi realizada a partir de um referencial teórico que trata de questões paisagísticas, ecossistemas e processos de urbanização e mediante ferramentas tecnológicas e a realização de visitas de campo que permitiram a proposta de paisagismo comestível.

Em **Paisagem de injustiça hídrica no assentamento Pequeno William do MST no Distrito Federal: práticas agroecológicas de sobrevivência ou Soluções baseadas na Natureza (SbN)?**, Acácio Alves, Liza Maria Souza de Andrade e Camila Maia Dias, pesquisador e pesquisadoras do Programa de Pós-graduação da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Brasília (PPG-FAU/UnB), apresentam uma análise que parte do contexto global de crescentes crises climáticas e injustiças ambientais para chegar ao exemplo local do assentamento do Movimento dos Sem Terra chamado Pequeno William, em Planaltina, Distrito Federal. Atribuem a desigualdade no acesso à água que ali encontraram ao modelo produtivo implementado desde o período colonial, com base em latifúndios de monocultura para a exportação. O trabalho aponta possíveis caminhos de enfrentamento destas crises e injustiças hídricas: a assunção de responsabilidades por parte do poder público (governos federais, estaduais e municipais); e a adoção das técnicas vinculadas às chamadas Soluções baseadas na Natureza (SbN) e transição agroecológica, ambas já levadas a cabo por ocupantes do assentamento no que, em larga medida, podem ser considerados projetos autônomos de infraestrutura da paisagem.

Dando prosseguimento à análise do rol de injustiças ambientais que assola as paisagens do Sul, o artigo **Paisagens das Minas: uma conformação de riscos das minas em Minas Gerais** alerta sobre os riscos e impactos causados pela atividade minerária neste estado do Sudeste do Brasil. Para isso, o autor – Rodrigo da Cunha Nogueira, pesquisador do ¡DALE! e professor do Departamento de Arquitetura da Universidade Federal de Ouro Preto (DEARQ/UFOP) – traz à cena os desastres/crimes dos rompimentos das barragens de Fundão e do Córrego do Feijão, respectivamente de responsabilidade das empresas Samarco e Vale. Traçando uma relação entre a mineração e a conformação de riscos e vulnerabilidades socioambientais, o artigo tem como premissa o fato de que as sociedades modernas foram constituídas por um modelo de desenvolvimento baseado na hierarquização do mundo que valoriza determinados corpos em detrimento de outros – o que persiste na atualidade, conformando paisagens instáveis e críticas que trazem perigo às populações mais pobres e menos brancas.



O artigo **Às margens das monoculturas: a diversidade biocultural das paisagens do Baixo Sul, Bahia** apresenta a diversidade paisagística das comunidades ribeirinhas, beiradeiras, quilombolas e indígenas, nessa região do Nordeste brasileiro, como fruto de interações entre humanos e não humanos e tanto de ações predatórias advindas de diferentes agências capitalistas quanto de resistências comunitárias. Com a autoria de Marta Raquel da Silva Alves, pesquisadora do iDALE! e professora da FAUFBA, e Erivan de Jesus Santos Junior, também da FAUFBA e morador de uma das comunidades inventariadas, o texto analisa a entrada de empresas produtoras de látex nas localidades, o que provoca uma alienação das atividades cotidianas, o que acaba por interferir na paisagem. Como método de investigação, utilizam a “escrivência”, conceito utilizado pela escritora Conceição Evaristo para explicar a escrita que surge do cotidiano, das memórias e da experiência da própria comunidade. Assim, apresentam as paisagens do Baixo Sul baiano, por um lado baseando-se na memória biocultural e em relatos de ancestrais, mostrando que a interação com as comunidades passa pelas águas e por suas práticas cotidianas de produção; e, por outro lado, entendendo tais paisagens como “ativas” e simultaneamente produzidas pelas comunidades humanas e outros seres.

Os três últimos textos da seção Artigos tratam de análises que viram do avesso a genealogia e a conceituação da paisagem, lançando novos questionamentos, desvios e interpretações. O primeiro deles chama-se **O design das paisagens de emaranhamento** e é a tradução do inglês para o português de um manuscrito de Martin Prominski. Nesta ampliação não publicada de um artigo seu de 2018, o arquiteto paisagista e pesquisador na Universidade de Hanôver Gottfried Wilhelm Leibniz realiza uma aprofundada revisão da literatura crítica por parte de intelectuais do Norte Global (em alguma medida, digamos, contra-hegemônicos), cujas provocações vêm redefinindo o conceito de paisagem e a própria noção de natureza. Nessa direção, ele argumenta que tais abordagens também assentam uma ideia de Antropoceno que toma a paisagem como um emaranhado de ações humanas e não humanas e como um produto de design coletivo. Além disso, ao longo do texto, Prominski traz exemplos de projetos paisagísticos.

Por sua vez, **História e paisagem: explorando um conceito geográfico monista** é uma tradução do espanhol para o português de um texto de Pedro S. Urquijo Torres e Narciso Barrera Bassols – pesquisadores do Centro de Investigações em Geografias Ambientais da Universidade Nacional Autônoma do México (CIGA/UNAM) –, originalmente publicado em 2009. Os autores recorrem, e percorrem, através da historiografia, as abordagens de diversos campos do conhecimento, como a filosofia, as ciências sociais e a geografia produzidas de Norte a Sul. Isso os leva ao argumento central de que a paisagem é um conceito-chave apto a desvendar a falsa dicotomia entre natureza e sociedade. E que, por isso, devemos adotar uma postura monista frente à análise ambiental, isto é, compreender, analisar e interpretar relações e interações na paisagem como justaposições em uma única unidade, partes de uma mesma coisa em que elementos da natureza e da cultura convergem em uma sólida, mas instável, comunhão. Assim, para os autores, a paisagem deve ser compreendida como um conceito geográfico holístico, no qual se agrupam, instavelmente, diferentes influências dos processos naturais e humanos.

Finalmente, Leo Name retorna ao Dossiê: Paisagens e Paisagismos do Sul, encerrando-o, com o artigo **Paisagens do Sul, amefricanas e ch'ixis**. Resultado parcial de seu estágio pós-doutoral na FAUFBA de 2019 a 2020, o texto parte de uma crítica ao eurocentrismo e ao ocularcentrismo inerentes ao que julga ser uma pouco variada constelação de conceitos de paisagem. Por isso, ele aponta a necessidade de teorizações e epistemologias do Sul, sobre o Sul, a partir do Sul e para o Sul que, ao (re)definirem a paisagem, deem a devida atenção a dimensões de gênero, raça, classe, etnicidade e lugar. Ante tais preocupações, o autor realiza três movimentos: primeiro, faz a caracterização do Sul como noção acionada tanto em âmbitos de



relações internacionais quanto da geopolítica do conhecimento; depois, leva o debate para os contextos latino-americanos de que emergem os conceitos de amefricanidade, da afro-brasileira Lélia Gonzalez, e *ch'ixi*, da aimará e boliviana Silvia Rivera, de instigantes dimensões político-culturais e de gênero e que fazem releituras críticas da aculturação e da mestiçagem; por fim, inspirando-se na amefricanidade e no *ch'ixi*, Name esboça três inflexões às paisagens do Sul, particularmente as latino-americanas.

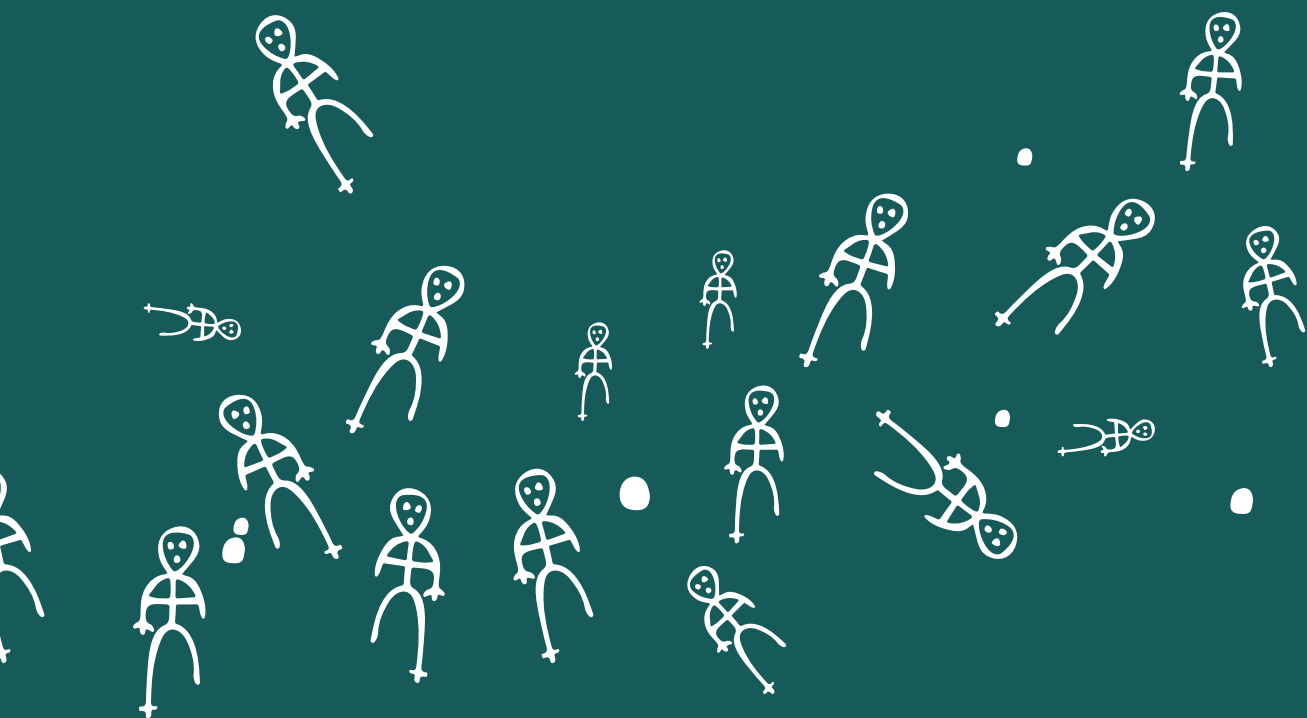
Referências

- AVOCAT, C. Approche du paysage. **Géocarrefour**, v. 57, n. 4, p. 333-342, 1982.
- BALLESTRIN, L. O Sul Global como projeto político. **Horizontes ao Sul**, 2020.
- CANETTIERI, T. As cidades do Sul Global como referências globais do colapso. **VIRUS**, n. 23, 2021
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. L. **Teorías desde el sur**. O como los países centrales evolucionan hacia África. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, (2012) 2013.
- CONNEL, R. **Southern theory**. Cambridge/Malden: Polity Press, 2007.
- COSGROVE, D. Landscape and Landschaft. **German Historical Institute Bulletin**, n. 35, p. 57-71, 2004.
- DADOS, N.; CONNELL, R. The global South. **Contexts**, v. 11, n. 1, p. 12-13, 2012.
- DIRLIK, A. Global South: predicament and promise. **The Global South**, v. 1, n. 1, p. 12-23, 2007.
- MABIN, A. Sedimentando a teoria da cidade do Sul no tempo e lugar. **Sociedade e Estado**, v. 30, p. 323-346, 2015.
- NAME, L. O conceito de paisagem na geografia e sua relação com o conceito de cultura. **Geo-Textos**, v. 6, p. 163-186, 2010.
- ROSA, M. C. Sociologias do Sul: ensaio bibliográfico sobre limites e perspectivas de um campo emergente. **Civitas**, v. 14, p. 43-65, 2014.
- ROY, A. Slumdog cities: Rethinking subaltern urbanism. **International Journal of Urban and Regional Research**, v. 35, n. 2, p. 223-238, 2011.





Entrevista



Pode a folha falar?

Em memória à Mãe Marina de Ogum

Céline Veríssimo

¡DALE!, MALOCA / UNILA

Mauricio Santos

MALOCA / UNILA

Marina Áureo Galdino, é conhecida como Mãe Marina de Ogum (São Paulo, 1947 – Foz do Iguaçu, 2021). Foi a fundadora do Terreiro Ilê Asé Ojú Ogum Fúnmilaiyó, que fica no bairro do Parque Residencial Morumbi, em Foz do Iguaçu, no Paraná. Criadora do Bloco Afro: Afoxé Ogum Fúnmilaiyó. Ativista junto à RMNP – Rede de Mulheres Negras do Paraná. Promotora dos Direitos Humanos junto à RENAFRO – Rede de Religiões Afro-brasileiras e Saúde. Primeira Presidenta do Conselho da Igualdade Racial em Foz do Iguaçu. Precursora na luta por Políticas Públicas para Povos de Terreiro, em Foz do Iguaçu. Orientou TCCs, participou de Bancas, escreveu artigos publicados em revistas científicas, Projetos de Pesquisa e de Extensão na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Foi homenageada pelo Estado do Paraná, em 25 de julho de 2019, pelo Dia da Mulher Afro-Latino-Caribenha, Dia Nacional de Tereza de Benguela e da Mulher Negra no Brasil. Suas filhas, Críca e Roberta Áureo Galdino, dão continuidade ao Terreiro.

Esta entrevista com Mãe Marina aconteceu no Ilê Asé Ojú Ogum Fúnmilaiyó, no dia 18 de outubro de 2019, no final da Oficina de Produção Audiovisual Participativa (Figuras 1 a 4). Em uma ação colaborativa entre o Projeto de Extensão da Universidade Federal de Goiás (UFG), “Magnífica Mundi”, coordenado pelo professor Nilton José, e o Projeto de Pesquisa “Dinâmicas Paisagísticas, Ritualísticas, de Resistência e Autonomia no Espaço Exterior dos Terreiros na Fronteira”, coordenado por Céline Veríssimo e Maurício Santos, ela vinculada ao grupo de pesquisa Decolonizar a América Latina e seus Espaços (¡DALE!) e ambos ao Grupo de Estudos em Estudos Multidisciplinares em Urbanismos e Arquiteturas do Sul (MALOCA). A oficina foi pensada para possibilitar estratégias e técnicas audiovisuais, recorrendo, por exemplo, a *smartphones*, hoje relativamente acessíveis, para registros cotidianos em ambas as suas dinâmicas doméstica e religiosa, que pudessem contribuir para o reconhecimento e a valorização desses espaços como patrimônio arquitetônico e paisagístico – particularmente no que diz respeito a dinâmicas paisagísticas alimentícias, ritualísticas, de cura, de resistência, de gênero e de autonomia no espaço exterior dos terreiros de candomblé.

A oficina foi mediada por Karine Queiroz, pesquisadora do ¡DALE!, e começou com uma visita guiada, por Mãe Marina, pelo espaço interior e exterior do Ilê Asé Ojú Ogum Fúnmilaiyó, ao que se seguiu a Oficina de Rádio e TV Comunitária Online, e uma outra, de Fotografia e Vídeo – ambas ministradas pela Equipe do Magnífica Mundi, contando com a participação de vários/as membros do terreiro. Após o almoço-confraternização, fizeram-se os testes de emissão de Rádio e TV. Por fim, todos/as presentes, reuniram-se em volta de Mãe Marina, para ouvi-la falar sobre as “folhas”, termo êmico afro-brasileiro, utilizado como sinônimo de plantas. O resultado desta conversa entre Mãe Marina e as folhas é o conteúdo desta entrevista.

Outrossim, guiados pela elocução afrodiaspórica “Kosi Ewe, Kosi Orixá”, que quer dizer “Sem Folha, Sem Orixá”, homenageamos Mãe Marina de Ogum. Igualmente como as folhas, sem Mãe Marina, nada disto e muito mais, teria sido feito, que nos honrou com a sua amável e generosa presença, partilhando tantos saberes e por isso sentimos uma incomensurável gratidão. Agradecemos à Mãe Marina, por ser a mãe-de-todos/as aqueles/as que a procuraram.







Mãe Marina: Bom, falando um pouco sobre as folhas e principalmente sobre as folhas do nosso ritual... O que nós procuramos preservar é a natureza. Porque é através da natureza que nós temos condições de ter o elemento necessário, primordial que não pode faltar em uma obrigação. E cada orixá tem uma folha. Osanha é dona de todas. Só que Osanha foi uma orixá que foi muito tacanha, muito pão-dura. Então ela dava as coisas de maneira muito pingada. E, um dia, ela se enquizilou com Iansã – que é a senhora dos ventos e da tempestades também, né? Iansã ficou muito nervosa, fez dar uma ventania tão grande que esparramou essas folhas pelo mundo inteiro. Então, hoje, se encontra folhas em qualquer parte do mundo, existe folha dedicada a cada orixá.

[apontando para uma folha] Essa aqui é a folha do coqueiro. Não é a folha do Ogum. A folha do Ogum é a folha do dendezeiro, no qual faz parte do ritual, mas também é a roupa do Ogum. A vestimenta do Ogum é o Mariô... [todos/as presentes pedem a benção da Mãe Marina]. Deus abençoe, benção a todos! Ogum sai vestido numa saietta de folha de coqueiro; tanto na cabeça quanto nas costas, como quando faz a distribuição dos pães, tudo tem que estar o Mariô, que é a folha principal do Ogum, é a sua vestimenta, tá?

[apontando para outra folha] Essa aqui é a folha do Acocô. Essa folha, por que ela é uma folhinha feia, mas essa folha, em qualquer casa de candomblé que vocês forem visitar, vocês vão ver o santo sair com uma, na cabeça, e um Ekodidé, que é uma peninha vermelha. Todos, todos os orixás recebem essa folha, todos. É a nossa folha, assim, de fundamento. Ela entra tanto na obrigação como também é curativa, tá? E ela simboliza, se vocês repararem, aqui, o Adoxo. Adoxo é uma coisa que nós carregamos, é um fundamento que nós carregamos na cabeça, que é só para as pessoas iniciadas, tá? Só as pessoas iniciadas tem, tem que carregar Adoxo. Então vem aqui ó (coloca na cabeça) simbolizando o Adoxo. Então ela é igualzinha ao Adoxo que se faz quando a pessoa se inicia na nossa religião. Uma folha também que a gente dedica às pessoas para terem sorte. As pessoas que tem muito problema com inveja, tem muitos problemas de família nós indicamos sempre que a pessoa carregue uma folha do Acocô, pra ter uma vibração positiva, porque é a folha da paz; é a folha que todos os orixás carrega.

[apontando para outra folha] Aqui é a Pariparoba, que todos conhecem como uma folha curativa, para o fígado e o estômago. Para nós, ela é de suma importância, para quem é de Oxóssi, porque é uma folha dedicada a esse orixá. Então ela é curativa sim, ela é medicinal sim, mas entra também dentro dos banhos que a gente faz, nos Amacis, ela entra como purificação também no nosso oxé.

[apontando para mais uma folha] Aqui, acho que vocês todos conhecem, é o sabugueiro. Podemos dar para uma criança com sarampo, catapora; as flores, servem quando têm tosse, infecção na garganta; ela é dedicada a Oxalá, mas Ibeji, as crianças, são as que mais protegem essa folha. Por quê? Oxaguiã foi o que identificou a flor. Foi a que teve mais próxima quando ele estava no alto, que ele não entrou na guerra dos orixá, Oxalá se identificou. Então isso foi dedicado a ele, mas tudo que se relaciona à criança, às mulheres parturientes, que têm filho, se faz banho, se faz um banho com sabão e a folha do sabugueiro para as mulheres que têm filho e ficam com algum problema no útero, muita cólica, ou então fica menstruando em abundância: é só pegar o sabão de coco, essa folha, macerar e passar no abdômen... Deixa uma faixa e aquilo automaticamente vai trazer a cura ou a melhora da saúde.

[apontando para mais uma folha] Aqui tem uma folha até bonitinha, do Acocô. Alfavaca. A Alfavaca por ter esse cheiro gostoso, ela pertence a quase todas labá. As labás são os orixás femininos. Todas as ervas que tiverem odor: manjeriço, alfazema, alfavaca, e cravo, canela, todas essas...todas essas folhas, todas elas pertencem às labás. E quando se fala labás, automatica-



Pode a folha falar?

mente também oferece-se a Oxalá, tá? Que é o orixá que gosta das coisas perfumadas. Salvo as folhas de lansã, que lansã já é um orixá muito quente. Então as folhas de lansã a gente já deixa separado. Existem folhas de lansã que pertencem a outros orixás, como Xangô, como Osanha né? Como Obaluayê... Então lansã tem uma vasta coleção de folhas, mas as mais usadas em rituais são poucas. Nós usamos, acho, umas cinco ou seis qualidades, porque na nossa religião tem que ter um homem que seja confirmado como Babalosanha. Porque Babalosanha, ele vai ser o único que vai ter o dom de ir no mato, conhecer as folhas e pegar elas, tocar nelas. E isso tem que ser feito antes do sol nascer. Então o Babalosanha vai lá e pega. O que ele vai ter que aprender? Conhecer pelo olfato. Eu aprendi a conhecer folhas pelo olfato. Então, existem folhas que eu não conheço, mas eu ponho o meu nariz e eu sei a que santo ela pertence. Posso não saber um ou dois, mas um santo eu vou identificar, né?

Por exemplo, nós temos uma erva que se chama negamina. A neguinha, como a gente fala, ela é uma erva que se você encontra no mato, você acha que é um pé de goiaba. O que diferencia a negamina da goiaba? O cheiro. Mas se você olhar a folha, e se você olhar o tronco, até as manchas são idênticas. Você só conhece pelo cheiro, né? E tem as nossas frutas, né? A manga pertence a Ogum, [apontando para uma fruta] essa não que essa aqui não é espada... A manga-espada pertence a Ogum, essa é coquinho, então pertence a Oxóssi, né? Então, cada fruta também tem sua característica com orixá, e a folha também. Por exemplo, a folha da laranja que a gente dedica a Obá, né? A Euá, a família Carijebé, que vem a linhagem de Nanã, Obaluayê, Omolú, certo?

Olha, até aqui o que eu tenho, eu sei que é pouco, mas no momento é o que eu posso explicar para vocês, tá? Como posso explicar para vocês... A coisa que nós usamos, certo? Acocô, graças a Deus, nós temos plantado na roça. E as outras folhas que nós não temos, tenho uma filha-de-santo que mora na Vila C [bairro de Foz do Iguaçu]. Então, quando nós precisamos de folhas, é de lá que a gente pega alguma coisa. Mas as principais nós temos aqui, outras folhas que nós necessitamos estão na casa do Ogan, de Ogan Elias.

Ogan Elias: Tem o pé de carobinha também.

Mãe Marina: Ah é! Tem a carobinha, esqueci. Não existe folha melhor que a carobinha, pra quem tem úlcera na perna, problemas de... Câncer de pele. É, feridas expostas, aquelas feridas que nunca fecham. Banho de carobinha com babosa, passa babosa depois, cura qualquer ferida. Até o câncer de pele. É um santo remédio. Agora ela tá, peladinha, tadinha, porque deu o inverno, né? Então agora ela vai florir.

Alguém fala: [apontando] Tem algumas ali ó.

Mãe Marina: Mas é pouca!

Ogan Elias: Se você foi caçar uma negamina, se você encontrar ela no mato, pego a folha dela. Se você fala o nome dela, você pode olhar... Que ela some. Ela é encantada. Ela desaparece, você não encontra mais.

Mãe Marina: Nós chamamos de neguinha.

Ogan Elias: Você falou o nome dela! Tchau! Você pode chegar na frente dela, ela some.

Mãe Marina: Nós nunca falamos “achei um pé de negamina!” “Olha a neguinha!”.

Ogan Elias: Ela desaparece, na realidade. Você pode estar ali, com a mão ali, se você falou, parece que o negócio tirou ela dali e leva embora.



Mãe Marina: Ela tem, a negamina, o poder da transformação. Se você falar “Ah, essa negamina!” e ela estiver próxima a um pé de goiaba, você vai ver até a fruta no pé. Ela é encantada! Por isso é muito rara. A gente encontra e onde encontra a gente seiva. A gente deixa aquele local ali intocável para que ninguém possa destruir, né? Mas ultimamente isso está sendo muito difícil porque, hoje, as pessoas automaticamente têm um terreno, já procura deixar tudo limpo. Ninguém mais quer ter o trabalho de limpar folhas e varrer pátio, então fica limitado. Então tem que se morar no mato, no mato mesmo. Que é o que eu gostaria que... Isso aqui me foi dado pelo... Por um cliente, que deu para o meu caboclo e, lógico, ele não tem RG, nem CPF e nem nada, então está no meu nome. Mas, eu gostaria muito que ele desse permissão pra ir a uma chácara. Que eu pudesse ter minhas plantas, minhas folhas, né? Pudesse realmente plantar. Mas ele não quer abrir mão ainda, então estamos aqui. Só que aqui já está sufocado. Ah, antes eram poucas pessoas, não tinha quase ninguém no bairro [Parque Residencial Morumbi, em Foz do Iguaçu]. Agora, o bairro está muito, muito populoso. É muita gente, agora. Apesar de que não incomodam. Mas sofremos muito aqui. Muito mesmo, atiraram tijolo; não era pedra, era tijolo, que se atingisse alguém dentro do barracão matava. Pra gente mudar! Fizeram abaixo-assinado quando eu vim morar aqui, para me tirar daqui. Todos os meus vizinhos, aqui, são evangélicos, aquela parte de lá todos. Só que hoje são meus melhores vizinhos. Só essa daqui do murinho ali cor-de-rosa. Essa é a única que é contra tudo, não pode nem estacionar carro ali na frente da casa dela. Mas ela é assim desde que eu moro aqui... Mas os outros todos, hoje, todos conversam, ninguém fica chamando a polícia para mandar parar, sabe? Hoje, graças a Deus, está suave.

E as nossas festas, eu não tenho mais condições de fazer no terreiro, né? No barracão... Então, aqui, ali, vira um palco, né? Todo mundo fica assim, e nós ficamos aqui [fora], porque não cabe mais, porque agora em novembro tem uma festa que vêm cerca de 300 pessoas. Porque vem ônibus de Londrina, vem um pessoal de São Paulo, vem de Curitiba, agora tem filho-de-santo em Brasília, então é muita gente. É muita gente! Só na roça fica cerca de 100 pessoas hospedadas aqui. Agora você pergunta: como? É gente dormindo na garagem, dormindo debaixo de mesa...você não imagina o tendel que fica!

Alguém completa: No chão.

Mãe Marina: Não tem! Eu não tenho espaço! Eu não tenho espaço! Então a casa, ali, como ela é grandinha, ficam as mulheres e as crianças e os homens... O barracão também para as mulheres e os homens, aí fica dividido. Mas cabe todo mundo, mas é cerca de 100 pessoas, fora o povo de casa.

Alguém completa: Pergunta se o pessoal quer ir para um hotel.

Mãe Marina: Ninguém quer sair daqui.

Alguém completa: Não, a gente dá um jeito. Dormimos uns dez ou quinze, tudo junto. Fica tudo aí.

Alguém: Dormem, uns dez, quinze, tudo amontoado, e não quer ir embora.

Mãe Marina: Alguém já viu morcego? Fora o meu cachorro, aqui parece um morcegarão. Todo mundo amontoado. Todo mundo amontoado. Mas fica tudo aqui! Agora a Angela.

Mãe Angela: Aqui comigo tem mais umas folhas né!? Aqui todo mundo conhece como boldo-do-chile, né!? E é uma folha que a gente usa pra Oxalá, Tapete de Oxalá. Se usa como banho, se quina elas, geralmente essas folhas são quinadas, maceradas. Tem-se o ritual de acender a vela, fazer a Sasanha, que é uma reza que se faz. E se canta, se macera. Cada folha representa um Orixá, né? Esse é o que a gente conhece como Tapete de Oxalá.



Pode a folha falar?

Ogan Elias: Bom para o estômago.

Mãe Angela: Bom para o estômago também, desde que você não ferva, né? É horrível, amarga mas é bom para o estômago. [apontando para a folha] Assim como essa aqui, ó... O guaco também é bom pra quem está resfriado, para limpar o pulmão, para tosse, juntando com a alfavaca também é muito bom.

[apontando para a folha] Aqui é Peregum do Ogum. Ele é todo verde. Existe o Oxóssi também que tem um amarelo aqui no meio. Mais pra banho, se faz chá gente, por Deus que eu ainda não conheço. Para banho. [apontando] Aqui é Colônia de Iemanjá também para banho, se quinar, se junta todas essas folhas para quinar. [apontando] Essa aqui vocês conhecem bastante, né? A pitanga. Acho que todo mundo, a maior parte tem né!? A nossa sempre dá bastante também. Como é da Iansã é folha quente. As folhas quente são de orixá quente, né? E as folhas que a gente diz que são frias, que, aqui, no caso, seria a do Oxalá e a de Iemanjá, né? E tem também o Abre Caminho da Oxum.

Eu não sei se vocês conseguem ver, cada uma tem seu formato, o seu jeito né? E essas todas, elas são maceradas, a gente coloca tanto as quentes como as de santo frio, né? Para dar uma certa equilibrada, né? Para as pessoas, às vezes, as pessoas estão com a cabeça muito quente, aí só damos de Iemanjá e de Oxalá, né? Para dar uma esfriada, assim, na mente. Mas geralmente quando se inicia, ou dependendo da situação em que a pessoa precisa, a gente macera todas as folhas para fazer um banho. Umas se faz chá, também, ou para beber ou para banhar alguma parte de machucado que a pessoa tenha, tá?

Como a Mãe Marina falou, não estamos com todas as folhas... São imensas, né? Mas temos pelo menos um básico e é lógico que a gente tem que ir muitas vezes para algum mato para pegar, para buscar. Como quando tem as festas, também existe uma parte que a gente pega. Tiramos tudinho, assim, dos galinhos e colocamos no chão para se dançar em cima, entendeu? Um ritual nosso, na parte das festas, né? Que é mais a Aroeira que se usa ou São Gonçalinho. A Aroeira nós temos, São Gonçalino não. Então depende...

Mãe Marina: [apontando] Mamona tem plantado ali.

Mãe Angela: Tem a Mamona também, que a gente usa pro Olubajé, que são aquelas comidas maravilhosas que a gente põe na folha. A folha é lavada, tá? Para colocar a folha maior que tive para caber todinhas as comidas ali. Usamos também pra fazer alguns ebós, que se passam na pessoa.

Mãe Marina: Unguento, quando se tem alguma coisa, uma inflamação...É pegar uma folha de mamona, pela um óleo, ou azeite, passar assim em cima, morninha, e pôr. Se for alguma infecção, algum furúnculo, alguma coisa, rapidinho vai.

Mãe Angela: A folha da banana gente, a gente usa pra fazer Acaçá, ou colocar em baixo, para assar peixe. Tudo que a gente faz, em matéria de comida, é... é tudo bem gostosa, bem temperadinha, tudo certinha. Não é que nem qualquer coisa que você serve. Você serve ao orixá e as pessoas, a comunidade, aos filhos e a todo mundo, entendeu? A folha da banana se usa muito. Muito, muito mesmo, né?

Mãe Marina: Para quem acredita, existe também a possibilidade de vocês fazerem banhos. Banhos de energia. Usa a erva-doce, usa o cravo, canela. Quer namorado? Folha-de-louro se acrescenta. Só que não vale para homem, nem gays. A folha-de-louro, ela só serve para mulher. Não, tem que falar porque depois vai falar "tomei o banho e me dei mal", né? Ela não serve para esse tipo de coisa. Mas esses banhos com a Colônia, esses banhos são muito bons quando às



vezes nós não temos dinheiro, mas temos o dom de atrair a inveja. Por quê? As pessoas têm inveja daquilo que nós conseguimos. Daquilo que nós aparentamos ser, ou às vezes ostentamos ser. Então, por que que a gente não vai ter os sintomas dela? Que é peso nas costas, preguiça, sono de mais ou de menos, dormir muito mal, sentir dores nas vezes que a pessoa olha para gente e fala “nossa você tá vendendo saúde”! Só Deus para saber que minha cabeça está pesada, que minhas costas estão doendo, que eu não estou me sentindo bem, que minha carne está trêmula, que eu não estou normal... Mas aí é uma coisa, um sintoma meu. Então por que não procurar através da folha, um banho energizante? É muito fácil de fazer! Macera ou aqueles que forem grãos, alfazema, cozinhe... Nada melhor que tomar banho comum depois disso, vai pôr o banho energizante? Um pouquinho de açúcar, para quebrar o cloro, ou um pouquinho de mel. É pouquinho, é pitada mesmo. Fazer rezando. Reza o quê? O pai-nosso, que é a primeira oração. Oferece a Deus e seu anjo-da-guarda. Pronto! Olhe-se no espelho antes e olhe-se depois. A mudança é radical, tá?

Alguém: Arruda, né, Mãe?

Mãe Marina: Arruda é uma planta muito feminina. Eu não aconselho os homens tomarem banho com arruda. Ela é extremamente feminina e, como ela é extremamente feminina, ela tem os dois lados que...para mulher usar tem que usar mais como a parte curativa. Por exemplo, para limpar o útero, como quem tem aborto, as mulheres que recém pariram. Mas é uma erva que se usa com muita cautela. Tem pessoas, tem uns loucos que usam, sabe? Mais aí são os loucos. Eu uso com muita cautela, porque eu respeito muito essa folha. Ela é muito feminina.

Alguém pergunta: Pai Elias, o senhor pode falar sobre Osanha?

Oga Elias: Osanha? Quê fala sobre Osanha? O quê que eu vou falar desse homi, o pai das foia?

Mãe Marina: Dona Valtina né!?

Ogan Elias: É! Bom eu vou falar sobre Osanha. Osanha é um orixá que cuida das folhas, então ele vive no meio da floresta.

Mãe Marina: Seduziu seu pai...

Ogan Elias: Oxóssi, né! Benção, Mãe! Oxóssi saiu para caçar um dia que... Não era para ele caçar, e entrou na mata...

[Gravação termina]

O não final da gravação é, aqui, como o segredo das folhas e a não morte da Mãe Marina, que agora é uma ancestral do terreiro e passa a conviver de outra forma neste espaço. Aqui, fica registada uma das sementes que ela plantou, para que possa germinar, florescer e transformar-se num jardim dos orixás.



Pode a folha falar?



Figura 1: Magnífica Mundi. Mãe Marina (Fonte: Céline Veríssimo, 2019).



Figura 2: Filhas-de-Santo na Oficina aprendendo a fotografar e a filmar (Fonte: Céline Veríssimo, 2019).



Figura 3: Filha-de-Santo filma e Ogan Elias procura sinal de rádio (Fonte: Céline Veríssimo, 2019).



Figura 4: Magnífica Mundi. Filho-de-santo regulando som (Fonte: Céline Veríssimo, 2019).



Pode a folha falar?



Figura 5: Tradução intercultural com outras resistências e a universidade (Fonte: Acervo Afoxé Funmilayo 2014 e Karine Queiroz 2019).





Ensaaios

Quando o rio mora ao lado

Nayara Cristina Rosa Amorim

PPG-AU / FAUFBA

Tive a oportunidade de olhar para muitos rios ao longo dos últimos anos, enquanto desenvolvia a tese Rios em assentamentos informais: conflitos, possibilidades e estratégias, defendida em 2021 no PPGAU- FAUUSP. Cada rio, por menor que seja, conta um pouco da história dos moradores do seu entorno, os vizinhos dos rios. As aquarelas digitais deste ensaio retratam as paisagens de Áreas de Preservação Permanente (APP) em suas diversas configurações.

Títulos das ilustrações por ordem de apresentação:

Relações de vizinhança. Os moradores de Canabrava e o Rio Mocambo. Salvador, Bahia. 2020.

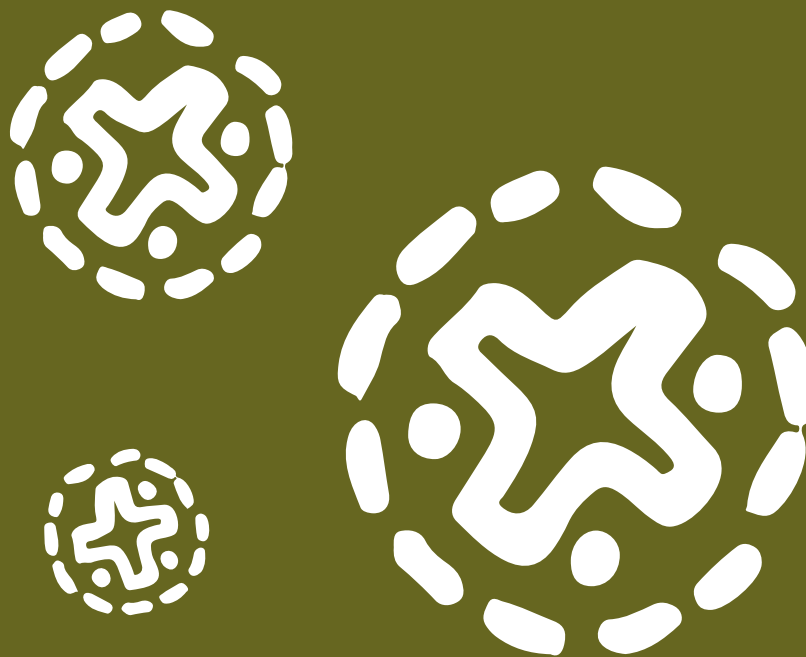
Estrada nova, descaso antigo. Rio Mocambo. Salvador, Bahia. 2020.

Cores de um brejo esquecido. Rio Mocambo. Salvador, Bahia. 2020.

De costas para o rio chamado de esgoto. 2022.

Lembranças de um filete de água sem nome. 2022.

As casas em tijolo aparecendo e o mangue desaparecendo. 2021.





NAVYRA AMORIM









Nayara Amorim





Nayana
Amorim



Los silencios de los mapas, los personajes ausentes:¹ ensayo cartográfico sobre las movilidades en la pandemia

Oswaldo Freitez Carrillo

¡DALE!, PPG-AU / FAUFBA

1 Este ensayo se basa en la disertación defendida en el Programa de Posgrado en Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Federal de Bahía (PPG-AU / UFBA), defendido en 2022, y orientado por Leo Name.





necesito dibujar, pictografiar, sin ninguna
garantía. Insisto en expresarme con
imágenes, y arrancar de ellas otra forma
de escrita.

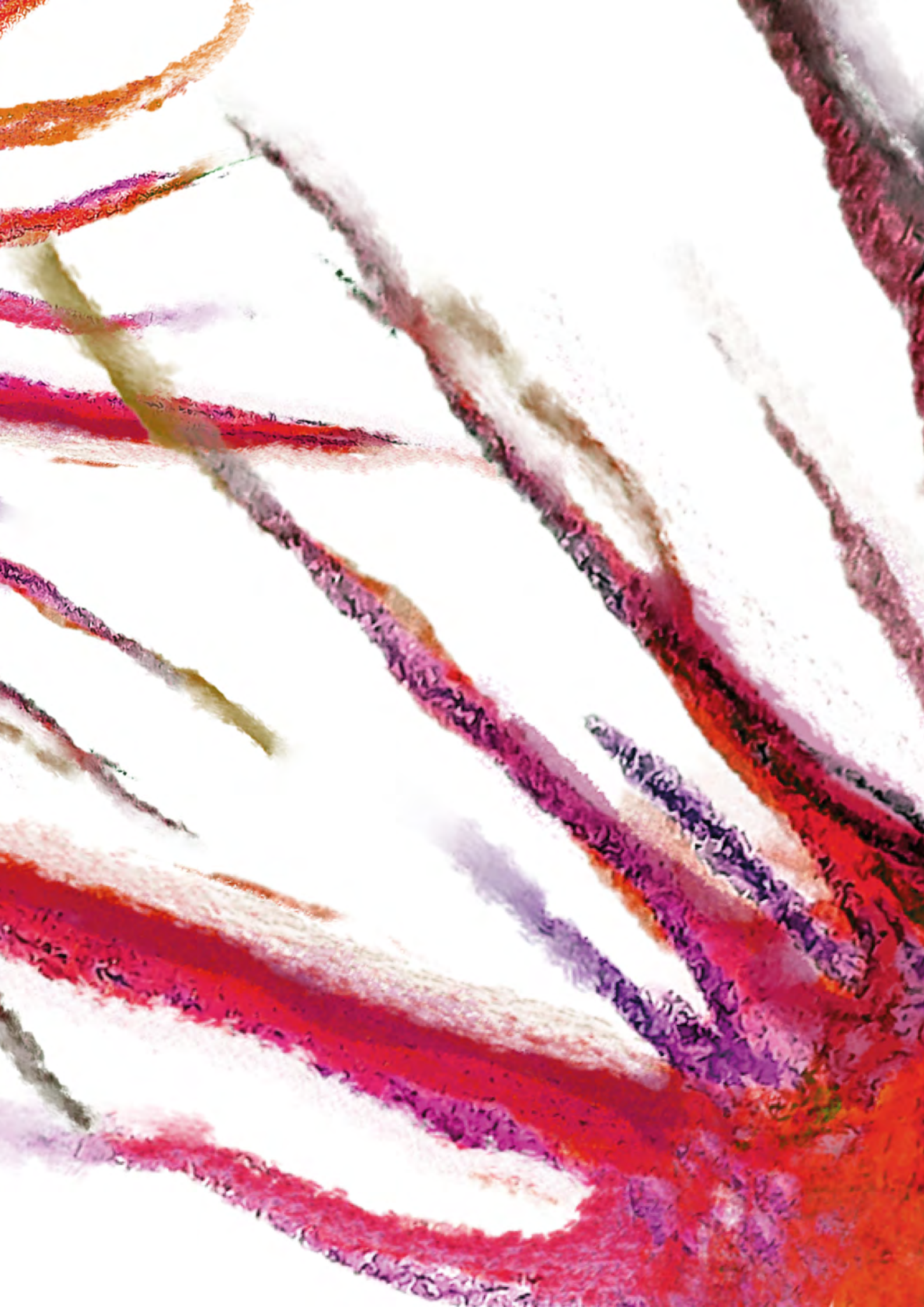
mostrarme, representarme, posicionarme,
aparecer para no parecer ser un
observador invisible.....







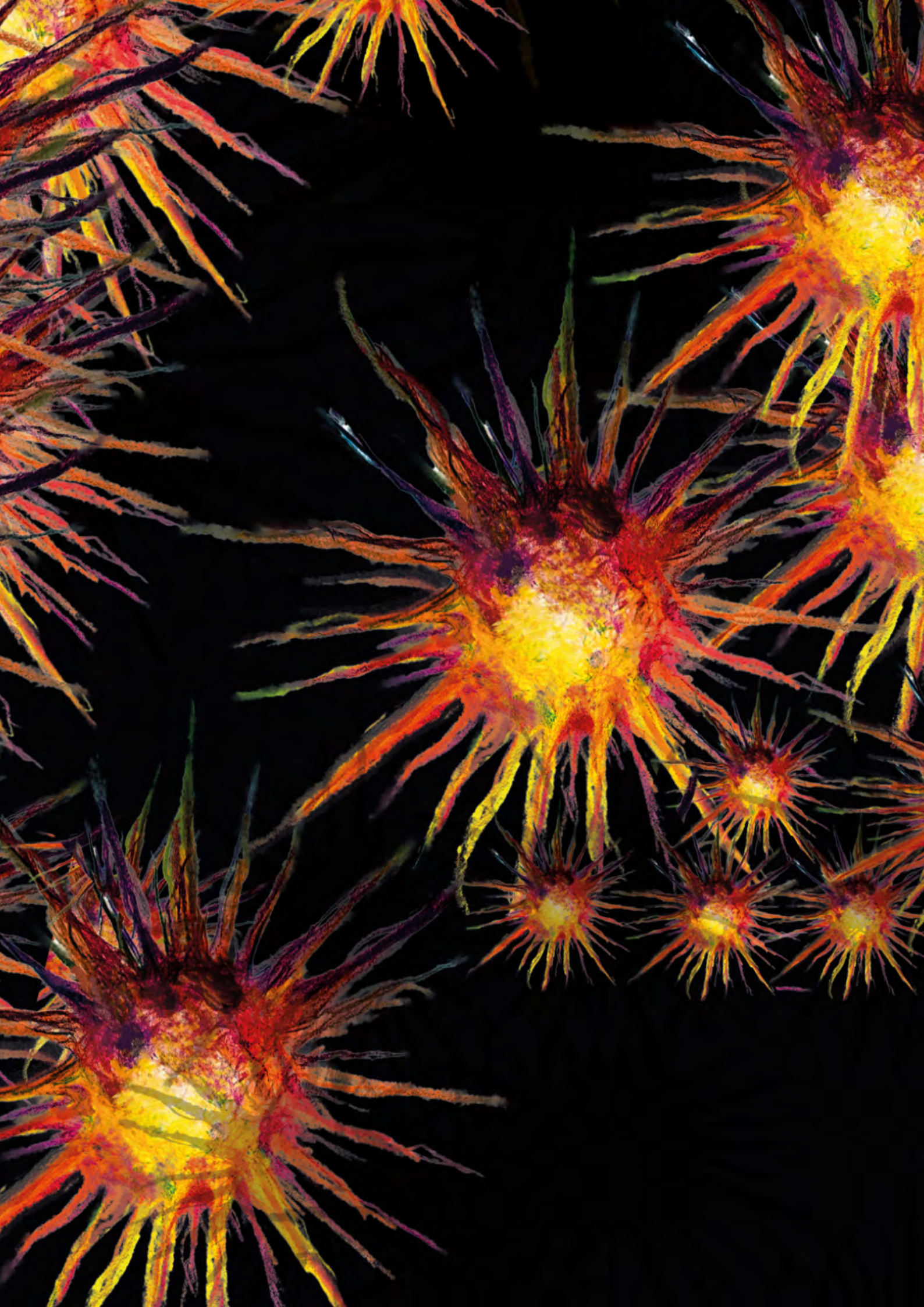


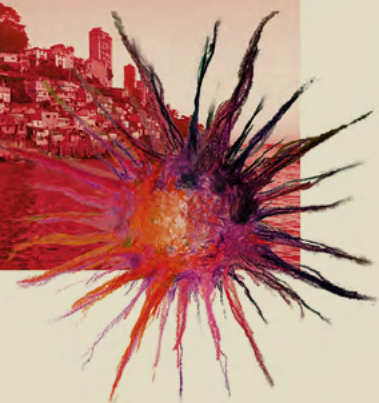
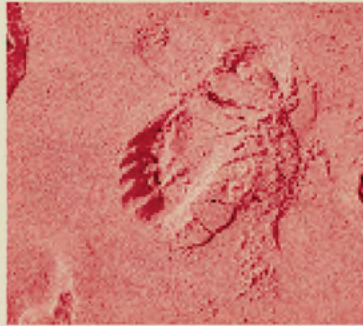
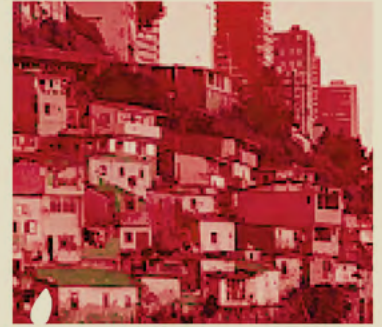






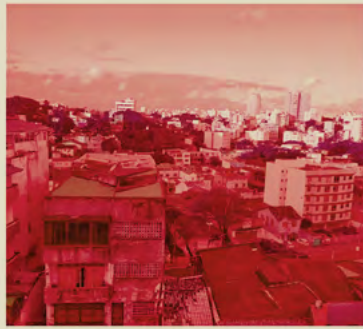
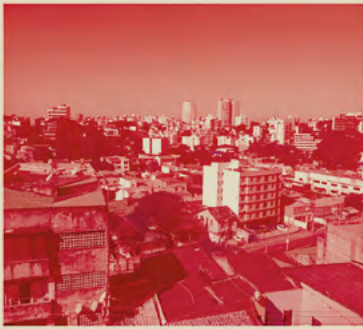








MARZO



31/12/2020

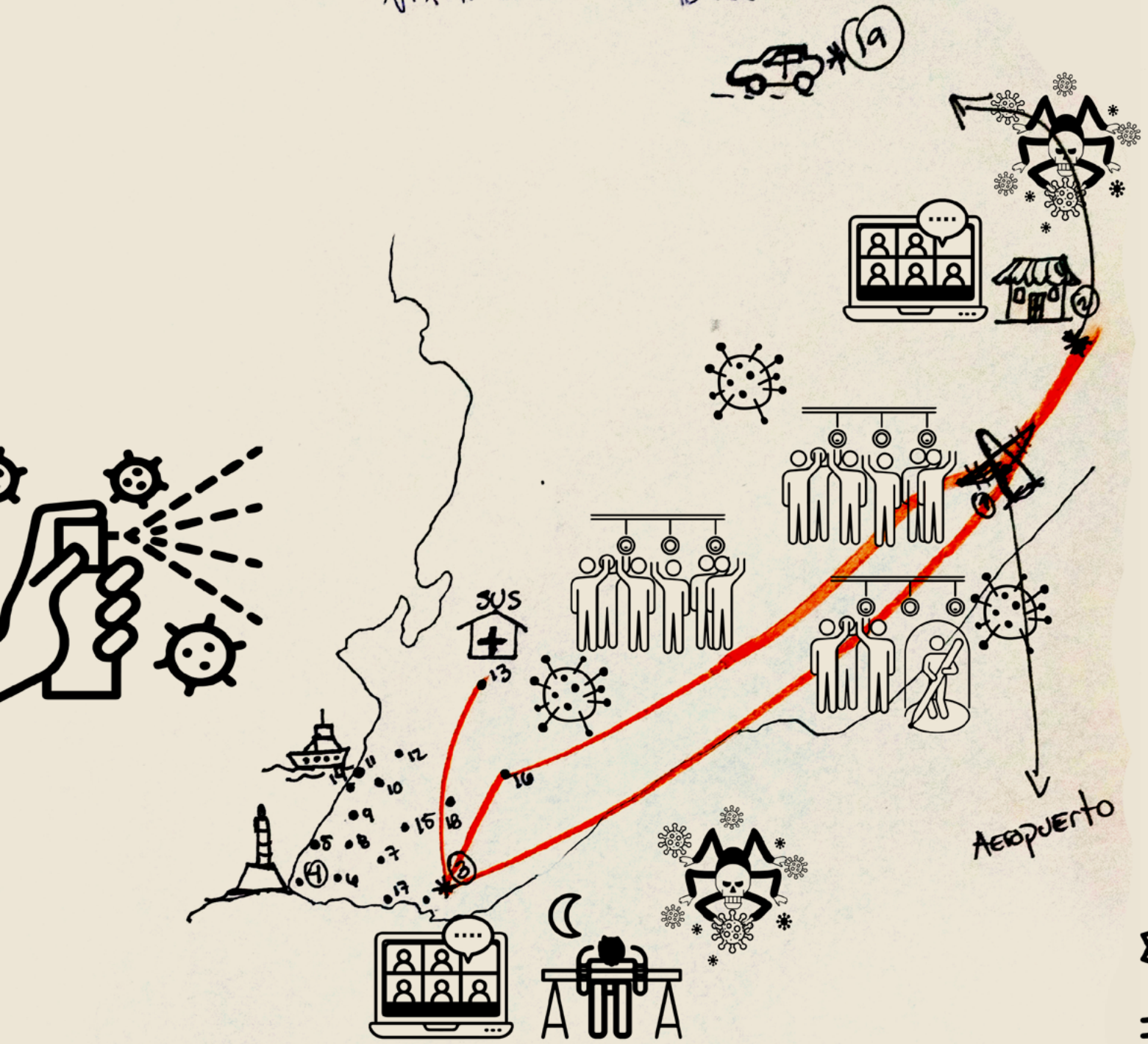
31/12/2021

2022

Diciembre



MAR. 2020 - DIC. 2021



① Aeroporto

② Trabajo en Lavro de Freitas

③ Rio Vermelho - Praia

④ Farol da Barra - Praia-calçada

5 Porto da Barra - Praia

6 Shopping Barra

7 Casa de Maicon

8 Palacete - Museo

9 MAB - Cpo. Grande

10 Pelourinho

11 Ferryboat - Agua de meninos

12 Carmo

13 SEMAE Liberdade

14 Secretaria Saude - Comercio

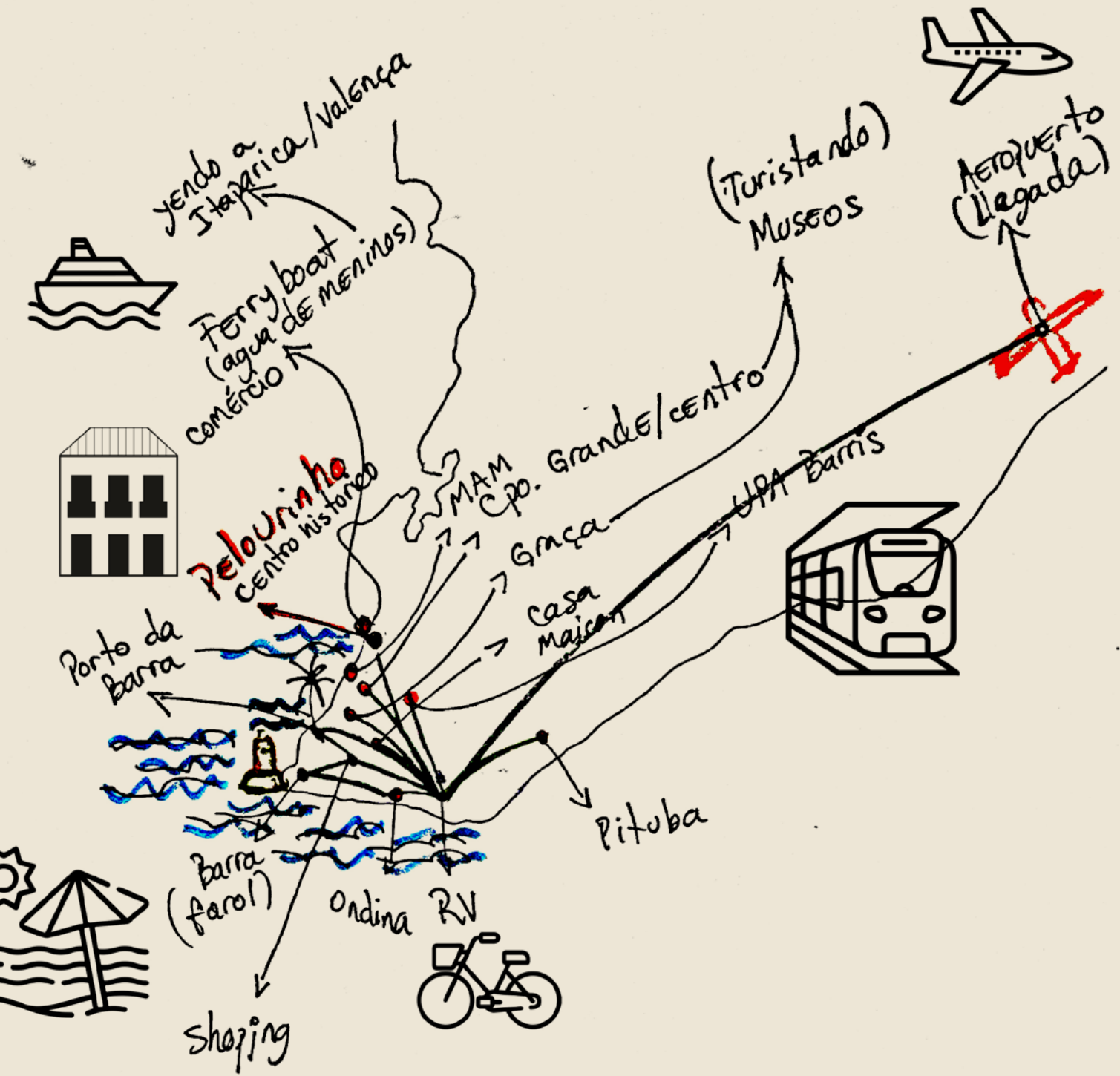
15 UPA Barris

16 Estação / Terminal Rodoviaria

17 Ondina - Praia

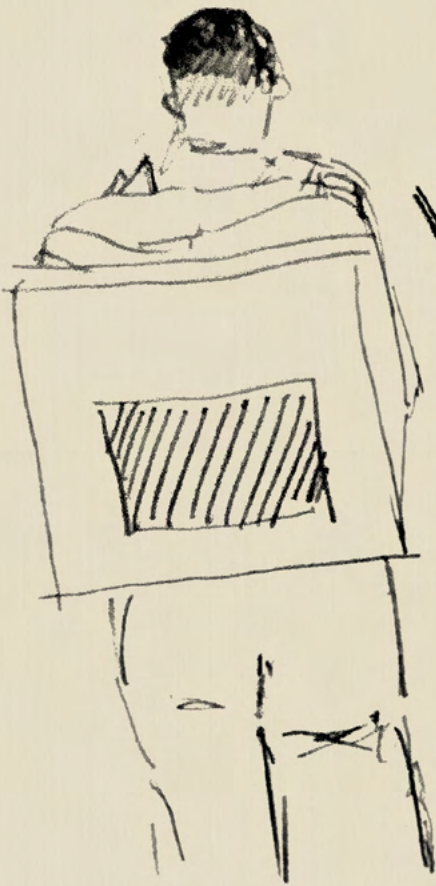
18 Nueva casa Garcia

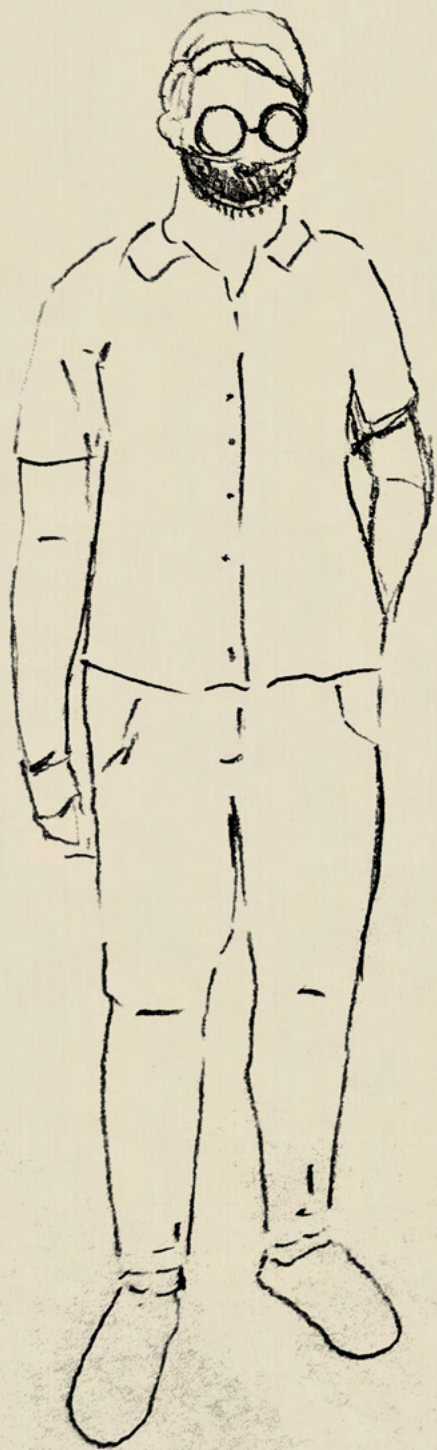
19 Viaje trabajo - Feira de Santana
- Tanquinho



Antes de pandemia
 Febrero - Marzo 2020





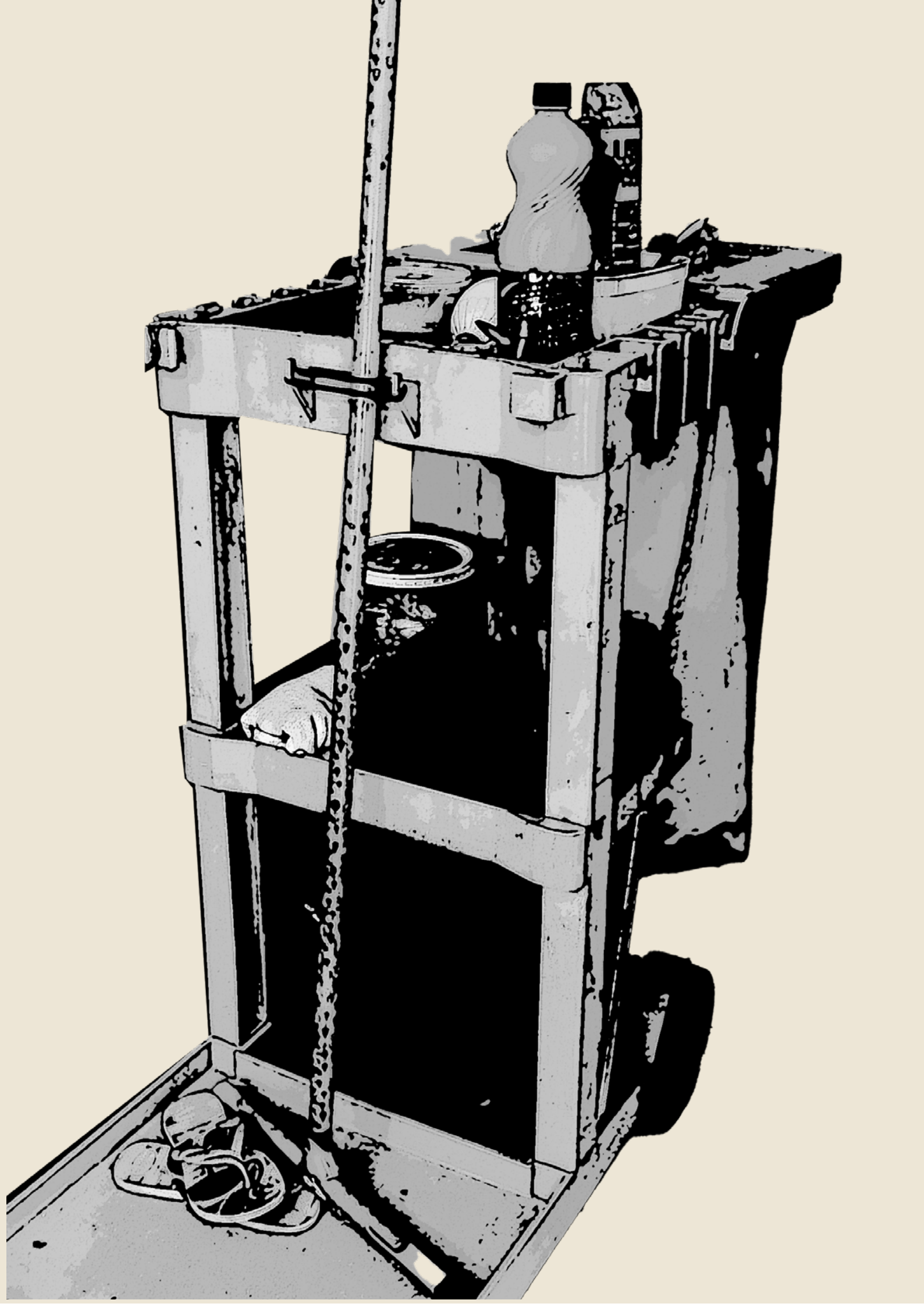










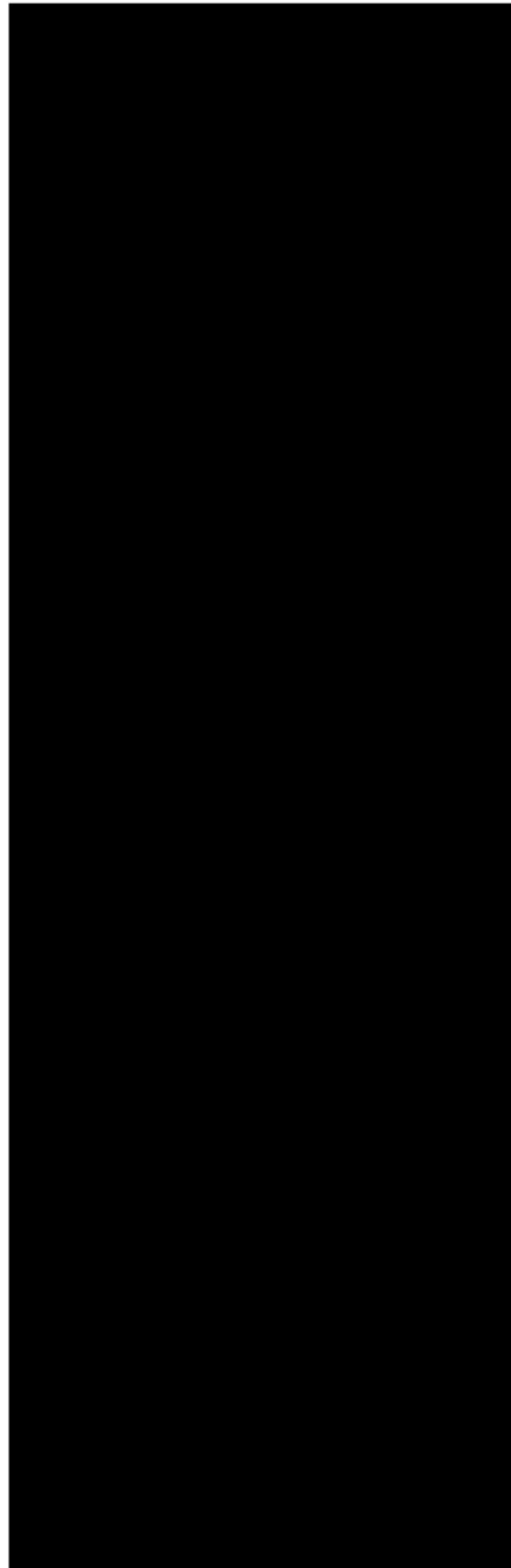






Marzo

2020





402

Marzo 2020

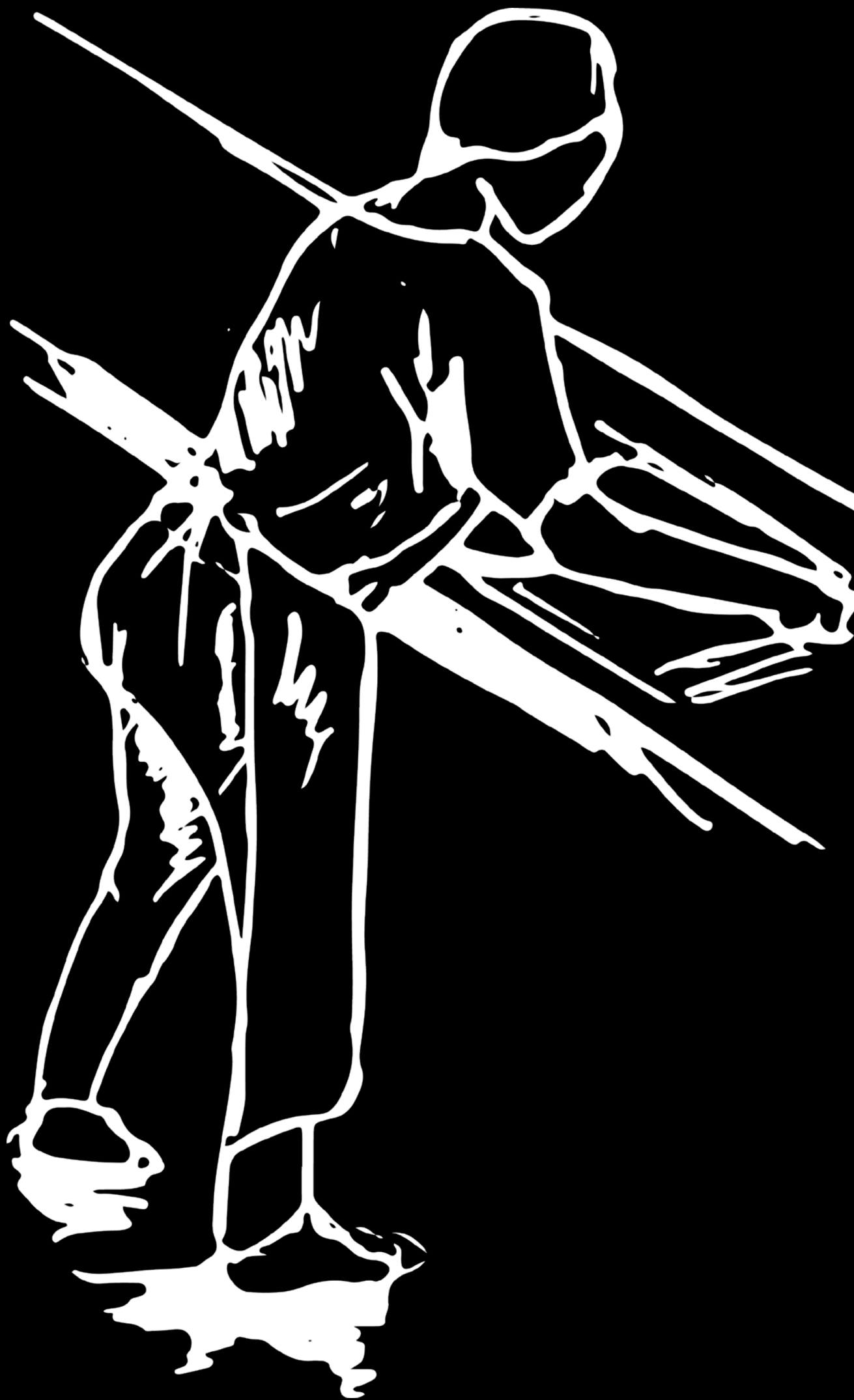




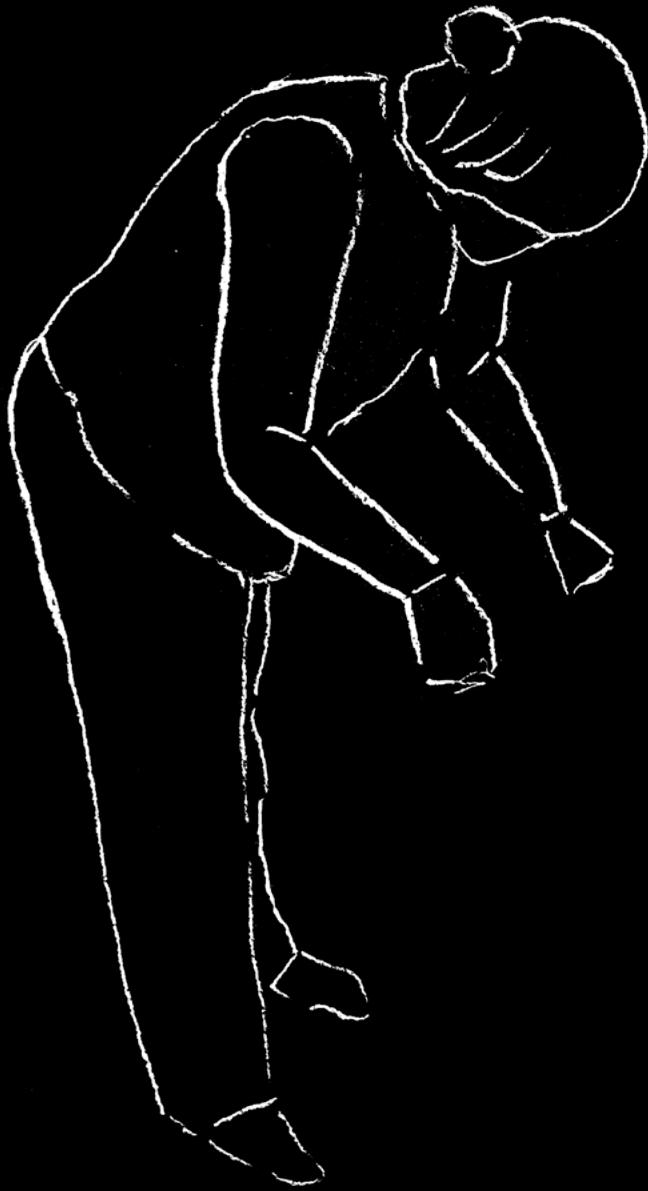


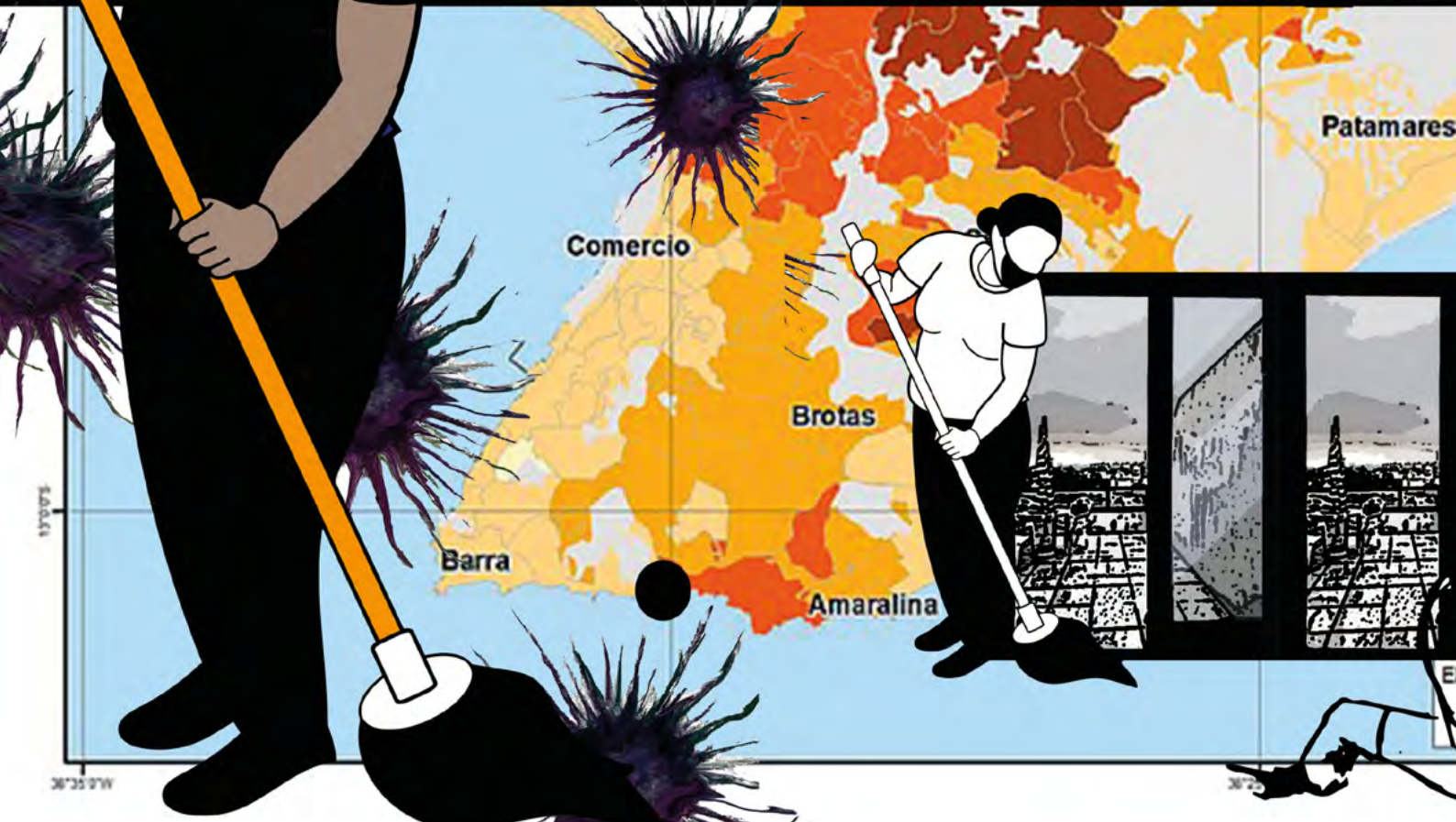
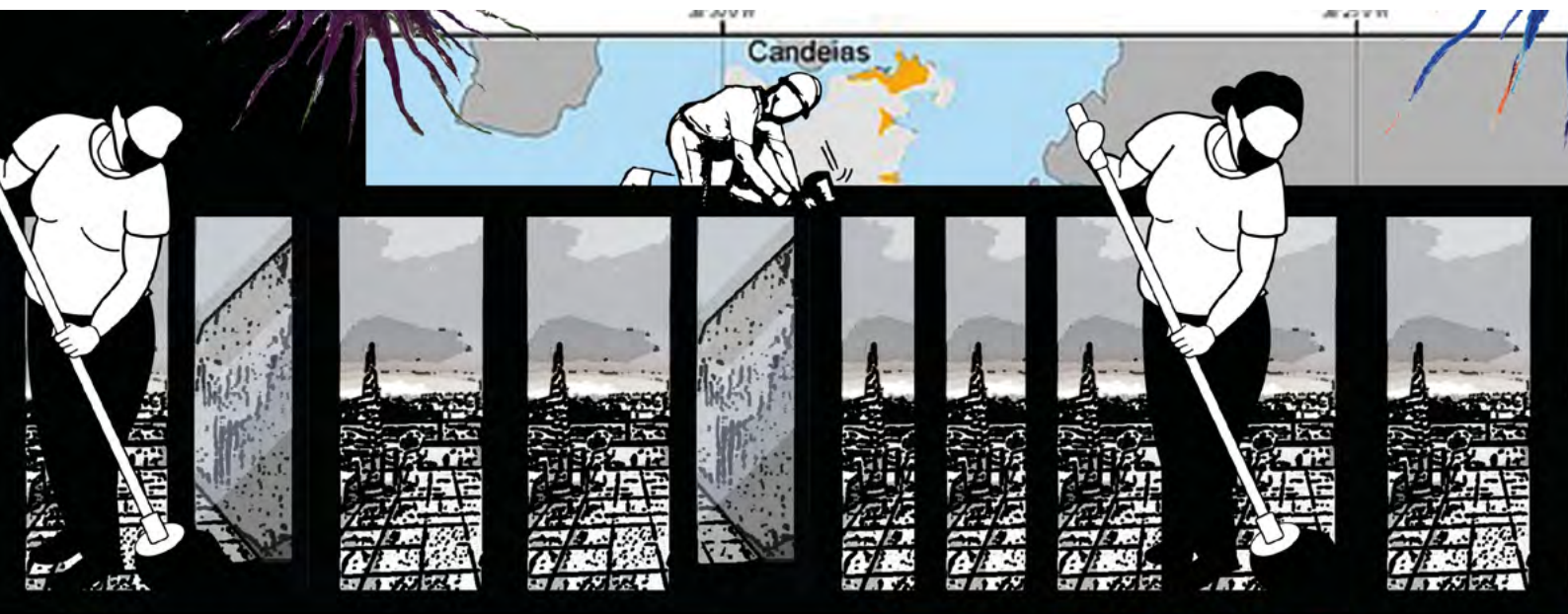






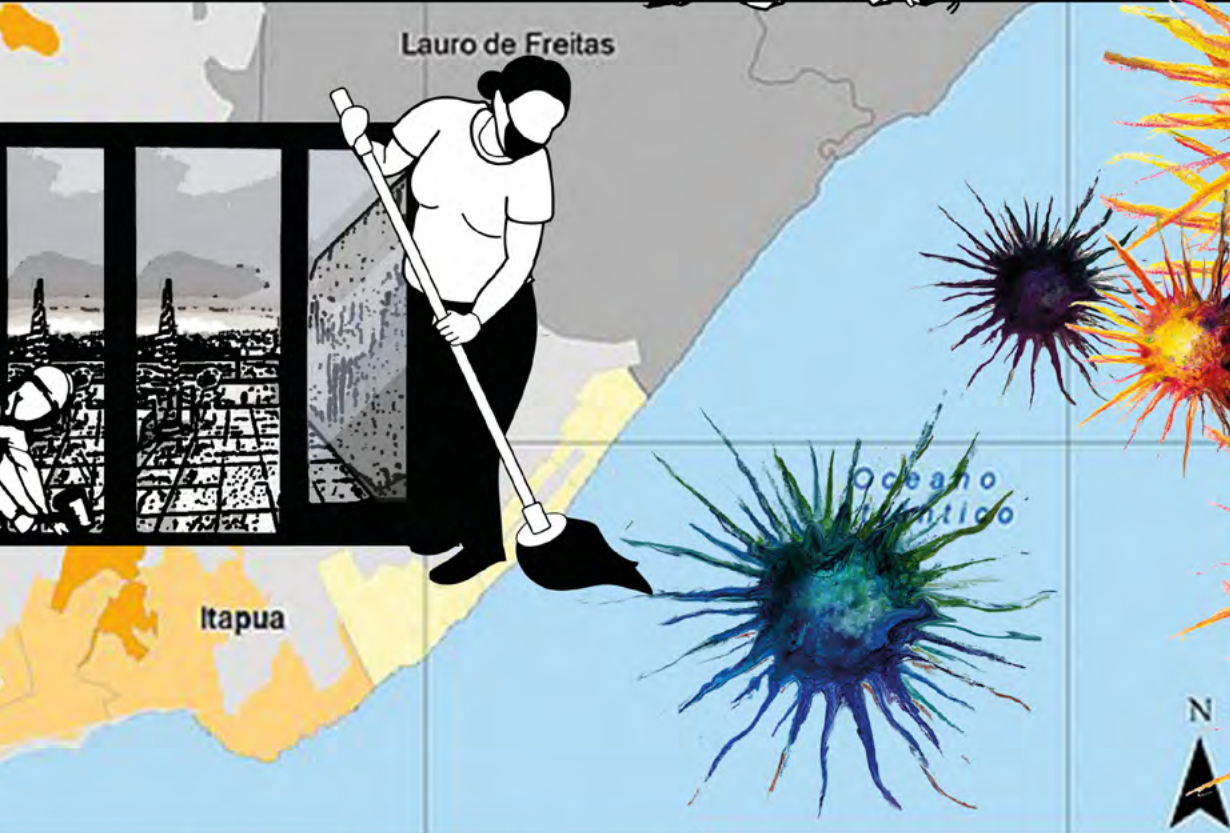






Isolamento Social em Salvador-BA

23/03 a 27/04/2020



Isolamento Social - Salvador

	57,87% a 63,14%
	54,77% a 57,86%
	52,69% a 54,76%
	50,92% a 52,68%
	49,11% a 50,93%
	Áreas não habitadas

Disciplina Interinstitucional
COVID-19
Universidade Federal da Bahia

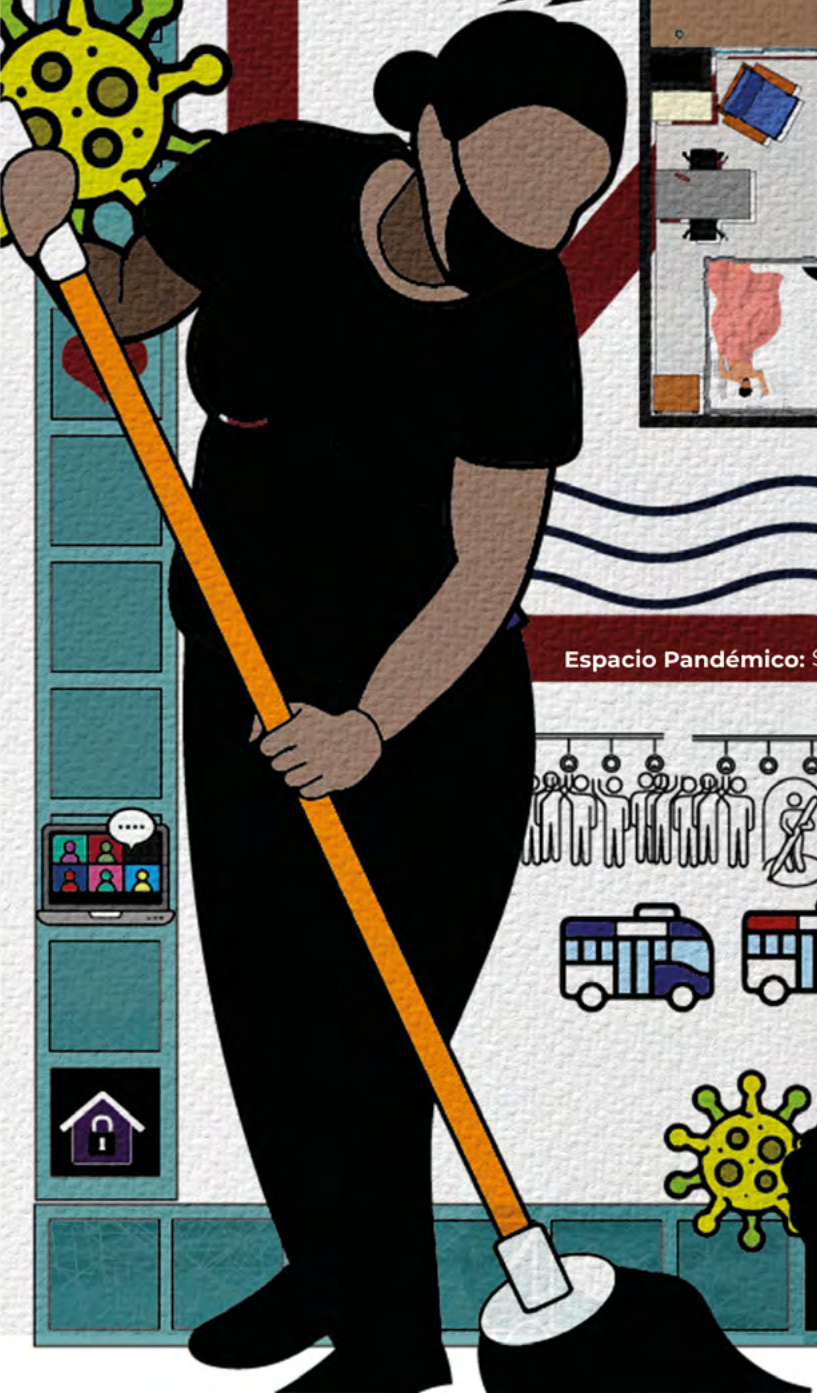
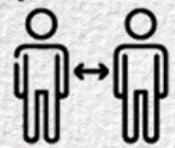
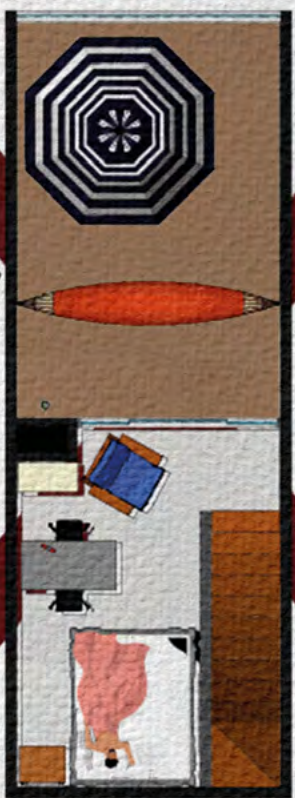
38°20'0"W

38°15'0"W



Tiempo Pandémico: Febrero de 2020 - Febrero de 2022

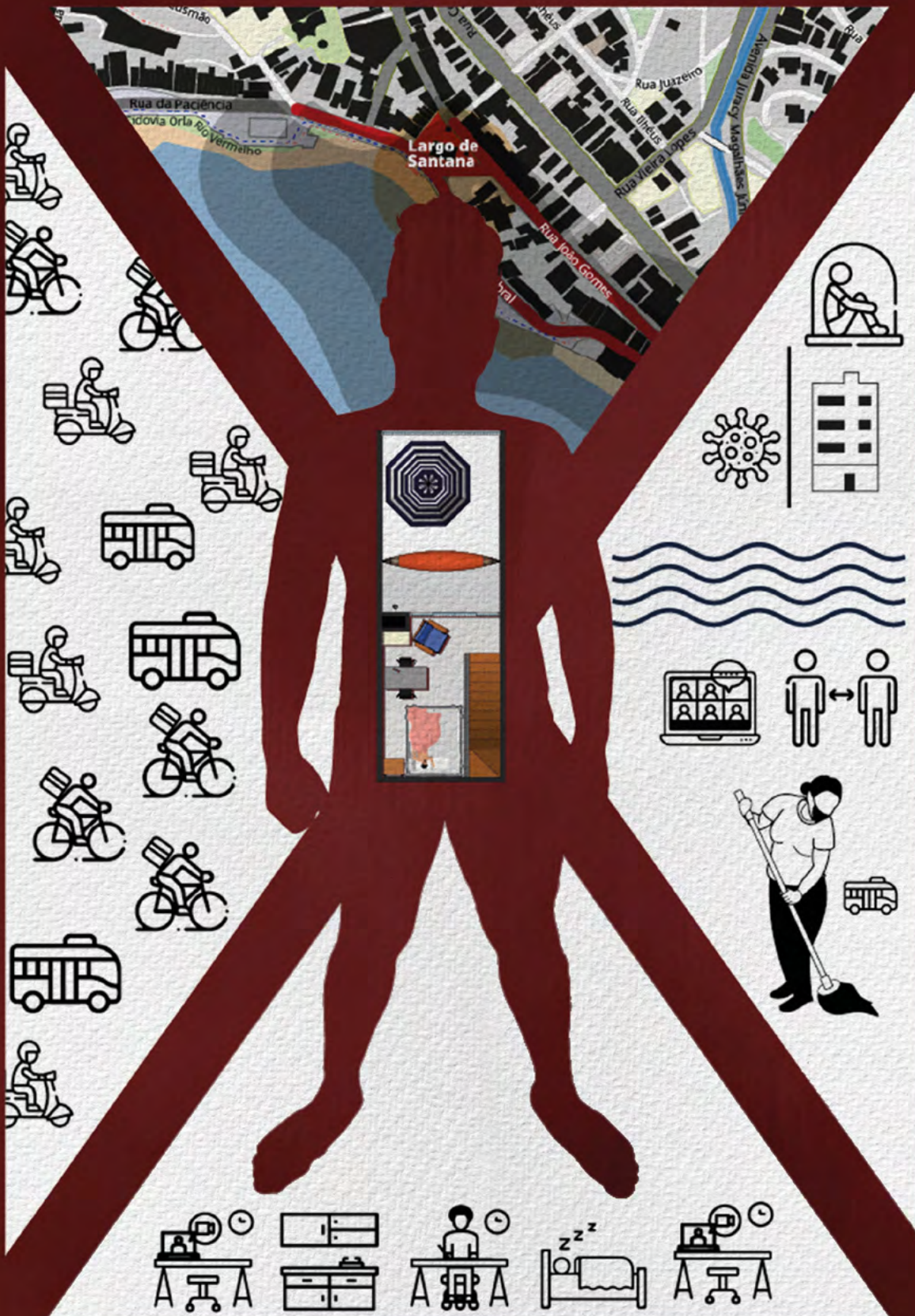
402



Espacio Pandémico: Salvador - Bahia



Tiempo Pandémico: Febrero de 2020 - Febrero de 2022



Espacio Pandémico: Salvador - Bahia

Tipías para construir otras narraciones y mapas

Fotocopia, corta y pega. Estas tipías y pictogramas se pueden combinar con otras imágenes como fotografías, dibujos, mapas y textos para facilitar otras narrativas cartográficas.

Los objetos combinados con personajes indican acciones a realizar, situaciones y sentimientos.



Tipías para construir otras narraciones y mapas

Fotocopia, corta y pega. Estas tipías y pictogramas se pueden combinar con otras imágenes como fotografías, dibujos, mapas y textos para facilitar otras narrativas cartográficas.

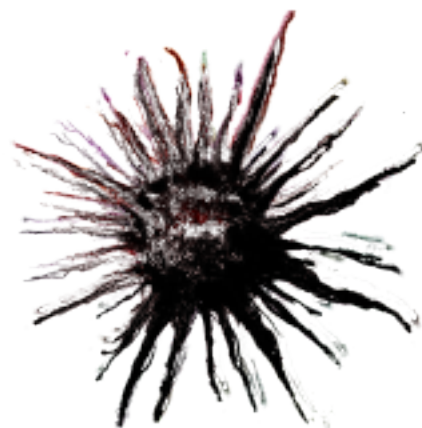
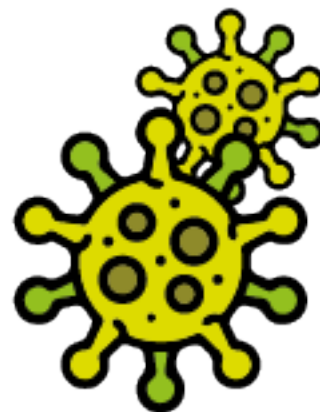
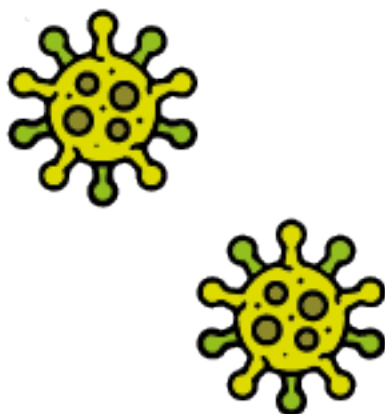
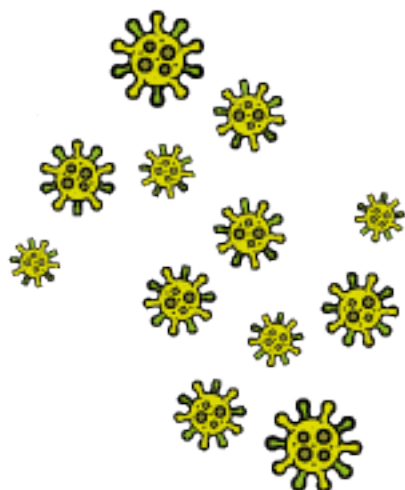
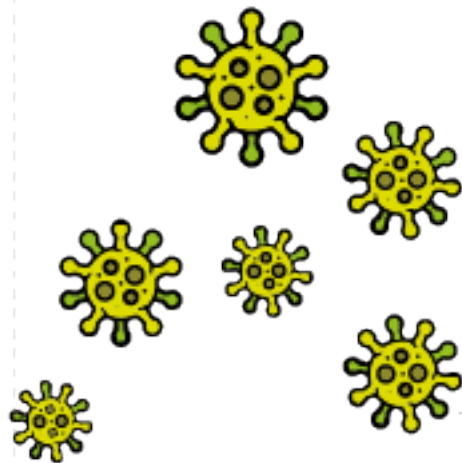
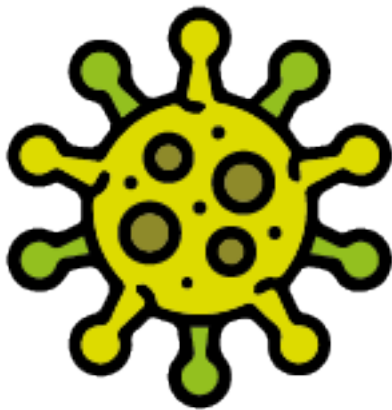
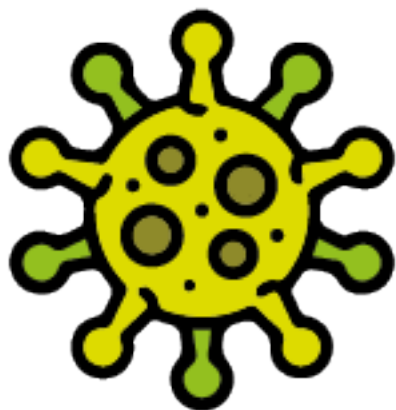
Los objetos combinados con personajes indican acciones a realizar, situaciones y sentimientos.



Tipías para construir otras narraciones y mapas

Fotocopia, corta y pega. Estas tipías y pictogramas se pueden combinar con otras imágenes como fotografías, dibujos, mapas y textos para facilitar otras narrativas cartográficas.

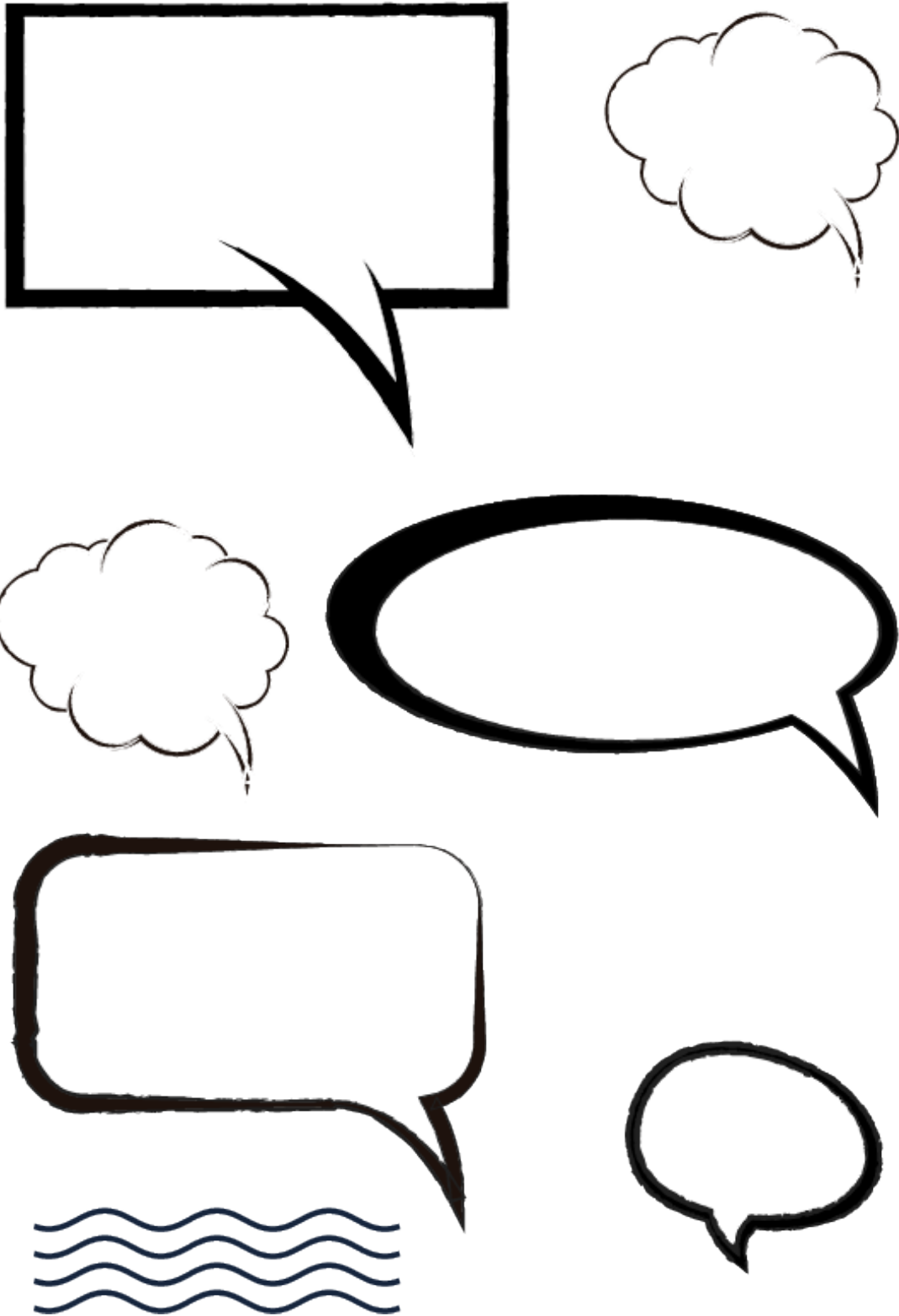
Los objetos combinados con personajes indican acciones a realizar, situaciones y sentimientos.



Tipías para construir otras narraciones y mapas

Fotocopia, corta y pega. Estas tipías y pictogramas se pueden combinar con otras imágenes como fotografías, dibujos, mapas y textos para facilitar otras narrativas cartográficas.

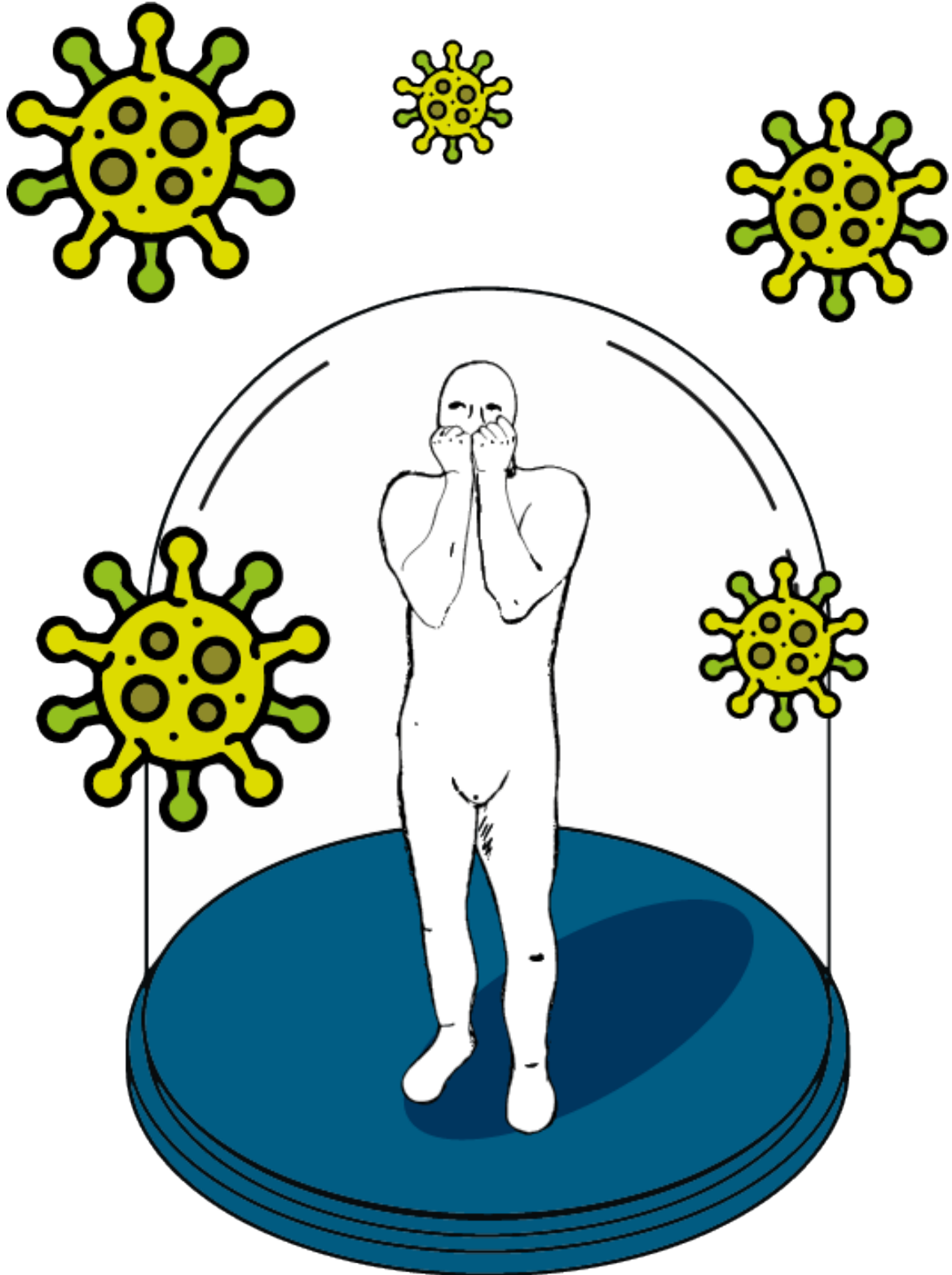
Los objetos combinados con personajes indican acciones a realizar, situaciones y sentimientos.



Tipías para construir otras narraciones y mapas

Fotocopia, corta y pega. Estas tipías y pictogramas se pueden combinar con otras imágenes como fotografías, dibujos, mapas y textos para facilitar otras narrativas cartográficas.

Los objetos combinados con personajes indican acciones a realizar, situaciones y sentimientos.



Tipías para construir otras narraciones y mapas

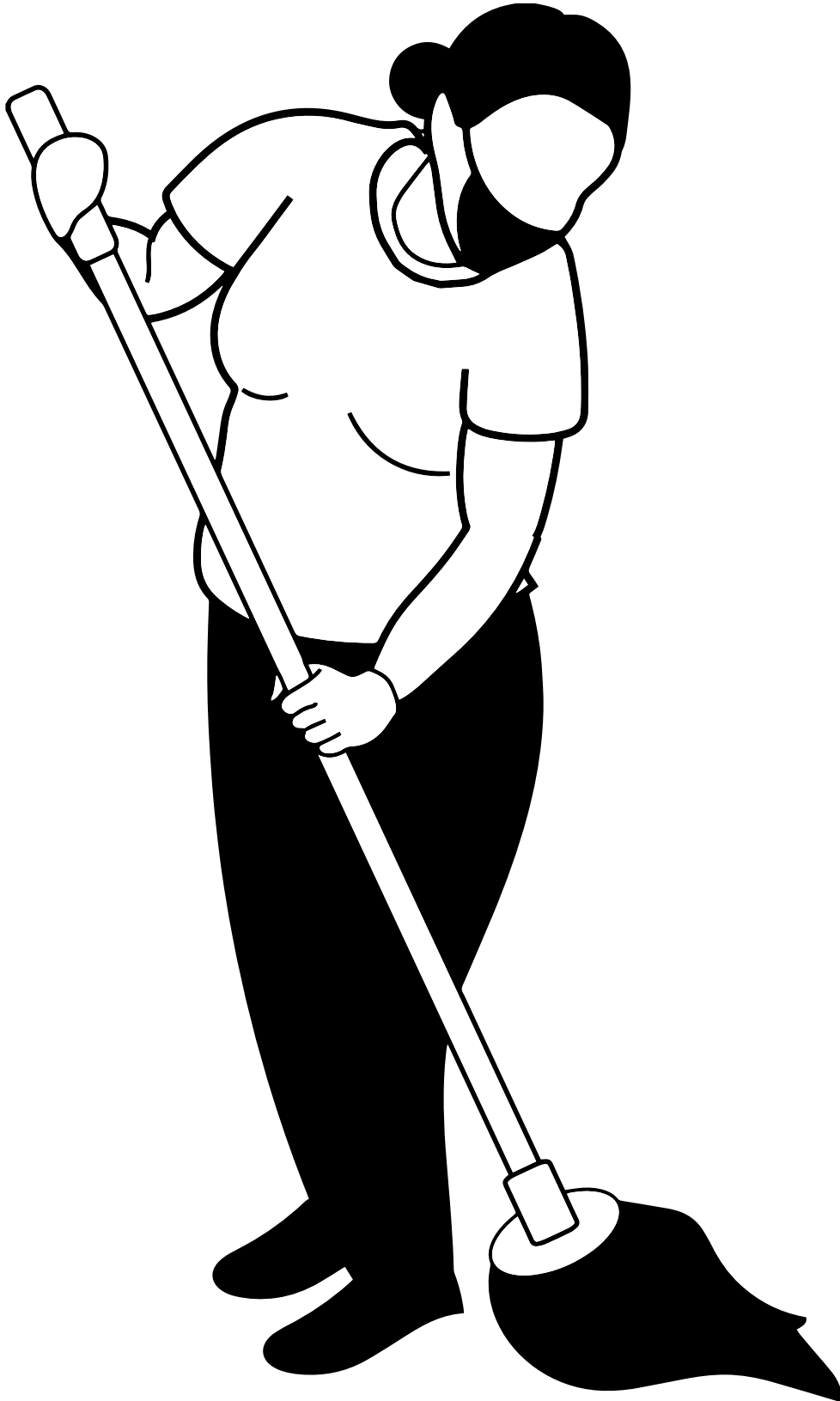
Fotocopia, corta y pega. Estas tipías y pictogramas se pueden combinar con otras imágenes como fotografías, dibujos, mapas y textos para facilitar otras narrativas cartográficas.

Los objetos combinados con personajes indican acciones a realizar, situaciones y sentimientos.



Tipías para construir otras narraciones y mapas

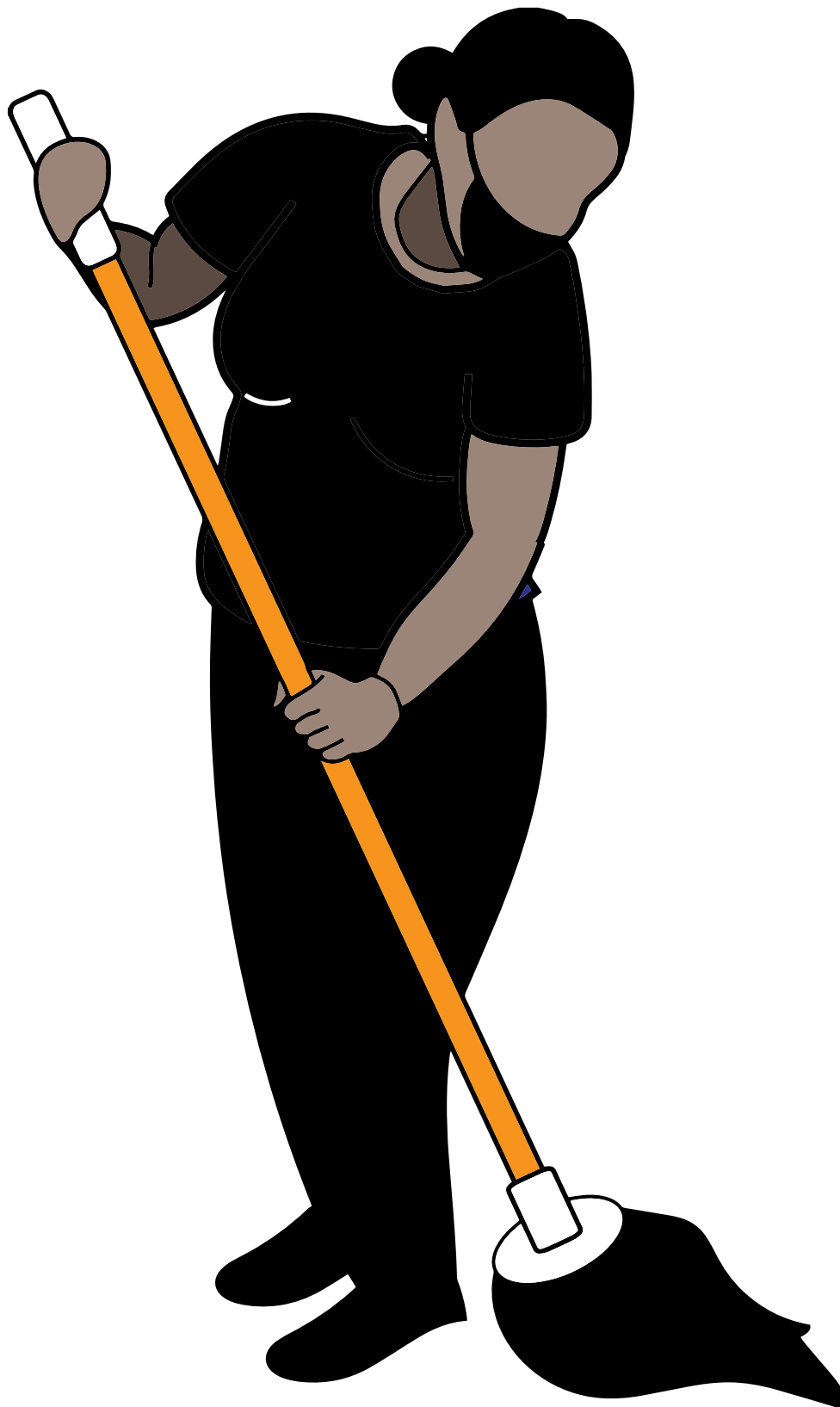
Fotocopia, corta y pega. Estas tipías y pictogramas se pueden combinar con otras imágenes como fotografías, dibujos, mapas y textos para facilitar otras narrativas cartográficas. Los objetos combinados con personajes indican acciones a realizar, situaciones y sentimientos.



Tipías para construir otras narraciones y mapas

Fotocopia, corta y pega. Estas tipías y pictogramas se pueden combinar con otras imágenes como fotografías, dibujos, mapas y textos para facilitar otras narrativas cartográficas.

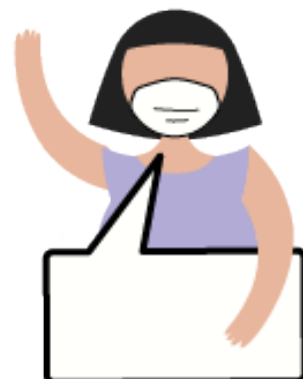
Los objetos combinados con personajes indican acciones a realizar, situaciones y sentimientos.



Tipías para construir otras narraciones y mapas

Fotocopia, corta y pega. Estas tipías y pictogramas se pueden combinar con otras imágenes como fotografías, dibujos, mapas y textos para facilitar otras narrativas cartográficas.

Los objetos combinados con personajes indican acciones a realizar, situaciones y sentimientos.



Tipías para construir otras narraciones y mapas

Fotocopia, corta y pega. Estas tipías y pictogramas se pueden combinar con otras imágenes como fotografías, dibujos, mapas y textos para facilitar otras narrativas cartográficas.

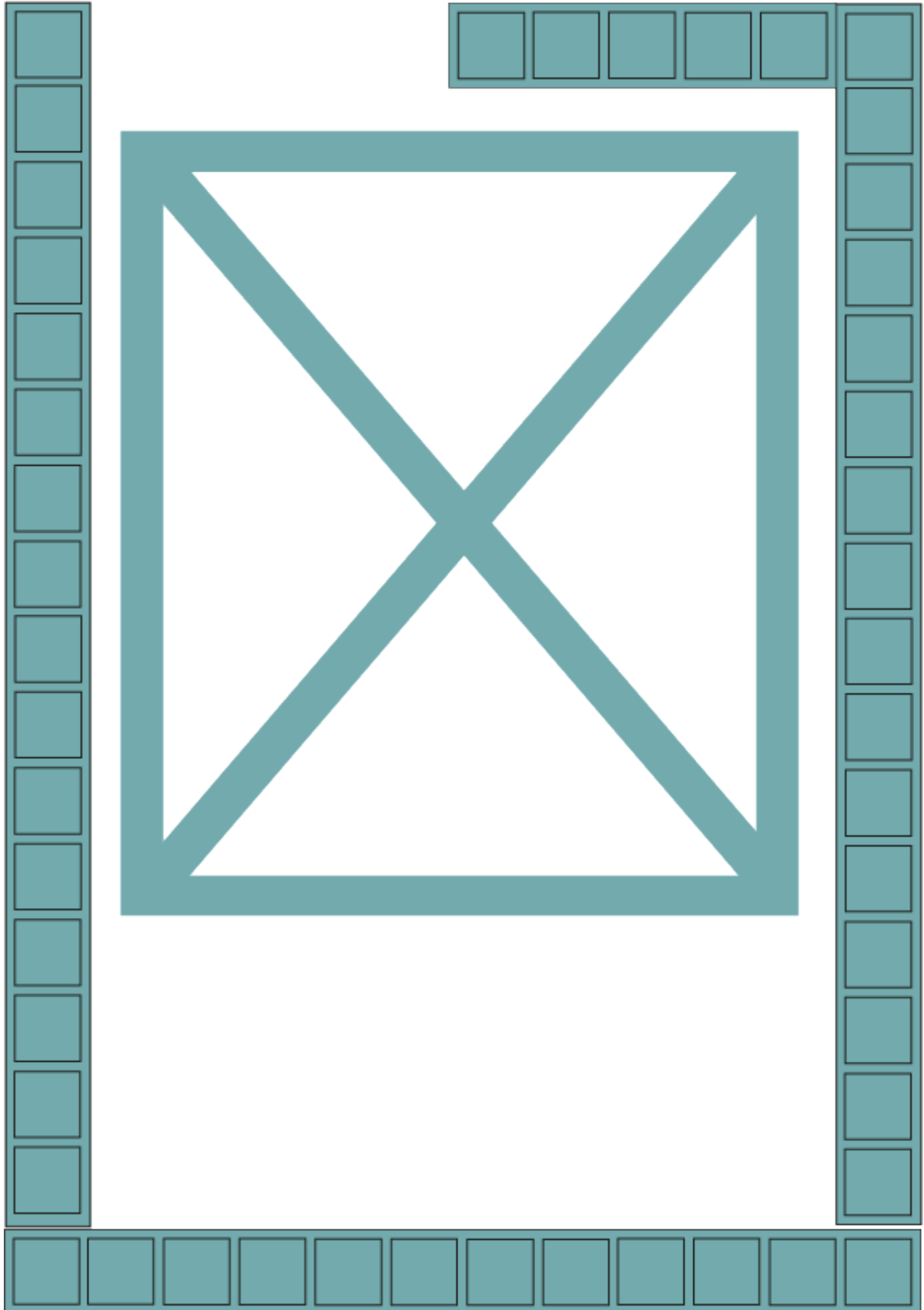
Los objetos combinados con personajes indican acciones a realizar, situaciones y sentimientos.



Tipías para construir otras narraciones y mapas

Fotocopia, corta y pega. Estas tipías y pictogramas se pueden combinar con otras imágenes como fotografías, dibujos, mapas y textos para facilitar otras narrativas cartográficas.

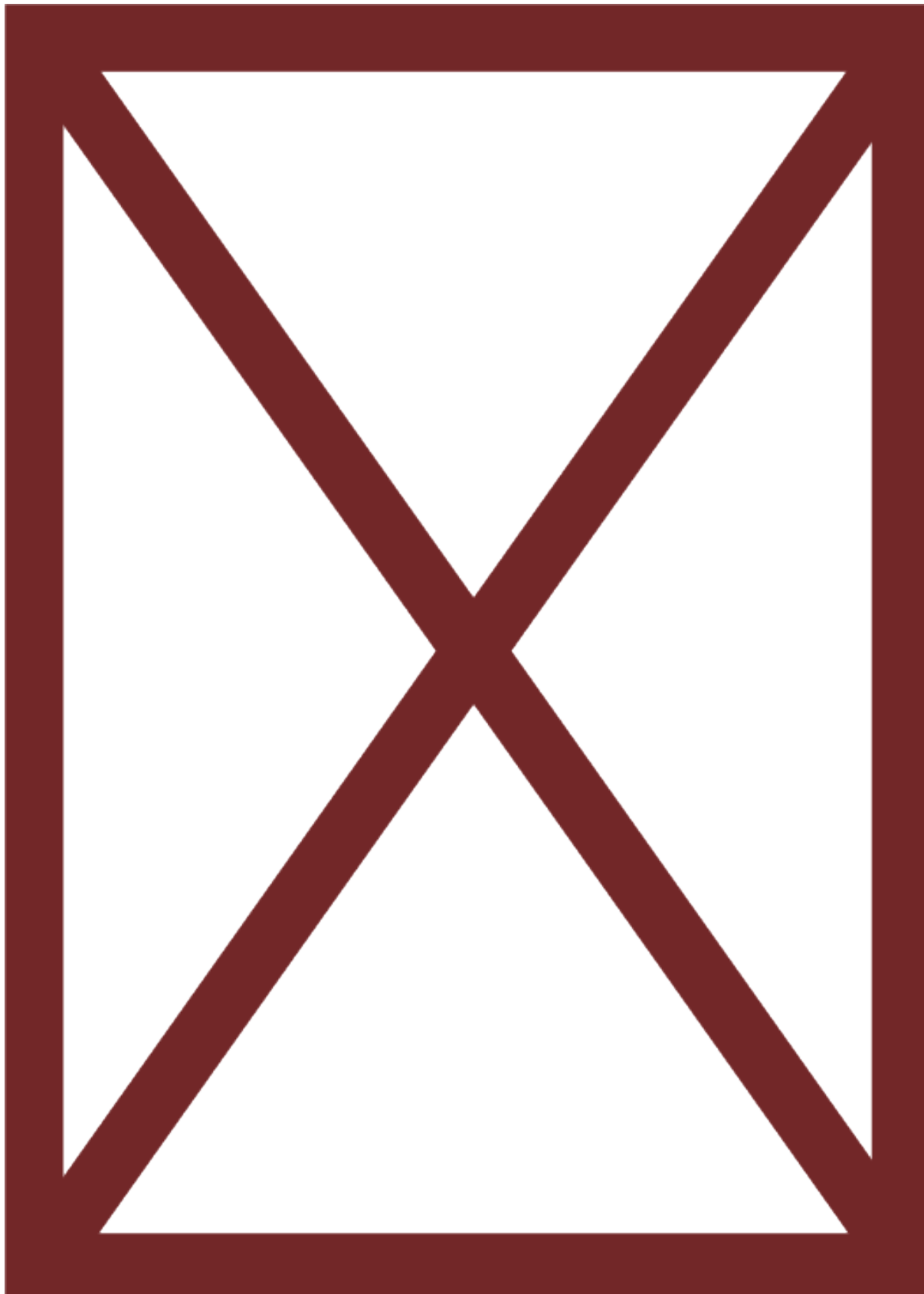
Los objetos combinados con personajes indican acciones a realizar, situaciones y sentimientos.



Tipías para construir otras narraciones y mapas

Fotocopia, corta y pega. Estas tipías y pictogramas se pueden combinar con otras imágenes como fotografías, dibujos, mapas y textos para facilitar otras narrativas cartográficas.

Los objetos combinados con personajes indican acciones a realizar, situaciones y sentimientos.





Los silencios de los mapas, los personajes ausentes

Llegué a la ciudad de Salvador ansioso por comenzar mi maestría, emocionado por mudarme a una ciudad diferente, en plena efervescencia del verano, con la aglomeración en pleno circuito de la orla, con la ciudad con calles abarrotadas y playas llenas de gente, turistas y habitantes. Me deparé, sin embargo, a menos de un mes después del carnaval, con el 16 de marzo de 2020 – es decir, con el producto de la crisis del coronavirus que se expandía mundialmente, ya afectando los flujos globales y locales. La alcaldía de Salvador decretó el aislamiento social como medida indispensable para contener la creciente expansión del virus, un proceso que colocaba una nueva lente sobre las múltiples escalas de las desigualdades. A consecuencia de eso, solo conseguí tener una semana presencial de clases, ya que todas las actividades de la Universidad Federal de Bahía fueron suspendidas, después retomadas de forma remota. Para mi suerte, gracias a la beca de maestría obtenida, logré cumplir las medidas de aislamiento social durante la cuarentena.

Estaba en una ciudad nueva de la que sabía poco y por la que ya no podía transitar fácilmente. Entonces, cambié el tema de la disertación y me propuse realizar una serie de ensayos visuales y experimentaciones por medio de mapas-otros, no convencionales, con miras a pensar modos-otros de narrar la ciudad de Salvador durante la pandemia de covid-19.

A fin de cuentas, mientras se discutía una “ciudad paralizada”, en realidad observé una gran cantidad de movilidades. A pesar de las medidas de confinamiento que produjeron una disminución del movimiento de personas por las calles de Salvador, todos los días mujeres y hombres todavía se venían obligadas/os a salir a trabajar. Se mantuvieron las tareas de mantenimiento y limpieza de hogares, de espacios privados y públicos, lo que revela dimensiones de movilidades de estos trabajos generalmente silenciados que permanecieron en las ciudades durante la cuarentena. Dichas labores son geohistóricamente hechas (en su gran mayoría) por los estratos más pobres de la población – en el caso de Salvador, por trabajadores negros y negras. Sus vidas, durante la pandemia, se volvieron aún más vulnerables frente a nuevas amenazas cotidianas de sufrimiento y hasta de muerte. Por lo tanto, la justificación de la muerte en nombre de los riesgos para la economía y la seguridad se convirtieron en el fundamento ético de este momento de la realidad. Por el hecho de que la raza, además de la clase, fueron elementos cruciales con relación al grado de exposición a la enfermedad y a la muerte.

Comencé esta investigación/ensayo, preguntándome: ¿cuáles son los procesos, los modos de cartografiar este momento específico de la pandemia ocasionada por la covid-19? ¿Cómo cartografiar datos, informaciones y experiencias que no caben en límites de unidades territoriales expresados a partir del grosor o tipo de líneas, los colores, los sombreados y las tramas? ¿Es posible producir gráficamente mapas que no separen personas, lugares y tiempos? ¿Cómo cartografiar aquello que normalmente es silenciado, ausente y/o dejado al margen?

Mapas e infografías fueron algunas de las imágenes más recurrentes de la pandemia de covid-19: todos los días una infinidad de ellos eran publicados en documentos oficiales y artículos científicos, así como en diversos medios de comunicación. Eran realizados a partir de bases cartográficas más tradicionales, como las bases cartográficas de las alcaldías o a partir de servicios digitales como Google Maps y Open Street Maps, por ejemplo – todas de técnicas cartesianas. En ellos los espacios parecen distantes, estáticos e inmutables; las personas contadas casi siempre son un punto entre miles que nos indican la cantidad y la densidad de contagios o muertes; y el tiempo y el movimiento en esos mapas son “silencios” – metáfora utilizada por Harley ([1988] 2005) para discutir lo que no está visualmente presente, pero es parte del discurso cartográfico. Al dar más valor a las ubicaciones de los datos que desean mostrar, los mapas convencionales



prestan poca atención a los eventos que no pueden mostrar con base en sus propias convenciones cartográficas (GIRARDI, 2000).

Además, si consideramos mapas de diferentes períodos históricos, “podemos comprobar que a medida que cambia las nociones de espacio, tiempo y naturaleza, es decir, la cosmología de una época, cambian también las referidas figuraciones espaciales” (KATUTA, 2006, p. 53). Si miramos mapas de otros momentos y lugares históricos, encontraremos que es posible narrar y pensar sobre los procesos espaciales de maneras complejas: estos mapas rara vez eran meras representaciones geográficas, porque iban acompañados de toda una serie de imágenes “decorativas” de modo que montaban narrativas que amplificaban sus significados políticos y/o pedagógicos, mediante el uso de recursos y lenguajes híbridos. Del legado de cosmovisiones no occidentales, las imágenes de códices aztecas y mixtecas son ejemplares de maneras-otras de narrar el espacio, usando personajes de su mitología e incorporando el tiempo a los mapas (BOONE, 2010). Destaco aquí el frontispicio del Códice de Mendoza, en el cual me inspiré para producir una de las imágenes del ensayo. Las influencias de la organización del códice Mendoza y las formas narrativas aztecas también me ayudaron a construirlo sin separar personajes, tiempos y acontecimientos, además de pensar el espacio en sus diferentes escalas.

El tema propuesto para el montaje de estos mapas proviene de mi experiencia del cotidiano en un año y medio pandémico. Vivía en el barrio Rio Vermelho con dos amigos. En contraste con nuestra inmovilidad, había la movilidad diaria – dentro y fuera del edificio – de otras personas, de las clases obreras y la mayoría no blancas. Estos personajes han traído la ciudad para dentro de mi casa, diseñaron acontecimientos conmigo y los demás moradores, hablaron de los acontecimientos de sus vidas en otros espacios de la ciudad, me revelaron que el tiempo no estaba suspenso. Mi atención, en este ensayo, fue más direccionada a las aseadoras del predio – que era del tipo apart-hotel – contratadas para la limpieza diaria de los departamentos; particularmente una de ellas, con quién logré un contacto más frecuente.

Entendiendo, entonces, que “no podemos reducir cuestiones relacionadas con los procesos de trabajo a simples elementos mecánicos, ya que nuestra propia técnica es un proceso mental e involucra conocimiento” y que, además, “es un tipo de información que nos sensibiliza para comprender el mundo y ampliar las experiencias cognitivas necesarias para la vida en sociedad” (PAULINO, 2011), mi producción técnica y mi experimentación de prácticas imaginativas son, en este ensayo visual, consideradas procesos que involucran y producen conocimiento.

Mi opongo, aquí, también, a la idea de que existan mapas “neutrales y objetivos”. Los considero como una parte integral de un grupo más amplio de imágenes, que en diálogo con el mundo socialmente construido nos ayudan a imaginar, articular y estructurar el propio mundo, en sus diferentes niveles. Para producir tales mapas me propuse realizar una serie de pictogramas (RISLER; ARES, 2015) y tipías (CAÚLA, 2019) – explicitando, los quiénes, dónde, cuándo y porqués de cada representación. Las tipías se constituyen como una herramienta iconográfica y, por lo tanto, metodológica para pensar lo urbano – y sobre todo para registrar las memorias de mi principal personaje y mi contacto con ella.

Finalmente, hago mis tipías disponibles aquí para que otras personas, en futuro, efectúen sus propios recortes, collages y adaptaciones.



Referencias

BOONE, E. H. **Relatos en rojo y negro**: historias pictóricas de Aztecas y Mixte-cos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

CAÚLA, A. **Trilogia das utopias urbanas**. Salvador: EDUFBA, 2019.

GIRARDI, G. Leitura de mitos em mapas: um caminho para repensar as relações entre Geografia e Cartografia. **Geografares**, v. 1, n. 1, p. 41-50, 2000.

HARLEY, J.B. Silencios y secretos. La agenda oculta de la cartografía en los albores de la Europa moderna. In: **La nueva de la naturaleza de los mapas**. S.l.: Fondo de Cultura Económica, (1988) 2005.

KATUTA, A. A(s) natureza(s) da e na cartografia. In: SEEMANN, J. (Org.) **A aventura cartográfica**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2006.

PAULINO, R. **Imagens de sombra**. São Paulo: Tese de Doutorado - Universidade de São Paulo, 2011.

RISLER, J.; ARES, P. **Manual de mapeo colectivo**: recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.



Paisagens solitárias de lugares fantásticos

Leo Name

¡DALE!, PPG-AU / FAUFBA

Gosto de viajar só: até gosto de gente, só não gosto de me comprometer com as vontades do Outro, só não gosto da euforia alheia, só não gosto do turismo... Só não gosto. Se não viajo só, tento passear e fotografar só. Se não consigo ficar só, me separo do grupo para fotografar. E depois de nossos apocalipses de 2018 e 2020, só ir sozinho à rua para fotografar a Salvador onde moro já parece uma viagem por si só.

Fotografo a paisagem tentando torná-la antiturística. É uma tarefa ingrata e impossível, mas me esforço para também mirar minha lente para espaços que parecem ermos, sinistros ou estranhos, ângulos inusitados, eventos inesperados e pessoas sozinhas, contemplativas, introspectivas, abatidas, em dificuldade, em crise... Se o entusiasmo e o consumo forçados, coletivos e desmedidos em paisagens belas e espetaculosas norteiam a hegemonia turística, são seu avesso o feio e o banal, a solidão e a solitude, a melancolia, a tristeza e o desamparo. Mesmo no famigerado Norte Global, fotografo – ou tento fotografar – ao sul do turismo: paisagens solitárias de lugares fantásticos, que discretamente tentam exibir o que se tenta esconder e o que parece perecer e padecer, mas ainda resiste.

Títulos das fotografias por ordem de apresentação:

Curtindo a solidão e a vista 1. São Luís, Maranhão, Brasil. 2012.

Disque S de San Ignacio, Satã e Sombra. San Ignacio, Misiones, Argentina. 2014.

Passeio 2. Alcântara, Maranhão, Brasil. 2012.

Curtindo a solidão e a vista 2. Alcântara, Maranhão, Brasil. 2012.

Descanse em paz 1. São Luís, Maranhão, Brasil. 2012.

Descanse em paz 2. Bogotá, Cundinamarca, Colômbia. 2019.

Curtindo a solidão e a vista 3. Salvador, Bahia, Brasil. 2021.

Curtindo a solidão e a vista 4. Salvador, Bahia, Brasil. 2021.

The Blair Witch Project. Curitiba, Paraná, Brasil. 2016.

Retrôpico. São Luís, Maranhão, Brasil. 2012.

Criança demônia 1. São Luís, Maranhão, Brasil. 2012.

Cavalo. Alcântara, Maranhão, Brasil. 2012.

Passeio 1. Belém, Pará, Brasil. 2012.

Pare o casamento. Veneza, Vêneto, Itália. 2015.









































SARAH DOS
ORIXAS
CARTA
TARÔ
BÚZIO
VIDÊNCIA
8888-0428









Artigos

El gótico tropical: un término dinámico

Libia Castañeda

PPGCom / UFPE

1 El presente trabajo propone la reflexión al respecto del gótico tropical en el que retomo fragmentos de mi disertación de maestría denominada: *Tropicalizando la mirada gótica: una revisión decolonial de la mansión de Araucaima*, defendida en 2020 en el Programa de Posgrado en Literatura Comparada de la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (PPGLC-UNILA).

El gótico tropical un término dinámico

Resumen

El trabajo reflexiona sobre el origen y la hibridación del término "Gótico Tropical". Para ello consideramos que las obras del Gótico Tropical se sitúan como un locus de enunciación acerca de la monstruosidad asociada con la producción de la alteridad del paisaje y el sujeto latinoamericanos, los cuales fueron construidos por una mirada eurocéntrica. Observamos que tanto los términos "gótico" como "tropical" se sitúan desde la artificialidad de repertorios en constante transformación, asimismo discutimos la continuidad de ambos términos y la posible permanencia de sus derivaciones híbridas.

Palabras clave: Gótico Tropical, Artificialidad, Gótico, Tropicalidad, Repertorios.

O gótico tropical: um termo dinâmico

Resumo

O trabalho reflete sobre a origem e a hibridação do termo Gótico Tropical. Para isso, consideramos que as obras do Gótico tropical se situam como um locus de enunciação sobre a monstruosidade associada com a produção da alteridade latino-americana construída por um olhar eurocêntrico. Observamos que tanto os termos "gótico" quanto "tropical" se situam a partir da artificialidade de repertórios em constante transformação e, da mesma maneira, discutimos a continuidade de ambos termos e a possível permanência de suas derivações híbridas.

Palavras-chave: Gótico Tropical, Artificialidade, Gótico, Tropicalidade, Repertórios.

Tropical Gothic: a dynamic term

Abstract

The text reflects on the origin and hybridization of the term Tropical Gothic. For this, we consider that the works of Tropical Gothic are situated as a locus of enunciation about the monstrosity associated with the production of Latin American alterity constructed by a Eurocentric gaze. We observe that both the terms "gothic" and "tropical" are situated from the artificiality of repertoires in constant transformation and, in the same way, we discuss the continuity of both terms and the possible permanence of their hybrid derivations.

Keywords: Tropical Gothic, Artificiality, Gothic, Tropicality, Repertories.





Foto: Erivan de Jesus Santos Junior



A modo de introducción

Aunque el “gótico tropical” constituye una serie de obras cinematográficas y la novela de Álvaro Mutis, me interesa situar la importancia de un concepto híbrido que discute las tensiones sociales que históricamente abordan ambos términos, así como los repertorios literarios y visuales que evocan.

El objetivo del presente artículo es discurrir sobre la hibridación del concepto “gótico tropical”. Para este fin, presento el origen y desarrollo literario de cada término. Al mismo tiempo sugiero como algunas obras posteriores y anteriores a las desarrolladas por el grupo de Cali (“Caliwood”) podrían leerse al interior de una estética “gótica tropical”.

Como tal, el propósito del trabajo apenas menciona el surgimiento del término y describe brevemente las obras colombianas gótico tropicales de los setentas y ochentas del siglo pasado. Explico la artificialidad –y, si se quiere, la cristalización– que conllevan las estéticas de lo tropical y de lo gótico separadamente, así como, la continuidad de ambos términos y la posible permanencia de sus derivaciones híbridas. Entendemos las estéticas góticas tropicales como aquellas que reflexionan sobre la exploración del miedo que emana de las relaciones conflictivas entre sujetos y paisajes tropicales en un contexto de opresión entre clases.

Gótico tropical a la colombiana

Fundamentalmente, el término discutido en las próximas páginas nace del subtítulo de la novela de 1976 escrita por Álvaro Mutis, *La mansión de Araucaima: un relato gótico de tierra caliente*. Posteriormente, el cineasta e integrante del “grupo de Cali” Carlos Mayolo, sintetiza el subtítulo de la obra en la definición “gótico tropical”. Este término engloba las producciones cinematográficas del “Grupo de Cali” en la década de los ochenta del siglo pasado.

En la novela *La mansión de Araucaima* (1973), Mutis narra la historia de terror al interior de una hacienda a partir de la descripción de los diversos personajes que habitan en ella, cuya cotidianidad es interrumpida por la llegada de una joven casta que es víctima de las oscuras costumbres de sus habitantes. A lo largo de la adaptación cinematográfica de Mayolo (1986), el carácter púber y virginal de la muchacha es subvertido, para colocar en simultáneo el contagio del mal involucrados en todos los personajes y espacios de poder que el cineasta presenta de forma crítica y realista.

Cuenta la leyenda que *La mansión de Araucaima* surgió a partir de una conversación que el escritor entabló con el cineasta español Luis Buñuel, mientras vivía en México, sobre el gusto compartido por la literatura gótica inglesa. Esa situación se revela en la entrevista realizada para el periódico El Nacional, en 1989, en el siguiente fragmento:

La mansión de Araucaima nació de una conversación que yo tuve con Luis Buñuel, con quien pasé momentos absolutamente inolvidables; los dos coincidimos en algunas cosas: en el interés por la literatura surrealista, por William Blake, por Thomas de Quincey, por los autores que interesaron a los surrealistas, pero sobre todo eso el Melmoth de Maturin nos unió mucho en una época. [...] Una noche yo le dije a Buñuel: “Quiero hacer una novela gótica pero en tierra caliente, en pleno trópico”. Buñuel me contestó que no se podía, que era una contradicción, ya que la novela gótica para él tendría que suceder en un ambiente gótico (apud BERDET, 2016, p. 41).

Mutis defiende que la esencia del gótico radica en la exploración del mal y no necesariamente depende del escenario; por tanto, podría surgir o residir en cualquier lugar. A partir de esta afirmación, el autor desafió la inferiorización del paisaje tropical que propuso Buñuel, así como la tradicional autonarrativa que explica la génesis del gótico anglosajón. Al tiempo el autor expone la entramada relación entre géneros y lugares de enunciación literarios.

Esta primera provocación entre uno y otro lugar de enunciación, que se evidencia en el relato de Mutis, así como en el surgimiento de su novela, funciona como elemento de tensión donde se han planteado las dificultades del estudio de lo gótico en Suramérica con relación al gótico del hemisferio norte. También en la riqueza de lo que significa el término gótico tropical, más allá de la producción artística situada geográficamente o temporalmente, e incluso provoca la reflexión de diversas obras literarias y cinematográficas que podrían encuadrarse en la compleja cobertura que propone el término.

La novela de Mutis se origina como un esbozo de guión cinematográfico, a partir del cual se describe cada uno de los personajes, sus historias personales y, posteriormente, se narran las relaciones de estos sujetos que viven en una hacienda de producción azucarera en un lugar "tropical" desconocido. Con la llegada de Ángela, una joven actriz de publicidad, la dinámica entre los habitantes de la casona se desestabiliza, se acelera la degradación moral de los personajes y las transgresiones sexuales entre los mismos. Estas situaciones causan la muerte de tres personajes: Machiche, la amante y empleada de la casa, la misma Ángela y el piloto quien vive una frustrada relación amorosa con Machiche. Consecuentemente, los sobrevivientes de la mansión abandonan la casona y se deja abierta la posible perpetuación de maldad que se produjo en el interior de la construcción.

La obra *Carne de tu Carne* (MAYOLO, 1983), retrata la relación de explotación de las familias burguesas del valle del Cauca, a través de la relación incestuosa y posterior transformación de zombis caníbales de dos medio hermanos, provenientes de una familia de clase alta en la ciudad de Cali, durante 1956, en medio del mandato del dictador Coronel Rojas Pinilla. Por su parte, en la película *Pura Sangre* (OSPINA, 1982), la relación en un contexto neocolonial se aproxima desde la perspectiva vampírica que ejercen los dueños de un ingenio azucarero para mantener con vida al dueño de la empresa ante la debacle económica de la industria. Para este fin, secuestran y asesinan niños blancos de los barrios populares para realizar transfusiones de sangre al patriarca azucarero y así garantizar su supervivencia.

Ambas películas se inspiran en fenómenos de larga duración como la permanencia de familias oligárquicas que controlan la economía agroindustrial, pero también en eventos violentos que tratan de la realidad colombiana, como el caso de la explosión de Cali en 1956 o del "monstruo de los mangones", asesino que desapareció aproximadamente 30 niños entre la década de 60 y 70 del siglo XX.

En este sentido, los trabajos audiovisuales de Mayolo, Ospina y el de Mutis se encuadran en la construcción de relatos autobiográficos, concepto desarrollado por Leonor Arfuch y que, sin duda, entretiene, no solo el repertorio de memorias individuales, sino también imágenes compartidas en el horizonte de la memoria colectiva. Para la autora, estas creaciones son un fenómeno propio del siglo XX, que señala memorias traumáticas y críticas sobre el propio lugar de enunciación, los cuales nutren las obras artísticas y conllevan a nuevas perspectivas de análisis de la memoria:

Son trabajos del arte de la memoria, podríamos decir, alejados de la función probatoria, de la figura del testigo, ligados a las modulaciones de una historia personal pero sin intervención de lo privado o bien bajo formas auto ficcionales, donde el yo fluctúa en diversas identificaciones y se deslinda de la verdad referencial. [...] es el arte quizá, en relación con la memoria, el que aporta un impacto simbólico irremplazable, en tanto modo de significar que va más allá del “relato de los hechos” para desplegar sin límites la dimensión de la metáfora, cuyo don es, volviendo a Aristóteles, el innegable privilegio icónico de “hacer ver el mundo de otra manera”. Potencia de la imagen –o de la palabra como imagen, en su textura poética y sensible– que toca otros registros de la percepción y, por ende, de la comprensión (ARFUCH, 2014. p. 75).

Estos trabajos manifiestan la apropiación de géneros cinematográficos foráneos del mismo modo que los reinterpretan: *Carne de tu carne* (1983) es, esencialmente, un filme de zombies; *Pura sangre* (1982) posee elementos del cine negro y, finalmente, *La mansión de Araucaima* (1986) reelabora aspectos del suspenso del gótico literario y de los filmes de terror.

Estas obras se caracterizan por haber marcado una era de producción de la cinematografía colombiana, que mezclan de forma libre la tradición oral de historias de horror, a través de mitos y leyendas urbanas, que a su vez trasladan aspectos ya mencionados de la literatura universal, resignificando las formas de género a aspectos sociales, en un contexto de crítica social y emergencia de memoria histórica coherente con el recorrido de los protagonistas del grupo Caliwood.

De esta forma, palabra e imagen constituyen una red de lectura que aborda los propios temores latentes en la región, para resaltar la explotación de lo siniestro desde el corazón del gótico suramericano, señalar puntos de contacto con otras creaciones que tratan la invención de lo tropical. En las próximas páginas, reflexiono sobre el origen de los términos gótico y tropical separadamente, más allá de las obras puntuales que contempla el término gótico tropical en el contexto colombiano.

Definiendo el gótico

“Gótico” es un término complejo y nada específico, proveniente de *Goth*, palabra que designa los pueblos germánicos que contribuyeron a la caída del imperio romano. Para Aurora Piñero, el término Gótico fue adoptado también por Giorgio Vasari, al escribir la obra *Las vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores italianos desde Cimabue a nuestros tiempos* (1550), para referirse a las manifestaciones arquitectónicas de la Edad Media que se habrían iniciado en Alemania. Por consiguiente, la autora afirma: “el término gótico fue acuñado para designar una buena parte del arte medieval, a pesar de las imprecisiones históricas y geográficas que implica” (PIÑERO, 2017, p.22). Lo gótico ha venido siendo atribuido de forma atemporal, y casi aleatoria, por lo tanto, no puede encuadrarse en un tiempo-espacio puntuales.

En el campo meramente literario, el término define para algunos autores un movimiento, para otros una forma literaria (HOGLE, 2002; PUNTER, 1980; ELJAIK-RODRÍGUEZ, 2018; SERRAVALLE DE SÁ, 2010). De este modo, me refiero al gótico como un campo de estudio que remite a un repertorio compuesto por imágenes, expresiones arquitectónicas, literarias y personajes que delinear una estética particular que explora la emoción del miedo.

La permanencia del gótico en la literatura ha sido ampliamente discutida: algunos la sitúan entre los siglos XVIII y XIX, en tanto que otros la extienden al finalizar el siglo XX. Algunos autores aseguran que buena parte de sus transformaciones se produjeron a lo largo del siglo XX y, como tal, el gótico puede situarse como un estilo que se ha adaptado a los cambios culturales,

sociales y políticos propios de cada época, extendiéndose hasta nuestros días. Por esta razón, la investigadora costarricense Inés Ordiz afirma: “El gótico crece y se expande, se modela al devenir de la historia y se adapta a sus sociedades, sin renunciar a su propósito evocador de los miedos humanos” (ORDIZ, 2014, p. 29).

Por su parte, Ordiz destaca en la primera literatura gótica “niveles de miedos históricos contemporáneos a los textos” (ibid., p. 24). La autora enfatiza en el aspecto argumental de la primera fase del gótico, caracterizado por “turbaciones mediante la introducción de numerosos misterios, excesos y secretos de un pasado irracional que amenaza a los protagonistas” (ibid., p.25). A estas características iniciales se suman la presencia de una figura antagonica (humana o sobrenatural), que perpetúa los horrores del pasado al presente, peligros que amenazan, habitualmente, a la co-protagonista femenina y sobrepasan los estándares morales de la época en que las novelas o las películas son creadas (ELJAIK-RODRÍGUEZ, 2017; VÁZQUEZ; ORDIZ, 2012). Estos personajes “antagónicos” se oponen a protagonistas virtuosos, puros o ceñidos a la estructura moral a ser quebrada. Vázquez y Ordiz (2012) y Eljaiek-Rodríguez (2017) mencionan la preponderancia del escenario gótico que por antonomasia remite a un pasado oscuro, ocasionalmente sobrenatural, el cual acentúa la claustrofobia o la angustia. Hogle describe dichas características del gótico contemporáneo de la siguiente manera:

El cuento gótico se lleva a cabo (al menos parte del tiempo) en un espacio anticuado [...] dentro de dicho espacio se ocultan algunos secretos del pasado que persiguen a los personajes, psicológica y físicamente [...] estas apariciones pueden tomar muchas formas, pero con frecuencia asumen características de fantasmas, espectros o monstruos que surgen del espacio anticuado o a veces lo invade desde reinos extraños, para manifestar crímenes no resueltos o conflictos que ya no pueden ser ocultados exitosamente a la vista. En este nivel las ficciones góticas generalmente juegan y oscilan entre lo terrenal de las leyes de la realidad convencional y las posibilidades de lo sobrenatural (HOGLE, 2002, p. 2).

Marc Berdet (2016, p.45) identifica la aparición del gótico en un contexto de confrontaciones bélicas y conflictos entre las distintas clases sociales europeas, es decir en momentos específicos de ruptura con el pasado y zozobra frente al presente. De la misma manera, Hogle (2002) argumenta que la clase media blanca anglosajona ha sido históricamente el principal público de esta clase de obras. Por lo tanto, ha existido una tendencia a clasificar los personajes góticos desde una perspectiva de la denuncia de las desigualdades sociales o las condiciones de opresión entre las clases, principalmente desde el hemisferio norte, pero no necesariamente exclusiva a este hemisferio.

Las primeras aproximaciones del estudio sistemático del gótico se realizan durante la segunda mitad del siglo XX. En consecuencia, desde la década del ochenta del siglo pasado, autores como David Punter (1980) y Julia Kristeva (2004) abordan lo gótico tomando como referencia la teoría psicoanalítica sobre “lo ominoso”.

En el ensayo “Lo ominoso” (en alemán *Das Unheimlich*), escrito en 1919 por Sigmund Freud, el autor explora la sensación de angustia y la dinámica de sus causas. De esta manera, aborda los conceptos *Heimlich* y *Unheimlich*, los que a pesar de ser antónimos plantean similitudes semánticas y adquieren significados iguales, especialmente en algunos contextos de su uso en el idioma alemán. Inicialmente, *Unheimlich* se refiere a lo siniestro y, por tanto, a lo extraño o sobrenatural. Aunque, a partir de una revisión bibliográfica, el autor encuentra que el término *Heimlich* puede denotar tanto familiar e íntimo como también privado o disimulado y todo aquel-

lo que debería permanecer escondido. En ese sentido, Freud plantea que la repetición de una situación que en el pasado era familiar, pero indeseada, al ser revivida se transforma en ominosa, potencialmente temible, tal como resultan los complejos infantiles grabados en el inconsciente. Asimismo, los estímulos externos que producen el retorno de pulsiones o creencias irracionales que han sido reprimidas se transforman en angustiantes al tornarse evidentes o duplicadas. Por lo cual, el autor demuestra la proximidad de los dos términos, inicialmente antagónicos, pero también, los mecanismos por medio de los cuales lo aterrador no emana de una exterioridad aparente, sino de los propios procesos de represión psíquica sobre aspectos familiares denominados como impropios, que devienen en una sensación de “inquietante extrañeza” y angustia.

Los autores contemporáneos coinciden al afirmar que la permanencia del gótico hasta el presente se debe a la hibridación con diversos géneros literarios, así como en el desplazamiento del origen del miedo en cada época. En nuestra contemporaneidad, el origen del miedo se ha venido desplazando a la distorsión de la realidad. De este modo, percibimos una transformación de los motivos y una nueva dinámica de lo insólito en que los monstruos amenazan no solo lo cotidiano, las tradiciones, sino que cuestionan la propia naturaleza humana y los temores cada vez más personales, más íntimos y que se relacionan con la sensación del miedo que supone lo ominoso y los estudios de los ochentas.

Interludio

El llamado “boom latinoamericano” representa el momento de mayor visibilidad de las obras de autores de la región, no obstante, también produjo la generalización de obras con características propias al interior del fenómeno del realismo mágico. Tras el *Boom* buena parte de las obras fantásticas y góticas de la región obtienen mayor visibilidad. Para Casanova-Vizcaíno y Ordiz (2018), la preferencia de Borges por el género fantástico se articuló como una “política literaria”, la cual exportaba la literatura latinoamericana a los circuitos internacionales de comercio y crítica literaria. Esta postura del autor se distanciaba de la tradición del realismo e historicismo que imperaba hasta entonces, y que cuestionaba hasta cierto punto la necesidad de un arte centrado en la identidad nacional (CASANOVA-VIZCAÍNO; ORDIZ, 2018). En este escenario, el boom conciliaba la idea de una literatura autóctona y rural, sumando algunos elementos fantásticos. Este fenómeno fue exitoso gracias al impulso del capital editorial de la época, como la aceptación del público lector del hemisferio norte:

Según Carpentier, la concepción de la realidad en América Latina es intrínsecamente diferente que en Europa y los Estados Unidos; mientras que el último está dominado por la razón y la lógica, el primero acepta la existencia de lo sobrenatural en lo ordinario. Las teorías de Carpentier, junto con los escritos de otros críticos (como Uslar Pietri y Miguel Ángel Asturias), fueron de gran influencia en el proceso de definición de una cierta identidad literaria latinoamericana que tuvo lugar durante los años cuarenta y cincuenta (en manos de autores tales como Octavio Paz, Leopoldo Zea, por Lezama Lima) (CASANOVA-VIZCAÍNO; ORDIZ 2018 p. 3).

La división de los hemisferios norte y sur establecida por la preponderancia de la razón y la emoción respectivamente en esos hemisferios, ayudaron a legitimar las diversas formas literarias emergentes y posibilitaron la circulación internacional de autores que presentaban rasgos fantásticos, góticos o realistas-mágicos, que se presentaban bajo una misma categoría. A su vez, la distinción entre el gótico y la literatura fantástica es menos habitual, por causa de las hibridaciones de los dos géneros a lo largo del siglo XX.

Algo inquieta en el panorama del *Boom*, es la aceptación de un público a partir de las diferencias entre los dos hemisferios norte y sur, fruto del tradicional binarismo que supone el pensamiento moderno-hegemónico, que en dicho momento se plantea como “natural”. Asimismo el realismo mágico funcionó como llave reduccionista y subrayó dichas diferencias entre razón y emoción, que al final se instalan en los repertorios del paisaje tropical y caribeño que suponen automáticamente América Latina y discuto más adelante.

Eljiaiek-Rodríguez (2017) sitúa a autores como Leopoldo Lugones, Macedonio Fernández y Horacio Quiroga como autores directamente influenciados por el gótico, quienes además jugarían con elementos geográficos propios de sus lugares cotidianos o de origen. Por su parte, *Vlad* (2010) o *Aura* (1986), de Carlos Fuentes, en México, representan casos de esta apropiación y heterogeneidad de las formas góticas en América Latina.

Los estudios sobre el horror y las manifestaciones que pueden definirse como góticas aún resultan recientes, los motivos y las preocupaciones de los autores en la literatura latinoamericana, hablan de la ausencia de una definición monolítica del gótico o del lugar de enunciación de dichas obras, esto se aplica tanto en la literatura como en diversas manifestaciones artísticas.

Aunque en el campo audiovisual el término gótico no es ajeno al séptimo arte. Algunas de las primeras experiencias del cine de horror se originaron gracias a la transposición de obras góticas como son las obras: *El golem*; *Nosferatu* y *El gabinete del doctor Caligari*. Sin embargo, no podemos afirmar que existe un género gótico y sí un campo del horror cinematográfico.

Al igual que en ocurre en la literatura, en el cine podríamos incluir algunas experimentaciones de la ciencia ficción y del cine fantástico, que evocan motivos góticos o exploran la emoción del miedo, el suspenso y la zozobra, como la hibridación del cine de horror con el cine negro (SÁNCHEZ NORIEGA, 2000; CUELLAR BARONA, 2008).

En el cine se perpetúa un repertorio de imágenes y sonidos que tipifican los términos “gótico” y “tropical” como términos donde se invoca la destrucción, de enfermedad física y mental. Ambos lugares comunes que presentan el encierro, el anacronismo y la realidad anquilosada y que, en general, se pueden leer como lugares del horror. Diversas expresiones artísticas vinculan las emociones del miedo con repertorios que son configurados en su mayoría a partir de percepciones hegemónicas frente a la alteridad. En el próximo apartado me propongo delinear el término “tropical”, entendiendo la configuración de su repertorio como un tropo del miedo.

Lo tropical como lugar común

El trópico geográficamente se sitúa al interior del Trópico de Cáncer y el Trópico de Capricornio, territorios que incluyen la altitud de los Andes (caracterizada por sus bajas temperaturas), las selvas amazónicas (cálidas y acompañadas por una considerable humedad ambiente), las costas continentales y no continentales y los desiertos. A pesar de esta variedad de paisajes tropicales (y de trópicos existentes) su representación más habitual se sitúa en los paisajes caribeños o bien en la espesa selva amazónica.

Al referirse al territorio americano, Fumagalli, Hulme, Robinson y Wylie (2013) describen en su obra *Agrimensura sobre los trópicos americanos: una geografía literaria de Nueva York a Río*, (en inglés *Surveying the American Tropics: A Literary Geography from New York to Rio*), una versión ampliada del trópico:

No es una designación geográfica bien definida, los Trópicos Americanos se refieren a un tipo de Caribe extendido, que incluye el sureste de los Estados Unidos, el litoral atlántico de América Central, las islas del Caribe y el sureste de América del Sur [...] Comparte un entorno que es Tropical y subtropical (FUMAGALLI; HULME; ROBINSON; WYLIE, 2013, p. 2).

A su vez, los autores destacan como otra de las características regionales el encuentro violento entre amerindios, colonos europeos y africanos, fruto de la colonización. En consecuencia, los investigadores desarrollaron un concepto que delinea la tropicalidad y la traslada del campo meramente geográfico al geopolítico. Esta aparente porosidad del término entendido como tropical, configura un repertorio de ideas, imágenes e historias que son compartidas parcial o totalmente en la geografía americana y que tienen como común denominador la perpetuación de sistemas de dominación violenta entre clases racializadas.

Para el autor poscolonial David Arnold (2000), lo “tropical” es un concepto desarrollado para definir la alteridade, a pesar de no tener, inicialmente, esta intención. Aunque se refiere al caso de África y Asia tropicales, la discusión de Arnold puede ser extendida para la mayor comprensión de América. En palabras del autor, la tropicalidad configura “[lo que es] culturalmente ajeno y ambientalmente distintivo. Los trópicos existían solo en yuxtaposición mental a alguna otra cosa”. Asimismo, menciona cómo “la historia de la tropicalidad se remonta al menos sobre 500 años [...] solo se desarrolló integralmente desde el siglo XVIII, con la presencia cada vez mayor de la Europa septentrional (y luego Estados Unidos) en las regiones ecuatoriales” (p. 130).

El encuentro del hombre blanco proveniente de las tierras “templadas” fue, principalmente, trazado por dos narrativas: de un lado la narración de una geografía exuberante y rica; de otro, la narrativa que describe la falta de moralidad en las tierras tropicales, lugar de la pestilencia y de la propagación de enfermedades, factores ambientales que llevaban al detrimento de la salud mental del hombre blanco (ibid., p.134, 139-140).

Para el autor, estas descripciones comparten la mirada displicente hacia los nativos de los trópicos, caracterizados en términos generales como sujetos perezosos, degradados moralmente a causa de las características del ambiente. Este desgaste físico, mental y moral incapacitaría, simultáneamente, establecer civilizaciones (ibid, p. 144). De esta incómoda relación con el paisaje, se justificó modificar el mismo en pro del saneamiento sanitario y una explotación sistemática del territorio.

Esta relación dicotómica entre el discurso de lo “sublime” alrededor del paisaje y de la “incompetencia” relativa al trabajo de sus habitantes, se alía con el desarrollo de la botánica y la exportación de plantas, que así conforman tres ejes que justifican el expansionismo europeo durante su permanencia en los trópicos, incluyendo los trópicos de América. Los relatos de viajes producto de las expediciones de científicos, políticos y diplomáticos entre los siglos XVI y XVIII en territorio americano configuran buena parte de la imagen y de los discursos que conservamos hasta nuestros días sobre el paisaje caribeño y americano, sobre los recursos del territorio o la exuberancia y de las características topográficas del paisaje.

En ese sentido vale la pena exponer las diferencias entre un trópico oriental a un trópico americano, y es que el trópico americano es desprovisto del valor histórico que posee Oriente, tal como destaca Giselle Roman Medina:

Es cierto que los saberes orientalistas también involucraron teorías evolucionistas y raciales, pero el tropicalismo subraya, aún más que el orientalismo, un objeto de estudio natural que en muchos casos quiere decir desprovisto de lo cultural (lo cual contrasta con la antigüedad cultural que se le reconocía a oriente) [...] Al reclamar que la sobreabundancia de la naturaleza obstaculiza

la civilización y progreso, el tropicalismo se intercepta con primitivismo, que tiene una historia de usos mucho menos específica, y que puede referir tanto a una edad de oro occidental, como a un supuesto estado evolutivo inferior de los habitantes de los trópicos (ROMAN MEDINA, 2020, p. 29).

En palabras, ilustraciones, fotografías e informes oficiales se reúnen buena parte de lo que podríamos llamar como imaginario de la región y, especialmente, de las diferencias entre los hemisferios, la naturaleza, la gente que se distinguen entre norte y sur. En suma, la invención de la tropicalidad estructura un discurso y un repertorio que opera en la escala del cuerpo y la del paisaje tropical americano, a las cuales se les atribuye diferencias étnico-culturales que distinguen automáticamente: lo blanco del no blanco, la civilización de la barbarie e incluso Oriente de América.

Al mismo tiempo que se reducen las características muy diversas de los trópicos, también se exponen las falencias en los discursos que narran, estereotipan e intentan definir lo tropical y lo no tropical monolítica y estáticamente. Lo tropical como una definición que intenta alcanzar todas las diferencias étnico culturales se presenta, simultáneamente, como una definición porosa, un discurso artificial que lejos de catalogar expone las dificultades de reunir en características generales el paisaje, el clima y las gentes. La artificialidad de lo tropical se bifurca en auto-representaciones y auto-identificaciones que superan las ideas hegemónicas de la alteridad tropical y las apropian, como menciona Giselle Roman: “el mundo tropical’ además de transculturar los modelos de norte y el rol típico, pasa a ser una red que exporta modelos estéticos.” (ROMAN, 2020, p.38)

Reflexiones finales

De los repertorios que constituyen e inauguran estos discursos que buscan definir lo tropical más allá de lo meramente geográfico, surgen dos movimientos locales que se oponen, que se tensionan hasta la actualidad. De un lado, las posiciones políticas asertivas a la mirada imperial, colonial o neocolonial descritas anteriormente y, de otro lado, la apropiación de la diferencia como lugar identitario, es decir, aquel que asume la cristalización de los estereotipos como un lugar de reinención y redescubierta propios.

Así pues, tendríamos una narrativa que se traslada desde el hemisferio norte y se instala en la voz de algunos “hombres letrados”, gobernantes, quienes describieron sus países desde una perspectiva colonial eurocéntrica que destaca en ocasiones su origen europeo u oligárquico, fenómeno que tiene origen desde principios del siglo XVIII hasta nuestros días. Estas narraciones de país, de región latinoamericana, generalmente apuntan hacia la realidad rural como la alteridad dentro del propio país, vinculado al interés de incentivar las posibilidades de inversión extranjera, ofreciendo un panorama general de la economía, la naturaleza y el carácter de los recursos humanos que coexisten en el territorio.

De otro lado, la presencia de discursos que atraviesan diversas clases sociales que surgen principalmente a partir del movimiento modernista de principio del siglo XX, que encuentran en movimientos como la antropofagia de Oswald de Andrade, o en la artificialidad de la tropicalidad, un lugar de discusión crítica de la diversidad cultural y de sus problemáticas socioeconómicas.

De este último movimiento surge el término gótico tropical, que es la reapropiación de representaciones del horror en Colombia, pero que como se discute a lo largo de este trabajo podría trasladarse a diversos trabajos de horror y terror de América latina y el caribe.

Los autores de Caliwood comprendieron en su momento el enfrentamiento de una realidad rural y cálida que contrasta con el ideal templado de la región andina o las urbes como Bogotá y que se traducen en la desigualdad social y racial, en una división violenta del país. El entendimiento de dicha realidad se entretiene con repertorios personales, que se evidencian en los distintos tonos y la exploración de diversos géneros cinematográficos y literarios que los autores presentan en sus obras.

En sintonía con estas afirmaciones, el nexo del gótico tropical a partir del diálogo con diversas estéticas cumple una función social, un reconocimiento alegorizado de las memorias traumáticas y de la configuración de la violencia en Colombia. Al tiempo que propone una relectura de manifestaciones del horror foráneo que invierten sus sentidos y protagonistas, basándose en repertorios sobre la tropicalidad y la propia reconfiguración de la memoria individual.

Estos aspectos constituyeron también uno de los principales propósitos de Mayolo a lo largo de su trayectoria artística. Aunque, en el caso cinematográfico, buena parte de sus memorias remiten a la región pacífica y al Valle del Cauca, las narrativas góticas tropicales oscilan sobre los traumas causados por la conformación de la identidad nacional, como lo describe Juana Suárez:

Mayolo quien acuña el término “gótico tropical”, que resume la negociación con el género y caracteriza esta nueva hibridez: no se trata de ajustarse literalmente a los dictámenes del viejo tema literario y artístico de lo gótico sino de apropiarse y devolverlo con elementos asociados con el trópico, construcción esencialista y colonial de América Latina. Como tal, las convenciones del género, en combinación con los trazos particulares de la región (incluyendo la historia, los mitos y el imaginario popular), se ponen al servicio de un lenguaje simbólico que permita un relato visual complejo (SUÁREZ, 2009 p. 310).

La colonia no solamente fue un periodo histórico, constituye un sistema de reordenamiento global que categoriza y fronteriza las comunidades y los sujetos a partir de la raza, el sexo, el lugar de origen, que se desplegó en la forma de entender el mundo, nuestras historias y la conformación de las sociedades. De allí que el lugar de enunciación del ejercicio de lo que podríamos denominar como “colonial” se transforma a su vez en un síntoma del presente, en un lugar de constante reflexión sobre las deformaciones morales de nuestra sociedad y las reverberaciones artísticas que las cuestionan. La transformación del gótico en nuestro territorio, al igual que la de otros géneros, ubica en el epicentro todo aquello que nos parece obvio de la imposición colonial y ha sido silenciado en cuanto tal.

La artificialidad que comparten tanto el término gótico como tropical, desde los ámbitos sociales y culturales de los cuales emergen nos hacen pensar en el trabajo de autoras contemporáneas como Mariana Enriquez con sus cuentos que componen la obra *Las cosas que perdimos en el fuego* (2017) o *Distancia de rescate* (2015) de Samanta Shweblin, quienes trabajan con un repertorio de realidades contemporáneas latinoamericanas. O bien en las películas como *La llorona* (2019) de Jayro Bustamante, *Feral* (2018) de Andrés Kaiser o *Bacurau* (2019) de Kleber Mendonça Filho y Juliano Dornelles, quienes buscan diferentes formas monstruosas para representar nuestro lugar en el mundo, así como la imposición de un sistema opresivo entre las clases y sus resultados históricamente violentos.

Aunque no afirmó que dichas obras hagan parte del gótico tropical, pienso que la aproximación al término y a su implicación híbrida contribuye a sus posibilidades de estudio desde América Latina y, si se quiere, a su análisis geopolítico gracias a su porosidad y constante transformación.

Referencias bibliográficas

- ARFUCH, L. Biografía, memoria e historia. **Clepsidra**. Revista Interdisciplinaria de Estudios Sobre Memoria, v. 1, n. 1, p. 68-81, 2014.
- ARNOLD, D. **La naturaleza como problema histórico**: el medio, la cultura y la expansión de Europa. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BERDET, M. Gótico tropical y surrealismo. La novela negra de Caliwood. **Acta poética**, 2016, v. 37, no 2, p. 35-52
- CASANOVA-VIZCAÍNO, S.; ORDIZ, I. (ed.). **Latin American Gothic in Literature and Culture**. New York, NY: Routledge, 2018.
- CUÉLLAR BARONA, M. La figura del monstruo en el cine de horror. **Revista CS**, n. 2, p. 227-246. 2008.
- ELJAIK-RODRÍGUEZ, G. **Selva de fantasmas**. El gótico en la literatura y el cine latino-americanos. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2017.
- ELJAIK-RODRÍGUEZ, G. **The Migration and Politics of Monsters in Latin American Cinema**. New York: Springer, 2018.
- ENRÍQUEZ, M. **Las cosas que perdimos en el fuego**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2017
- FREUD, S. **Lo siniestro**. Barcelona: Calamus Scriptorius, 1979.
- FUENTES, C. **Vlad**. São Paulo: Alfaguara, 2010.
- FUENTES, C. **Aura**. México: Era, 1986.
- FUMAGALLI, Maria Cristina et al. (Ed.). *Surveying the American Tropics: A Literary Geography from New York to Rio*. Oxford University Press, 2013.
- FUMAGALLI, M. C.; HUME, P.; ROBINSON, O.; WYLIE, L. (ed.). **Surveying the American tropics: a literary geography from New York to Rio**. Oxford: Oxford University Press. 2013
- HOGLE, J. E. Introduction: the Gothic in Western Culture. In:HOGLE, J. E. **The Cambridge Companion to Gothic Fiction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 1-20.
- KRISTEVA, J. **Poderes de la perversión**. México: Siglo XXI Editores, 2004
- MUTIS, A. **La Mansión de Araucaima y otros relatos**. Bogotá, Biblioteca Familiar Colombiana, 1982.
- ORDIZ ALONSO-COLLADA, I. **Manifestaciones ficcionales del terror**: el gótico contemporáneo de las Américas. Tesis de Doctorado, Universidad de León, 2014.
- ORDIZ, I. Estrategias ficcionales de lo insólito. La literatura gótica frente a la literatura fantástica. **Badebec**, v. 3, n. 6, p. 138-168, 2014.
- PIÑEIRO CARBALLEDA, A. **El gótico y su legado en el terror**: una introducción a la estética de la oscuridad. México: Bonilla Artigas Editores/UNAM FFYL, 2017,
- PUNTER, D. **The literature of terror**. London/New York: Longman, 1980.
- SÁNCHEZ NORIEGA, J. L. **De la literatura al cine: teoría y análisis de la adaptación**. Barcelona: Ediciones Paidós, 2000.

SERRAVALLE DE SÁ, D. **Gótico tropical**: o sublime e o demoníaco em O Guarani. Salvador, Edufba, 2010.

SUÁREZ, J. **Cinembargo Colombia**: ensayos críticos sobre cine y cultura. Bogotá: Editorial Universidad del Valle, 2009.

SCHWEBLIN, S. **Distancia de rescate**. Bogotá: Literatura Random House, 2015

ROMAN MEDINA, G. **Una tropicalidad atípica**: Molina, Perlongher y Cucurto, Colección litteramericana. Adrogué: La Cebra, 2020.

ORDIZ, F. J.; Javier; ALONSO-COLLADA I. Ecos del gótico en México: Carlos Fuentes y otros narradores contemporáneos. **Siglo Diecinueve**, n. 18, 2012.

Filmografía

BACURAU. Dir: Kleber Mendonça Filho, Juliano Dornelles. Brasil, 2019.

CARNE DE TU CARNE. Dir: Carlos Mayolo. Compañía de fomento cinematográfico, FOCINE, Colombia 1983.

EL GOLEM. Dir: Paul Wegener, Alemania, 1914.

EL GABINETE DEL DOCTOR CALIGARI. Dir: Robert Wiene. Alemania, 1920.

FERAL. Dir: Andres Kaiser. México, 2018.

LA LLORONA. Dir: Jayro Bustamante. La Casa de Producción and Les Film du Volcan, 2019.

LA MANSIÓN DE ARAUCAIMA. Dir: Carlos Mayolo. Compañía de fomento cinematográfico, FOCINE, Colombia, 1986.

NOSFERATU, EL VAMPIRO. Dir: F. W. Murnau. Alemania, 1922.

PURA SANGRE. Dir: Luis Ospina. Producciones Luis Ospina, Rodrigo Castaño y Compañía del fomento cinematográfico FOCINE, Colombia, 1982.

O sertanejo e sua indissociação com o seu espaço: o papel de Fabiano na representação do sertão

Flávio Augusto Serra

PPGLC / UNILA

O sertanejo e sua indissociação com o seu espaço: o papel de Fabiano na representação do sertão

Resumo

Utilizado para distinguir as populações afastadas dos centros populacionais, o termo sertanejo, acabou sendo vinculado a população nordestina do semiárido brasileiro. De forma semelhante, o espaço do sertanejo, o sertão, transitou de significado com o passar do tempo. Tanto o sertanejo quanto o sertão foram construído/inventados a partir do século XVIII, por meio de diversas formas de expressões culturais, como a literatura, as artes plásticas e o cinema, entre outras. Utilizando da literatura como fonte, analisarei a relação de dependência na representação do sertanejo e do sertão. Por meio da análise da construção da personagem Fabiano da obra *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos pretendo apresentar como essa relação se tornou indissociável em um processo de dependência na geração dos significados do personagem (sertanejo) e do espaço (sertão). Para realizar a análise, utilizarei os trabalhos de Leo Name sobre o conceito de personagem-geográfico, além do conceito de Orientalismo de Edward Said.

Palavras-chave: sertanejo; sertão; personagem.

El sertanejo y su no disociación con su espacio: el papel de Fabiano en la representación del sertão

Resumen

Usado para distinguir qué tan lejos de los centros de población, el término sertanejo terminó vinculándose a la población nororiental del semiárido brasileño. De manera similar, el espacio del sertanejo, el sertão, ha cambiado de significado con el tiempo. Tanto el sertanejo como el sertão fueron construidos/inventados a partir del siglo XVIII, a través de diversas formas de expresión cultural, como la literatura, las artes plásticas y el cine, entre otras. Usando la literatura como fuente, voy analizar la relación de dependencia en la representación del sertanejo y el sertão. A través del análisis de la construcción del personaje Fabiano a partir de la obra *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos. Pretendo presentar cómo esta relación se volvió inseparable en un proceso de dependencia en la generación de los significados del personaje (sertanejo) y del espacio (sertão). Para realizar el análisis utilizaré los trabajos de Leo Name sobre el concepto de personaje geográfico, además del concepto de Orientalismo de Edward Said.

Palabras clave: sertão; sertanejo; personaje.

The sertanejo and its no dissociation with its space: the role of Fabiano in the representation of the sertão

Abstract

Used to distinguish populations that live far from population centers, the term sertanejo ended up being linked to the northeastern population of the Brazilian semi-arid region. In a similar way, the space of the sertanejo, the sertão, has changed meaning over time. Both the sertanejo and the sertão were built/invented from the 18th century, through various forms of cultural expressions, such as literature, plastic arts and cinema, among others. Using the literature as a source, I analyzed the relationship of dependence in the representation of the sertanejo and the sertão. Through the analysis of the construction of the character Fabiano from the literary work *Vidas Secas*, from Graciliano Ramos. I intend to present how this relationship became inseparable in a process of dependence in the generation of the meanings of the character (sertanejo) and space (sertão). To carry out an analysis, I will use the works of Leo Name on the concept of geographical-character, in addition to the concept of Orientalism by Edward Said.

Keywords: sertanejo; sertão; character.



Foto: Erivan de Jesus Santos Junior



Termo presente na cultura nacional, o sertão era utilizado, até o início do século XX, para definir as regiões afastadas da costa e distantes dos centros populacionais – atualmente, porém, é usado em todos os estados e regiões do Brasil. Com o processo de sua captura pelo discurso regionalista nordestino, hoje tem forte vínculo com a paisagem semiárida brasileira (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2019, p. 21-22). Sua população, por vezes descrita a partir de certa identidade territorial, a do sertanejo, foi largamente representada por diversas expressões culturais, do teatro ao cinema e, principalmente, da literatura. Por meio dessas representações, o termo sertanejo parece sintetizar imaginários construídos em relação a essa população que viveu e que vive às margens de um suposto centro cultural e geográfico. Nesse artigo, realizarei uma breve análise de como as representações do sertanejo estão vinculadas às representações de seu espaço e como a personagem sertaneja pode ser caracterizada como uma personagem-geográfica – um operador analítico que pode ser utilizado para analisar o espaço em suas diversas formas.

Leo Name (2013), em seu livro *Geografia pop: o cinema e o outro*, num contexto de análise de obras cinematográficas, mas não se limitando a elas, definiu que King Kong, Indiana Jones, Robinson Crusoe, Frodo e até mesmo Osama Bin Laden, por exemplo, são personagens geográficas por, de certa forma, cumprirem função metonímica com relação a certos ambientes e paisagens. Ele as caracteriza como aquelas

que possuem associação direta e inseparável com determinado(s) espaço(s) e determinadas práticas no(s) mesmo(s). Tais personagens são emblemas de determinadas representações que estruturam e são estruturadas pela vivência cotidiana, ligando-se a práticas de poder e hierarquização ou, no mínimo, de diferenciação e classificação de espaços e de Outros. O personagem geográfico é, em si mesmo, uma forma de representação espacial, pois a ele se associa um ou mais espaços cuja singularidade se revela a partir de sua constante relação com o(s) mesmo(s) (NAME, 2013, p. 78).

Logo, a personagem que assume um papel de representante do seu espaço é considerada uma personagem geográfica. A análise dessa personagem, com um olhar voltado para a sua relação com o espaço, traz diversas possibilidades para um diálogo interdisciplinar. Analisar as personagens por esse enfoque geográfico, pois, permite expandir as possibilidades de interpretação de seu papel em suas respectivas obras, assim como na cultura nacional.

Dessa forma, minha análise será realizada por meio da relação do sertanejo com o seu espaço, relação que permite identificar como a personagem se articula entre a sua constituição e a do seu espaço (assim como nas paisagens), indicando uma contribuição mútua na representação desses elementos nas obras literárias, cinematográficas, gráficas etc. Para isso, centrarei atenção no caso de Fabiano, personagem principal de *Vidas Secas*, obra de Graciliano Ramos (1932), tendo em conta como a sua representação na cultura nacional é indissociável da representação do seu espaço.

Visões do sertanejo

Considero o sertanejo um tipo social brasileiro, com forte presença na cultura nacional. Porém, como foi ressignificado diversas vezes, tendo as expressões culturais um importante papel nesse processo, é fundamental apresentar um breve histórico dessas ressignificações e como a literatura moldou a visão atual desse tipo social. Desse modo, o sertanejo engloba um amalgamado de diversas categorias: certo trabalhador rural (vaqueiro), certo fora da lei (cangaceiro), certo grande proprietário de terras (capitão-mor), certos trabalhadores expulsos pela

seca (retirantes). Inicialmente vinculado à questão territorial para identificar a população que vivia nas terras afastadas, passou também a ter um significado mais vinculado a raízes e origens da população. Assim, atualmente, o sertanejo parece estar vinculado às regiões rurais de forma mais ampla, incluindo aquelas de *agrobusiness*, um processo que é perceptível no gênero musical e que recebe o mesmo nome (sertanejo) e até algumas modificações e adjetivos (*feminejo*, sertanejo universitário etc.). Com letras românticas que muitas vezes remetem a um passado rural e com intérpretes usando roupas com referências ao vaqueiro, tal gênero musical auxilia na manutenção de uma constante invenção da tradição do “campo”, muitas vezes para o consumo de grupos nas “cidades”.

O sertanejo, portanto, engloba uma grande quantidade de características e significados. No entanto, é possível indicar duas majoritárias na cultura nacional contemporânea: o gênero musical que evoca genericamente o campo e suas ruralidades, de um lado; e a população que habita o interior do Nordeste, de outro.

O gênero musical nasceu nas áreas rurais como forma de narrar suas rotinas. Com o crescimento das cidades, foi se modificando e, a partir das décadas de 1970 e 1980, assumiu uma característica mais voltada para as relações amorosas (TERRA, 2007). Foi a partir dos anos de 1980 que a música expandiu, saiu do regional para o reconhecimento nacional. No início dos anos 2000, o sertanejo assumiu características pop, com a inserção de instrumentos eletrônicos e se tornou o gênero musical de maior sucesso no Brasil.

O sertanejo, contudo, foi “capturado” pelo Nordeste, pois antes um conceito que era utilizado para definir os habitantes afastados do litoral, em muitos contextos tornou-se sinônimo de “nordestino”. Sendo assim, as representações de personagens sertanejas formaram um imaginário que definiu como os habitantes dessas regiões seriam identificados. O cangaceiro, o vaqueiro, o capitão-mor, o beato, a mulher-macho e o retirante, entre outros tipos, formaram o conjunto de imagens-arquivo da população sertaneja. Para Durval Albuquerque Júnior (2019, p. 33):

Ser sertanejo foi se tornando, ao longo do século XX, sinônimo de ser nordestino e de viver o drama das secas periódicas. Mesmo as elites desse espaço, que estão longe de ser afetadas da mesma forma que os mais pobres pelas estiagens, se assumem como sertanejas.

Um dos principais tipos representados, o cangaceiro, tem como uma das suas características a dualidade entre o bem e o mal. As suas ações (assaltos e mortes) seriam justificadas pela aridez do meio, causada em grande medida pelo abandono do estado, o que indica uma reação às injustiças, de modo que existe uma “essência” boa, que foi modificada pela necessidade de sobrevivência e de enfrentamento dos desmandos das elites locais. Isso é apresentado, por exemplo, na obra *O Cabeleira* (2014), em que a personagem principal, José Gomes, um menino de bom coração, é corrompido e assume a alcunha de Cabeleira, tornando-se um violento criminoso. Essa “justa” resistência e o seu arrependimento, ao final da vida, atribuiu à personagem um caminho de redenção que enfatiza a pureza da sua origem e de seu povo, que seria alterada pelo meio: a violência exercida se deve a questões externas.

Essa essência foi constituída em diversas obras e personagens, que mantinham essa bondade como característica, em sua maioria com a dualidade bondade/justiça. Em *A fome* (2011), a personagem Manuel de Freitas mantinha o seu caráter de ternura perante os filhos e a família, porém sua força bruta foi realçada como outra característica que ficaria marcada na imagem do sertanejo. Era a essência mantida, com a força bruta que valorizava o corpo que resistia às dificuldades do sertão.

A musculatura estava reduzida, mesmo assim ninguém duvidava que os braços daquele homem pudessem sustentar um touro pelos cornos. A caixa torácica bastante larga e bem conformada guardava os órgãos mais importantes da vida sãos e vigorosos. Naquelas formas não havia um traço que não denotasse virilidade (TEÓFILO, 2011, p. 17).

Na mesma obra, nota-se que os impactos causados pela seca, que obrigou a população do interior a se deslocar para o litoral (capital), constituiu um novo tipo sertanejo, o retirante. Manuel de Freitas era dono de terras, com grande quantidade de gado, e com a seca vendeu seus bens e foi em busca de sobreviver em Fortaleza. O retirante teve grande destaque nacional com as recorrentes secas no Nordeste e os impactos causados nas cidades em que chegavam, contudo, os desafios enfrentados na travessia pelo semiárido foram o que mais se vincularam às suas características.

Os retirantes foram representados inúmeras vezes e de diversas formas nas expressões culturais. Dos anos iniciais da literatura do Norte, além dos personagens de Rodolfo Teófilo, uma obra que trouxe os retirantes como destaque foi *Luzia-Homem* (1903). Nesse romance, Luzia se vê forçada a sair do sertão em direção à cidade grande, buscando emprego e melhores condições para a sua família. Com passagens bem semelhantes às de *A Fome* (2011), a família da personagem-título enfrenta dificuldades causadas pela seca no percurso em direção à cidade. O diferencial da obra, que contribui para ampliar a imagem-arquivo do sertanejo, é a construção da personagem principal. Luzia-Homem, como era conhecida, é constituída como uma mulher com força de homem, que trabalhava de modo incansável. Essa comparação, presente até no título da obra, apresenta como a masculinidade, aqui trazida como a força física e um comportamento rude, é característica do homem sertanejo e não é exclusiva dos homens, também estando presente na mulher sertaneja.

O vínculo com a religião e a tendência ao messianismo é outra característica que ficou marcada na população sertaneja. Esse vínculo é tema de uma das obras mais marcantes da literatura nacional. *Os Sertões* (1902) trouxe Antônio Conselheiro, o líder da comunidade de Canudos, para o debate nacional. Líder da comunidade, ele foi representado por Euclides da Cunha como um monstro que dominou seu povo. Para Cunha, essa dominação só foi possível pela baixa capacidade intelectual da população sertaneja, causada em parte pelo meio em que ela vive. De tendência determinista, Cunha foi um dos principais responsáveis para a formação do sertanejo no imaginário nacional.

Uma das mais repetidas frases, quando se pensa na população do Nordeste, está em *Os Sertões*: “O sertanejo é, antes de tudo, um forte” (CUNHA, 2019, p. 51), essa frase foi reproduzida à exaustão com o objetivo de exaltar a sua força, entretanto, quando se analisa melhor, pode-se identificar que Cunha quis reduzir a população à sua força em detrimento de outras características. Quando ele utiliza a expressão Hércules-Quasímodo como definição dos habitantes de Canudos, percebe-se a valorização do aspecto físico em detrimento das questões intelectuais e como a visão de Cunha era negativa, ressaltada pela descrição física: “O andar sem firmeza, sem aprumo, quase gingante e sinuoso, aparenta a translação de membros desarticulados” (CUNHA, 2019, p. 51). De modo que a imagem que se destacou do sertanejo foi depreciativa, resumindo-o a um incauto, manipulado pela religião, mas que, por sobreviver às dificuldades do sertão, deveria ter sua força reconhecida.

Para concluir essa breve retomada das características do sertanejo em vários momentos da literatura nacional, é fundamental situar uma das mais importantes de suas obras: *Grandes Sertões: Veredas*, de Guimarães Rosa. Sempre lembrada como representativa do sertão nordestino,

O sertanejo e sua indissociação com o seu espaço

sua trama se passa em Minas Gerais. Mesmo assim, nela existem aspectos da imagem-arquivo do sertanejo, semelhantes aos de obras aqui citadas anteriormente. A força, a proximidade com a religião e os jagunços/cangaceiros, por exemplo, estão interligados pelo sertão. Por meio dessas representações, foram estabelecidas características do pensamento do sertanejo, da geografia do espaço onde vive, da história e das tradições do povo sertanejo. Tais representações, portanto, contribuem para a definição do que se pensa ser o sertanejo do Brasil, uma construção vinculada à alteridade e à relação deste do interior de pequenas localidades com os grandes centros urbanos. Apresentado as linhas gerais do conceito, estabelecidas pela literatura, adentramos na obra *Vidas Secas*, para analisar o papel de Fabiano, personagem principal da obra de Graciliano Ramos, que se consolidou como um dos principais representantes do sertão.

Fabiano e a paisagem da seca

Em *Vidas Secas*, Ramos apresenta a sua visão do sertanejo que enfrenta as dificuldades causadas pela seca em busca de melhores condições de vida. O vaqueiro Fabiano perde o seu trabalho e parte em busca de novas oportunidades. A narrativa traz o sertanejo em sua condição de retirante, aquele que é obrigado a sair de suas terras em busca de trabalho e formas de sobreviver. Fabiano é apresentado em movimento na paisagem árida, fugindo das terras devastadas pela seca e em busca de se estabelecer em regiões com melhores condições de vida. Esse deslocamento é perceptível em toda a obra, e não se trata apenas de um movimento físico, mas de uma dificuldade de se identificar e se relacionar com as pessoas. Tendo o seu trabalho de vaqueiro como moeda, a personagem encontra uma nova fazenda para trabalhar e, com a atenuação dos efeitos da seca, acredita que possa se estabelecer naquele lugar. A difícil relação com o patrão, o estado e com os outros personagens apresenta um sertanejo que, além de não ter um lugar para se estabelecer, tem grande dificuldade de interação e até mesmo de se comunicar. O processo de construção da personagem é feito por características negativas, quando indica que Fabiano tinha “[...] coração grosso, queria responsabilizar alguém pela sua desgraça” (RAMOS, 2011, p. 10).

A personagem vive em um estado de vulnerabilidade, tendo enorme dificuldade de enfrentar as adversidades e de impor as suas vontades. A dificuldade de comunicação e de relacionamento com outras pessoas mostra um sertanejo excluído da sociedade, que pouco dialoga até mesmo com seus iguais. O relacionamento mais próximo, mesmo considerando o seu núcleo familiar, é restrito, apenas a esposa Sinhá Vitória, que ele entende e em quem confia. Ela se dá melhor com os números, cria um contraponto a Fabiano, que está “indefeso” nas negociações financeiras. Percebe-se aqui o reforço da ideia de que o sertanejo não tem um lugar fora da paisagem do sertão, e com a seca o obrigando a se deslocar, a sua identidade desaparece: ele não tem nem uma terra para sobreviver e nem um papel na sociedade.

Na obra, Fabiano é construído, pois, como uma personagem em conflito. O seu espaço, o sertão, cuja paisagem está em sua pior fase de seca, relaciona-se com o seu comportamento e suas ações. Em diversos trechos da obra, ele é constituído como um ser sem consciência, como um animal que simplesmente sobrevive. Ramos aproximou o seu personagem aos animais, sendo o seu comportamento, em diversas passagens, relacionado aos instintos de defesa, posicionando Fabiano no mesmo patamar deles e o identificando como tal.

Essas relações, de um lado a partir de um sertanejo que pensa em sua condição (apresentada pelo narrador) e, de outro, de alguém que age como um animal, permeia as obra como

um todo. Fabiano busca reforçar sua condição humana; no entanto, tem dificuldades por estar em uma posição social desvalorizada e por não ter posses:

Fabiano, você é um homem, exclamou em voz alta. Conteve-se, notou que os meninos estavam perto, com certeza iam admirar-se ouvindo-o falar só. E, pensando bem, ele não era homem: era apenas um cabra ocupado em guardar coisas dos outros. Vermelho, queimado, tinha os olhos azuis, a barba e os cabelos ruivos; mas como vivia em terra alheia, cuidava de animais alheios, descobria-se, encolhia-se na presença dos brancos e julgava-se cabra. Olhou em torno, com receio de que, fora os meninos, alguém tivesse percebido a frase imprudente. Corrigiu-a, murmurando: — Você é um bicho, Fabiano (RAMOS, 2011, p. 18).

Essa citação demonstra o conflito interno que a personagem passa durante a obra em relação ao seu papel na sociedade. Assumindo-se homem, ele se rebaixa socialmente pela falta de posse, tornando-se cabra; assim, reconhece a sua falta de humanidade, assumindo-se bicho. Na obra, a relação entre os animais e Fabiano se mistura de maneira que, em alguns momentos, o homem se animaliza. Essa mistura ocorre quando o sertanejo se comunica melhor com a cachorra da família, Baleia, do que com os outros personagens, igualando-se aos animais na luta pela sobrevivência:

Vivia longe dos homens, só se dava bem com animais. Os seus pés duros quebravam espinhos e não sentiam a quentura da terra. Montado, confundia-se com o cavalo, grudava-se a ele. E falava uma linguagem cantada, monossilábica e gutural, que o companheiro entendia. A pé, não se aguentava bem. Pendia para um lado, para o outro lado, cambaio, torto e feio. Às vezes utilizava nas relações com as pessoas a mesma língua com que se dirigia aos brutos — exclamações, onomatopéias. Na verdade, falava pouco (RAMOS, 2011, p. 11).

Porém, essa proximidade com os animais contrasta com os dilemas internos que a personagem tem em relação às injustiças da sociedade. Ele identifica a opressão causada pelos donos de terra e pelo estado, mas não tem as ferramentas necessárias para se impor nesses conflitos. Tem dificuldade para se comunicar: “dizia palavras difíceis, truncando tudo, e convencia-se de que melhorava. Tolice. Via-se perfeitamente que um sujeito como ele não tinha nascido para falar certo” (RAMOS, 2011, p. 13). O caráter de exaltar o homem bruto, que expressa suas angústias e pensa em sua situação, foi enfatizado pelo próprio Ramos “Por pouco que o selvagem pense – e os meus personagens são quase selvagens – o que ele pensa merece anotação” (GARBUGLIO *et al.*, 1987, p. 64). Com o objetivo de apresentar o pensamento da personagem, o narrador assume um importante papel na obra, pois é por meio dos “diálogos” entre ele e Fabiano que se identifica como o sertanejo de Ramos constitui uma identidade.

Todos os aspectos já apresentados, convergem na relação paisagem/personagem. O sertão, na seca, é o fator gerador dessas características que compõe o sertanejo de Graciliano. E a relação de aproximação e de opressão que ocorre entre a seca e Fabiano contribui para reforçar sua dureza. Logo no início da obra, nota-se esse processo de aproximação e de comparação com a natureza. “Fabiano olhou os quipás, os mandacarus e os xique-xiques. Era mais forte que tudo isso, era como as catingueiras e as baraúnas” (RAMOS, 2011, p. 10). Considerando que as catingueiras e as baraúnas são plantas de grande porte no sertão, essa comparação ressalta a força e a resistência de Fabiano. Na construção do espaço e da personagem, é possível perceber essas inter-relações, como na semelhança das cores da caatinga e do rosto de Fabiano. A paisagem caatinga tem um “vermelho indeciso”, assim como Fabiano, que tem uma cor “vermelho queimado”.

Da vinculação do humano ao animal, sem uma identidade definida, a sua caracterização como parte da caatinga, a percepção de que o sertanejo de Ramos é diferente do branco indica uma forte construção racial da personagem, conforme o conceito de Stuart Hall (2015), apresentado no artigo “Raça, o significante flutuante”. Não se trata de uma questão biológica, pois Fabiano tem o fenótipo do homem branco, com “olhos azuis, a barba e os cabelos ruivos”. Contudo, ao longo das páginas, vê-se que a personagem “encolhia-se na presença dos brancos”. O sertanejo de Ramos faz parte de um sistema de classificação que determina o seu papel no mundo, em que a falta de posses e a resistência à seca os caracterizam como pessoa mui diversa com relação às pessoas brancas das classes dominantes.

Outro fator importante nessa forma de racialização é que, mesmo fora das questões biológicas, o autor demonstra os efeitos de uma suposta “genética sertaneja” nas suas ações e costumes:

A cabeça inclinada, o espinhaço curvo, agitava os braços para a direita e para a esquerda. Esses movimentos eram inúteis, mas o vaqueiro, o pai do vaqueiro, o avô e outros antepassados mais antigos haviam-se acostumado a percorrer veredas, afastando o mato com as mãos. E os filhos já começavam a reproduzir o gesto hereditário (RAMOS, 2011, p. 17).

Com isso, é possível ver que o sertanejo não tem a possibilidade de ascensão social. Considerando-se que o seu serviço na fazenda é o cuidado com os animais, o ofício de vaqueiro é a única possibilidade, servir ao patrão (dono da terra) é uma questão imutável.

Essa construção vincula ao sertanejo práticas específicas que o distinguem em relação à população da cidade – um processo que dialoga com os estudos sobre o Orientalismo, isto é, “um modo de discurso baseado em instituições, vocabulário, erudição, imagens, doutrinas, burocracias e estilos coloniais” (SAID, 2007, p. 28) – e que inventa o Outro, seus espaços e suas paisagens. Esse discurso, criado na análise da relação entre Oriente e Ocidente, apresenta uma hierarquia entre eles com a proposta de tornar o Oriente exótico e o Ocidente o modelo ideal. Pode-se identificar que essa proposta de enxergar o Outro, em certa medida, a partir de um olhar depreciativo e de tratar todas suas ações e comportamentos como peculiares e exóticos, está presente na narrativa de Ramos, em que as relações sertão/litoral e interior/capital assumem dualismo semelhante. Nota-se em Fabiano características majoritariamente negativas, o que mostra que a construção dele ocorre com a desvalorização de seu papel na sociedade: “Passar a vida inteira assim no toco, entregando o que era dele de mão beijada! Estava direito aquilo? Trabalhar como negro e nunca arranjar carta de alforria!” (RAMOS, 2011, p. 99). Ao sertanejo de Ramos apenas cabe a sobrevivência.

Essas características dialogam fortemente com as descrições da paisagem presentes na obra. O sertão em *Vidas Secas* (RAMOS, 2011) é identificado como a representação do “verdadeiro” sertão. Uma reprodução que se quer fidedigna do interior do Nordeste brasileiro.

O sertão “real” apresentado por Ramos segue uma tradição de muitos anos, que se iniciou com as obras *O Cabeleira*, de Franklin Távora (1876), e *A Fome*, de Rodolfo Teófilo (1980), e se ampliou com o sucesso de *Os Sertões* (1902), de Euclides da Cunha. Trata-se de espaço e paisagem em que a falta de água e a vegetação morta são dominantes e, na maioria das obras citadas, norteadoras das ações das personagens.

Vidas Secas teve os seus capítulos elaborados aleatoriamente e, apenas após a finalização da obra, Ramos definiu a ordem da publicação. O pesquisador José Marcos Barros Devilart (2002) cita uma pesquisa de Francisco de Assis Barbosa que comprova:

Francisco de Assis Barbosa, ao vasculhar os originais, comprovaria a ausência de seguimento na narrativa. “Baleia”, o nono capítulo, foi escrito em 4 de maio de 1937. Um mês depois escreveria “Sinha Vitória”, o quarto capítulo. E “Mudança”, o primeiro na ordem de apresentação, só seria escrito em 16 de julho do mesmo ano. Depois de todos os episódios reunidos, Graciliano ordenou-os para a publicação. Por isso, alguns acham *Vidas Secas* um romance “desmontável”. (DEVILART, 2002, p. 2).

Esse caráter desmontável enfatiza ainda mais a importância do espaço, na obra, que segundo Moraes (1992), em seu livro *O Velho Graça*, indica “o fio condutor da narrativa, materializado nos ásperos e cruéis embates do homem com a natureza da região” (MORAES, 1992, p. 163). Assim como o ciclo da seca organiza os capítulos e problematiza a ideia de independência dos capítulos. De qualquer modo, é o espaço, a paisagem, a natureza, os que são os responsáveis pelo andamento da obra.

Na obra de Euclides da Cunha, por exemplo, já se notava uma forte característica mantida na de Ramos, e que poderíamos traduzir pelo conceito contemporâneo de topofobia, estudado pelo geógrafo sino-estadunidense Yi-Fu Tuan (1982), que consiste em uma aversão às condições do espaço e da paisagem, e pela qual se analisam os comportamentos e as relações entre o humano e o habitado. Desse modo, procura-se

um entendimento do mundo humano através do estudo das relações das pessoas com a natureza, do seu comportamento geográfico, bem como dos seus sentimentos e ideias a respeito do espaço e do lugar (TUAN, 1982, p. 143).

Em relação a *Os Sertões*, a descrição do espaço tem um olhar depreciativo. Vindo da capital, Cunha se espantou com existência de uma população que morava em um espaço com características tão hostis, considerando que a “região incipiente ainda está preparando-se para a vida” (CUNHA, 2019, p. 472). Esse olhar de Cunha, presente majoritariamente na primeira parte de sua obra, em que se apresenta a paisagem sertaneja, permite identificar a distinção feita por ele entre o litoral e o interior. Percebe-se sua aversão ao sertão, não apenas a partir do enfoque na seca, mas em outros aspectos, como indicado por Murari:

Neste texto, que mistura estranhamente a aridez dos termos técnicos e uma linguagem que já foi rotulada com geografia trágica [...] Inicialmente, o espaço nacional surge como duplicidade: por um lado, a exuberância do litoral, por outro, o vazio do sertão. [...] Em segundo lugar, representa-se o espaço do sertão como negatividade, espaço estrangeiro, desconhecido, despovoado, isolado, incapaz de fixar o homem, ruptura abrupta na continuidade idealizada do território nacional (MURARI, 2007, p. 51).

É nessa tradição de topofobia em relação ao sertão que Ramos apresenta o espaço e a paisagem como fatores de opressão, que obrigam seus habitantes a um processo de constante migração. A primeira descrição da paisagem é constituída de adjetivos ligados à morte: “A caatinga estendia-se, de um vermelho indeciso salpicado de manchas brancas que eram ossadas. O voo negro dos urubus fazia círculos altos em redor de bichos moribundos” (RAMOS, 2011, p. 10). Em outro momento, o azul do céu se tornava terrível, “aquele azul que deslumbrava e endoidecia a gente” (RAMOS, 2011, p. 13). Do mesmo modo, o silêncio do sertão é causado pela falta de “vida”: “A manhã, sem pássaros, sem folhas e sem vento, progredia num silêncio de morte. A faixa vermelha desaparecera, diluíra-se no azul que enchia o céu” (RAMOS, 2011, p. 120). O medo vinha também dos animais, em especial as aves: “A lembrança das aves medonhas, que ameaçavam com os bicos pontudos os olhos de criaturas vivas, horrorizou Fabiano” (RAMOS, 2011, p. 126).

A constante ênfase da relação da seca com a morte está explícita também no título da obra, quando se ressalta que não apenas a terra tem a qualidade de estar seca, mas também as vidas, em que se infere que o espaço retira das personagens a sua existência e, por conseguinte, a seca se torna parte da vida do sertanejo. O enredo da obra segue a lógica da seca, que chega e acaba com a vida do local, obrigando todos os seres a migrarem, em uma caminhada em direção à capital, onde a seca não chega. Essa migração ocorre pela expectativa de que longe do sertão existe vida e abundância.

A dicotomia apresentada possibilita inferir a valorização da capital (a cidade), em relação ao sertão (o rural), outra forte influência das produções euclidianas anteriores, e que pode ser analisada pelo olhar dos estudos de Raymond Williams (1989). O historiador estuda como a visão da relação entre a cidade e o campo foi mudando durante os anos e como elas são representadas na literatura. Mesmo utilizando obras britânicas para desenvolver a sua tese, pode-se utilizar suas reflexões para entender a relação elaborada por Ramos. Em um breve resumo sobre essa relação, Williams mostra como existem construções positivas e negativas sobre o campo e a cidade:

O campo passou a ser associado a uma forma natural de vida – de paz, inocência e virtude simples. A cidade associou-se à ideia de centro de realizações – de saber, comunicações, luz. Também [se] constelaram poderosas associações negativas: a cidade como lugar de barulho, mundanidade e ambição; o campo como lugar de atraso, ignorância e limitação. O contraste entre campo e cidade, enquanto formas de vida fundamentais, remonta à Antiguidade clássica (WILLIAMS, 1989, p. 11).

O sertão era onde: “a caatinga amarela, onde as folhas secas se pulverizavam, trituradas pelos redemoinhos, e os garranchos se torciam, negros, torrados. No céu azul as últimas arribações tinham desaparecido. Pouco a pouco os bichos se finavam, devorados pelo carrapato” (RAMOS, 2011, p. 117). A sobrevivência está no deslocamento, sempre em direção ao litoral/capital. As perspectivas de um lugar melhor motivavam essa fuga, pois mudariam de vida, não tinham apego à terra.

Chegariam a uma terra distante, esqueceriam a caatinga onde havia montes baixos, cascalho, rios secos, espinho, urubus, bichos morrendo, gente morrendo. Não voltariam nunca mais, resistiriam à saudade que ataca os sertanejos na mata (RAMOS, 2011, p. 123).

A caracterização da paisagem, na obra, é feita de forma objetiva e com poucos adjetivos, passando a ideia de vazio, com ausência de matas e poucas referências de animais da região. Com essa combinação, Ramos traz um espaço a ser preenchido, reforçando a ideia de que o espaço da obra representava o Nordeste “real”, principalmente devido a um evento climático que ficou famoso em todo o Brasil. Afinal, a tradição do “sertão da seca” e a sua associação como o Nordeste têm origem no evento climático que ficou conhecido como a “grande seca”, um período de estiagem que ocorreu de 1877-1879. Diferente de outras secas, esse evento atingiu fortemente as elites nordestinas e, como cita Albuquerque Júnior, foi utilizado politicamente por elas:

o uso desse fenômeno como argumento e justificativa para a reivindicação de recursos, obras públicas, cargos públicos e criação de instituições que vêm em benefício dos interesses das elites do espaço da seca, que tende a se ampliar já com a ocorrência do fenômeno, uma vez que a seca deixa de ser do Ceará e passa a ser do Norte (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2019, p. 22).

A “grande seca” se tornou nacionalmente conhecida pela ampla cobertura jornalística do evento, com destaque para aquela realizada pelo jornal *Gazeta de Notícias*, do Rio de Janeiro, que enviou à região o jornalista José do Patrocínio, que se notabilizou pelas matérias com forte apelo social e com críticas aos poderes públicos. Ao final de sua passagem pelas regiões afetadas pela seca e com uma grande quantidade de dados em relação ao evento, Patrocínio lançou o romance *Os Retirantes* (1879), que apenas reforçou o seu importante papel na transformação da seca em uma temática nacional e não apenas uma questão local. É nesse contexto que Ramos apresenta o sertão com forte apelo social e envolto na questão do espaço. O sertão da seca é o que oprime o homem e permite a opressão por outros homens – no caso o estado e os patrões.

As descrições não são longas, mas estão em todos os capítulos, na forma das cores, da vegetação e da topografia. As cores utilizadas na descrição da paisagem se afastam de uma tradição idílica, na qual o azul, tradicionalmente vinculado à pureza, assume uma característica negativa quando relacionado com a falta de chuva: “Antes de olhar o céu, já sabia que ele estava negro num lado, cor de sangue no outro, e ia tornar-se profundamente azul. Estremeceu como se descobrisse uma coisa muito ruim” (RAMOS, 2011, p. 210). A vegetação não apresenta os tons de verde, mas sim as cores vermelha e amarela, distanciando-se de sua representação mais tradicional e romântica, dificultando a criação de uma identificação e reforçando a necessidade de estar em movimento. Esse distanciamento ocorre quando não se reconhece a vegetação como tal (como resistência da vida), mas algo que se mistura com os demais elementos da paisagem, tornando tudo uma coisa só. Não existe uma contraposição no ambiente, apenas a opressão que todos os elementos causam nos personagens, assim como a ênfase na qualificação negativa das cores do ambiente.

O mulungu do bebedouro cobria-se de arribações. Mau sinal, provavelmente o sertão ia pegar fogo. Vinham em bandos, arranchavam-se nas árvores da beira do rio, descansavam, bebiam e, como em redor não havia comida, seguiam viagem para o sul. O casal agoniado sonhava desgraças. O sol chupava os poços, e aquelas excomungadas levavam o resto da água, queriam matar o gado (RAMOS, 2011, p. 109).

Nesse trecho, observa-se no trajeto das aves os principais elementos da paisagem do sertão apresentado na obra. A árvore mulungu é conhecida como fonte de alimento para diversas aves e, aqui, é um elemento natural que resiste à seca; entretanto, perde o aspecto de prover alimentos e se torna “mau sinal”. A grande quantidade de aves em uma árvore próxima ao bebedouro indica o conflito entre pessoas e animais pela sobrevivência no sertão. A ausência dos frutos da árvore e da água do bebedouro não permitem a permanência das aves naquele local que, portanto, seguem o mesmo caminho dos retirantes. Tendo as aves como inimigas e o sol como o único que se “alimenta” da água dos poços, fica evidente o caráter negativo da natureza, como na passagem a seguir:

Fabiano espiava a catinga amarela, onde as folhas secas se pulverizavam, trituradas pelos redemoinhos, e os garranchos se torciam, negros, torrados. No céu azul as últimas arribações tinham desaparecido. Pouco a pouco os bichos se finavam, devorados pelo carrapato. E Fabiano resistia, pedindo a Deus um milagre (RAMOS, 2011, p. 117).

Além da visão negativa da natureza, o trecho acima possibilita identificar a questão da luta do homem contra a natureza. De modo a ressaltar a força do homem, a natureza ganha um caráter de superioridade, em que a sobrevivência demonstra a resistência do homem em enfrentar as dificuldades. Com uma disputa desigual entre o sertão, que é apresentado com

amplitude e repetição, e o homem, tem-se a ideia de um sertão sem limites, que persegue os personagens, o que novamente ressalta a força do sertanejo. Ramos se utiliza da repetição como forma de demonstrar a grandiosidade do sertão, citando, principalmente, as plantas que sobrevivem à seca: “Os mandacarus e os alastrados vestiam a campina, espinho, só espinho” (RAMOS, 2011, p. 120); “Quis acordá-lo e perguntar, mas distraiu-se olhando os xiquexiques e os mandacarus que avultavam na campina” (RAMOS, 2011, p. 41). Tudo é seco ao redor. E o patrão era seco também, arreliado, exigente, ladrão, espinhoso como um pé de mandacaru. Essa presença constante indica um reforço das características locais e apresenta um contraponto entre os homens que se deslocam e a natureza que se mantém.

Os elementos da paisagem do sertão promovem o exercício proposto por Michael Collot (2013). A geração de uma visão do sertão gera uma ideia na recepção (visão individual), junto com a ideia coletiva do sertão proposto por Cunha e por outros autores. De tal modo que a junção das duas se complementa, tornando o sertão de Ramos uma composição coletiva e que reforça a visão da seca como paisagem primeira relacionada ao sertão nordestino.

Antonio Candido (2006) reconhece em Ramos “um paisagista seguro, pois no seu texto a paisagem entra como coisa necessária, vinculada funcionalmente à ação” (CANDIDO, 2006, p. 140); e, em *Vidas Secas*, esse vínculo fica evidente. Corroborando com e ampliando as considerações de Candido, pode-se estabelecer um diálogo entre a paisagem e a construção do espaço realizada por Ramos em sua obra, sendo a aproximação entre geografia e literatura relativamente recente, tendo em Collot uns dos autores mais proeminentes nessa proposta. Para ele, a paisagem é uma construção que evolui percepção, concepção e ação, que auxilia na formação de uma estrutura de sentidos. Aplicando a proposta de Collot, percebe-se que a Região Nordeste, analisada com o olhar da tradição de seca, reproduz a paisagem presente nas obras anteriores, sendo *Vidas Secas* uma obra fundamental para a consolidação do sertão opressor.

Em relação a caracterizar Fabiano como personagem geográfica, percebe-se que a relação “espaço *versus* personagem” é de interdependência, já que as ações da personagem dão sentido ao espaço, assim como o espaço dá o significado à personagem. Em um exercício teórico, pode-se identificar que as características de Fabiano dificilmente teriam relação com outro espaço, de modo que seu deslocamento ao litoral/cidade demandaria uma resignificação de sua constituição física e de visão do mundo. Esse estranhamento é perceptível quando ele e a família vão na festa de Natal na cidade e se sentem deslocados em um momento de relativa tranquilidade. Entende-se que o estranhamento ultrapassa as dificuldades em se relacionar, que já foram analisadas neste trabalho, e permite assumir que o espaço da seca e o deslocamento no sertão são inerentes a Fabiano.

Comentário final

Acredito que Fabiano permanece como uma grande influência na visão atual do povo e do espaço nordestino. Essa influência se deve a vários fatores. No entanto, considera-se que isso ocorra pela interdependência entre a personagem e o espaço e a paisagem, como apresentado neste artigo. Essa relação permanece, já que o sertão opressor (influenciado pelos relatos de Euclides da Cunha e corroborados por Ramos) foi assimilado pela cultura nacional, assim como o papel de Fabiano enquanto representação do sofrimento humano e da resiliência em relação ao seu espaço.

Referências

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. O rapto do sertão: a captura do conceito de sertão pelo discurso regionalista nordestino. **Revista Observatório**, São Paulo, v. 25, 2019.
- CANDIDO, A. **Confissão e Ficção**. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- COLLOT, M. **Poética e filosofia da paisagem**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2013.
- CUNHA, E. **Os Sertões**. São Paulo: Ubu Editora, 2019.
- DEVILART, J. M. B. A ideia de ciclo ou de “eterno retorno” em Vidas Secas. In: CONGRESSO NACIONAL DE LINGÜÍSTICA E FILOLOGIA, 6, 2002. **Anais...** Rio de Janeiro, 2002.
- GARBUGLIO, J. C. et al. **Graciliano Ramos**. São Paulo: Ática, 1987.
- HALL, S. Raça, o significante flutuante. **Z Cultural**, Rio de Janeiro, ano VIII, n. 2, 2015.
- MORAES, D. **O velho Graça**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- MURARI, L. **Brasil, ficção geográfica: ciência e nacionalidade no país d´Os Sertões**. São Paulo/Belo Horizonte: Annablume/Fapemig, 2007.
- NAME, L. **Geografia pop: o cinema e o outro**. Rio de Janeiro: Apicuri/Editora PUC-Rio, 2013.
- OLIMPIO, D. **Luzia-Homem**. São Paulo: Moderna, 1993.
- PATROCÍNIO, J. **Os Retirantes**, São Paulo: Editora Três, 1973.
- RAMOS, G. **Vidas Secas**. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- SAID, E. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- TÁVORA, F. **O Cabeleira**. São Paulo: Martin Claret, 2014.
- TEÓFILO, R. **A Fome**. São Paulo: Tordesilhas, 2011.
- TERRA, R. F. **As representações do Caipira: o discurso da/na música sertaneja raiz**. 2007. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Cascavel, 2007.
- TUAN, Y-F. Geografia Humanista. In: CRISTOFOLETTI, A. (org.). **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: DIFEL, 1982, p. 143-164.
- WILLIAMS, R. **O Campo e a Cidade na história e na literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Paisagismo dos orixás: esboço para uma definição não completa

Céline Veríssimo

¡DALE!, MALOCA, PPGPD / UNILA

Mauricio Santos

MALOCA / UNILA

Paisagismo dos orixás: esboço para uma definição não completa

Resumo

Para além de um espaço religioso, o terreiro de Candomblé sempre foi um espaço doméstico comunitário de resistência histórica contra a opressão externa colonizadora na luta pela libertação do Povo de Santo – e ainda o é, até os dias de hoje. Observando-se as práticas no Ilê Asé Ojú Ogum Fúnmilaiyó em Foz do Iguaçu, no Paraná, para resistir à marginalização, o espaço exterior do terreiro inclui, em ambas as suas dinâmicas doméstica e religiosa, um paisagismo comestível, ritualístico, sagrado e medicinal, um cotidiano doméstico e um outro, religioso, bem como a criação de renda familiar/comunitária. Este artigo debruça-se, por um lado, sobre o enquadramento histórico dos terreiros de Candomblé, com vistas ao reconhecimento e à valorização desses espaços como patrimônio arquitetônico e paisagístico afro-latino. Por outro, propõe um olhar crítico sobre as dinâmicas paisagísticas sagradas, ritualísticas, de cura, de resistência e de autonomia no espaço exterior dos terreiros de Candomblé, no Brasil. Esta análise recorre à teoria da ecologia política orientadas ao giro decolonial, sobre a luta dos povos originários e tradicionais pelos direitos humanos, os direitos da natureza; e à ecologia de saberes, que emerge da pluriculturalidade e dos interconhecimentos além conhecimentos ocidentais, com vista a uma igualdade biocêntrica. As perspectivas hegemônicas de Estado, capitalismo global e patriarcado da modernidade eurocêntrica, caracterizam o desenvolvimento como a naturalização da desigualdade. Deste modo, os povos marginalizados defendem seus recursos naturais para evitar a perda de um patrimônio biocultural irrecuperável e combater a continuidade histórica de opressão, o epistemicídio, o racismo ambiental e prover a resistência espacial. As ações higienistas, antidemocráticas e ultraliberais, da atual conjuntura política do país, agravam os riscos do Povo de Santo, na luta por uma sociedade igualitária, libertária e autogestionada. O esboço para uma definição não completa de Paisagismo dos Orixás convida a imaginar outras vidas e outros mundos.

Palavras-chave: Paisagismo dos orixás; Terreiro de Candomblé; Espaço Exterior do Terreiro; Ecologia Política Decolonial; Ecologia de Saberes.

Paisajismo de los orixás: bosquejo de una definición no completa

Resumen

Además de ser un espacio religioso, el terreiro de Candomblé siempre ha sido un espacio doméstico comunitario de resistencia histórica contra la opresión colonizadora externa en la lucha por la liberación del Pueblo de Santo - y lo sigue siendo, hasta los días de hoy. Observando las prácticas en Ilê Asé Ojú Ogum Fúnmilaiyó en Foz do Iguaçu, Paraná, para resistir la marginalización, el espacio exterior del terreiro incluye, tanto en su dinámica doméstica como religiosa, un paisajismo comestible, ritualista, sagrado y medicinal, una rutina doméstica y una religiosa, así como la creación de ingresos familiares / comunitarios. Este artículo se centra, por un lado, en el marco histórico de los terreiros de Candomblé, con miras a reconocer y valorar estos espacios como patrimonio arquitectónico y paisajístico afrolatino. Por otro lado, propone una mirada crítica a la dinámica sagrada, ritualista, curativa, de resistencia y autonomía en el espacio exterior de los terreiros de Candomblé, en Brasil. Este análisis utiliza la teoría de la ecología política orientada al giro decolonial, sobre la lucha de los pueblos originarios y tradicionales por los derechos humanos, los derechos de la naturaleza; y la ecología de los saberes, que surge de la pluriculturalidad y del interconocimiento, más allá del conocimiento occidental, con miras a la igualdad biocéntrica. Las perspectivas hegemónicas del Estado, el capitalismo global y el patriarcado de la modernidad eurocéntrica caracterizan el desarrollo como la naturalización de la desigualdad. De esta manera, los pueblos marginados defienden sus recursos naturales para evitar la pérdida de un patrimonio biocultural irrecuperable y combatir la continuidad histórica de la opresión, el epistemicidio, el racismo ambiental y brindar resistencias espaciales. Las acciones higienistas, antidemocráticas y ultraliberales de la actual situación política de Brasil agravan los riesgos del Pueblo Santo en la lucha por una sociedad igualitaria, libertaria y autogestionaria. El boceto de una definición incompleta del Paisajismo de los Orixás nos invita a imaginar otras vidas y otros mundos.

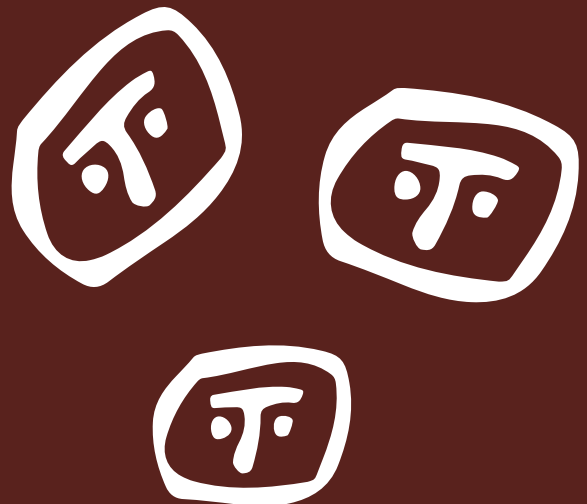
Palavras clave: Paisajismo de los Orixás; Terreiro de Candomblé; Espaço Exterior del Terreiro; Ecología Política Decolonial; Ecología de los Saberes.

Landscaping of the orixás: outline for a non-complete definition

Abstract

In addition to being a religious space, the Candomblé terreiro has always been a community domestic space of historical resistance against the external colonizing oppression in the struggle for the liberation of the Santo People – and it still is, to this day. Observing the practices at Ilê Asé Ojú Ogum Fúnmilaiyó in Foz do Iguaçu, Paraná, to resist marginalization, the terreiro outdoor space includes, in both its domestic and religious dynamics, an edible, ritualistic, sacred and medicinal landscaping, a domestic routine and a religious one, as well as the creation of family/community income. This article focuses, on the one hand, on the Candomblé terreiros historical background, aimed at recognizing and valuing these spaces as an Afro-Latin architectural and landscape heritage. On the other hand, it proposes a critical look at the sacred, ritualistic, healing, resistance and autonomous landscape dynamics in the Candomblé terreiros outdoor space, in Brazil. This analysis is based on a decolonial political ecology approach, regarding the struggle of indigenous and traditional peoples for human rights and the rights of nature. The ecology of knowledges emerges from the pluriculturality and inter-knowledge, beyond Western universality, with a view to biocentric equality. The hegemonic perspectives of the State, global capitalism and the patriarchy of Eurocentric modernity, characterize development as the naturalization of inequality. Likewise, marginalized communities fight for the conservation of their territories and natural resource-base, in order to avoid the loss of an unrecoverable biocultural heritage and combat the historical continuity of oppression, epistemicide, environmental racism to provide spatial resistance. The hygienist, anti-democratic and ultra-liberal actions of the current political situation in Brazil, aggravate People of Santo risks in their struggle for an egalitarian, libertarian and self-organized society. The sketch for an incomplete definition of Landscaping of the Orixás invites us to imagine different lives and different worlds.

Keywords: Landscaping of the Orixás; Candomblé Terreiro; Terreiro Outdoor Space; Decolonial Political Ecology; Ecology of Knowledges.



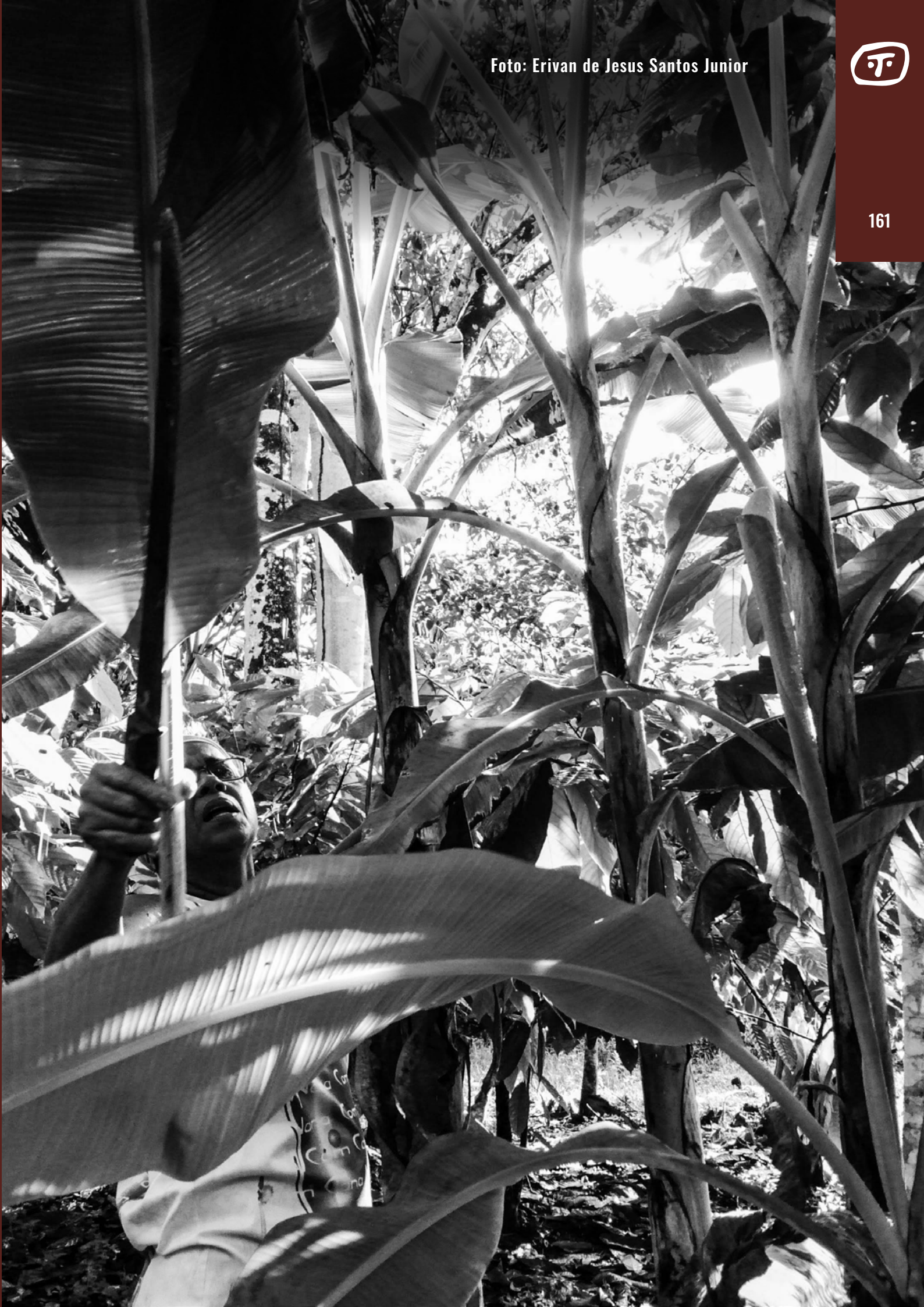




Foto: Erivan de Jesus Santos Junior



Introdução

Para além de um espaço religioso, o terreiro de Candomblé sempre foi um espaço doméstico comunitário de resistência histórica contra a opressão externa colonizadora na luta pela libertação do Povo de Santo – e ainda o é, até os dias de hoje. O espaço exterior do terreiro inclui, em ambas as suas dinâmicas doméstica e religiosa, um paisagismo comestível, ritualístico, sagrado e medicinal, um cotidiano doméstico e um outro, religioso, bem como a criação de renda familiar/comunitária. Este artigo debruça-se, por um lado, sobre o enquadramento histórico dos terreiros de Candomblé, com vistas ao reconhecimento e à valorização desses espaços como patrimônio arquitetônico e paisagístico afro-latino. Por outro, propõe um olhar crítico sobre as dinâmicas paisagísticas sagradas, ritualísticas, de cura, de resistência e de autonomia no espaço exterior dos terreiros de Candomblé, no Brasil. Esta análise recorre à teoria da ecologia política orientadas ao giro decolonial, sobre a luta dos povos originários e tradicionais pelos direitos humanos, os direitos da natureza; e à ecologia de saberes, que emerge da pluriculturalidade e dos interconhecimentos além conhecimentos ocidentais, com vista a uma igualdade biocêntrica. As perspectivas hegemônicas de Estado, capitalismo global e patriarcado da modernidade eurocêntrica, caracterizam o desenvolvimento como a naturalização da desigualdade. Deste modo, os povos marginalizados defendem seus recursos naturais para evitar a perda de um patrimônio irrecuperável e combater a continuidade histórica de opressão, o epistemicídio, o racismo ambiental e prover a resistência espacial. As ações higienistas, antidemocráticas e ultraliberais, da atual conjuntura política do país, agravam os riscos do Povo de Santo, na luta por uma sociedade igualitária, libertária e autogestionada. O esboço para uma definição não completa de Paisagismo dos Orixás convida a imaginar outras vidas e outros mundos.

Integrado na linha de pesquisa *Decolonizar paisagens, territórios e corpos da América Latina* do Grupo de Pesquisa ¡DALE! – Decolonizar a América Latina e seus Espaços, e, também, em uma das linhas de pesquisa do Grupo de Pesquisa MALOCA (*Políticas públicas, território, direitos humanos e sociais*), a pesquisa em andamento tem como objetivo principal pesquisar o espaço exterior dos terreiros de Candomblé, cujos resultados prévios, aqui apresentados, provêm de experiências no terreiro Ilê Asé Ojú Ogum Fúnmilaiyó em Foz do Iguaçu, Paraná, focados nas dinâmicas paisagísticas, ritualísticas e de autonomia nessa comunidade. Pesquisas anteriores demonstraram que o Espaço Exterior Doméstico, ao integrar agricultura e pequenos negócios familiares, contribui para a segurança e a soberania alimentar e nutricional da família, também produzindo um microclima agradável e podendo levar à regeneração ambiental em espaços de vulnerabilidade socioeconômica e socioambiental (VERÍSSIMO, 2013).

Trata-se de um processo de auto-organização e autonomia que recorre à memória biocultural, neste caso dos terreiros de Candomblé e com base em práticas espaciais dessa religião afro-brasileira. Assim, este projeto assume como indispensável a discussão espacial dos direitos humanos relacionando o espaço exterior doméstico, o paisagismo e o Candomblé no combate à fome, ao racismo, à intolerância religiosa, e ao machismo. O estudo da dimensão paisagística e ritualística no espaço exterior dos terreiros tem como horizonte: (a) o direito à alimentação, pela soberania e a segurança alimentar e nutricional; (b) o direito à liberdade religiosa; (c) o direito à saúde; (d) o direito à manutenção dos saberes tradicionais e, por fim, (e) o direito à integração com o meio ambiente – todos aqui compreendidos como essenciais para a produção de um habitat humano justo, capaz de prover os recursos e as condições para a autonomia, a soberania e a regeneração socioambiental. Daqui, cruzando evidências empíricas obtidas de dentro da comunidade e críticas obtidas da discussão sobre conceitos-chave, buscamos obter uma definição não completa de *Paisagismo dos Orixás* – que aqui propomos como ponto de partida para uma compreensão-outra, na contracorrente do entendimento hegemônico, moderno e excludente de *paisagismo*.

Contexto

Entre os séculos XVI e XIX, a América Latina e o Caribe receberam aproximadamente cinco milhões de africanos através do mercado escravo, originários de diversas regiões que, atualmente, correspondem aos países de Angola, Congo, Moçambique, Benin, Togo, Nigéria e Senegal, entre outros, dando lugar a três grandes matrizes culturais – Yoruba, Bantu e Ewe Fon (SEPPPIR, 2013). Estas comunidades caracterizam-se por padrões civilizatórios de gênese africana que consistem na vida comunitária, na ajuda mútua, na reciprocidade e em uma economia familiar de subsistência. Continuamente subjugados à violência do sistema escravista e do racismo pós-abolição, que perdura até os dias de hoje, as comunidades afrodescendentes, cuja população atual é de aproximadamente 200 milhões no subcontinente, sendo metade no Brasil (IBGE, 2015), geração após geração perpetuaram cosmovisões, conhecimentos e práticas ancestrais que fazem destes territórios e expressões arquitetônicas um importante patrimônio – que continua invisibilizado e crescentemente ameaçado.² Opressão e resistência – do mesmo modo que, historicamente, na África, primeiramente os estados feudais pré-capitalistas, mais tarde o colonialismo e a escravatura e, atualmente, a discriminação racial, a pressão dos grandes agentes econômicos internacionais e as concessões de terras – continuam a explorar as pessoas e bens comuns através de extrativismos, infraestruturas, monocultivos intensivos e transgênicos, energia hidroelétrica e pressão imobiliária.

Compreender a marginalização e a resistência espacial afro-religiosa através das plantas

Historicamente, a população do continente africano enfrentou a opressão e a segregação socioespacial e reagiu de uma maneira que reforçou, ao invés de dismantelar, os seus valores tradicionais. Desde os tempos pré-coloniais, a estratégia da população para escapar à alteração ambiental e às perturbações da política externa foi reinventar a tradição, baseando-a nos princípios da resistência e autonomia. Por exemplo, no caso de Moçambique (VERISSIMO, 2012), a resistência espacial expressa-se através do desenvolvimento de povoações descentralizadas, envolvendo a apropriação da terra como espaço doméstico e a organização espontânea do espaço exterior doméstico e dos bairros – estratégias para proteger a população de violências coloniais consecutivas. Na tentativa de desenhar uma ponte entre as evidências de Moçambique e as religiões afro-brasileiras, emergem as seguintes hipóteses de investigação: (a) da mesma forma que o povo moçambicano em cenários de crise e opressão externa adotaram uma estratégia de resistência espacial buscando refúgio em locais suburbanos e periurbanos, não só para a sobrevivência e a liberdade, mas também para a preservação das suas formas de vivência coletiva, de religiosidade e de cultura próxima da natureza, os afrodescendentes também responderam espontaneamente por meio de uma resistência espacial, com base no conhecimento ancestral partilhado; (b) existe uma relação inata entre a humanidade e a natureza que, através da transferência geracional dos conhecimentos sobre a natureza, conduzem à autonomia, ao empoderamento e ao bem viver; e (c) como poderá um mapeamento de espaços de resistência

2 Nas poucas exceções encontram-se o Quilombo dos Palmares, em Pernambuco, no Brasil, e San Basilio de Palenque, em Bolívar, na Colômbia. Ambos os casos demonstram a sua gênese de resistência contra a opressão e a subjugação: fugidos dos maus tratos e abusos da escravatura desenvolveram assentamentos dispersos no meio rural. Classificado pela UNESCO como patrimônio da humanidade, em 2005, San Basilio de Palenque conta com 3.500 habitantes que conservam a língua (criollo palenquero : cruzamento entre espanhol, bantu e kikongo), a medicina tradicional, a dança, a gastronomia, a economia e a educação, e, provavelmente, algumas formas de construção das habitações.

ancestral desenvolvido pelo Povo de Santo desafiar as prerrogativas de poder e recuperar os direitos históricos à terra, à natureza, à religiosidade e à ancestralidade?

Cruzamos resultados entre esta pesquisa e outras desenvolvidas anteriormente (MOASSAB, 2011; 2014; 2015; VERÍSSIMO, 2012; 2014; 2015; VERÍSSIMO; MOASSAB, 2017; VERÍSSIMO; NAME, 2017) para a identificação de pontos comuns que possam demonstrar, ou não, as hipóteses de pesquisa. As religiões afro-brasileiras e os terreiros de Candomblé são entendidos como processos de resistência e libertação. As religiões afro-brasileiras são decorrentes da diáspora negra e são indissociáveis das práticas africanas e do período de escravidão no Brasil. Essas comunidades recompuseram criativamente muitas práticas culturais, perpetuaram memórias e referências africanas e afro-brasileiras. Entre as várias religiões afro-brasileiras, o Candomblé ocorre não só em todos os estados do Brasil, mas também em outros países – tais como a Argentina e o Paraguai, na região da tríplice fronteira com o Brasil, por exemplo. Este artigo resulta de um projeto de pesquisa que se deve à demanda dos/das próprios/as religiosos/as de Candomblé, em Foz do Iguaçu, que reforçaram a importância do reconhecimento científico sobre as plantas e seus importantes usos e significados.

Podemos considerar os terreiros como espaços “rurbanos”, ou seja, ficam entre o rural, por conta dos alimentos e da mata, e o urbano, devido à necessidade de compra de produtos no mercado. Como algumas lideranças religiosas costumam dizer, são parecidos com os quilombos, porque são frutos da resistência epistemológica e física, historicamente decorrida da colonialidade. Considerando as muitas mulheres negras, pobres que são as sacerdotisas destas comunidades, além da presença proeminente de grupos de jovens e idosos/as LGBTQ+, os terreiros continuam, até os dias de hoje – desde o século XVIII –, sendo espaços de resistência e liberdade para corpos/pessoas subalternizadas.



Figura 1: Dinâmicas sagradas e ritualísticas do paisagismo no Espaço Exterior Doméstico do Terreiro Ogum Funmilayo em Foz do Iguaçu (Fonte: Maurício Santos, 2018)

Em Moçambique, há a noção de “casa-aldeia” (VERÍSSIMO, 2012), e para o Povo de Santo, no contexto brasileiro, há também uma noção de “casa-aldeia” do ponto de vista doméstico coletivo, mas principalmente no que se refere ao culto das divindades chamadas de caboclos, que são os espíritos afro-índios-brasileiros que proclamam os terreiros. Os terreiros, por sua vez, são os espaços onde acontecem as cerimônias religiosas afro-brasileiras – como suas aldeias, em referência aos índios brasileiros (Figura 1). Os caboclos possuem, assim, uma forte relação com as plantas, mas outras divindades também: sobretudo Ossain (a divindade da flora), Oxóssi (divindade da fauna) e as Iyámi (que são cultuadas em árvores); algumas árvores-divindades, como é o caso de Iroko (divindade da Gameleira Branca), Danko (que é o Bambuzal), Apaoka (que é a Jaqueira), além da Jurema, da Akoko, do Obi e do Orobô (árvores extremamente consagradas nas religiões afro-brasileiras) (Figura 2).



Figura 2: Árvores-divindades: *Danko* (Bambuzal), *Iroko* (Gameleira Branca) e *Opaoka* (Jaqueira) (Fonte: Googleimages, 2018).

Candomblé e ecologia política decolonial

Este artigo recorre à teoria para entender o estudo de caso e a realidade no terreno para demonstrar a teoria. Para isso, fundamenta-se numa abordagem epistemológica voltada à autonomia e à emancipação dos povos subalternos, num diálogo com autores que confrontam a modernidade eurocêntrica e que têm trabalhado na construção de uma epistemologia do Sul.

Conseqüentemente, os principais autores a guiarem este projeto são, por um lado, aqueles da perspectiva crítica da modernidade, como Aníbal Quijano (2005), Enrique Dussel (1993), Walter Dignolo (2005) e Edgardo Lander (2005); e, por outro, aqueles que relacionam a dominação colonial e a criação de raça, como Frantz Fanon (2006) e de Achille Mbembe (2001). Neste enquadramento, o enfoque ganha contornos na teoria da ecologia política decolonial, vital para entender terminologias como racismo ambiental e epistemicídio, bem como a resistência nos espaços das religiões afro-brasileiras. Para tal, recorreremos a Arturo Escobar (2012), Boaventura de Sousa Santos (2005; 2006; 2007), Eduardo Gudynas (2019), Hector Alimonda (1994) e Enrique Leff (1998), entre outros. Por outro lado, e para melhor entender a religião dos orixás e as dinâmicas nos terreiros de Candomblé, debruçamo-nos sobre os seguintes autores: Pierre Fatumbi Verger (1995), René Ribeiro (1978), Nina Rodrigues (1898), Agenor Miranda Rocha ([1928] 2000), Reginaldo Prandi (2001) e Mãe Stella de Oxóssi (2014), entre outros. O enquadramento teórico apoiado neste autores busca demonstrar, junto com as evidências empíricas nos terreiros, como a evolução histórica da economia política, na América Latina em geral e no Brasil em particular, desde a colonização europeia até os dias de hoje, se caracteriza pela subalternização de povos. No âmbito desta pesquisa, o Povo de Santo e as suas tradições, o espaço do terreiro de Candomblé conformam um caso em que a dialética da sociedade humana com a natureza tem se mantido como um processo de resistência histórica, apoiado pela religiosidade afro-brasileira, cujas práticas estão diretamente associadas aos elementos naturais.



Figura 3: Assentamento de Exu e de Iyami do terreiro (Fonte: Céline Veríssimo, 2019).

Paisagismo dos/as orixás e a ecologia de saberes

Aqui é denunciada a violência histórica contra o Povo de Santo, resultante da hegemonia moderna-colonial, capitalista e patriarcal, que se mantém até os dias de hoje na lógica ocidental excludente, a que Boaventura Sousa Santos denomina de *pensamento abissal da epistemologia do Norte*, através do qual se geram dois universos radicalmente distintos – e que nos permite pensar além destes através das epistemologias do Sul.³ No entanto, também apontamos que o paisagismo dos/as orixás, no espaço exterior do terreiro, confronta a “monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes” (SANTOS, 2007, p. 22). A ecologia de saberes, como pensamento pós-abissal, contrapõe-se ao epistemicídio⁴ histórico da modernidade/colonialidade, propondo o reconhecimento da pluralidade de conhecimentos, que interagem de forma dinâmica e complexa entre si. Por isso, Santos entende que na ecologia de saberes existe o interconhecimento. No terreiro de Candomblé os interconhecimentos extrapolam os humanos e rumam para as árvores/folhas-humanos-divindades, além de qued humanos podem ser humanos-árvores/folhas-divindades libertas das dualidades convencionais do pensamento moderno. Por isso, pressupõe uma compreensão mais profunda e complexa das possibilidades entre seres vivos humanos e não humanos com seres não vivos.

Nesse sentido, o papel da ecologia de saberes, no paisagismo dos/as orixás, é: (1) através da combinação da religiosidade e da vida doméstica, no espaço do terreiro, praticar condições no mundo real que permitem exercer a ancestralidade e alargar o horizonte de possibilidades de operar face a externalidades adversas (resistência e luta); (2) ao privilegiar a força interior (espírito-corpo), em vez da exterior (matéria-corpo), intensificar a capacidade e a vontade na luta e de tecer cenários auspiciosos; e (3) prover a copresença e a pluralidade de mundos, tempos e saberes do pensamento pós-abissal, o que implica a articulação e a solidariedade nas lutas contra a colonialidade e o capitalismo e, nesse processo, desenvolver a capacidade de abrir caminhos na direção de um mundo pós-abissal.

Aproximação (etno)botânica às vozes das folhas no Ilê Asé Ojú Ogum Fúnmilaiyó

Terreiros de todo o Brasil possuem um repertório etnobotânico assemelhado. Entretanto, os dados que aqui partilhamos resultam de aproximações em andamento junto aos/as religiosos/as do Ilê Asé Ojú Ogum Funmilaiyó, em Foz do Iguaçu, no Paraná. Em projeto de extensão realizado na UNILA, em 2014 (MOASSAB, 2014), foram mapeados 16 terreiros em Foz do Iguaçu, sendo que 6 destes são de Candomblé e 10 de Umbanda. Os terreiros, na região, surgiram no final dos anos de 1960 e início dos anos de 1970, quando religiosos/as vieram em busca de trabalho, atraídos principalmente pela grande necessidade de trabalhadores para a construção da Usina Hidrelé-

3 “Uma epistemologia do Sul assenta-se em três orientações: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul”. Pressupõe, antes de mais nada, entender que o “conceito de Sul não aponta exclusivamente a uma geografia. É uma metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado, e da resistência a essas formas de opressão” (SANTOS, 1995).

4 Boaventura de Sousa Santos argumenta que a modernidade configurou um modelo de pensamento eurocêntrico universalizador, como se a sociedade mundial fosse uma única cultura, uma monocultura que invisibilizou e impediu outros saberes. Conduziu-se, assim, a um epistemicídio, ou seja, “à destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas. Assim, “um epistemicídio maciço tem vindo a decorrer nos últimos cinco séculos, e uma riqueza imensa de experiências cognitivas tem vindo a ser desperdiçada” (2007, p. 29).

trica de Itaipu. Advindos, principalmente, dos estados do Nordeste, de São Paulo e do Rio Grande do Sul, alguns/mas desses/as retornaram e continuaram suas trajetórias religiosas nos locais de origem, enquanto que outros se fixaram em Foz do Iguaçu e deram início a novas comunidades.

Esse foi o caso da Mãe Marina de Ogum, Iyalorixá do Ile Asé Oju Ogum Funmilaiyó, que o fundou em 1993, no bairro Morumbi I (Figuras 3 e 4). Tratou-se na verdade de uma transferência, uma vez que o terreiro já funcionava na Zona Sul de São Paulo. Essa comunidade de matriz africana, até o presente, conta com mais de 100 filhos/as de santo iniciados/as e aproximadamente 30 frequentadores/as e/ou praticantes diários. O terreiro está implantado em 3 lotes urbanos, cada um com aproximadamente 400 metros quadrados, com a seguinte disposição: o primeiro lote trata-se do terreiro chão (barracão) (Figura 5) e, ali, é onde acontecem as cerimônias públicas e privadas e o lugar da cozinha e a casa do caboclo (Figura 6); o segundo lote, que fica no centro, é o espaço exterior do terreiro e, ali, ficam maiormente as plantas utilizadas no jardim das folhas (Figura 7), bem como as cerimônias e festas que acontecem ao ar livre (Figura 1) e atividades domésticas; o último lote, por fim, é o da residência de Mãe Marina de Ogum. Esses três espaços, contudo, são usados pelos/as familiares da mãe-de-santo e dos/as religiosos/as, ali também se inserindo os/as participantes do Afoxé Ogum Funmilaiyó que vão ao terreiro para aprender a dançar e tocar ritmos religiosos afro-brasileiros.



Figuras 4 e 5: Maquete do terreiro elaborada por duas estudantes Paraguias do CAU/UNILA (Jéssica Belen Alvarez e Valéria Barreto Rodriguez); vista do Ilê Asé Ojú Ogum Fúnmilaiyó preparado para cerimônia aberta à comunidade (Fonte: Céline Veríssimo, 2019 e Mauricio Santos, 2019).

Figura 6. Interior do barracão onde se dão as principais das cerimônias: Mariwo na entrada de quarto de orixá e filho de santo com estudante do Curso de Arquitetura e Urbanismo da UNILA, mapeando as dinâmicas do espaço no terreiro e seus significados.





Figura 7: Comunidade matriarcal. Mãe-de-santo prepara e dispõe oferendas na Casa do Caboclo Boiadeiro 7 Laços, a partir do qual foi fundado o terreiro (Fonte: Maurício Santos, 2019).

Figura 8: Jardim das folhas no espaço exterior do terreiro (Fonte: Céline Veríssimo, 2019).

A noção de *paisagismo das/os orixás* é uma elocução advinda das religiões afro-brasileiras, que convida a pensar o paisagismo e o espaço exterior do terreiro desde as perspectivas do universo do Candomblé que, devido ao segredo, serão inatamente sempre incompletas. Apresentamos algumas perspectivas sobre a classificação das plantas, comumente conhecidas por folhas: os/as religiosos/as afro-brasileiros/as chamam todas as plantas de Ewê, e as consideram subdividindo-as em: Ewê Aféfê as folhas do ar que são consagradas a Oyá, Oxaguian; Ewê Iná as folhas do fogo, consagradas a Exu, Ogum, Oyá e Xangô; Ewê são as folhas da água, consagradas a Iemanjá, Oxum, LOgumede, Obá, Oxumare, Yewa e Oxalufan; Ewê Aiyê são as folhas da terra, consagradas a Oxóssi, Obaluaie, Omolu, Nanã. Portanto, as Ewê, podem ser classificadas como quentes ou frias, são igualmente classificadas como masculinas ou femininas, pois se possuem formatos mais estreitos serão consideradas como masculinas e se possuem formatos mais largos serão consideradas como femininas.

Existe uma cerimônia específica para as folhas nas religiões de matriz africana, conhecida como Sasain ou Sasanha. Nela, são entoados cantos específicos para cada planta, cujo desígnio é despertar as suas propriedades benéficas ou maléficas para o uso ritualístico e sagrado dos/as religiosos/as, como por exemplo: os banhos, o forro de esteiras para dormir, a alimentação comunitária (humana), a alimentação religiosa das divindades (não humana), a ornamentação dos espaços no terreiro (interior e exterior), as vestimentas das divindades e dos/as religiosos/as e durante as imolações de animais (Figura 8). Por exemplo, os Bambuzais são consagrados às divindades Danko, Oyá e Egungun. O Peregum – popularmente conhecido como *pau-d'água* – é consagrado a Ossain, Ogum e Oxóssi. A Pitangueira é consagrada às Iyámi. Diferentemente de Akoko, Obi e Orobô – plantas africanas cultivadas nas religiões afro-brasileiras –, que não são consagradas a nenhuma divindade e nem mesmo são divindades, mas cujos frutos e folhas são de tal eminência que, por isso, são sacralizadas. Dessa maneira Ossain é a divindade que rege a flora e, por esse motivo, lhe conferem todas as plantas, ou seja *folhas*. Contudo, as religiões afro-brasileiras cultuam algumas plantas-divindades, tais como, a Apaoka – que conhecemos com a Jaqueira que, tida como a mãe de Oxóssi, é uma Iyamin; a Iroko – conhecida como Gameleira Branca, é tida como representante da senilidade e da ancestralidade. Assim, os aspectos fundamentais das classificações das plantas, no Candomblé, e os incontáveis usos, aplicações e sentidos das Ewê, vão muito além dos usos e sentidos corriqueiros de caráter mais ornamental da estética hegemônica universalizada do paisagismo ocidental. Por isso, são incomparavelmente mais ricos e relacionados com este lugar de diáspora africana.

Se recorrermos ao termo *città in transe* (cidade em transe) cunhado por Reginaldo Prandi (1993), e transe nos termos de agência, como proposto por Eduardo Viveiros de Castro (1996), o que esboçamos, aqui, como Paisagismo dos Orixás, é dotado de qualidades agenciadoras, ou seja, as plantas não são seres inanimados, as folhas falam e para tal devem ser (en)cantadas (MÃE STELLA DE OXÓSSI, 2014). Na prática, esse Paisagismo em Transe pode provocar o transe dos/as religiosos/as, e as próprias plantas e as plantas/divindades podem fazer parte das ou são as próprias divindades em transe com os/as religiosos/as. Como exemplo disso, podemos mencionar que o Mariwô – conhecido como dendezeiro ou palmeira – é uma planta que serve de roupa para Ogum – divindade afro-brasileira metalúrgica, agricultora e guerreira. Assim, os/as religiosos/as consagrados/a a essa divindade são agenciados por essa planta; e, ao manejá-la, podem ser tomados por Ogum (Figura 9). Um outro exemplo de planta/divindade é Iroko – árvore que, na cosmopolítica afro-brasileira, liga o Brasil a África –, que ao ser manejada, os/as filhos/as consagrados/as sentem a mesma sensação da planta/divindade, por isso recomendando-se que não se toque nessa árvore/divindade: nomeadamente, não se pode podá-la porque isso amputaria os/as seus corpos humanos. Isto significa que, neste paisagismo, as árvores/plantas podem ser



Figura 9: Assentamentos de Exu do terreiro (Fonte: Céline Veríssimo, 2019).

simultaneamente árvores/folhas-humanos-divindades e seres humanos podem ser humanos-árvores/folhas-divindades. Ademais, aquilo que define sentidos é o transe, que pode ser causado por árvores/folhas-humanos-divindades e vice-versa. Em suma, arriscamos, por isso, também usar o termo Paisagismo em Transe (termo emprestado de Prandi, de seu “città in transe”), que aqui definimos como a propriedade de se entrar em transe e de provocar o transe, fazendo com que plantas-humanos-divindades coabitem e estabeleçam, assim, o Paisagismo dos Orixás.

Se no Paisagismo dos Orixás as folhas/plantas/árvores são sujeitos, também se trata de um paisagismo que come e dança: nas religiões afro-brasileiras as plantas/divindades dançam agenciadas pelos transe em seus filhos/as religiosos/as. Isto quer dizer que um/a religioso/a em transe com Iroko, por exemplo, é a própria planta/divindade evidenciada, e assim dança conforme as versas afro-brasileiras. Mas o que nos é mais importante aqui entender é a noção de comensalidade no Candomblé. Conforme Raul Giovanni Lody (2004), “nas religiões afro-brasileiras tudo come”, os monumentos que são elas próprias e representam as divindades também comem, da mesma forma que os/as religiosos/as comem, e deste modo, os elementos arquitetônicos e paisagísticos do terreiro igualmente comem. A comensalidade para as religiões afro-brasileiras é uma das formas de transmitir o Axé, isto é, a força de realização e a energia vital da ancestralidade afro-brasileira. Assim “o portão come, a porta come, os tambores comem, o chão – chamado de ixé - come, o teto – chamado de cumeeira – come”. Trata-se de uma arquitetura, ou melhor



Figura 10: Palmeira de Ogum; Guaco na cerca; Tapete de Oxalá (Fonte: Maurício Santos, 2020).

dizendo, de um paisagismo, que recebe oferendas, sejam elas minerais (os pós oriundos de pedras), vegetais (os extratos oriundos plantas) ou animais (sangue, penas, ossos oriundos das imolações de animais). Esses espaços, compostos por elementos arquitetônicos e paisagísticos: plantas/divindades, recebem esses dons e compartilham com a comunidade. Trata-se então, de um Paisagismo que Dança por que os humanos também podem estar em transe com as plantas/divindades e assim dançarem nas cerimônias afro-brasileiras; e trata-se também de um Paisagismo que Come , porque “tudo nas religiões afro-brasileiras come” e o espaço do terreiro não é diferente, as plantas/divindades igualmente comem.

Considerações não finais

Queremos salientar neste artigo, que os terreiros não se restringem aos espaços construídos e nem mesmo aos muros, casas e ruas das comunidades e além (mar, rio, cachoeira, mato, encruzilhada, etc.). O espaço exterior no terreiro é de extrema importância porque ali vivem e convivem com elementos importantes para esses religiosos, sejam por exemplo plantas cultivadas nas próprias comunidades ou coletadas em matos próximos (mas cada vez mais longe) aos terreiros. Os usos dessas plantas são diversos e podem ser empregados de múltiplas formas, por exemplo: como esteiras para dormir, como roupas, como ornamentos, como alimentos, como assentamentos de orixás, como elementos litúrgicos, como elemento fitoterápicos além certamente das divindades, existe a elocução afro-brasileira que diz “Kosi ewe, kosi orixá” que quer dizer “sem plantas, sem orixá”, retratando que a importância das espécies vegetais supera as dimensões da (etno)ecologia, da(etno)botânica e da (etno)medicina no Candomblé, tal como sabiamente sugeriu a Mãe Marina de Ogum num evento em 2019 “o poder das folhas está no axé” e alertou (como que premonitório da crise ecológica, sanitária e política que vivemos) sobre a atualidade conflituosa da sociedade entre si e com a natureza, acrescentando que “sem as as folhas, não existe Candomblé e também não existe vida!”

O esboço que desenvolvemos de *paisagismo dos orixás* é uma elocução advinda das religiões afro-brasileiras. Por ser também *paisagismo em transe que dança e come* e é no espaço do terreiro que pode assumir forma/incorpora planta/folha-humano-divindade e desenvolver a capacidade de abrir caminhos na direção de outros mundos.

Referências

ALIMONDA, H. A invenção da América Latina e outras obsessões. **Estudos Sociedade e Agricultura**, v. 2, p. 23-40, 1994.

DUSSEL, E. **1492: o encobrimento do outro**. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESCOBAR, A. **La invención del desarrollo**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2012.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: UFSJ, 2006.

GUDYNAS, E. **Direitos da natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

HARLEY, B. Mapas, saber e poder. **Confins**, v. 5, 2009.

INTECAB. **Nova Cartografia Social da Amazônia**: Afro-religiosos na cidade de Belém. s/l. s/d.

- LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- LEFF, E. **Saber Ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. México: Siglo XXI/Unam/Pnuma, 1998.
- LIMA, F. et al. (org). **Bens móveis e imóveis inscrito no livro do tombo do instituto do patrimônio histórico e artístico nacional (1938-2009)**. Brasília: IPHAN, 2009.
- LODY, R. **Santo também come**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- MBEMBE, A. **On the postcolony**. Berkeley: California University Press, 2001.
- MIGNOLO, W. A colonialidade de cabo a rabo. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 35-54.
- MOASSAB, A. A destruição da memória: a inexistência de patrimônio edificado indígena e de origem Africana no Brasil. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO, 3, 2014. **Anais...** São Paulo: Mackenzie, 2014.
- MÃE STELLA DE OSHOSSI; PEIXOTO, G. D. **O que as folhas cantam: para quem canta folha**. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2014.
- MOASSAB, A.; NAME, L. **Os Orixás em Terras de Mboi: mapeando os espaços e especializações afro-brasileiras em Foz do Iguaçu**. Foz do Iguaçu, Universidade Federal da Integração Latino-Americana, 2014, projeto de extensão.
- PRANDI, R. **Mitologia dos orixás**. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- PRANDI, R. **Città in transe**. Roma: Edizione Acta, 1993.
- PRANDI, R. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.
- QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RIBEIRO, R. **Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social**. Brasília: Ministério da Educação/Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.
- ROCHA, A. M. **As nações Kêtu: origens, ritos e crenças**. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: MAUAD Editora, (1928) 2000.
- SANTOS, B. S. **A crítica da razão indolente**. São Paulo: Cortez, 2007a.
- SANTOS, B. S. **Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes**. Revista Crítica de Ciências Sociais, 78, p. 3-46, 2007b.
- SANTOS, B. S. **A gramática do tempo**. São Paulo: Cortez, 2006.
- SANTOS, B. S. **Pela mão de Alice**. São Paulo: Cortez, 2005.
- SANTOS, B. S. **Toward a new common sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition**. New York: Routledge, 1995.
- SEMPIR. **Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana: 2013-2015**. Brasília: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2013.



VERGER, P. F. **Ewé, o uso de plantas na sociedade ioruba**. São Paulo: Odebrecht/Companhia das Letras, 1995.

VERÍSSIMO, C. Spatial resilience of outdoor domestic in mozambique. *journal of land use, mobility and environment*. **Tema**, v. 2, p. 131-146, 2012.

VERÍSSIMO, C. A importância do espaço doméstico exterior para um modelo de ecodesenvolvimento de cidades medias. O caso do Dondo, Moçambique. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 100, p. 177-212, 2013.

VERÍSSIMO, C. Mozambique's rescaled dualistic urbanisation: dealing with historical legacies of imperialism and resistance. In: Silva, C. N. (org.). **Urban planning in lusophone african countries**. Farnham: Ashgate, 2015. p. 183-202.

NAME, L.; VERÍSSIMO, C. Paisagem, paisagismo comestível e espaço exterior doméstico voltados à soberania alimentar: notas iniciais. In: ENCUESTRO DE GEÓGRAFOS DE AMÉRICA LATINA, 16, 2017. **Memórias...** La Paz. 2017.

VERÍSSIMO, C.; MOASSAB, A. Arquitectura afro-latina en America Latina y El Caribe: reconocimiento y protección de un patrimonio y cultura ancestral. In: Constanza LARACH, C.; VERAL, F. (org.). BIENAL DE ARQUITECTURA Y URBANISMO DE CHILE, 20, 2017. **Diálogos impostergables, identidad y futuro**. Santiago: Editorial Metales Pesados, 2017, p. 182-183.

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

Que planta escolher? **Entre a fitoterapia e a etnobotânica: uma** **leitura de suas diversas** **funções, com o olhar** **para a Umbanda**

Nayara Cristina Rosa Amorim

PPG-AU / FAUFBA

Mayara Mychella Sena Araújo

Lugar Comum / FAUFBA

Que planta escolher? Entre a fitorremediação e a etnobotânica: uma leitura de suas diversas funções, com o olhar para a Umbanda

Resumo

O artigo tem como objetivo correlacionar, no âmbito teórico, espécies vegetais que têm potencial fitorremediador com a etnobotânica. Considerando de um lado sua capacidade de despoluição de águas e solos, e de outro, seu uso ancestral nos mais variados procedimentos religiosos de distintas culturas. Para tanto, o texto apresenta como resultados um levantamento inicial dessas espécies vegetais com capacidade fitorremediadora, comprovada por publicações científicas, e que na etapa pós-colheita também têm funções litúrgicas e outras, especificamente, na Umbanda. São raras as pesquisas que correlacionam a capacidade de fitorremediação das plantas com seus usos e representações ritualísticas, medicinais, alimentares, culturais e econômicas. Diante disso, este ensaio é uma provocação, que visa, além de estimular mais investigações científicas sobre as temáticas, contribuir para registrar os conhecimentos e a cultura da Umbanda. Buscando romper com visões paradigmáticas e lançar luz sobre sincretismos, simbologias e tradições que por vezes são negligenciados pela sociedade.

Palavras-chave: Fitorremediação. Etnobotânica. Umbanda.

¿Qué planta elegir? Entre la fitorremediación y la etnobotánica: una lectura de sus diversas funciones, con miras a Umbanda

Resumen

El artículo tiene como objetivo correlacionar, en teoría, las especies de plantas que tienen potencial de fitorremediación con la etnobotánica. Considerando, por un lado, su capacidad para limpiar aguas y suelos, y por otro, su uso ancestral en los más variados procedimientos religiosos de diferentes culturas. Por tanto, el texto presenta como resultados un primer relevamiento de estas especies vegetales con capacidad fitorremediadora, confirmado por publicaciones científicas, y que en la etapa de poscosecha también tienen funciones litúrgicas y otras, específicamente, en Umbanda. Son raras las investigaciones que correlacionen la capacidad de fitorremediación de las plantas con sus usos y representaciones ritualistas, medicinales, alimentarias, culturales y económicas. Delante de eso, este ensayo es una provocación, que tiene como objetivo, además de estimular más investigaciones científicas sobre los temas, contribuir a registrar el conocimiento y la cultura de la Umbanda. Buscando romper con visiones paradigmáticas y arrojar luz sobre sincretismos, simbologías y tradiciones que en ocasiones son descuidadas por la sociedad.

Palabras clave: Fitorremediación. Etnobotánica. Umbanda.

Which plant to choose? Between phytoremediation and ethnobotany: a reading of its various functions, with a view to Umbanda

Abstract

This aims to theoretically correlate plant species that have phytoremediation potential with ethnobotany. Considering on the one hand their decontamination capacity of water and soil, and on the other, its ancestral use in the most varied religious procedures of different cultures. Therefore, the text presents as results an initial survey of these plant species with phytoremediation capacity, proven by scientific publications, and that in the post-harvest stage they also have liturgical and other functions, specifically, in Umbanda. There are few studies that correlate the phytoremediation capacity of the plants with their uses and ritualistic performances, medicinal, food, cultural and economic. Finally, this paper is a provocation meant to stimulate more scientific investigations on the subjects, and to contribute to discuss Umbanda's knowledge and culture. Seeking to break away from paradigmatic visions and shed light on syncretisms, symbologies and traditions that are sometimes neglected by society.

Keywords: Phytoremediation. Ethnobotany. Umbanda.



Introdução

O presente artigo se caracteriza como um ensaio,¹ com o objetivo de identificar espécies vegetais que possuam utilização ou representação simbólica para a Umbanda² e, ao mesmo tempo, tenham potencial fitorremediador, isto é, a capacidade de contribuir para a despoluição de ecossistemas. Busca-se, então, contribuir com o processo de seleção das espécies utilizadas em tipologias paisagísticas de fitorremediação e valorização das ervas que possuem função ritualística.

As tipologias paisagísticas baseadas em princípios de fitorremediação podem ser repensadas ou adaptadas, para maior inclusão das demandas sociais e de identidade local, através da inclusão de ervas que possuam simbologia cultural, religiosa ou que contribuam para complementação de renda dos moradores locais – flores e plantas de corte, espécies cujas fibras possam ser utilizadas no artesanato etc. Essas adaptações buscam aumentar a interatividade, a participação e a sensação de pertencimento dos moradores do entorno de onde essas técnicas paisagísticas são implantadas.

Segundo Carlessi (2016), quando se emprega o termo “erva” para se denominar espécies vegetais, está se destacando o simbolismo que a mesma carrega, incluindo o fato de ser considerada um ser vivo, cujo sangue, a seiva que alimenta a planta, é extraído para a cura ou o bem-estar ou o equilíbrio entre o mundo físico e o espiritual (CARLESSI, 2016). Já o termo “espécie vegetal” remete à nomenclatura científica e a dimensão botânica. Por fim, o termo “planta” é uma denominação genérica que toda a sociedade reconhece quando se trata de referenciar as espécies vegetais ou ervas. Sendo assim, se o termo “erva” não se restringe a sinônimo de “espécie vegetal” ou “planta”, no texto serão utilizadas essas três denominações e dimensões de significados.

Embora no Brasil exista uma diversidade de religiões afro-brasileiras, como o Candomblé, a Umbanda, o Cabula, o culto aos Egungun, o Catimbó-Jurema, a Quimbanda e a Xambá, é importante ressaltar que este artigo se detém na Umbanda, especificamente na sua relação com as plantas.

Nesse sentido, como sinaliza Oliveira (2008), mesmo que a diversidade cultural seja um traço fundante da cultura brasileira, a relação com saberes, técnicas e conhecimentos medicinais oriundos de comunidades não hegemônicas, como aquelas relacionadas com as religiões de matriz africana, ou afro-brasileiras, ainda é preconceituosa (OLIVEIRA, 2008). E é visando a uma mudança de enfoque no plano epistemológico e cultural que o artigo valoriza, a partir da etnobotânica, os conhecimentos alternativos e não hegemônicos, particularmente os da Umbanda.

Além disso, o texto conta com uma metodologia de análise comparativa de caráter qualitativo, apresentando o cruzamento de informações sobre espécies vegetais pesquisadas em publicações que abordam as temáticas da fitorremediação e da etnobotânica. O conceito de fitorremediação utiliza como referências principais: Marques et al. (2011), Silva (2012), Moura

¹ Chamamos de ensaio porque, além de se tratar de uma pesquisa seminal, relaciona-se a ensejos pessoais quanto às discussões que permeiam a utilização de plantas nas liturgias, preceitos (banhos), oferendas, defumações, chás e etc. adotados na Umbanda, religião que tem uma de suas matrizes o culto às forças elementares que representam a natureza, os Orixás. Nesse sentido, assim como as plantas precisam de mãos habilidosas e com conhecimentos para serem semeadas e cultivadas, este ensaio, apesar de contar com quatro mãos cujas trajetórias acadêmicas distintas dão conta das tipologias paisagísticas de fitorremediação, as têm muito ansiosas pelo despertar de suas ancestralidades e, portanto, trazem leituras de sobrevoo quanto a essa relação com as representações simbólicas que têm com a Umbanda.

² Religião cuja prática, assim como o Candomblé e outras de matriz afro-brasileira, sempre sofreu com o estigma da marginalização, ligado a estereótipos e preconceitos, e que será melhor apresentada, adiante.

Que planta escolher?

(2013), Pinheiro (2017) e Grzegórska et al. (2020). Já para o conceito de etnobotânica e sua relação com a Umbanda, adota-se como referências principais: Oliveira (2008), Pires et al. (2009), Carlessi e Rodrigues (2015), Carlessi (2016), Silva e Silva (2018) e Alves, Povh e Portuguez (2019).

Como sinaliza Carlessi (2016), muito embora existam desdobramentos no pensamento contemporâneo que questionam as fronteiras analíticas das espécies vegetais e, por vezes, as mantenham em dicotomias, o intento aqui, apesar de tímido e ainda restrito, é mostrar que ainda que sejam pensamentos dicotômicos, eles se complementam (CARLESSI, 2016). Portanto, uma mesma planta pode ter distintos usos e funções tanto no que diz respeito a seu caráter despoluidor, cientificamente comprovado, quanto sua utilização nas religiões afro-brasileiras, particularmente a Umbanda. Por conseguinte, podem ser lidas por esse entrecruzamento: cientificidade-religiosidade.

Plantas despoluidoras ou fitorremediadoras

A fitorremediação é um conjunto de técnicas que utiliza os processos naturais das plantas e suas interações com a microbiota associada à rizosfera (área ao redor das raízes) na despoluição ou descontaminação, ainda que parcial, de um ambiente (EPA, 2000; MARQUES et al., 2011; SILVA, 2012). A biorremediação, por sua vez, é a utilização de micro-organismos, principalmente as bactérias e os fungos, para degradar compostos poluentes (MARQUES et al., 2011). A fitorremediação sempre envolve a utilização de plantas, já a biorremediação não necessariamente, pois ocorre tanto em condições aeróbicas como anaeróbicas. Este artigo tem como enfoque a utilização das espécies vegetais no processo de despoluição, por tanto tem como prioridade a fitorremediação, mas compreende que processos de biorremediação também podem cumprir esse objetivo.

A fitorremediação é um processo com baixo custo de implantação e monitoramento, porém geralmente mais lento do que os processos físico-químicos. Para garantir a eficiência na despoluição, precisa-se de uma grande quantidade de plantas, pois individualmente as espécies absorvem apenas pequenas frações dos poluentes: a tecnologia demanda grandes espaços livres disponíveis. Recomenda-se o uso de espécies consideradas hiperacumuladoras, capazes de absorver altos níveis de contaminantes (SILVA, 2012). Além disso, é necessário o monitoramento ambiental, pois as plantas que absorvem os poluentes necessitam ser removidas periodicamente, principalmente quando apresentam aspecto de morte, perda da funcionalidade ou quando ocorre o aumento excessivo das espécies. Isso porque a sua manutenção pode acarretar a eutrofização de um corpo hídrico ou diminuição da biodiversidade (ZANELLA, 2008; PINHEIRO, 2017).

As técnicas de descontaminação do solo e da água por meio da utilização de organismos vivos, como microrganismos e plantas, são aplicadas através de diversas tipologias paisagísticas. Eis alguns exemplos: jardins de chuva, biovaletas, alagados construídos (*wetlands*), hidrossementeiras, feixes vivos ou faxinas, estacarias vivas etc. O planejamento sistêmico dessas técnicas é abordado por conceitos como Infraestrutura Verde, Trama Verde e Azul e Soluções Baseadas na Natureza.

Os mecanismos de fitorremediação desempenhados pelas plantas podem agir de forma associada ou isoladamente, atuando nos diferentes substratos – solos, sedimentos, lamas, águas superficiais e subterrâneas – atingindo tanto poluentes orgânicos quanto inorgânicos (PINHEI-

RO, 2017). Os mecanismos de ação direta são conhecidos como: fitoextração,³ fitovolatilização,⁴ fitodegradação,⁵ rizofiltração e controle fito-hidráulico; os de ação indireta são denominados de fitoestabilização⁶ e rizodegradação. Uma mesma espécie vegetal pode realizar mais de um desses mecanismos, sem que necessariamente ocorra uma estimulação. Vale ressaltar, ainda, tanto o avanço das pesquisas sobre a modificação genética de plantas para aumentar a capacidade de acumulação de metais quanto de estudos sobre a estimulação metabólica das plantas por meio de irrigação e adubação (GRZEGÓRSKA et al., 2020).

Nem todas as espécies vegetais desenvolvem-se em ambientes contaminados: o nível de oxigênio do solo, o pH, a salinidade, a umidade e a concentração de poluentes precisa estar dentro dos limites de tolerância da planta. O primeiro passo para utilização de técnicas fitorremediadoras é a identificação das espécies que, além de apropriadas às condições ambientais e culturais locais, sejam tolerantes aos contaminantes. O passo seguinte é avaliar a capacidade da planta tolerante em promover a descontaminação, bem como sua eficiência (MARQUES et al., 2011; GRZEGÓRSKA et al. 2020). Depois, é desejável desvendar a rota e a transformação dos contaminantes no corpo vegetal (degradação, estabilização e volatilização), o que auxilia no estabelecimento das estratégias pós-colheita. Essa última etapa, a pós-colheita, consiste na busca de uma destinação adequada à biomassa produzida, ou seja, encontrar um uso para essas espécies vegetais contaminadas que não ofereça risco aos seres vivos e ao meio ambiente.

De acordo com Grzegórska et al. (2020), a eficiência das técnicas fitorremediadoras vai variar de acordo com as características do local (clima, insolação, nível de umidade), a concentração e o tipo de poluente a ser removido e a destinação da biomassa e do ambiente contaminado (GRZEGÓRSKA et al. 2020). O presente ensaio busca destacar algumas possibilidades de uso dessas espécies, após sua colheita, para fins ritualísticos, entendendo que as plantas podem desempenhar funções culturais e religiosas, relacionadas a processos históricos e demandas econômicas.

Para tanto, recomenda-se o uso de mais de um tipo de espécie vegetal nas técnicas fitorremediadoras, como forma de possibilitar uma maior diversidade de usos pós-colheita e contribuir com a diversidade ecológica. A inserção de plantas fitorremediadoras que possuem usos e simbologias ritualísticas e culturais incentivam a apropriação da população nesses espaços. Outra possibilidade é priorizar o uso de plantas ornamentais de corte, que podem ser comercializadas e complementar a renda dos moradores do entorno, de associações locais e de templos religiosos (casas, tendas, terreiros, centros etc.). No caso da vegetação ter sido usada só na descontaminação de componentes microbianos (bactérias e coliformes fecais), a biomassa retirada pode ser seca, triturada e transformada em adubo, que pode ser utilizado para a manutenção dos jardins locais, ou para comercialização. A biomassa contaminada, independentemente do tipo de contaminante, pode ser utilizada na geração de energia (GRZEGÓRSKA et al. 2020).

3 Na fitoextração os contaminantes, principalmente os metais, são absorvidos pelas raízes e translocados para os tecidos aéreos da planta. A descontaminação ocorre através de ciclos de colheita e (re)plantio, até a retirada dos poluentes do solo e/ou das águas (PINHEIRO, 2017).

4 Na fitovolatilização o contaminante é absorvido pelas raízes e liberado pelas folhas, na forma volátil, convertidos em formas menos tóxicas (PINHEIRO, 2017). Pode ser utilizada no tratamento de águas subterrâneas, solos, sedimentos e lamas (EPA, 2000).

5 Também denominadas de fitoestimulação. As raízes das plantas liberam substâncias que servem como substrato para a microbiota, aumentando o número, a diversidade e a atividade dos micro-organismos, o que aumenta a taxa de degradação ou decomposição de contaminantes (MOURA, 2013). A degradação pode ocorrer tanto nas raízes (rizodegradação) quanto nos outros tecidos vegetais (fitodegradação).

6 A estabilização física ocorre porque as raízes evitam a erosão do solo e a lixiviação dos poluentes, que ficam imobilizados no solo ou nas paredes celulares da planta (controle fito-hidráulico). A estabilização química ocorre pela mudança química ou microbiológica na rizosfera e também pela alteração química dos contaminantes – fitoestabilização (MOURA, 2013).

Que planta escolher?

Segundo Marques et al. (2011), as principais limitações de ordem socioeconômicas para o uso de técnicas de fitorremediação no Brasil são: a falta de informação no meio técnico e na sociedade; a ausência de instrumentos reguladores que promovam a fitorremediação; a competição com métodos de descontaminação tradicionais; e, finalmente, os investimentos limitados (MARQUES et al., 2011).

É muito importante a participação da sociedade no processo de tomada de decisão das técnicas a serem utilizadas para a descontaminação e nas decisões de uso posterior da área descontaminada. A escolha de técnicas fitorremediadoras pode contribuir para a promoção da educação ambiental, o aumento da interatividade, a participação e a sensação de pertencimento dos moradores do entorno – sobretudo quando a escolha das espécies vegetais incorporar demandas socioeconômicas e características culturais e religiosas. O conceito de etnobotânica, abordado subseqüentemente, expressa essas relações entre a sociedade e a vegetação.

Um pouco de etnobotânica... um pouco de Umbanda...

Para alcançar o objetivo outrora proposto, viu-se a necessidade de trazer como a etnobotânica é compreendida e, a seguir, uma apresentação acerca do surgimento da Umbanda, em uma proposta de leitura que a relaciona com a etnobotânica.

Um pouco de etnobotânica...

Carlessi e Rodrigues (2015) afirmam que a etnobotânica é uma disciplina, cuja interface entre as ciências biológicas e humanas dedica-se ao estudo da relação entre as pessoas e as plantas. Ao fazê-lo, recorrem a Ford (1978) e compreendem que as acepções atribuídas às plantas quanto ao termo “natureza” variam de acordo com suas próprias naturezas (CARLESSI; RODRIGUES, 2015) – uma condição que permite, ao mesmo tempo, uma leitura crítica sobre as próprias teoria e práxis da disciplina, apresentando variados e particulares significados que as culturas são capazes de atribuir às plantas.

Essas possibilidades de diálogos entre pessoas e plantas são acionadas pela utilização das últimas no universo das religiões, há séculos apresentando um valor simbólico. Afinal, são diversos os seus usos: nos propósitos ritualísticos,⁷ com caráter farmacobotânico;⁸ de rotina (ofe-

⁷ De acordo com Velame (2012), o ritual entrelaça o mundo religioso com o mundo vivido, fundindo-os em um mundo único sob a mediação de um conjunto de formas simbólicas (VELAME, 2012). Por seguirem, na maioria das vezes, a tradição oral, os rituais têm caráter particular, seguindo uma estética ritual meticulosa, que vão desde as iniciações – que permitem o iniciado integrar-se ao corpo e à hierarquia das irmandades e das comunidades da religião – e à própria liturgia (as giras, no caso da Umbanda), até as benzeduras e rezas que têm o poder de cura de diversas enfermidades, físicas ou psicológicas, ou de afastar maus espíritos, o mau olhado ou o “quebranto” (PIRES et al., 2009).

⁸ Com a utilização de chás cujas propriedades científicas na ação medicinal, propriamente dita, podem não ser reconhecidas, embora há milênios sejam assim usados, em função de seus princípios ativos, responsáveis pelos efeitos curativos àqueles que deles se utilizam (PIRES et al., 2009).

rendas,⁹ banhos¹⁰ e defumações¹¹) – quando promovem a aproximação do mundo espiritual, por meio da ativação das plantas de diferentes formas como alimento, maceradas ou queimadas; e ornamentais – o uso de flores, sementes e folhas para fins decorativos em dias de festa, mas que promovem o bem-estar, a partir de sua harmonização com o ambiente, portanto assumindo um caráter místico-religioso (ALVES; POVH; PORTUGUEZ, 2019; OLIVEIRA, 2008; CARLESSI; RODRIGUES, 2015; PIRES et al., 2009; SILVA; SILVA, 2018).

Nesse sentido, e por se tratar de uma primeira tentativa de leitura das relações das espécies vegetais fitorremediadoras e sua eventual utilização na Umbanda, a partir da etnobotânica, o texto se insere em uma espécie de híbrido entre cientificidade e religiosidade. Todavia, apesar da evidente descaracterização das religiões afro-brasileiras nos últimos anos, nas quais a velocidade das informações tem superado as tradições, tenta-se de valorizar os modos de experienciar e viver da Umbanda, cujo universo do uso de plantas é diverso, seja para os propósitos ritualísticos seja para os de rotina.

Um pouco de Umbanda... De sua origem a uma tentativa de leitura de sua relação com a etnobotânica

A Umbanda é uma religião estritamente brasileira, anunciada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, no dia 15 de novembro de 1908, no distrito de Neves, no município de São Gonçalo, no Rio de Janeiro. Nessa data, o médium Zélio Fernandino de Moraes, incorporado no referido Caboclo, anunciou o surgimento da Umbanda,¹² cujo principal fundamento é a manifestação do espírito para a caridade, tendo suas bases relacionadas aos cultos euro-afro-brasileiros. Isso porque conta com influência direta do Espiritismo (ou Kardecismo), difundido por Allan Kardec, além do sincretismo com os santos da Igreja Católica a partir do culto as forças elementares, que representam a natureza – os Orixás, bem como a presença dos pretos-velhos e dos caboclos (respectivamente, entidades/espíritos de negros escravizados e indígenas) que atuam nos trabalhos e nas sessões de atendimento e de cura da religião (SARACENI, 2012; LINARES, TRINDADE, COSTA, 2008; LEAL DE SOUZA, 1933).

É válido ressaltar que, pelo seu caráter, a Umbanda tem muitas similitudes com o Candomblé, embora também haja diferenças. Por isso, faz-se pertinente, aqui, uma digressão.

É de conhecimento que, no processo de colonização do Brasil, os povos trazidos da África, na condição de escravos, tinham suas etnias relacionadas às regiões de origem: Nagô¹³ (Benin,

9 Plantas, partes delas ou frutos usados com fins alimentares, na forma de oferendas, e que representam a entidade/espírito (o preto-velho e o caboclo, por exemplo) ou o Orixá (Iemanjá, Oxum, Ogum ou Xangô, por exemplo) que se queira cultuar. Cada entidade/espírito ou Orixá possui uma oferenda ou erva específica, de acordo com sua especificidade e função espiritual. A oferenda é realizada com a intenção de renovar a força atribuída à entidade/espírito ou ao Orixá, bem como para fortalecê-los simbolicamente (SILVA; SILVA, 2018).

10 Os banhos, de maneira geral, buscam o bem-estar e o equilíbrio do corpo físico e energético, e vão variar de acordo com as folhas e sua destinação. Podem ser: as limpezas espirituais ou de descarrego, os de equilíbrio ou os de preceito – recomendados antes de rituais específicos, como a iniciação, os trabalhos de incorporação para atendimentos de cura etc. (ALVES; POVH; PORTUGUEZ, 2019).

11 Alves, Povh e Portuguez (2019) acrescentam que, em geral, em defumações são usadas plantas que recebem carinho, atenção, afeto e amor. Considera-se que tais sentimentos criados em relação às plantas se tornam parte das folhas. Assim, quando queimadas, elas eliminam as energias negativas do ambiente, atraindo as positivas.

12 Religião pautada pelo respeito à natureza, pela eternidade do espírito, pela empatia e pela liberdade. Tem base espiritualista – devido a comunicação com os espíritos; ritmada – em virtude do uso dos atabaques em suas liturgias; e, ritualizada – já que conta com ritos litúrgicos que lhes são característicos (SARACENI, 2012; LINARES; TRINDADE; COSTA, 2008; LEAL DE SOUZA, 1933).

13 Também considerados lorubás. Ou seja, uma referência contemporânea à nação nagô.

Nigéria, Ketu e outros), Bantu (Congo, Angola, Moçambique e outros) e Jêjes (Benin, Togo, Gana e Nigéria) (FERREIRA, 2019). Essas regiões, de acordo com Velame (2012), mais tarde passaram a designar o que se chama de nação no Candomblé. Essa compreensão, segundo o autor, se relaciona a um padrão ideológico e aos rituais seguidos nos terreiros, que varia conforme as etnias africanas. Basicamente seriam quatro nações: Ketu e Ixexá – origem nagô; Angola – origem bantu; Jêje – origem daomeniana.

Assim, as nações agregam carácter simbólico, ideológico e político, baseados na tradição religiosa e ritual, sendo, portanto, diferenciadas as maneiras de tocar os atabaques (com as mãos ou varetas), os idiomas utilizados nos cânticos (ioruba e fon, por exemplo). A música e o ritmo também podem variar, do mesmo modo que as vestimentas litúrgicas e os nomes das divindades (Orixás,¹⁴ Inquices¹⁵ e Voduns¹⁶) serão distintos (VELAME, 2012).

Além disso, de acordo com o referido autor, ao citar Ramos (1954), Candomblé significava dança e/ou instrumento de música. Como os escravizados se reuniam aos domingos, autorizados pelos seus senhores, para dançar nos chamados batuques, foi uma consequência a utilização do termo Candomblé para substituir batuques e designar a própria cerimônia religiosa realizada pelos escravos.

Vale sinalizar que, ao longo dos séculos XIX e XX, sua compreensão foi sendo ampliada, deixando de considerar outras visões que marginalizavam o uso do termo.¹⁷ Na contemporaneidade, Candomblé é uma caracterização genérica que remete à comunidade religiosa afro-brasileira (VELAME, 2012).

Ao longo dos séculos, os terreiros de Candomblé, principalmente nas cidades pequenas e médias, foram deixando as áreas urbanas e migrando para as áreas rurais. O mesmo não ocorreu nas cidades grandes, cujos terreiros aos poucos ou foram incorporados à cidade ou se adaptaram ao contexto urbano. Apesar disso, Velame (2012) traz que os terreiros estão sempre em busca do habitat natural para o culto aos Orixás, Inquices e Voduns, no seio da natureza, onde são mais apropriadas as práticas litúrgicas e os rituais do Candomblé (VELAME, 2012).

Assim, os terreiros de Candomblé estão sempre o mais próximo, ou, em meio ao ambiente natural: para conservar as formas de sobrevivência das famílias-de-santo que, em muitos casos, se mantêm por meio do desenvolvimento da agricultura familiar, da criação de animais e da venda do excedente nas feiras e ruas; por conta da necessidade de espaços para os tratamentos de pessoas, com as práticas terapêuticas relacionadas às plantas medicinais; e devido à necessidade de privacidade para a realização dos trabalhos espirituais, assim como o jogo de búzios.

Lembra-se que as plantas usadas na religião tiveram forte influência indígena e europeia. Isso porque, ao se fixarem em diferentes regiões do Brasil, os africanos nem sempre encontravam as espécies vegetais que, segundo seus costumes, eram usadas nos diversos rituais – motivo pelo qual foram substituindo ou incorporando as espécies nativas e/ou exóticas disponíveis (ALVES;

¹⁴ Os Orixás são as divindades nagôs, essencialmente as energias em estado puro, concentradas da natureza e do cosmos, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas. Na Bahia, de acordo com Velame (2012), os escravos as reuniram em um panteão, o terreiro. Por isso, em um terreiro são cultuados diversos Orixás, diferentemente do culto na África, onde cada cidade ou região cultuavam uma determinada e específica divindade.

¹⁵ Tem correspondência com os Orixás, mas se chamam Inquices no candomblé de Angola.

¹⁶ Tem correspondência com os Orixás, mas se chamam Voduns no candomblé Jêje.

¹⁷ De acordo com Velame (2012), referenciando Nina Rodrigues e Pierre Verger, ainda no século XIX, o candomblé foi relacionado à perseguição policial, amparada pela legislação vigente, que o enquadrava como prática de “feitiçaria” e “falsa medicina”, ou seja, ações criminosas, que sob os alardes dos meios de comunicações, da pressão da medicina clínica e da psiquiatria (com seu discurso higienista), da igreja e do discurso civilizatório dos setores progressistas da sociedade, contribuíram para ações que ocorreram na época.

POVH; PORTUGUEZ, 2019). Ao que, pelas palavras de Pires et al. (2009), acrescentam-se, nos rituais afro-brasileiros que são assistidos hoje em dia, muitas plantas nativas brasileiras, além das exóticas, o que evidencia um distanciamento do acesso à matriz florística da África (PIRES et al., 2009).

Com isso, é importante dizer que a maior parte das espécies vegetais utilizadas no Candomblé são cultivadas em áreas do terreiro, extraídas da mata ou adquiridas em casas de ervas. Além disso, esses autores apontam que os participantes mais efetivos e tradicionais do Candomblé são portadores de valiosos conhecimentos farmacobotânicos das espécies usadas nos diversos rituais. Esse conhecimento, de acordo com os autores, “remontam séculos e fazem parte da história de nosso povo”.

Nesse sentido, hoje em dia, a valorização e existência da religião são frutos da resistência e da luta de nossos antepassados. Isso porque o emprego litúrgico ou medicinal de muitas plantas segue um sistema de classificação complexo, além de uma intrincada relação entre as entidades, a energia espiritual e os Orixás.

Saindo dessa necessária e fundamental digressão, o artigo se apropria das considerações nela postas para esclarecer que, tanto a Umbanda como o Candomblé têm contribuído para registrar os conhecimentos e a cultura das religiões afro-brasileiras, desmistificando o preconceito que as cercam. Por isso, quando a etnobotânica se dedica a esmiuçá-las, traz uma série de informações, conhecimentos e tradições que não devem ser perdidas. Entre tais informações, conhecimentos e tradições estão o culto aos Orixás e o uso das ervas em seus rituais.

Assim, na noite em que a Umbanda surgiu, valores como a liberdade, a fraternidade espiritual, o amor e a humildade foram declarados pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, então incorporado no Caboclo das Sete Encruzilhadas que afirmou que:

Deus, em sua infinita bondade, estabeleceu na morte, o grande nivelador universal. Rico ou pobre, poderoso ou humilde, todos se tornam iguais na morte, mas vocês, homens preconceituosos, não contentes em estabelecer diferenças entre os vivos, procuram levar essa mesma diferença até mesmo além da barreira da morte. Por que não podem nos visitar esses humildes trabalhadores do espaço, se apesar de não haverem sido pessoas importantes na terra, também trazem importantes mensagens do além? Por que não aos Caboclos e Preto-Velhos? Acaso não foram eles também filhos do mesmo Deus?¹⁸

Com isso, ele quis dizer que todos os espíritos seriam aceitos e ouvidos nos trabalhos desenvolvidos na Umbanda, da mesma forma que, aqueles que a procurassem estariam em busca de conhecimento para transformação e evolução enquanto ser humano, conseqüentemente, enquanto espírito.

Pode-se dizer, portanto, que muitas pessoas que passaram a frequentar a religião ou eram médiuns que deixavam o Espiritismo Kardecista ou eram dissidentes do Candomblé, em grande parte detentoras de conhecimentos quanto às tradições e práticas dessas religiões. A

18 Fala abstraída do diálogo entre o espírito do Caboclo, incorporado no já citado médium, e o então presidente da Federação Espírita de Niterói, o médium vidente José de Souza, na noite de anúncio do surgimento da religião. O diálogo está presente em diversas obras, sites e blogs que tratam da religião.

Umbanda passou a utilizar, do Espiritismo, a incorporação dos médiuns nas giras,¹⁹ com vistas aos atendimentos e aos trabalhos de cura e desobsessão, no que se refere ao Espiritismo. E, na sua tangente ao Candomblé, albergou o culto aos Orixás, o uso dos instrumentos musicais nas giras e das guias (fios de conta), a realização dos assentamentos vibratórios (com a firmeza de velas) e das oferendas às entidades/espíritos e aos Orixás, além dos banhos de ervas e seus variados usos.

Especialmente, quanto ao Candomblé, diz-se que a valorização de suas tradições e práticas tem grande importância social. Logo, quando a Umbanda se apropria de parte dessa tradição e dessa cultura, em suas próprias práticas, é também uma forma de reverência e valorização de nossos ancestrais. Por isso, e lembrando o que foi exposto na digressão, há que destacar que, muito embora a Umbanda se aproprie do culto aos Orixás, esse rito ocorre de maneira distinta ao que ocorre no Candomblé.

Na Umbanda, os Orixás representam as forças emanadas de Deus na natureza e seus domínios,²⁰ ou seja, forças elementares da natureza – trata-se, portanto, de uma religião monoteísta. Diferente do Candomblé, na qual os Orixás correspondem a divindades,²¹ cujas forças que fortalecem seus atributos advém de elementos da natureza, por conseguinte, seriam seres elementares da natureza, uma religião politeísta. Mesmo assim, é comum, entre as duas religiões, os filhos de santo realizarem banhos, com o uso de plantas específicas de cada Orixá, antes dos trabalhos ou durante sua realização.

Além disso, originalmente, nem no Candomblé, nem no Espiritismo, durante seus trabalhos públicos – respectivamente, xirê e mesa branca –, era possível a incorporação de entidades/espíritos. No primeiro caso, por não serem considerados divindades, muito embora, com o tempo, a sabedoria desses povos ancestrais, principalmente os pretos-velhos e os caboclos, foi reconhecida e, assim, eles passaram a se manifestar nos trabalhos dos terreiros. Do mesmo modo, o Espiritismo, apesar de hoje em dia admiti-los em suas sessões de trabalho, no passado, infelizmente, eles não poderiam estar presentes, pois eram admitidas apenas as manifestações dos espíritos considerados “elevados”: padres, freiras, médicos, professores etc.

19 São as cerimônias da religião, cuja liturgia conta com um roteiro de atos que propiciam o desenvolvimento dos trabalhos espirituais. De maneira geral, o ritual segue em acordo aos conhecimentos e às experiências do dirigente espiritual (pai ou mãe-de-santo) da casa, tenda, terreiro ou centro (como podem ser designados os templos da religião). Assim, as giras geralmente se iniciam com as preces/orações e a convocação dos bons espíritos, seguidas da saudação a Exu (o guardião do templo que garante a realização dos trabalhos), dos cânticos de abertura, de defumação e de louvação aos Orixás (quando se iniciam as incorporações dos médiuns da corrente). Nesse momento, são cantados para os Orixás e entidades/espíritos que regem o templo, ocorrendo depois disso, a saudação às entidades/espíritos que realizarão os trabalhos do dia (preto-velho, caboclo, boiadeiro, baiano, marujo, cigano, erês ou guardiões, por exemplo). Tudo isso conduzido pelos sons das palmas dos consulentes/visitantes e pelos toques dos instrumentos de percussão (majoritariamente atabaques, mas não apenas). Após os atendimentos, a gira é encerrada com agradecimentos a entidades/espíritos que trabalharam, orações e cânticos de fechamento. No geral, esse fechamento conta apenas com a presença da corrente do templo (médiuns de atendimento, da assistência, cambonos, ogãs e o próprio dirigente espiritual).

20 Exemplos de domínios naturais de onde emana a força dos Orixás e seus atributos: cume das montanhas – Oxalá – fé/fortaleza; pedreiras – Xangô – justiça/autoridade; caminhos – Ogum – ordem/resistência; matas – Oxóssi – sobrevivência/conhecimentos; ventos – Iansã – paixão/determinação; mar – Iemanjá – família/respeito; cachoeiras – Oxum – fertilidade/amor; rios – Nanã – sabedoria/autoconhecimento; cemitérios – Obaluaê – transformação/evolução.

21 Quanto a essa noção de divindade, Velame (2012), ao citar Pierre Verger e seus estudos sobre a África e o Brasil, ratifica que os Orixás correspondem a “um ancestral [...] divinizado, que em vida estabeleceu vínculos e relações que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza e do cosmos, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou então lhe possibilitando a capacidade de exercer certas atividades como a caça, a pesca, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização para atividades medicinais” (VELAME, 2012, p. 6).

Ainda assim, é reconhecida a utilização, tanto no Candomblé como na Umbanda, da fumaça como elemento purificador. Sua utilização advém dos ritos indígenas, portanto dos caboclos, e apropriada pelos negros escravizados (pretos-velhos). Para sua confecção também são usadas plantas específicas, de acordo com a entidade/espírito que estiver trabalhando e, no geral, são adquiridos/comprados. Particularmente na Umbanda, a fumaça, oriunda da queima nos charutos ou cachimbos, atua como desagregadora de maus fluídos, criando um escudo de proteção tanto para a aura do médium incorporado na entidade/espírito,²² quanto para os consulentes/visitantes durante o atendimento.

Como a Umbanda é uma religião que se fundamenta em valores como a liberdade, há uma enorme variação de suas práticas nos templos da religião em todo o país, principalmente, quanto ao que é apropriado de outras religiões, como o Candomblé e o Espiritismo. Por isso, a existência das linhas²³ de Umbanda vão, de certo modo, caracterizar essa aproximação. Todavia, é uma certeza que o uso das plantas, para os mais distintos ritos, é uma apropriação do Candomblé.

Assim, as mais utilizadas na Umbanda são: alecrim (*Rosmarinus officinalis* L.), alfazema (*Lavandula dentata* L.), arruda (*Ruta graveolens* L.), boldo ou tapete de Oxalá (*Plectranthus barbatus*), comigo-ninguém-pode (*Dieffenbachia amoena*), espada de Ogum (*Sansevieria trifasciata* Hort. ex Prain.), guiné (*Petiveria alliacea* L.), hortelã (*Mentha rotundifolia* L.), levante (*Mentha arvensis* L.) manjerição (*Ocimum basilicum*), quebra demanda ou abre caminho (*Justicia gendarussa*), dentre outras. Essas espécies podem (ou não) serem cultivadas em áreas destinadas para este fim nas casas, tendas, terreiros ou centros de Umbanda. É bom lembrar que, assim como o Candomblé, no geral, na Umbanda as casas, tendas, terreiros ou centros estão inseridos no contexto urbano das grandes cidades, ficando nas áreas rurais quando se trata das médias e pequenas cidades.

Além disso, pelo seu caráter de liberdade de culto, a Umbanda não necessariamente conta com a mesma relação de complexidade que envolve o cultivo e a extração das plantas da natureza, como ocorre no Candomblé. Nessa última, há, inclusive uma hierarquia quanto aos que podem manuseá-las, desde seu plantio, passando por sua colheita até a realização dos banhos ou rituais, que considera períodos específicos para que sejam feitos, além da entidade, da energia espiritual ou do Orixá a que se destinam.

Finalmente, o que se procura com este ensaio não é questionar os alcances dessas práticas religiosas, tampouco somente apresentar seus universos, visto que o texto estaria sujeito a cair nas armadilhas de eventuais reducionismos. Por isso, a leitura dessa relação, a partir dos estudos da etnobotânica, visa muito mais demonstrar a importância para que essas informações, que remontam séculos e fazem parte de nossa história e cultura, se perpetuem.

Assim é que, como já dito, e melhor explicitado a seguir, o emprego de um grande número de plantas, nas mais diferentes situações religiosas, principalmente na Umbanda, vem crescendo nos últimos anos. Portanto, na Umbanda, o uso das plantas atende aos aspectos litúrgicos, além de possuir caráter farmacobotânico, empírico e individual. Com a inserção dos templos, no contexto urbano, os espaços para o cultivo da vegetação são cada vez mais restritos. Nesse sentido, incorporar ou priorizar espécies de valor simbólico em tecnologias de fitorremediação pode ser uma estratégia de reconhecimento, fomento e incentivo às práticas ritualísticas.

22 Não apenas os caboclos e preto-velhos utilizam, outras entidades/espíritos como os guardiões, por exemplo, também usam a fumaça.

23 Umbanda Branca e Demanda. Umbanda Kardecista. Umbanda Mirim. Umbanda Popular. Umbanda Omolocô ou Traçada. Umbanda Sagrada. Para mais informações, recomenda-se ver Saraceni (2019).

Plantas fitorremediadoras e etnobotânicas na Umbanda

Depois de tratar da fitorremediação, da etnobotânica e da Umbanda, esta seção pretende relacioná-las, tratando das espécies vegetais que têm potencial fitorremediador e, ao mesmo tempo, pelo estudo da Etnobotânica, das que são usadas na Umbanda.

Para tanto, considera-se, de um lado, que as pesquisas sobre esse potencial, embora sejam pontuais, são focadas na investigação da capacidade de resposta de uma espécie para remediação de um único poluente, ou de um grupo limitado de poluentes. Ou seja, a capacidade de despoluição das plantas provavelmente vai além do que apontam os registros científicos. Adicionalmente, grande parte dos estudos de caso indica que a variação climática pode diminuir ou ampliar a capacidade metabólica das plantas. Nos países de clima temperado, por exemplo, o inverno diminui essa capacidade (GRZEGÓRSKA, et al. 2020). E em países, como o Brasil, caracterizados por clima tropical e biodiverso, esse potencial para a fitorremediação é aumentado, do mesmo modo que diversidade de espécies hiperacumuladoras, entretanto, ainda são necessários estudos mais detalhados das condições brasileiras (MARQUES et al., 2011).

De outro lado, no que tange à Umbanda, as plantas, para além de possuírem aura, e deuses que as acompanham, “não são meros objetos ao aguardo dos significados que os homens lhes são capazes de atribuir, mas [...], são seres que, assim como os homens, participam ativamente na edificação da cidade [...]” (CARLESSI, 2016, p. 9) e de um universo invisível, já que “nos templos das religiões afro-brasileiras as plantas transportam segredos dos mais valiosos” (CARLESSI, 2016, p. 10).

Nesse sentido, as plantas mais utilizadas em cada templo umbandista tendem a se adequar a disponibilidade de espécies de cada região, o que é influenciado pelo bioma, clima, tipo de solo, etc. Essa adequabilidade contribui para que mais espécies de ocorrência local sejam reconhecidas e incorporadas nas práticas ritualísticas.

Além disso, tanto na Umbanda quanto em outras religiões afro-brasileiras, como o Candomblé, os verdadeiros especialistas nas ervas e em suas propriedades energéticas e de conservação na natureza, são as entidades/espíritos ou Orixás que – manifestos via processo de transe, a incorporação – transmitem ao médium todos os simbolismos que as plantas carregam.

De acordo com Silva e Silva (2018), esses simbolismos estão associados a um sistema de classificação energética que as caracteriza em quentes, mornas ou frias; ou, ainda, como fortes ou fracas. “O sistema e classificação quente/morno/frio pode ser associado ao sistema forte/fraco. As ervas quentes são aquelas também chamadas de fortes, e as fracas são as frias ou mornas” (SILVA; SILVA., 2018, p. 29). Os autores ainda mencionam que, no Candomblé, essa sistematização as relaciona com os domínios da natureza: água, terra, fogo ou ar.

As [ervas] quentes são chamadas de agressivas, porque fazem a limpeza pesada. Elas são a “soda cáustica” para limpar o chão do organismo. As mornas são as equilibradoras, são aquelas que são o “paninho com álcool”, que fazem a manutenção do equilíbrio específico. E as específicas, que são as frias, são, como o nome diz, específicas; então eu quero uma erva pro feminino. Então tem uma erva específica pro feminino (SILVA; SILVA, 2018, p. 28-29).

Diante do exposto, mesmo com limitações, este ensaio se propõe a apresentar um levantamento inicial de espécies vegetais que possuem tanto potencial fitorremediador quanto uso ritualístico (Quadro 1).

Quadro 1: Levantamento de espécies fitorremediadoras com uso ritualístico na Umbanda.

Nome científico, nomes populares e origem		Contaminantes que podem ser absorvidos	Orixá associado e usos ritualísticos
1	Allamanda cathartica L. Alamanda Origem: Nativa, América do sul e América Central.	Óleos, graxas, matéria orgânica, nitrato, nitrito, Fe, Zn, Cu, Cd (MOURA, 2013).	Orixás: Oxum e Omolú/Obaluaiê. Utilizada em banhos de descarrego e para fins ornamentais (OLIVEIRA, 2008).*
2	Chrysopogon zizanioides (L.) Roberty Patchuli Origem: Ásia.	Al, Mn, Mg, As, Cd, Cr, Ni, Cu, Pb, Hg, Se, Zn, pesticidas e explosivos (DHIR, 2013 apud PINHEIRO, 2017).	Orixá: Oxum e Oxalá. Também associada à Pombagira. Utilizada em banhos e defumações para limpeza, desenvolvimento mediúnico e para atrair amor. Erva fria.
3	Costus spicatus (Jacq.) Sw. Costus spiralis (Jacq.) Roscoe Cana-de-macaco Cana-branca Origem: Nativa.	Óleos e graxas, matéria orgânica, nitrato, nitrito, Fe, Zn, Cu, Cd (MOURA, 2013).	Orixás: Iansã, Nanã, Ogum, Oxóssi e Oxalá. Utilizada em banhos de proteção, descarrego, limpeza e lavagem de objetos rituais. Também possui uso medicinal e ornamental Erva morna.
4	Diffenbachia picta Comigo-ninguém-pode Origem: América Central.	Fe, Mn, Cu, Co, Cd, Pb, Ni (SILVA, 2012).	Orixás: Ogum e Exú. Utilizada para proteção e absorção das energias negativas. Possui uso ornamental. Erva quente.
5	Eichhornia crassipes (Mart.) Solms Aguapé Origem: Nativa.	N e P, Pb, As, Hg, Zn, Se, Cr, Cd, Ni, Cu, compostos orgânicos e inorgânicos (amônia, nitrato e fósforo), Sólidos Suspensos Totais (SST), Sólidos Dissolvidos Totais (SDT), hidrocarbonetos, turbidez e resíduos da indústria farmacêutica; (DHIR, 2013 apud PINHEIRO, 2017).	Orixás: Nanã, Iemanjá e Oxum. Utilizada em banhos de limpeza. Possui uso medicinal. Erva morna.
6	Helianthus annuus L. Girassol Origem: América Central e América do Norte	Hidrocarbonetos, explosivos – TNT, Cd, Zn, As e Ni (KENNEN e KIRKWOOD, 2015 apud PINHEIRO, 2017). Rizofiltração de urânio (GRZEGÓRSKA, et al. 2020).	Orixás: Oxum, Oxóssi, Oxumarê e Oxalá. Uso litúrgico, banhos, defumações e ornamentação. Também possui uso medicinal e alimentar. Erva morna.
7	Heliconia psittacorum L.f. Helicônia Origem: Nativa.	Óleos e graxas, matéria orgânica, nitrato, nitrito, Fe, Zn, Cu, Cd e sólidos dissolvidos totais (MOURA, 2013).	Orixá: Ogum. Utilizada em banhos de limpeza, purificação e descarrego. Possui uso ornamental e medicinal.*
8	Lantana lilacina Desf Camará Lantana Origem: Nativa, América do sul e América Central.	Fe, Mn, Cu, Co, Cd, Pb, Ni (SILVA, 2012).	Orixá: Xangô, Omolú/Obaluaiê. Utilizada para limpeza de ambientes. Possui uso ornamental e medicinal. Erva morna.

9	<i>Pistia stratiotes</i> L. Alface-d'água Origem: Nativa.	As, Cd, Cu, Ni, Zn, Pb, Cr, Mn. Compostos orgânicos aromáticos, nitrato e antibióticos (DHIR, 2013 apud PINHEIRO, 2017). Hiperacumuladora de Cd, Pb e Zn (GRZEGÓRSKA, et al. 2020).	Orixá: Oxum. Utilizada em rituais de iniciação e de melhoria da clareza. Também utilizada em banhos de purificação e chás medicinais.
10	<i>Sansevieria guineensis</i> Hort Espada-de-Oxóssi Origem: África.	Óleos, graxas, matéria orgânica, nitrato, nitrito, Fe, Zn, Cu, Cd (MOURA, 2013).	Orixá: Oxóssi. Utilizada em banhos e rituais de descarrego, proteção, limpeza e quebra de demanda. Também utilizada na ornamentação. Erva quente.
11	<i>Sansevieria trifasciata</i> var. <i>laurentii</i> (De Wild.) N.E. Br Espada-de-lansã Espada-de-Santa-Bárbara Origem: África.		Orixás: lansã, Oxóssi e Oiá-LOGumã. Utilizada em banhos e rituais de descarrego, proteção, limpeza e quebra de demanda. Também utilizada na ornamentação. Erva quente.
12	<i>Sansevieria trifasciata</i> Hort. ex Prain. Espada-de-Ogum, Espada-de-São-Jorge Origem: África.		Orixás: Ogum, Oxóssi e Oiá-LOGumã Utilizada em banhos e rituais de descarrego, proteção, limpeza e quebra de demanda. Possui uso ornamental. Também utilizada na sacralização de objetos rituais (OLIVEIRA, 2008). Erva quente.
13	<i>Zea mays</i> L. Milho, Abati Avati Origem: Nativa. América do Sul, Central e do Norte.	Fitorremediação de Cu, Zn, Cd, Pb, Ni, Cr (GRZEGÓRSKA, et al. 2020).	Orixás: Ogum, Oxóssi, Xangô, Iemanjá e Oxalá. Uso ritual: culinária litúrgica, defumação e lavagem de objetos rituais (OLIVEIRA, 2008). Erva morna.
14	<i>Wedelia paludosa</i> D.C. Malmequer Vedélia Origem: Nativa.	Óleos, graxas, matéria orgânica, nitrato, nitrito, Fe, Zn, Cu, Cd (MOURA, 2013).	Orixá: Oxum. Utilizada em rituais de iniciação, banhos purificadores e sacralização de objetos (OLIVEIRA, 2008). Possui uso medicinal.*

* Não foram encontradas informações sobre a classificação da erva (fria, morna ou quente).Fonte: Elaborado pelas autoras.

As plantas podem acumular poluentes, principalmente metais pesados, em todos os tecidos vegetais, podendo transferi-los na cadeia alimentar, o que é preocupante pela fitotoxicidade e pelos potenciais efeitos nocivos à saúde (MENEZES, 2013). A contaminação ocorre principalmente através da presença de poluentes no ar, água ou solo da área onde a espécie vegetal está inserida. Por isso, é importante evitar o uso de plantas cultivadas em áreas potencialmente contaminadas como: nas margens e nas águas de rios poluídos; próximo de áreas com uso frequente de pesticidas e adubação química (plantações, campos de futebol, campos de golfe); nas margens de vias com fluxo de automóveis intenso (rodovias, estradas, avenidas); em aterros sanitários ou lixões (ativados ou desativados); próximo a postos de gasolina; nas proximidades de áreas de mineração, fundição e pedreiras.

Quanto às espécies vegetais que são utilizadas em tecnologias de fitorremediação, ou cultivadas em ambientes poluídos, não é recomendado seu uso na alimentação, ou na preparação de oferendas, quando se trata das religiões. Também não se recomendaria, num primeiro momento, a utilização dessas espécies em rituais de benzimento, defumações e banhos. Embora, essas espécies possam ser utilizadas para outros fins – ornamentais, sacralização de objetos e lavagem de ambientes.

Adiciona-se que as ervas e, por conseguinte, suas folhas, seus caules e suas raízes são escolhidos para ser usados em rituais devido às qualidades ou às propriedades potencializadoras de atributos das entidades/espíritos ou Orixás. As plantas, para as religiões afro-brasileiras, podem matar ou curar e, quando maceradas, trituradas ou queimadas, têm seu sangue extraído, a seiva: essa essência pode propiciar a cura, o bem-estar ou o equilíbrio, ou seja, suas propriedades têm irrefutável valor simbólico, que não está relacionado necessariamente a comprovações científicas.

Por fim, pode-se dizer que, num templo, as plantas ainda estabelecem relações distintas com o espaço, com as divindades ou com os humanos. Por exemplo, a Espada-de-São-Jorge (*Sansevieria trifasciata Hort ex Prain.*) é “espada” – se disposta na entrada (trunqueira) do templo ou no canteiro dedicado aos caboclos; é “laço” – se encontrada em áreas do templo destinadas a ser ponto de energia ou de força de entidades/espíritos e Orixás; é “erva” – se cultivada para os usos ritualísticos; e é “mato” – se encontrada em áreas externas ao templo e não cultivadas com fins específicos (CARLESSI; RODRIGUES, 2015). Assim, a depender da relação estabelecida com o espaço, com as divindades ou com os humanos, terá funções e condições completamente opostas, variando em ser erva usada em compromissos religiosos, rituais, ou referindo-se a uma natureza já pronta.

Considerações que não caminham para o fim, mas para outros recomeços

As plantas são multifuncionais e suas potencialidades muitas vezes são só parcialmente conhecidas. Sobre a função fitorremediadora, percebe-se que a capacidade de filtrar o ar através dos processos de fotossíntese é mais difundida do que a capacidade de filtrar o solo e as águas. A respeito das funções religiosas e ritualísticas, observa-se ainda muito preconceito sobre as práticas e com as pessoas que usam e difundem esses conhecimentos: mães-de-santo, pais-de-santo, macumbeiros, benzedeiros, curandeiras, parteiras, xamãs, bruxas, pagãs etc. As correlações entre as diversas funções desempenhadas pelas plantas e as localidades onde as mesmas se encontram, possibilitam um amplo repertório de pesquisas empíricas e teóricas.

Por fim, vale retomar o questionamento que motivou a realização desse ensaio: ervas que atuam na despoluição do solo e das águas podem ser utilizadas para fins ritualísticos? Essa resposta pode dividir opiniões, todavia, no âmbito teórico o texto já reconhece a possibilidade. Ainda que também se reconheça a necessidade de aprofundamento dessa investigação no empírico, principalmente consultando dirigentes de templos umbandistas e consulentes/visitantes – uma real possibilidade de continuidade e de desdobramento do ensaio em pesquisa.

É importante ressaltar que a utilização de espécies com funções litúrgicas na descontaminação de ambientes não substitui o espaço-mato, as árvores e os espaços sagrados, locais reconhecidos, cultuados e protegidos pela Umbanda e por outras religiões afro-brasileiras. Por isso, preservá-los é preservar as próprias entidades/espíritos e Orixás, já que as ervas, a natureza e os espaços naturais são representações de pontos de energia e/ou de força para essas entidades/espíritos e Orixás.

A utilização de ervas ritualísticas em tecnologias de fitorremediação pode contribuir para inserção e apropriação dessas técnicas no contexto urbano, além de reconhecer e valorizar essas espécies e os cultos afro-brasileiros. Por hora, ressalta-se que existe uma diversidade de plantas fitorremediadoras e muitas delas possuem múltiplas funções ritualísticas. Uma relação complexa que varia de acordo com a função da erva no ritual e o tipo de contaminante absorvido por ela, sendo sempre necessário retomar o questionamento seja para uso na fitorremediação, seja para Umbanda: qual ou quais plantas escolher?

Referências

- ALVES, K. C. H.; POVH, J. A.; PORTUGUEZ, A. P. Etnobotânica de plantas ritualísticas na prática religiosa de matriz africana no município de Ituiutaba, Minas Gerais, Brasil. **Ethnoscintia**. Revista Brasileira de Etnobiologia e Etnocologia, v. 4, 2019.
- CARLESSI, P. C. **“Nessas matas tem folhas!”**: uma análise sobre ‘plantas’ e ‘ervas’ a partir da Umbanda paulista. 2016. Dissertação (Mestrado em Análises Ambientais Integradas) – Universidade Federal de São Paulo, Diadema, 2016.
- CARLESSI, P. C.; RODRIGUES, E. Plantas e saberes: a experiência etnobotânica entre o templo de Umbanda e o laboratório. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, Montevideu, 2015. **Anais Eletrônicos...** Montevideo: Universidad de la Republica de Uruguay, 2015.
- DHIR, B. **Phytoremediation**: Role of Aquatic Plants in Environmental Clean-Up. New York: Springer, 2013.
- EPA – U.S, ENVIRONMENTAL PROTECTION AGENCY. **Introduction to Phytoremediation**. National Risk Management Research Laboratory Office of Research and Development. Cincinnati: s.n., 2000.
- FERREIRA, M.F. Cosmologia do candomblé. **Trabalho pedagógico**, p. 1-19, 2019.
- FORD, R. I. Ethnobotany: historical diversity and synthesis. **Journal of the American Name Society Postdam**, n. 67, p. 33-49, 1978.
- GRZEGÓRSKA, A.; RYBARCZYK, P.; ROGALA, A.; ZABROCKI, D. Phytoremediation -from environment cleaning to energy generation - current status and future perspectives. **Energies Journal**, n. 13, 2020. p. 1- 43.
- KENNEN, K; KIRKWOOD, N. **Phyto**: principles and resources for site remediation and landscape design. Routledge. London/New York: Taylor & Francis Group, 2015.
- LEAL DE SOUZA, A. E. **O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda**. Rio de Janeiro, 1933. Disponível em https://www.mataverde.org/arquivos/livro_leal_souza.pdf. Acesso em: 20 abr. 2021.
- LINARES, R. A.; TRINDADE, D. F.; COSTA, W. V. **Iniciação à Umbanda**. São Paulo: Madras, 2008.
- MARQUES, M.; AGUIAR, C. R. C.; SILVA, J. J. L. S. Desafios técnicos e barreiras sociais, econômicas e regulatórias na fitorremediação de solos contaminados. **Revista Brasileira de Ciências do Solo**, n. 35, 2011. p. 1-11.

- MENEZES, R. V. **Levantamento etnobotânico e etnofarmacológico de espécies medicinais em agroecossistemas de quintais no município de Santo Amaro/BA**. 2013. Dissertação (Mestrado em Solos e Qualidade de Ecossistemas) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cruz das Almas, 2013.
- MOURA, N. C. B. de. **Biorretenção: tecnologia ambiental urbana para manejo das águas da chuva**. São Paulo: SiBi-USP, 2013.
- OLIVEIRA, M. F. S. de. **Bebendo na Raiz: Um Estudo de Caso Sobre Saberes e Técnicas Mediciniais do Povo Brasileiro**. 2008. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- PINHEIRO, M. B. **Plantas para infraestrutura verde e o papel da vegetação no tratamento das águas urbanas de São Paulo: identificação de critérios para seleção de espécies**. 2017. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- PIRES, M. C.; ABREU, P. P; SOARES, C. S.; COSTA SILVA, D. da; SOUZA, B. do N.; MARIANO, D. M.; MELO DE LUCENA, E. A. R. Etnobotânica de terreiros de candomblé nos municípios de Ilhéus e Itabuna, Bahia, Brasil. **Revista Brasileira de Biociências**, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 3-8, jan./mar. 2009.
- RAMOS, A. **Introdução à antropologia brasileira**. São Paulo: Peruna, 1954.
- SARACENI, R. **Fundamentos doutrinários de Umbanda**. São Paulo: Madras, 2012.
- SARACENI, R. **As sete linhas de Umbanda: a religião dos mistérios**. São Paulo: Madras, 2019.
- SILVA, M. C.; SILVA, V. G. Um bosque de folhas sagradas: o santuário nacional da Umbanda e o culto da natureza. **Interagir: pensando a extensão**, n. 26, p. 11-33, 2018.
- SILVA, J. F. da. **Prospecção de plantas fitorremediadoras em solos contaminados por metais pesados**. 2012. Tese (Doutorado em Biotecnologia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.
- VELAME, F. M. **Arquiteturas da Ventura: os terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix**. 2012. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- ZANELLA, L. **Plantas ornamentais no pós-tratamento de efluentes sanitários: wetlands-construídos utilizando brita e bambu como suporte**. 2008. Tese. (Doutorado em Engenharia Civil, Saneamento e Ambiente). Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2008.

Sabores, aromas e saberes: desafios para uma epistemologia dominante^{1,2}

Maria Paula Meneses

CES / Universidade de Coimbra

Tradução:

Mariana Redd

UFMG

1 Nota dos editores: O presente texto foi publicado originalmente em 2019, em inglês, na coletânea de artigos *Knowledges Born in the Struggle: Constructing the Epistemologies of the Global South* organizada por Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses e publicada pela Routledge em 2020. Sentimo-nos honrados com a autorização para tradução.

2 Sou grata aos interlocutores, particularmente aqueles em Maputo, Ilha, Goa e Mumbai, que pacientemente me ajudaram a entender os significados de comida. Uma palavra de gratidão especial para Boaventura de Sousa Santos, por seu apoio e desafios construtivos durante a pesquisa que forma a base deste texto, assim como aos amigos nestas cidades, que me ajudaram a entender os outros significados de sabores. Este texto foi produzido como parte de dois projetos de pesquisa desenvolvidos no Centro para Estudos Sociais, da Universidade de Coimbra: "ALICE – Espelhos estranhos, Lições imprevistas", coordenado por Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt) e financiado pelo Conselho de Pesquisa Europeu Programa Sétimo Quadro da Comunidade Europeia (FP/2007-2013)/ERC Acordo de Doação nº 269807; "BLEND Desejo, Miscigenação e Violência: o presente e o passado da guerra colonial portuguesa" (PTDC/CVI-ANT/6100/2014 – POCI-01-0145-FEDER-016859), financiado pela Fundação Portuguesa para Ciência e Tecnologia (FCT) a partir de fundos nacionais e cofinanciado por FEDER, sob o Programa Temático Operacional para Competitividade e Inovação COMPETE 2020. Os nomes dos indivíduos citados, aqui, são pseudônimos.

Sabores, aromas e saberes: desafios para uma epistemologia dominante

Resumo

Este texto é a tradução de artigo de Maria Paula Meneses, originalmente publicado sem resumo na coletânea *Knowledges Born in the Struggle: Constructing the Epistemologies of the Global South*, em 2019 (resumo feito pelos editores). O artigo revela os saberes invisibilizados.

Palavras-chave: sabores, aromas, ecologia de saberes, epistemologias do sul.

Sabores, aromas y saberes: desafíos para una epistemología dominante

Resumen

Este texto es una traducción de un artículo de Maria Paula Meneses, publicado originalmente sin resumen en el libro *Knowledges Born in the Struggle: Constructing the Epistemologies of the Global South*, en 2019 (resumen de los editores).

Palabras clave: sabores, aromas, ecología del conocimiento, epistemologías del sur.

Tastes, aromas, and knowledges: challenges to a dominant epistemology

Absatrcct

This text is a translation of an article by Maria Paula Meneses, originally published without abstract in the book *Knowledges Born in the Struggle: Constructing the Epistemologies of the Global South*, in 2019 (abstract by the editors).

Keywords: tastes, aroma, ecology of knowledges, epistemologies of the south.





Foto: Erivan de Jesus Santos Junior



Vozes que revelam teias de saberes ignoradas pela história hegemônica

O saber das mulheres, na forma de receitas que são parte de uma rede de saberes que abrange o Oceano Índico, pode produzir uma imagem mais abrangente dos contatos e da história que se estende para além da colônia imaginária predominante? Baseado em uma série de conversas e aprendizados suplementados com informações reunidas a partir de diversas mídias e arquivos,³ este texto assume o desafio das epistemologias do Sul (SANTOS 2007; 2014; 2018)⁴, em uma tentativa de entender como a comida, invocando outras histórias, contatos culturais e processos, permite que outras ontologias emergjam na construção das redes de saber através das lutas das mulheres. No coração desta proposta está uma jornada através de aromas e sabores, caminhos que foram silenciados pela narrativa colonial dominante e a hegemonia das histórias nacionais.⁵

Através das ligações próximas entre existência, saber e poder nos dois lados do Oceano Índico, várias mulheres que são cotidianamente responsáveis pela sobrevivência de suas famílias e comunidade foram e continuam sendo desumanizadas e transformadas em objetos, corpos sem saber. Identificar as linhas do abismo colossal e as relações de poder-saber-existência subjacentes é fundamental para superar relações baseadas no silenciamento e na subalternação e para permitir a copresença radical dos seres humanos e suas formas de saber (SANTOS, 2007; 2018). O sentimento de pertencer a lugares através de sabores permite que diferentes estímulos sensoriais e laços afetivos sejam formados. Essa ecologia de sabores nos permite redescobrir pontes entre o conhecido e o silenciado, o familiar e o estranho, assegurando, assim, a (re)existência de mulheres nas lutas contra a opressão. O conjunto de narrativas que eu reuni são um exemplo da ecologia de saberes que são fundamentais para a elaboração de um modo alternativo de pensar sobre alternativas que possam renovar e fortalecer as lutas sociais, ajudando a consolidar propostas que reforcem epistemologias pós-abissais.

A vida diária nas áreas costeiras de Moçambique me ensinou muito sobre a importância de redes de saber no Oceano Índico. Viajantes usaram essas rotas, trazendo saberes e sabores com eles. Essas redes históricas sugerem pontes baseadas em afetos, mas que permaneceram silenciadas. Seja em Moçambique ou na Índia, os lugares e temas específicos cobertos neste texto encontraram seu caminho na minha trajetória, se impondo como um desafio epistêmico. Eu tinha lido reportagens e artigos e conversado com amigos, colegas e alunos. Suas observações, sugestões, questões e descrições de eventos do cotidiano e a centralidade da comida transformaram essa jornada em sabores e aromas. Relações baseadas em amizades e proximidade tomaram a forma de longas conversas, de aprendizado sobre culinária e, acima de tudo, muitos momentos felizes divididos com muitas mulheres e homens. Foram essas conversas que formaram a espinha dorsal deste texto, colocando desafios variados: escrita, a ciência abissal

3 Em Goa, os Arquivos Históricos de Goa, assim como os documentos armazenados na Biblioteca Estadual Central em Panjim; em Maputo, os Arquivos Históricos de Moçambique. Respondendo ao desafio estabelecido por Ann Laura Stoler (2002), os arquivos foram vistos como locais para a produção de conhecimento sobre alteridade e monumentos na construção e consolidação do conhecimento do estado colonial. Questionando a construção do conhecimento colonial e as representações hegemônicas que ele gera e que ainda são aceitas, requer estudar a própria agência do arquivo colonial como produtora de conhecimento.

4 O Sul global como uma proposta ontológica, política e epistemológica é analisado em detalhe na introdução deste volume.

5 Enquanto dicotomias coloniais enfatizam a oposição colonizador-colonizado, nos novos contextos nacionais (que estão emergindo com independência), a principal oposição torna-se entre elites e subalternos, questionando a natureza do "projeto nacional"; por outro lado, isto é reforçado pelas narrativas sobre "cozinha nacional" (FERGUSON, 1998, p. 600; PALMER, 1998, p. 36).

é desafiada pelas epistemologias do Sul, apoiadas por saber oral (SANTOS, 2018, p. 186). Elas permitiram que as conversas fluíssem sem nada das qualidades extrativistas da entrevista. As conversas e o aprendizado foram encontros notáveis: elas possibilitaram longos diálogos sobre experiências e saberes, criando ligações mais horizontais em termos de relações de poder. Nas mãos dessas mulheres, eu comecei a entender como os produtos são transformados em cultura, uma experiência preenchida por aromas, sabores, texturas e afetos. Essas aulas de culinária me ensinaram que educar os sentidos é radicalmente empírico, trazendo novas dimensões para o significado de humanidade.

Ao mesmo tempo, ao tirar o texto escrito da condição de monumento (SANTOS, 2018, p. 186-187), essas conversas problematizam a hegemonia da racionalidade científica. Ao preparar comida, usando a cozinha como um laboratório para saberes e sabores, os sentidos do cheiro, do sabor e do tato tornam-se centrais, apesar de serem dispensados no pensamento moderno, uma vez que eles “ameaçam o regime abstrato e impessoal em virtude de sua interiorização radical, propensão a transgredir limites e potencial emocional” (CLASSEN et al, 1994, p. 5). Desafiar a linha abissal, que insiste na visão como a faculdade primordial para entender o mundo, é uma resposta ao desafio apresentado por Boaventura de Sousa Santos através das epistemologias do Sul: refundando a imaginação política e fortalecendo as lutas sociais contra a dominação e opressão no mundo (SANTOS, 2018, p. 126-127). Em um mundo em que mulheres e seu saber das habilidades culinárias e da comida são ainda representadas como ausentes graças a relações de poder muito desiguais, redimi-las é um ato político eminente: é um exercício de justiça cognitiva.

O objetivo principal deste texto é (re)conectar dois lugares nas costas do Oceano Índico através de comida e o significado que ela evoca como uma forma de experienciar trânsitos e pertencimento potencialmente pós-abissais (individual e coletivamente).⁶ Estudar comida e saberes, estando envolvida em sua preparação, de uma forma dinâmica, circulando entre diferentes contextos, ajuda-nos a entender as trajetórias e os significados biográficos ligados ao uso de um objeto em particular (como a comida) (APPADURAI, 1991, p. 13). O desafio é estudar os saberes e objetos que usamos para preparar comida, em termos de seu movimento e fusão contínuos, revelando a dinâmica do contexto social no qual esses processos acontecem (INGOLD, 2011, p. 136). Através da história social da comida⁷ e daqueles que a preparam, é possível recuperar redes de reciprocidade e solidariedade e (re)descobrir saberes e histórias que foram silenciadas e subalternizadas.

Aprendendo a história dos sabores do mundo

O Oceano Índico é um oceano de conexões. Os relatos de ligações regionais múltiplas e transoceânicas são parte do seu legado, que inclui relatos de viagens, comércio, conexões familiares e peregrinações religiosas (SHERIFF, 1987; SUBRAHMANYAM, 2011; ALPERS, 2014). Esses itinerários reais ou imaginários revelam outra paisagem histórica na qual o Oceano Índico se destaca como uma rede centenária de pontos de encontro. No entanto, vista do Norte, esta rede se desfaz, substituída por ligações entre centros colonizadores e suas (antigas) colônias. Provincializar a história do mundo se baseia em repensar as relações entre espaços que moldam culturas e as áreas de contato entre eles, além das narrativas armazenadas em arquivos colo-

⁶ Historicamente, o território colonial de Moçambique manteve uma relação dependente com Goa até meados do século XX (MENESES, 2009a).

⁷ A história social das mercadorias visa a identificar fluxos e refluxos de longo prazo que tenham um impacto nos contextos sociais principais; biografias se referem a trajetórias mais específicas e privadas (APPADURAI, 1991, p. 36).

niais.⁸ Este questionamento do colonialismo pressupõe que ele não é um passado finalizado, mas uma realidade contemporânea metamorfoseada que ainda informa e define o presente. Baseado nessa premissa, é possível imaginar uma rede de outras histórias (SUBRAHMANYAM, 2011) sinalizando continuidades e transformações dentro de relações baseadas em poder e saber. Apesar disso, essas interpretações não consideram como os sabores também viajam, uma característica dos encontros dos saberes nesta área do oceano.⁹

Muito antes da imposição do sistema colonial-capitalista moderno, as conexões do Oceano Índico promoveram troca e colaboração religiosa, política e cultural (em um nível regional e transcontinental). Nas antigas rotas marítimas viajantes, homens sábios, padres e comerciantes cruzavam caminhos, auxiliados pelos ventos de monções. Linho, seda, pimenta, gengibre, anéis de prata e inúmeras pérolas e rubis são descritos por Castanheda (1552-1561) como produtos trocados pelos Mouros na costa da Sofala (atualmente Moçambique) em troca de ouro e outros produtos (LEE, 1829, p. 57). Os arquivos que consultei, fossem em Goa ou Maputo, descrevem o transporte de plantas comestíveis (como coco, manga e arroz) e temperos (pimenta, noz-moscada, canela e gengibre) ao longo do império colonial português, por todo o Oceano Índico até o Atlântico.¹⁰

No início do século XIX, um relato de Sebastião Xavier Botelho fornece uma descrição detalhada do comércio que acontecia na costa de Moçambique. As mercadorias incluem seda da China, chá, vinho de caju, açúcar de coco, piche de Malacca, castanhas de areca, redes de pesca, tecidos e vários itens de vestimenta e armas (1835, p. 373). Além disso, um documento do Posto Alfandegário de Goa¹¹ lista vários produtos “importados” de Moçambique, incluindo amendoim, arroz e *nachenim*.¹² Estes produtos alimentícios refletem contatos e apropriações culturais mútuas que possuem uma longa história (MENESES, 2013). Como a extensa documentação consultada mostra, Goa funcionava como um posto de troca, ligando várias cidades costeiras de Moçambique ao Timor. Os temperos típicos da comida “indiana”, como uma pesquisa baseada nos arquivos de Goa indicam, não vêm todos desta região. Um dos primeiros documentos que fornece uma descrição completa do uso de vários produtos alimentícios e suas origens foi escrito por Garcia da Horta, em meados do século XVI, em Goa. Uma correspondência datada do fim do século XVIII indica que o cravo e a noz-moscada vinham do Timor, enquanto a canela era importada do Ceilão (atual Sri Lanka).¹³ Alguns anos depois, os Livros das Monções registraram o despacho de almíscar, ópio, goma-arábica, incenso, noz-moscada e tamarindo do Rio de Janeiro, no Brasil.¹⁴

8 Os impérios coloniais, particularmente a partir do século XIX, estavam redesenhando a geografia dos contatos no Oceano Índico, favorecendo ligações econômicas entre metrópoles e seus territórios coloniais e desencorajando conexões pré-coloniais. Em diversos casos, a independência política, especialmente da segunda metade do século XX em diante, derrubaram ligações e fronteiras coloniais, reformulando conexões passadas.

9 Produtos alimentícios revelam uma longa história dos contatos no Oceano Índico. A lista inclui produtos desta bacia ou de outros lugares que *tinham acesso à cozinha* do Oceano Índico por via marítima ou rotas terrestres.

10 Ver material contido nos Arquivos Históricos de Goa (HAG), incluindo tanto os Registros da Alfândega quanto os Livros de Monções. O nome deste último vem do fato de que os navios através dos quais correspondências eram enviadas tinham que esperar *pela* monção favorável antes de partir. Quase todos os livros que contêm correspondência com a capital do Reino (Lisboa, Portugal) têm as palavras “Monções do Reino” (MR) na lombada. Deve-se notar que esses livros também contêm informações que se referem a outras partes do império, como Moçambique, Macau e Timor. Um grande número de Livros de Monções em Portugal já foi digitalizado e pode ser consultado na Torre do Tombo. Durante os quase 3 meses que passei nos arquivos em Goa, consultei incontáveis Livros de Monções, incluindo HAG-MG, 46-B; 49; 51-A; 164-C; 168-D; 169-B; 170-C; 172-B; 175; 177-B; 179-A; 180-A; 181-A; 183-B; 184-A; 185; 189; 190-B; 191-B; 192-A; e 198-D.

11 HAG 9625 (correspondendo a 1849-1950).

12 *Nachenim* (*Eleusine coracane*) é um cereal de origem africana amplamente utilizado em Moçambique e Goa.

13 MR 177 (HAG).

14 MR 191-B (HAG).

As descrições detalhadas de trocas comerciais disponíveis nestes arquivos refletem as extensas áreas de contato cultural (PRATT, 1992, p. 4) associadas ao saber, sabores e aromas que ainda caracterizam a região atualmente. Nestas descrições, áreas urbanas como a ilha de Moçambique, Zanzibar, Mombaça, Cairo, Mumbai e Goa são descritas como zonas de contato cosmopolitas para circuitos culturais transcontinentais (MENESES, 2016, 2018). Além disso, tanto homens quanto mulheres podiam ser encontrados nessas jornadas. Em 1842, os passageiros desembarcando no porto de Goa de um navio que havia partido da Ilha de Moçambique incluíam uma mulher hindu chamada Ucau. De acordo com os registros do Posto Alfandegário, entre os vários pertences que ela declarou, ela havia trazido um pilão para moer temperos, um moinho de arroz de pedra, óleo de gergelim, sal, açúcar mascavo (cana-de-açúcar), uma panela de cobre, uma frigideira, chá, copra, canela, açafrão e gengibre. Outra passageira, chamada Maria Leo, declarou que estava carregando um barril de *achar* (um pickles do sul asiático), além de marfim e chifres de rinoceronte que foram presentes de seu marido, que estivera em Moçambique.¹⁵

Além do comércio, os contatos forjados no Oceano Índico também incluem conexões familiares. Desde o fim do século XIX, o próprio grupo misto de pessoas da Ásia teria sido conhecido como “comunidade indiana”. Isso incluía mercadores Vanya (Hindu Baniya) em Damão e Diu, que eram Gujaratis, goeses católicos e muçulmanos da Índia e de Zanzibar, entre outros. Relações nos *prazos*, em Zambézia,¹⁶ no final do século XIX, refletiam as conexões políticas e familiares desenvolvidas em várias partes do império, de Goa a Moçambique (ISAACMAN, 1982; ALPERS, 2009), como pode ser visto na descrição de Gavicho de Lacerda:

[Em Zambézia], a tradição pede por repastos ricos e diversos. [...] Nossa primeira refeição na casa foi inesquecível e nós sentimos nosso paladar queimando por dias depois disso, uma vez que as iguarias eram muito apimentadas.

Curry, até então completamente desconhecido por anos, é um prato indispensável em todas as refeições na África. É particularmente potente, e os ingredientes que o complementam são ainda mais picantes. [...] Ele encontra seu caminho pela casa de todos, do mais pobre ao mais rico. [...] Curry deve ter sido introduzido na África Oriental pelos indianos que migraram para estas regiões costeiras há muito tempo. Prova disso é o fato de que curry com arroz não é tão comum no Oeste [da África]. Desde que mencionamos o curry, não podemos evitar apresentar a receita. Normalmente, é feito com frango, camarões, carne ou peixe, ou mesmo com vegetais. O arroz é cozido separadamente do curry. O cozido de curry é feito em uma panela onde se adiciona, além da carne ou do peixe, leite de coco, que é o ingrediente principal. [...] Adiciona-se, então, piri-piri (uma pimenta pequena, muito picante, cortada em pequenos pedaços) à panela e um tempero muito conhecido da Índia, feito de açafrão, cominho, coentro, sementes, cravo etc. A cozinheira precisa mexer o ensopado lentamente. [...] O curry nunca é comido sozinho. É acompanhado por outros pratos que são bastante apimentados e, para ser completo, precisa ter “todos os seus matadores”, como as pessoas dizem aqui. [...] Pickles de manga ou limão, que é feito com pedaços destas frutas preservadas no sal, com muito piri-piri e suco de limão que, para que dure muito tempo, precisa ser exposto diretamente à luz do sol por alguns dias; paparim, um tipo de fritura como aquelas que preparamos no Natal, com exceção de que, ao invés de ser doce, é picante, feito com a farinha de um feijão local (feijão-soroco) e é bem frito ou assado em fogo aberto; bambolim, um peixe seco da Índia, como balchão e tamarindo, apesar

¹⁵ HAG 6823 (correspondendo a 1842).

¹⁶ *Prazos* eram territórios do reino arrendados por Portugal. Apesar de originalmente terem sido planejados para serem governados por súditos portugueses por três gerações, através de casamentos eles se tornaram propriedades portuguesas-africanas ou indiano-africanas (ISAACMAN, 1982).

de que estes são enlatados; mucuane, verduras finamente picadas feitas com as folhas de ervilhas, mandioca ou feijão, cozidas com leite de coco e piripiri; chutney: feito com tomate assado, que é, então, pressionado com uma colher junto com coentro fresco e, claro, piripiri. (LACERDA, 1929, p. 5, 12-14).

Focando na importância dos aromas e sabores, este relato enfatiza a arte da hospitalidade e cuidado na região. As descrições sensuais da comida transmitem uma imagem de Moçambique como parte do mundo do Oceano Índico. Apesar disso, dois processos paralelos alterariam esta imagem: as crescentes revoluções burguesas europeias e as conquistas coloniais, particularmente a partir do século XVIII. No Oceano Índico, o projeto colonial seria imposto baseando-se em três referências coloniais – higiene, ordem e beleza (LAPORTE, 2000, p. 84-85) – que foram fundamentais para legitimar a ordem metropolitana colonial. Dentro desta tríade, que foi um produto de um ambiente colonial, capitalista e sexista, outros cheiros e sabores foram considerados como pertencentes a povos inferiores que foram relegados ao status de alteridade subalterna. Na lógica moderna, sentir o pulso do mundo através da visão contribui para preservar relações de poder que silenciam o saber e a presença de mulheres envolvidas na luta por justiça social e cognitiva, prevenindo assim qualquer diálogo com outros imaginários de um outro mundo possível. Essa violência epistêmica, envolvendo a exclusão radical de experiências sensoriais do pensamento moderno, traduziu-se em violência ontológica, transformando essas mulheres em não seres subalternos e silenciados e servindo como um exemplo da impossibilidade de copresença nos dois lados da linha abissal.

Sabores que criam relações

Preparar um prato envolve aprender nas cozinhas, que são nossos laboratórios. Em Moçambique, como em outras partes do mundo, a culinária é performativa: a cozinheira, a família, seus amigos e outros convidados participam do ato, comendo, comentando sobre e apreciando a comida. Nesta região do mundo, a cozinha é o domínio da mulher, e elas controlam os laboratórios, como eu aprendi em inúmeros encontros e conversas que formam a base deste estudo.

Os saberes do Curry

Na Ilha de Moçambique, a conversa que eu estive com D. Fátima,¹⁷ que insistiu em me ensinar como cozinhar o “nosso curry”, desdobrou-se em aprendizados sobre os significados interligados com o prato.

Cozinhar significa não ter vergonha de ter suas mãos cheirando a comida. Esse cheiro significa que você gosta das pessoas para quem está fazendo o curry! [...] Devagar, você corta a cebola e o alho, bem finos, [...] corta o piripiri em pedaços. Você os mexe dentro da panela e os refoga. Mas os outros ingredientes devem ser preparados antes, então você os adiciona aos poucos. Você coloca o leite de coco bem devagar enquanto o curry ainda está cozinhando... [...] Você cozinha tudo bem devagar porque você tem que deixar os sabores penetrarem no peixe. [...] Agora adicione o tempero. Se você quer fazer um curry de verdade, você tem que comprar os temperos e batê-los juntos com o benga [pilão], depois que você os assou. O tempero, você compra na loja? Você não sabe nem há quanto tempo ele foi feito! Depois você tem que grelhar coco fresco para fazer o leite. Você tem que escolher os cocos cuidadosamente para ter um leite bom! O sabor final do curry depende de quem o faz – mais doce, mais picante...

17 Encontro que aconteceu na Ilha de Moçambique em junho de 2002.

Em Panjim (Goa), anos depois, voltei a ser uma cozinheira aprendiz. Com uma amiga, a D. Luísa,¹⁸ persegui o caminho do saber que é exigido para preparar um curry como “nós fazemos aqui”. Como antes, em Moçambique, eu tive uma surpresa: “Você cozinha curry com coco também?”. Dela e de outras amigas, eu estava aprendendo a detectar as diferenças sutis no sabor que diferencia um “curry goense” (ou seja, um preparado em famílias católicas) de um curry goense “hindu”.¹⁹ Fui com elas em idas ao mercado e participei de negociações envolvendo comprar temperos.

Cada pessoa tem seu próprio jeito de fazer curry, que aprende da sua família. Na nossa família [goense católica], curry tem que ter coco e piri-piri; sem isso, não é curry. Você tem que escolher os cocos cuidadosamente para ter um bom leite. Depois, abre os cocos e os grelha, junto com os temperos. Num curry normal, eu uso cúrcuma, cominho, alho e piri-piri, colocando tudo numa pasta que pode ser usada para peixe, camarão ou até curry de carne. Outras pessoas podem adicionar temperos diferentes, como canela, cravo, gengibre, e mais... Os hindus preferem ambottik, que é mais apimentado e mais ácido. É um curry de peixe com vinagre ao invés de coco.

Em outra ocasião, em Maputo, o convite para almoçar foi precedido de uma conversa sobre a arte de fazer curry. Tendo sido chamada a ajudar a grelhar o coco e colocá-lo na pasta com os outros ingredientes, eu naturalmente comecei a pensar sobre meu tempo em Goa. A resposta foi novamente surpreendente: “Então elas fazem também? Não é uma receita de Moçambique?! Quando eu era criança minha mãe sempre dizia; esta é nossa comida, daqui, comida moçambicana”.²⁰ E, de fato, o sabor excelente também mostrou as propriedades únicas desta cozinha, que é local e global ao mesmo tempo.

Cozinhar um curry é um empreendimento arriscado, refletindo a conquista das resistências (COLLINGHAM, 2006). Sólidos e líquidos são misturados na panela pela mão sábia da cozinheira. Eles são cozidos em fogo baixo, esperando a adição criteriosa dos temperos. Tempo, sabedoria e cuidado garantem o resultado final, que estimula o paladar com o cheiro que sobe na metade do processo de cozimento, quando os aromas se intensificam. Curry é um exemplo de como características individuais tornam-se uma singularidade única que acorda o erotismo do sentido do paladar.

Ao se preparar comida em cozinhas, o saber é apropriado e incorporado através da experiência prática. Isso foi experimentado durante a preparação do curry na Ilha de Moçambique. Em sua discussão sobre a “prática ponderada” da preparação de comida, Lisa Heldke (1992) refere-se ao saber culinário como “saber corpóreo” (HELDKE, 1992, p. 218), salientando que é uma questão de consciência factual, mas que é também experienciada pelo corpo. A importância da experiência é evidente nas “velhas mãos” a que D. Isabel se referiu quando estava preparando curry: “Você pode saborear! Minhas mãos são velhas, mas o gosto da comida vem das minhas mãos para a panela”.²¹

18 Conversas que aconteceram em Panjim, Goa, setembro-novembro de 2015.

19 Ver Rodrigues, 2004, p. 46-48.

20 Almoço com Maria Carvalho, abril de 2018.

21 Conversas em Panjim, Goa, novembro de 2015.

O reconhecimento de que o conhecimento não está “na mente”, mas é praticado e experienciado através dos vários sentidos envolvidos na preparação da comida, foi evidente na resposta de D. Isabel quando eu a perguntei sobre a receita do curry: “Eu não conheço nenhuma receita... às vezes eu sequer me lembro bem das coisas... só quando eu chego ao mercado e começo a pensar sobre o que vamos fazer que eu sinto a receita na minha cabeça”.

As badjias (bhajis) que alimentam “as pessoas”

Culinárias de todos os tipos são baseadas em uma gramática de saberes que é frequentemente expressada oralmente. As receitas transmitidas através das práticas do dia-a-dia expressam histórias e encontros culturais, refletindo experiências vividas e lutas situadas. Cozinhar é uma forma de saber e de ser, como eu aprendi com as *badjias*.²²

2018, Maputo, na entrada da escola onde eu estudava, nos anos 1980, de uma grande frigideira equilibrada precariamente em um banco montado na calçada vem o cheiro de badjias, trazendo de volta memórias dos meus anos de Ensino Médio. D. Luísa coloca mais uma porção da espessa massa de badjia no óleo que borbulhava desde o começo da manhã. A massa é preparada em casa, no dia anterior. É uma receita “de família”, feita com farinha de feijão-nhamba, misturada com vários temperos: coentro, alho e cebola crua picada. A badjia sibila gentilmente quando cai no óleo; ela é virada algumas vezes dentro da panela, e então está pronta. D. Luísa abre um pãozinho, enche-o com a badjia frita na hora e me entrega. Eu a agradeço e me afasto para dar lugar para um jovem estudante que estava esperando atrás de mim; eu mordo o pão e o gosto me leva de volta aos meus dias de escola.²³ Badjias ainda são parte essencial da comida de rua.

2015, Panjim, Goa. Estou na Biblioteca Estadual Central quando uma colega me pergunta se eu quero um vada pao.²⁴ Estou em Goa trabalhando com comida e aceito. Tarang, que se ofereceu para ir comprar este item desconhecido, logo está de volta com pacotes embrulhados em jornal. Minha colega me entrega um deles. Quando eu o abro, encontro um pão quadrado macio com algo que parece uma badjia, dentro, coberto com molho picante verde. A primeira mordida do pav (“pão”) e vada (fritura) me leva de volta a Maputo. Somente o molho picante, temperado com piri-piri, coentro e menta, não é familiar. Ela me pergunta se eu gostei. Como posso explicar as sensações? Um contraste perfeito de sabores e texturas preenche minha boca e, ao mesmo tempo, me leva de volta ao meu país. A primeira mordida foi um deleite e me tornou uma freguesa regular da pequena loja perto da biblioteca onde o vada pao era feito.

Em Goa, o *vada pao* é popular. As conversas que eu tive com a colega que me apresentou ao *vada pao* revelaram muito sobre comida e processos identitários. Os principais ingredientes do *vada pao* – batata e pão – foram trazidos para a Índia por portugueses do século XVII em diante. O único ingrediente chave que vem da região – ou mesmo da Índia – é o *besan*, ou farinha de grão-de-bico. Em um tempo em que tensões políticas se estendem para as mais diversas áreas,

22 A palavra *badjia* vem da costa oeste da Índia, onde é usada para descrever um bolinho frito/salgadinho popular que possui muitas variedades.

23 Extratos do meu diário de trabalho de campo.

24 O nome habitual para este tipo de comida de rua é *vada pav*. Em Goa, onde a presença portuguesa tem raízes mais profundas, o termo *vada pao* é comum. Ele abrange a palavra Maratha “vada”, que significa “massa”, e “pao”, que vem do “pão”, em português.

comida não consegue escapar. Os partidos que apoiam Hindutva²⁵ começaram a promover a cozinha “indiana”, baseada principalmente em pratos vegetarianos feitos com produtos que vêm do estado, reivindicando o *vada pao* como uma das comidas “tipicamente” indianas (DALAL, 2017). Apesar disso, onde eu comprei o *vada pao*, em Panjim, não havia dúvidas: “é comida goense”.²⁶

Durante minha estadia em Goa, estou aprendendo como comidas como *vada pao*/badjias, que estão ligadas a um território particular, servem como um espaço para memórias ou lugar mnemônico, incorporando traços concretos de um passado colonial que não tem representação, um “passado ausente” na historiografia portuguesa, indiana e moçambicana.

Em Maputo, os vendedores de badjia dividem histórias de lutas que são parecidas com aquelas das mulheres com quem falei, em Goa (WILSON, 2015). Badjias são uma fonte de renda vital para muitas famílias: “Eu começo pilando os feijões a noite, para poder colocar os feijões batidos de molho. Depois das duas da manhã, eu começo a preparar a massa para as badjias. Eu vendo badjias a partir das quatro da manhã, quando os trabalhadores e estudantes estão saindo para o trabalho,” disse D. Irene,²⁷ uma das vendedoras de badjia que conversei comigo entre as vendas que fazia. Essa conversa aconteceu de manhã cedo, enquanto clientes paravam para comprar badjias quentes. Os cumprimentos trocados com vários indivíduos mostraram que Irene tem clientes regulares, que ficavam felizes em conversar sobre como o negócio estava indo ou as dificuldades da vida. Para Irene, separada do pai de seus quatro filhos há muito tempo, este trabalho é seu meio principal de sustentar sua família: “meus filhos vão para a escola porque eu tenho este negócio, tenho meus fregueses regulares! Todo mundo ama as badjias que faço. É comida que moçambicanos comem enquanto lutam por sua vida diária”.

Antes de Moçambique tornar-se independente, em 1975, badjias eram a comida da classe trabalhadora negra; elas pertenciam aos subúrbios negros. Como com outros aspectos da vida cotidiana, a comida foi afetada pela revolução. Nos primeiros dias da independência, estava em falta. Havia uma série de razões para isso: a crescente demanda causada pelo poder de compra cada vez maior da população, o bloqueio montado pela África do Sul e a então Rodésia²⁸ em apartheid, países vizinhos dos quais Moçambique dependia economicamente; e mudanças políticas que incluíam a nacionalização da terra e várias companhias agrícolas cujos donos fugiram do país. O resultado foi a falta de abastecimento de comida e a chegada de outros tipos de comida, como as badjias, no centro da cidade que estava sendo reconstruída.²⁹ Em outras palavras, a falta de comida e ingredientes não só afetou a habilidade de preparar pratos tradicionais, mas também a maneira como os moçambicanos entendiam comida como marcadora de identidade. Como essas conversas enfatizaram, a comida revela qualidades sensoriais, temporais e espaciais que a transformam em um componente essencial de sistemas culturais (DOUGLAS, 1991). Da mesma forma, badjias, como comida de rua, mostram como mudanças no que as pessoas comem e onde comem – a rua – constituem o principal fundamento para reivindicar este território. As ruas da cidade de cimento estão sendo ocupadas por saberes subalternos e sabores que vêm das periferias da cidade.

25 Uma tendência política que defende a Índia Hindu, advogando o estabelecimento de um estado hindu na Índia.

26 Uma declaração feita por um dos assistentes na loja de “vada pao” em Goa, em fevereiro de 2016.

27 Um encontro que aconteceu em junho de 2016 em Maputo.

28 A Rodésia do Sul se tornou independente em 1980 e mudou seu nome para Zimbábue.

29 Depois do êxodo da antiga população colonial portuguesa, o centro de Maputo, a cidade de cimento, foi ocupado pela população negra, que antes morava principalmente nas periferias da cidade.

O mundo experimentado através de sensações múltiplas

Tocar e saborear com profundidade, duas formas de contato imediato, permitem um entendimento relacional da intimidade e do corpo, proporcionando uma gramática para as mais íntimas formas de ser e saber. Ao ralar o coco e moer os temperos, o cheiro, gosto e a sensação da textura da mistura me ensinou sobre o uso do corpo como um órgão sensorial.

Em Goa, pessoas frequentemente comem com os dedos: em várias refeições compartilhadas, sinto que talheres são colocados na mesa em respeito a mim. O desafio tem sido aprender como comer com meus dedos³⁰. Esse ato é precedido por um ritual de higiene que me aproxima da comida que como. Quando uso meus dedos, não há separação entre mim e a comida. Os dedos aprendem como embalar a comida e combinam texturas e sabores antes de entregá-la à boca – e, ao final da refeição, como um sinal de agradecimento, eles são lambidos. Lamber é também uma forma de experienciar sensualmente a comida e o corpo, aproveitando o desejo despertado pela comida.

Em um poema cativante, Boaventura de Sousa Santos explora a ligação próxima entre o desejo sexual e pela comida, um ato que satisfaz tanto mente como corpo, a experiência de Moçambique.

*Comer o mastro com a lagosta grelhada em sua chama.
Açafrão dourado. Cheiro do mar em terra.
Toque de loucura. Torrada.
Pensando, suficiente. Sentindo, insuficiente.
Mão no branco coco mulato.
Branco coco mulato coco.
Coco loco tocossado.
Wuputsu para encontros.
Suave xinoni e sura.
Até que o restaurante seja aberto.
Os pratos lambidos. Lamber. Permanecer
Gosto do oceano em um dedo. Tempero.
Não alho salgado.
Leão açafrão.
Canela fervendo.
Tempero e endurecimento.
Endurecer.
Sal do anoitecer sal da noite.
Sal do suor da manhã*

Santos, 2017, p. 76-78.

Sentir profundamente enfatiza a existência relacional entre o “eu” e a outra pessoa que amo, que me quer, com quem eu dialogo. A conexão tangível enfatiza o sentimento e a ligação para que visão, som, paladar e olfato sejam apreciados e compartilhados, mesmo que não sejam representados conscientemente.

Como podemos reviver o gosto de forma precisa e a experiência sensória e corporal para entender a diversidade ontológica e epistemológica no mundo? Uma das ideias-chave nas epistemologias do Sul é que entender o mundo estende-se para além de um entendimento eurocêntrico do mundo (SANTOS, 2018). Por um longo tempo, a filosofia europeia negou uma

³⁰ O uso de talheres estabeleceu uma distância entre o corpo e a comida que era ingerida, um fato que, de acordo com Elias (1994), foi usado para diferenciar um homem civilizado de um selvagem.

legitimidade estética às experiências com a língua, apesar de especular sobre gostos em geral. Ao separar o “eu” do mundo, a visão cria a ilusão de uma faculdade racional autônoma literal. Associada com essa dissociação hierárquica está a ideia de que a distância entre aquele que sabe e o objeto que é percebido reflete uma “vantagem cognitiva, moral e estética” (KORSMEYER, 1999, p. 12). Os outros sentidos são vistos como muito próximos e incapazes de estabelecer a distância analítica necessária do objeto de percepção. Gradualmente, o saber deixou de ser entendido como corporificado, com a ciência moderna concebendo os sentidos como dispensáveis, veículos indignos de confiança para o entendimento do mundo, que é controlado pela razão (SANTOS, 2018, p.166).

Como discutiram Leong-Salobir, Ray e Rohel (LEONG-SALOBIR et al., 2016, p. 11), a estética emergiu como um campo discursivo na filosofia europeia do século XVIII, quando foi afirmado que o gosto era inconsciente, subjetivo e muito íntimo para qualquer vazão racional. Apesar disso, este consenso não tem mais base legítima. Pensando em termos do Sul e dos corpos que estão reclamando saber e poder, é possível ver que o saber não é mais possível sem experiências corpóreas, que são impensáveis sem sentidos e sensações (SANTOS, 2018, p. 165). Merleau-Ponty (1992) aponta que, em grande parte, nós “desaprendemos” o que significa pensar como um corpo (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 89). É através dos nossos sentidos que sabemos e consumimos o mundo e nos tornamos parte dele. Em termos de comida, embora o ambiente natural influencie no paladar, é o aspecto cultural, a preparação da comida que cria o sabor do lugar que é incorporado na relação entre comida e comer, juntos durante as refeições.

O sabor e o aroma da comida, que são formas de fazer contato direto com o mundo externo, são também formas de interpretar a realidade. A forma real de cozinhar e o ato de dividir comida criam hierarquias culturais e até exclusão. Como Boaventura de Sousa Santos (2018) aponta, superar qualquer caso de exclusão abissal envolve experimentar mutualidade, sentir o mundo estando consciente de suas assimetrias e a necessidade urgente por reciprocidade (SANTOS, 2018, p. 167). Ao falhar em reconhecer outras formas de sentir o mundo, em contextos que experienciamos – e continuamos a experienciar – a violência tripla que marca os nossos tempos, a exclusão ou subalternização de outros sentidos continua a reproduzir relações de poder hegemônicas e reformula exclusões abissais. As razões experienciadas através de emoções requerem outras abordagens para ser, viver e experienciar o mundo. A lógica das epistemologias do Sul emerge quando vivemos juntos comendo e saboreando, temperando conversas com saber enquanto saboreamos afetos. Para Avó Ndzima,

Cozinhar é o ato mais privado e arriscado. Você pode colocar ternura ou ódio na comida. Você pode colocar tempero ou veneno na panela. Quem seria responsável pela pureza da peneira ou do pilão? Como eu poderia deixar essa tarefa íntima nas mãos de alguma pessoa anônima? Impensável, nunca na minha vida, se sujeitar a um cozinheiro que você nunca nem viu. Cozinhar não é um trabalho [...]. Cozinhar é uma forma de amar os outros (COUTO, 2003, p. 86).

Através de receitas podemos ir além de qualquer representação colonial que nega a contribuição das mulheres do Sul; nas receitas podemos ouvir as lutas e reconstruir os arquivos dos saberes testemunhados por mulheres dentro dos circuitos de violência colonial, relações comerciais e a diáspora (MENESES, 2013). O saber que receitas revelam através das vozes daquelas que as preparam tanto é profundamente local quanto, ao mesmo tempo, tem uma dimensão universal, graças à natureza dos temas e ingredientes. É conhecimento situado, experienciado intensamente através de cheiros, gostos e ternura que claramente não podem ser capturados pela escrita. É conhecimento que é poderoso o suficiente para fortalecer lutas sociais porque

possibilita a criação de razões desconhecidas ao raciocínio frio, razões calorosas que nutrem a luta e mobilizam um senso de solidariedade (SANTOS, 2018, p. 190).

Ao ajudar a recuperar as histórias dos não seres, estes arquivos orais reconfiguram a reexistência do Sul, confrontada por tentativas incontáveis de aniquilação na forma de genocídio, escravidão, patriarcalismo, colonização e erradicação de memórias culturais. Ao incluir mulheres como sujeitos completos, nas áreas em que elas são ativas, aumentamos a possibilidade de desafiar a hegemonia do conhecimento científico moderno. Ao estudar os diversos contextos da comida, ao redor do mundo, é possível identificar alternativas locais, as utopias concretas por inovação e sustentabilidade que estão emergindo. O desafio é dar a elas credibilidade, ao torná-las mais conhecidas, descolonizando a imaginação e expandindo a justiça cognitiva (MENESES, 2009b, 2018).

Saboreando contatos no mundo

O movimento e o contato entre culturas são características-chave dos seres humanos. O movimento muda a materialidade das coisas porque implica a transferência de objetos ou práticas (incluindo adaptações) que possam produzir diferentes materialidades, dependendo dos caminhos seguidos e das mudanças introduzidas (BASU e COLEMAN, 2008, p. 328). Paradoxalmente, a comida se baseia no mito de pertencimento ao “local”. Qualquer receita culinária tem suas raízes: o contexto cultural que gera os saberes que criam o prato, os ingredientes e os utensílios. No entanto, isso não significa que receitas não possam viajar; ao contrário, elas se adaptam, de forma flexível, às novas circunstâncias, reinserindo-se no novo “local”. São a relação entre produtos e também entre produtos e processos de transformação que fazem uma receita ser o que é e lhe concede individualidade, transformando a cozinha, o lugar onde a comida é preparada, em um laboratório para cozinhar sentimentos. O calor da hospitalidade foi revelado em conversas animadas sobre a preparação da comida e, acima de tudo, através da descoberta das comidas e das receitas que ligam Goa e Moçambique. Palavras para pratos específicos como *bebinca*, *samosas*, *rissoles*, *sura*, *picles de achar*, *apas* e *sannas*, ou mesmo ingredientes como *lanho*³¹ ou *nachenim*, que são comuns nos dois lados do Oceano Índico, revelam encontros esquecidos e a gramática de saberes na fusão de sabores e texturas preparadas na cozinha.³²

Mulheres raramente seguem receitas para esse tipo de culinária. Elas adicionam, subtraem ou mudam os ingredientes, dependendo do que elas têm à mão. Consequentemente, os pratos viajam para territórios diferentes e circulam entre diferentes grupos culturais, ressurgindo com novos nomes, sabores e texturas. As conversas que formam a base deste texto mostram como narrativas marginalizadas transmitem um entendimento estruturado profundo das lutas diárias; elas também revelam experiências que têm implicações profundas no entendimento das relações humanas em contextos socialmente definidos pela desigualdade resultado da opressão que define nossos tempos.

Ouvir tornou-se uma arte, um ato político praticado através da proximidade e do contato; nesse sentido, inevitavelmente invoca a corporalidade daqueles envolvidos em conversas, cujas respostas são expressas pelo corpo. As histórias transmitidas em receitas contêm os saberes e os sabores do passado, apesar de cada uma ressoar em formas consagradas específicas. Seu

31 Coko verde (HORTA, 1891, p. 244).

32 Ver Dalgado (1919). Deve ser notado que vários destes pratos, como o picles de achar e *samosas*, são comuns em vários territórios do Oceano Índico.

potencial transformador é realizado através da reciprocidade de traduções interculturais, quando ouvir e ser ouvido torna-se um desafio transformador (LAMBEK, 2002).

No caso do Oceano Índico, o oral e os arquivos escritos mostram que a penetração do comércio europeu combinou uma presença formal com meios informais (ALPERS, 2014). Os próprios portugueses (e outros europeus) usaram as redes de comércio existentes no Oceano Índico para obter produtos desejados na Europa. A fase inicial da presença europeia na costa leste da África pode ser descrita como uma transição do controle do comércio e do conhecimento por diferentes grupos sociais para o controle colonial-capitalista por grupos europeus (MENESES, 2009^a). Atualmente, o(s) sentido(s) atual(is) de lugar são parte de um uma série complexa de relações – cruzamentos culturais envolvendo pessoas, comida, espaço e emoções.

Contatos transoceânicos de longa duração são revelados em trocas culturais, fazendo das receitas um arquivo de saber. Ao cozinhar, mulheres compartilham receitas cujas histórias são uma forma de pensar sobre o mundo. Elas contam sobre as relações baseadas em violência, dominação e subordinação que definem as vidas de suas narradoras:

Nos dias dos colonos [dos colonizadores], aqui na ilha, não havia restaurante onde você poderia comer um curry como o nosso; os restaurantes serviam comida indiana de Goa usando as receitas deles. Talvez nós cozinhassemos assim há muito tempo... não sei. Mas os goeses queriam ser vistos como portugueses, como brancos. E os europeus só comiam [curry] quando eles eram convidados para casas goenses. Atualmente, eu acho que pessoas que visitam a ilha preferem esse curry indiano porque ele lhes lembra desses dias antigos, tempos coloniais...

Mesmo aqueles poucos brancos [que] comem curry com a gente, negros... Pessoas comem com seus dedos, você tem que lavar suas mãos apropriadamente e aprende como fazer isso. Mas naqueles dias eles diriam – você é um nativo, você come com seus dedos! E isso não mudou muito...³³

Nos tempos coloniais, a principal divisão social era entre o colonizador e o colonizado. No entanto, o debate sobre o papel das mulheres já tinha começado. Como resultado, apesar de as mulheres que alcançaram posições de poder terem recuperado o direito de auto-identificação, este processo de re-ocupar o ser e o saber não se estendeu para toda a sociedade. Mulheres subalternas ainda são incapazes de fazer o melhor com o “direito à voz”, tanto porque seu saber permanece silenciado quanto porque o conceito e o saber que expressam não são reconhecidos. Aqui, a troca de saberes ainda é definida por desigualdades.

Ainda assim, comida é poder – e este poder deriva não apenas de controlar o consumo, a produção ou a distribuição, mas também as ligações entre gastronomia e identidade, comida e saber. Por meio das conversas e ao saborear os pratos que foram preparados, as relações desiguais que ainda definem essas sociedades estão sendo renegociadas. Além disso, através da escuta profunda e reflexiva, é possível recuperar histórias multissensoriais e localmente situadas que revelam saber além do cânon colonial historiográfico. Embora contar histórias seja obviamente uma forma de comunicação oral e performativa, também envolve outras formas de comunicação, como gesto, toque, cheiro e sabor.

A comida e as sensações que ela desperta nos apresentam ao processo de negociação contínua entre agência e limitação, pessoas e lugares. As jornadas de pessoas e mercadorias se combinaram, nas margens do Oceano Índico, para moldar paisagens culinárias. De fato, talvez não haja nada mais onipresente nos dois lados deste oceano do que *vada pao*/badjia ou curry. Assim,

³³ Encontro com S. Xarifa, março de 2005, Ilha de Moçambique.

ambos representam ligações culturais “ausentes”, o sinal de uma história compartilhada entre o que é atualmente a Índia e as margens ocidentais do Oceano Índico, particularmente Moçambique. Nesse sentido, estes pratos (e a tentativa da narrativa colonial e nacional de seletivamente esquecer estas ligações históricas) funcionam como marcadores de uma zona de contato culinária geográfica em relação à maneira como são preparados e consumidos. Como um exemplo da resistência dos saberes e sabores subalternos, o *badjia/vada pao* e o *curry*, como uma metáfora, fazem alusão a uma história mais ampla, reconhecendo o papel que culturas através do mundo desempenharam em estabelecer esta conexão através do sabor. Isso reflete o que Vergès (2006) descreve como cozinha crioula,³⁴ que renuncia à pureza e a qualquer tentativa de essencialismo, uma cozinha que encarna processos e práticas trans-éticos e transculturais (VERGÈS, 2006).

Desafiando o silenciamento e a subalternação, as várias cozinhas têm emprestado, reformulado e adaptado os sabores e os saberes umas das outras, em uma forma de criouliização: “imitação, apropriação e tradução” (VERGÈS, 2006, p. 245).

A paisagem sugerida pelos sabores do Oceano Índico é imensamente rica, preenchida por séculos de história e conhecimento. A comida desafia as barreiras essencialistas que separam culturas, atravessam tempos e permeiam a vida de cada geração. Definir caminhos para encontros e identificar possíveis zonas de contato envolvem conectar diferentes formas de pensar e sentir, possibilitando que as várias histórias, exemplos e conceitos interajam de uma forma que não é hierárquica. Há também um convite para nos encontrarmos a nós mesmos neste território, circulando dentro dele e conversando com aqueles que são parte dele, como uma forma de superar o pensamento abissal.

Referências

ALPERS, E. A. **East Africa and the Indian Ocean**. Princeton: Markus Wiener, 2009.

ALPERS, E. A. **The Indian Ocean in World History**. New York: Oxford University Press, 2014

APPADURAI, A. Introduction: Commodities and the Politics of Value. In: APPADURAI, A. (Ed.). **The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 199, p. 3-63.

BASU, P.; COLEMAN, S. Introduction: Migrant Worlds, Material Cultures. **Mobilities**, v. 3, n. 3, p. 313-330, 2008.

BOSWELL, R. Sensuous Stories in the Indian Ocean Islands. **Senses and Society**, v. 12, n. 2, p. 193-208, 2017.

BOTELHO, S. X. **Estatística sobre os Domínios Portugueses na África Oriental**. Lisbon: Tipografia de José Baptista Morando, 1835.

³⁴ No contexto do sul da África, Nuttall (2000) e Michael (2000) diferenciam o multiculturalismo do hibridismo da criouliização. O primeiro é baseado em um sentido de contenção que é diferente de criouliização, que mistura o íntimo e o público, incluindo o domínio dos sentidos. No entanto, a noção de identidade Crioula não tem concordância em seu significado. Para Boswell (2017), a ideia de mal-estar Crioulo é usada para se referir às implicações de espoliação e violência, que fragmentaram identidades, economias e solidariedade. Entre os muitos exemplos que o autor fornece, a identidade Crioula como um projeto para harmonizar culturas não permite reconhecer o impacto da escravidão na limitação do acesso a recursos.

- CASTANHEDA, F. L. de História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses. Coimbra, 8 vol., 1552-1561.
- CLASSEN, C.; HOWES, D.; and SYNNOTT, A. **Aroma: The Cultural History of Smell**. London, Routledge, 1994.
- COLLINGHAM, L. **Curry: A Tale of Cooks and Conquerors**. London: Vintage Books, 2006.
- COUTO, M. A Avó, a Cidade e o Semáforo. In: **O Fio das Missangas**. Lisboa: Caminho, 2003.
- DALAL, K. F. Here's Why the Cuisine of Maharashtra is a Cultural Hot Pot. **India Today**, 21 July 2017.
- DALGADO, S. R. M. **Glossário Luso-asiático**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2 vol., 1919.
- DOUGLAS, M. Purity and Danger: An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo. London: Routledge, 1991.
- ELIAS, N. **The Civilizing Process**. Oxford: Blackwell, (1939) 1994.
- FERGUSON, P. P. A Cultural Field in the Making: Gastronomy in 19th Century France. **American Journal of Sociology**, v. 104, n. 3, p. 597-641, 1998.
- HELDKE, L. Foodmaking as a Thoughtful Practice. In: CURTIN, D.; HELDKE, L. (ed.). **Cooking, Eating, Thinking: Transformative Philosophies of Food**. Indianapolis: Indiana University Press, 1992, p. 203-229.
- HORTA, G. da. **Colóquios dos Simples e Drogas da Índia**. Lisbon: Imprensa Nacional, (1563) 1891.
- INGOLD, T. **Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description**. London: Routledge, 2011.
- ISAACMAN, A. **Mozambique: The Africanization of a European Institution, the Zambesi Prazos (1750-1902)**. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1982.
- KORSMEYER, C. **Making Sense of Taste: Food and Philosophy**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.
- LACERDA, F. G. **Figuras e Episódios da Zambézia**. Lisbon: Livraria Rodrigues, 1929.
- LAMBEK, M. **The Weight of the Past: Living with history in Mahajanga, Madagascar**. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- LAPORTE, D. **History of Shit**. Cambridge, MA: MIT Press, 2000.
- LEE, S. **The Travels of Ibn Batuta**. Translated from the abridged Arabic manuscript copies, preserved in the Public Library of Cambridge. London: Oriental Translation Committee, 1829.
- LEONG-SALOBIR, C. Y.; RAY, K.; ROHEL, J. Introducing a Special Issue on Rescuing Taste from the Nation: Oceans, Borders, and Culinary Flows. **Gastronomica: The Journal of Food and Culture**, v. 16, n. 1, p. 9-15, 2016.
- MENESES, M. P. Food, Recipes and Commodities of Empires: Mozambique in the Indian Ocean Network. **Oficina do CES**, n. 335, 2009a.
- MENESES, M. P. Justiça Cognitiva. In: CATTANI, A. (ed.), **Dicionário Internacional da Outra Economia**. Coimbra: Almedina, 2009b, p. 231-236.

- MENESES, M. P. Para Ampliar as Epistemologias do Sul: Verbalizando sabores e revelando lutas. **Configurações**, n. 12, p. 13-27, 2013.
- MENESES, M. P. Ampliando las epistemologías del sur a partir de los sabores: diálogos desde los saberes de las mujeres de Mozambique. **Revista Andaluza de Antropología**, n. 10, p. 10-28, 2016.
- MENESES, M. P. Cocina Nacional, Procesos Identitários y Retos de Soberanía: Las recetas culinarias construyendo Mozambique. *Debates Insubmissos*, v. 1, n. 2, p. 7-32, 2018.
- MERLEAU-PONTY, M. **The Phenomenology of Perception**. New York: Routledge, (1945) 1992.
- NUTTALL, S.; MICHAEL, C.-A. Imagining the Present. In: NUTTALL, S. MICHAEL, C.-A (ed.). **Senses of Culture: South African Culture Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 1-23.
- PALMER, C. From Theory to Practice: Experiencing the Nation in Everyday Life. **Journal of Material Culture**, v. 3, n. 2, p. 175-199, 1998.
- PRATT, M.-L. **Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation**. New York: Routledge, 1992.
- RODRIGUES, M. L. B. C. **Tasty Goan Morsels: Food, Ingredients and Preparation**. Goa: L. & L, 2004.
- SANTOS, B. S. Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges. **Review**, v. 30, n. 1, p. 45-89, 2007.
- SANTOS, B. S. **Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide**. New York: Routledge, 2014.
- SANTOS, B. S. **Manifesto Antipteridófitas**. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2017.
- SANTOS, B. S. **The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South**. Durham, NC: Duke University Press, 2018.
- SHERIFF, A. **Slaves, Spices and Ivory in Zanzibar: Integration of an East African Commercial Empire into the World Economy, 1770-1873**. London: James Currey, 1987.
- STOLER, A. L. **Colonial Archives and the Arts of Governance**. *Archival Science*, v. 2, p. 87-109, 2002.
- SUBRAHMANYAM, S. **Explorations in Connected History: From the Tagus to the Ganges**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- VERGÈS, F. Let's Cook. In: NUTTALL, S. (ed.). **Beautiful/Ugly: Diaspora Aesthetics**. Durham: Duke University Press, 2006, p. 241-256.
- WILSON, B. Badjia Domina Ruas e Avenidas da Cidade. **Jornal Domingo**, 2 Maio 2015.

Restinga comestible: una alternativa para una necesidad socio ambiental

Mariana Castañeda Díez

Mestra em Arquitetura Paisagística, PROURB / UFRJ

Rita de Cássia Martins Montezuma

PPGEO / UFF

Restinga comestible: una alternativa para una necesidad socio ambiental

Resumen

El siguiente artículo presenta un trabajo que aborda dos problemáticas actuales de la ciudad de Río de Janeiro, Brasil; por un lado, en el tema ambiental, la fragmentación del ecosistema de restinga nativos de esta zona, gracias a los procesos de urbanización; y por otro lado la carencia alimenticia en las comunidades de bajos recursos económicos presentes en la región, para lo cual se presenta una propuesta de paisajismo comestible implementada en el espacio público de la zona oeste de la ciudad, buscando atenuar ambas cuestiones. Dicha investigación se realizó a partir del estudio de un marco teórico que trata temas de paisaje, ecosistemas, procesos de urbanización y paisajismo comestible. Además de esto, utilizando herramientas tecnológicas y realizando visitas de campo, se practicó todo el análisis biofísico y urbano-arquitectónico del área de estudio seleccionada. Este proceso investigativo y proyectual permitió seleccionar unas áreas dentro del espacio público en las cuales se aplicó la propuesta de paisajismo comestible.

Palabras clave: paisajismo comestible; ecosistemas de restinga; expansión urbana.

Restinga comestível: uma alternativa para uma necessidade socioambiental

Resumo

O artigo a seguir apresenta um trabalho que aborda dois problemas atuais na cidade do Rio de Janeiro, Brasil; de um lado, na questão ambiental, a fragmentação do ecossistema de restinga nativo dessa área, devido aos processos de urbanização; e, por outro lado, a falta de alimentos nas comunidades de baixa renda presentes na região, para as quais se apresenta uma proposta de paisagismo comestível, implantado no espaço público da zona oeste da cidade, buscando amenizar os dois problemas. Esta pesquisa foi realizada a partir do estudo de um referencial teórico que trata de questões paisagísticas, ecossistemas, processos de urbanização e paisagismo comestível. Além disso, por meio de ferramentas tecnológicas e da realização de visitas de campo, fez-se toda a análise biofísica e arquitetônica-urbana da área de estudo selecionada. Este processo de pesquisa e projeto permitiu selecionar algumas áreas do espaço público em que a proposta de paisagismo comestível foi aplicada.

Palavras-chave: paisagismo comestível; ecossistemas de restinga; expansão urbana.

The edible Restinga: an alternative for a socio-environmental demand

Abstract

In this paper, two current problems the city of Rio de Janeiro faces will be presented. On the one hand is the native ecosystem fragmentation's environmental issue, occurring because of urban development processes. On the other hand, the food shortage suffered by communities with low economic resources. A proposal for edible landscaping applied to Rio's west side public space that tackles both of these issues is presented. This work was done through different methodological methods, including theoretical framework analyses, which explore landscape and ecosystems issues, historical urban processes, as well as the edible landscape concept. Also, technological tools and local visits to apply biophysical, urban, and architectural analyses to the study area were applied and made. This research project and process allowed the researcher to choose public space areas in which the edible landscape proposal would be applied

Keywords: edible landscaping; restinga ecosystems; urban expansion.



Introducción

El aumento constante de la población mundial genera un crecimiento periódico de los centros urbanos, incrementando la necesidad por ocupación de los suelos y ocasionando amenazas de desaparición a los ecosistemas naturales, dada la fragmentación a la cual estos son sometidos. Según datos presentados por la ONU (cf. <https://nacoesunidas.org/>), la población mundial pasará de 7.7 billones de habitantes a 9.7 billones para el año 2050, lo cual pone en grave peligro a estos hábitats naturales.



Figura 1: Imagen aérea de la Baixada de Jacarepaguá, zona oeste de la ciudad de Rio de Janeiro a inicios del siglo XX. Fuente: Internet – <https://oglobo.globo.com/rio/bairros/veja-imagens-aereas-da-zona-oeste-nas-decadas-de-1930-1940-14815540>. Org.: Díez, 2018.

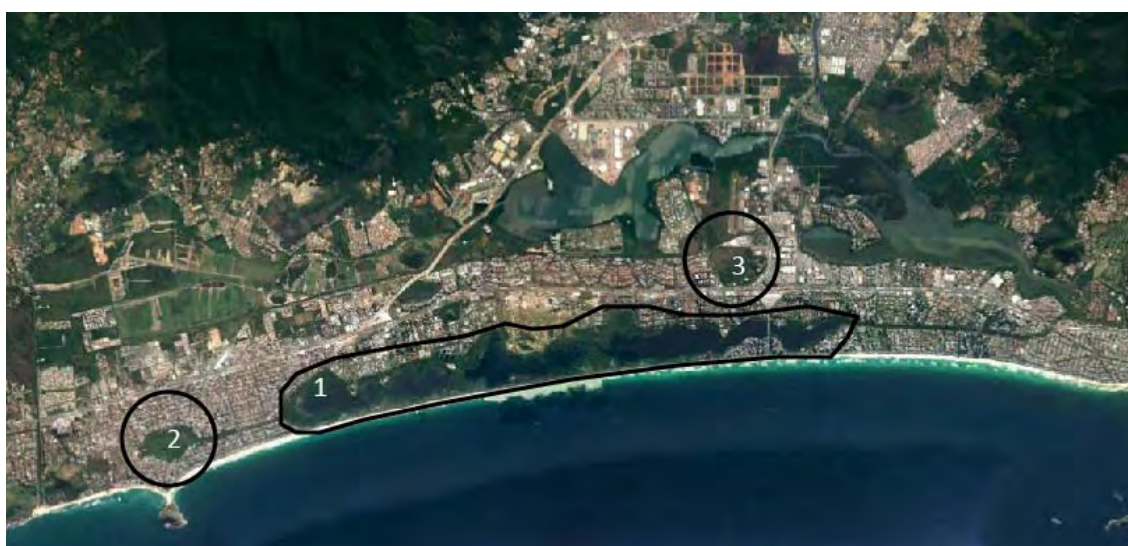


Figura 2: Imagen aérea de la Baixada de Jacarepaguá, zona oeste de la ciudad de Rio de Janeiro, donde se evidencian los fragmentos de restinga remanentes. 1) Parque Natural Municipal Marapendí; 2) Parque Natural Municipal Chico Mendes; 3) Parque Natural Municipal Bosque da Barra. Fuente: Google Earth PRO. Org.: Díez, 2018

Por tal razón, y como objetivo de este trabajo, se establece una propuesta de paisajismo que busca, por un lado, rescatar un ecosistema degradado que se encuentra en peligro por dicha urbanización; por otro lado, aborda la problemática social actual de carencia alimentaria y nutricional que enfrentan las comunidades económicamente vulnerables, sobre todo en los países de América Latina y el Caribe (NAME, 2016).

La propuesta de paisajismo se desarrolla a partir de la conjugación entre especies nativas comestibles y las especies ornamentales existentes en el espacio urbano (NAME, 2016), las cuales hasta ahora sólo han sido valoradas por su carácter netamente ornamental – tanto a nivel privado como público, lo que ha catalizado la utilización de especies en su mayoría exóticas (ZAMITH, 2015). La valorización de las costas marinas, en Brasil, acarrió un atractivo por parte de la población hacia estas zonas, lo que intensificó la ocupación de suelos en áreas costeras. Como consecuencia de la urbanización en el litoral, los ecosistemas costeros, dentro de los cuales se encuentra el ecosistema de restinga, han sido paulatinamente fragmentados y/o suprimidos, aumentando el riesgo de extinción, bien sea por la pérdida del hábitat o por la competencia con especies presentes en la arborización y otros usos urbanos.

De acuerdo a esto, aparece la necesidad por rescatar los ecosistemas de restinga, naturales de todo el litoral brasileiro, los cuales se encuentran en un estado de subvaloración gracias al poco conocimiento que se tiene sobre sus potenciales y al alto nivel de destrucción dada la expansión urbana local. La prioridad que tiene el sector inmobiliario sobre las áreas verdes y los parques urbanos agrava ese proceso, al promover formas de uso y apropiación en el entorno, intensificando la degradación de los ecosistemas remanentes (GOMES, 2013).

Teniendo en la mira la importancia de los ecosistemas nativos para el equilibrio socio ambiental costero (MONTEZUMA; OLIVEIRA, 2010), la siguiente propuesta busca aumentar la conectividad entre los grandes fragmentos de restinga presentes en la zona de expansión urbana de la ciudad de Rio de Janeiro, a partir del abordaje del paisajismo comestible enfocado en la valoración de las especies nativas de los ecosistemas de restinga. Como recorte espacial, se seleccionó un trecho de la costa de la Praia do Recreio dos Bandeirantes, correspondientes a los Parques Naturales Municipales Chico Mendes y Marapendí, localizados al oeste de esta ciudad; y, también, la favela Terreirão, situada al lado del Parque Chico Mendes.

Procesos históricos de una urbanización sin planificación

La restinga, muralla al océano Atlántico, que viene de Barra da Tijuca al cerro do Rangel, en una extensión de 20 kilómetros, en un arco poco pronunciado de arenal y dunas, forma en su seno la laguna de Marapendí, de agua dulce y muy profunda y una más pequeña, conocida como Lagoinha, siendo estas separadas de los cordones de Sernambetiba, por la restinga de Itapeva...

Magalhães Corrêa, 1933, p. 25.

Como se describe en *Sertão Carioca*, el paisaje de la zona oeste del municipio de Rio de Janeiro, actualmente denominada Baixada de Jacarepaguá, a inicios del siglo XX estaba dominado por la restinga (Figura 1) – un ecosistema que alberga diferentes comunidades vegetales, de acuerdo a su ubicación territorial (ARAÚJO et al. 1984). Este paisaje originalmente constaba de arenales con vegetación arbustiva abierta, arbórea baja, pantanos y zonas de inundación – características que describen terrenos agrestes y de difícil accesibilidad.

Estos terrenos inhóspitos anteriormente estaban ocupados por los ingenios agrícolas pertenecientes a la época de la colonia, los cuales a medida que se negociaban las tierras, se iban parcelando, dando origen a los primeros caseríos compuestos por casas en lotes menores individuales (MONTEZUMA et al. 2014). Actualmente este territorio es la zona de expansión urbana de dicha ciudad; un proceso que según Montezuma y Oliveira (2010) se aceleró en la década de los 70 con la gran saturación urbana que se dio en el núcleo citadino, principalmente en la región llamada Zona Sur y en el barrio llamado São Conrado. Este fenómeno desató una “fiebre inmobiliaria” (SOUZA, 2017), que promovió el crecimiento de la ciudad hacia la Baixada de Jacarepaguá, ocupando estos suelos en sentido Este-Oeste, consolidando inicialmente el barrio Barra da Tijuca y continuando hacia el barrio Recreio dos Bandeirantes, en donde actualmente aún prevalece gran cantidad de predios y el modelo de casas en lotes individuales.

Tal proceso de desarrollo urbano, pensado inicialmente para la clase alta de la sociedad carioca, trajo consigo la mano de obra de la clase baja, la cual, al tener que trabajar en áreas tan distantes del centro de la ciudad, optó por trasladarse a este territorio con sus familias y unirse en comunidades no planeadas que se consolidaron como favelas inseridas dentro del contexto socioeconómico medio – alto de la zona, formando lo que se denominó como el fenómeno de “bolsillos de pobreza” (MONTEZUMA; OLIVEIRA, 2010).

Si bien para este proceso de urbanización se propuso el Plan Lúcio Costa, que establecía la Baixada de Jacarepaguá como otra centralidad urbana de la ciudad, en lo cual las edificaciones no superaran una altura máxima de 10 niveles y el modelo de ocupación del suelo estuviera en equilibrio con los procesos naturales que allí se desarrollaban, la realidad fue que este proceso estuvo manipulado por el mercado inmobiliario, el cual se encargó de destinar los suelos a la implantación de condominios cerrados con edificaciones que llegan a los 30 pisos y grandes centros comerciales que contrastan con las condiciones precarias de las áreas más pobres (CARDAMAN; NAME, 2014).

Estas dinámicas de urbanización consumieron los ecosistemas de restinga que anteriormente dominaban el paisaje, dejando como remanentes algunos grandes fragmentos que sobreviven, en la actualidad, bajo la denominación de Unidades de Conservación (Áreas Protegidas), definidas como los Parques Naturales Municipales Marapendí, Chico Mendes y Bosque da Barra (Figura 2).

Procedimientos

Para poder establecer cualquier tipo de propuesta urbana, es necesario conocer, leer y entender el entorno y el contexto del espacio donde ésta será inserida. Para este caso se definió como área de análisis el barrio Recreio dos Bandeirantes (Figura 3), donde se estudiaron los sistemas biofísico y urbano-arquitectónico, examinando topografía e hidrografía, la tipología de vías, la tipología urbana, los usos urbanos y el sistema de espacios libres de construcción, tanto públicos como privados (Figuras 3, 4, 5, 6, 7 y 8), sacando los porcentajes de cada uno de estos análisis, lo que busca revelar el potencial que tiene tanto el espacio público como privado para la aplicación de un paisajismo con carácter comestible, a partir de la utilización de especies vegetales pertenecientes a los ecosistemas de restinga. Esta lectura se realizó usando una combinación entre la herramienta Google Earth PRO (2017) y los *softwares* de Autodesk AutoCAD, Adobe Illustrator y Adobe Photoshop.

Adicional a esto, se hizo un análisis de la arborización urbana existente a partir de varias visitas y recorridos en carro donde se realizó registro fotográfico de las especies, así como una recopilación

ción de especies vegetales pertenecientes a la restinga, con potencial comestible otorgado por la bibliografía existente (ARAÚJO et al., 1984); de igual manera se estudió el entorno socioeconómico desde los datos censados en el año 2010 por el Instituto Brasileiro de Geografía Estadística (IBGE).

Resultados y discusión

Los mapeos en el trecho oeste del barrio Recreio dos Bandeirantes, Rio de Janeiro demuestran la especialización de la vegetación urbana presente en la arborización de las vías, plazas, unidades de conservación y en los lotes residenciales. El área de recorte (Figura 3) se define entonces por la Avenida das Américas al norte, la línea costera al sur, el canal del río Morto al oeste y la Avenida Gignard al este. El sistema hídrico (Figura 4) refleja claramente la conexión que hay entre las lagunas de los Parques Naturales Municipales Marapendí y Chico Mendes y el canal del río Morto; esta estructura es el resultado del movimiento geológico que ha sufrido esta zona desde la era Holeocénica (DE ACEVEDO COSTA MAIA et al. 1984). Fruto de este proceso resultaron los dos cerros que se incluyen dentro del área que corresponden el Morro do Rangel y a la Pedra do Pontal.

Por otra parte, el sistema vial (Figura 5), deja en evidencia la jerarquización que estas vías tienen de acuerdo a la cantidad de flujo vehicular que por ellas corre. Se encontraron entonces dos vías de carácter primario que son intermunicipales y atraviesan la Baixada de Jacarepaguá de este a oeste; otras vías secundarias que atraviesan el barrio Recreio dos Bandeirantes de norte a sur, y finalmente las vías interiores del barrio y las de carácter peatonal que son menos frecuentadas.

La tipología edificatoria (Figura 6) refleja una predominancia de edificios de 4 niveles en todo el lado este del barrio, mientras que, para la zona de expansión hacia el oeste, este patrón cambia drásticamente a edificios de más de 10 niveles, junto algunos remanentes del modelo de edificación de casa con área verde, que llegó a dominar la zona a principios del siglo XX (MONTEZUMA; OLIVEIRA, 2010).

El mapa de usos urbanos (Figura 7), muestra claramente el uso residencial del barrio y como éste se resguarda del movimiento de la Avenida das Américas con una barrera de usos mixtos. La caracterización de los espacios libres (Figura 8), deja ver como esta matriz urbana tiene gran potencial para aumentar su permeabilidad, gracias a estos espacios tanto públicos como privados.

Este mapa del sistema de espacios libres públicos y privados (Figura 8) también muestra que el barrio Recreio dos Bandeirantes presenta un área con gran porcentaje de arborización urbana (Figura 9), reflejando el potencial de siembra que existe dentro del barrio, tanto en el espacio público como en el privado. Sin embargo, tras realizar el análisis de las especies existentes, se encontró que, como lo manifestó Zamith (2010), la mayoría de las especies presentes en el espacio público son exóticas con carácter ornamental. Las más comunes resultaron ser, teniendo en cuenta sus nombres en portugués: *flamboyan* (*Delonix regia*), *almendro* (*Terminalia catappa*), *casco-de-vaca* (*Bauhinia forficata*), *leucena* (*Leucaena leucocephala*) y la palmera *coqueiro* (*Cocos nucifera*). Apenas una especie nativa se encontró durante el levantamiento que fue *aroeira-vermelha*, o pimiento del Brasil (*Schinus terebinthifolius*) – lo que fortalece el argumento de reforzar esta vegetación existente, con especies pertenecientes a un ecosistema nativo y que además proporcionan una alternativa a parte de las necesidades alimenticias de la población socioeconómicamente vulnerable que habita en el entorno.

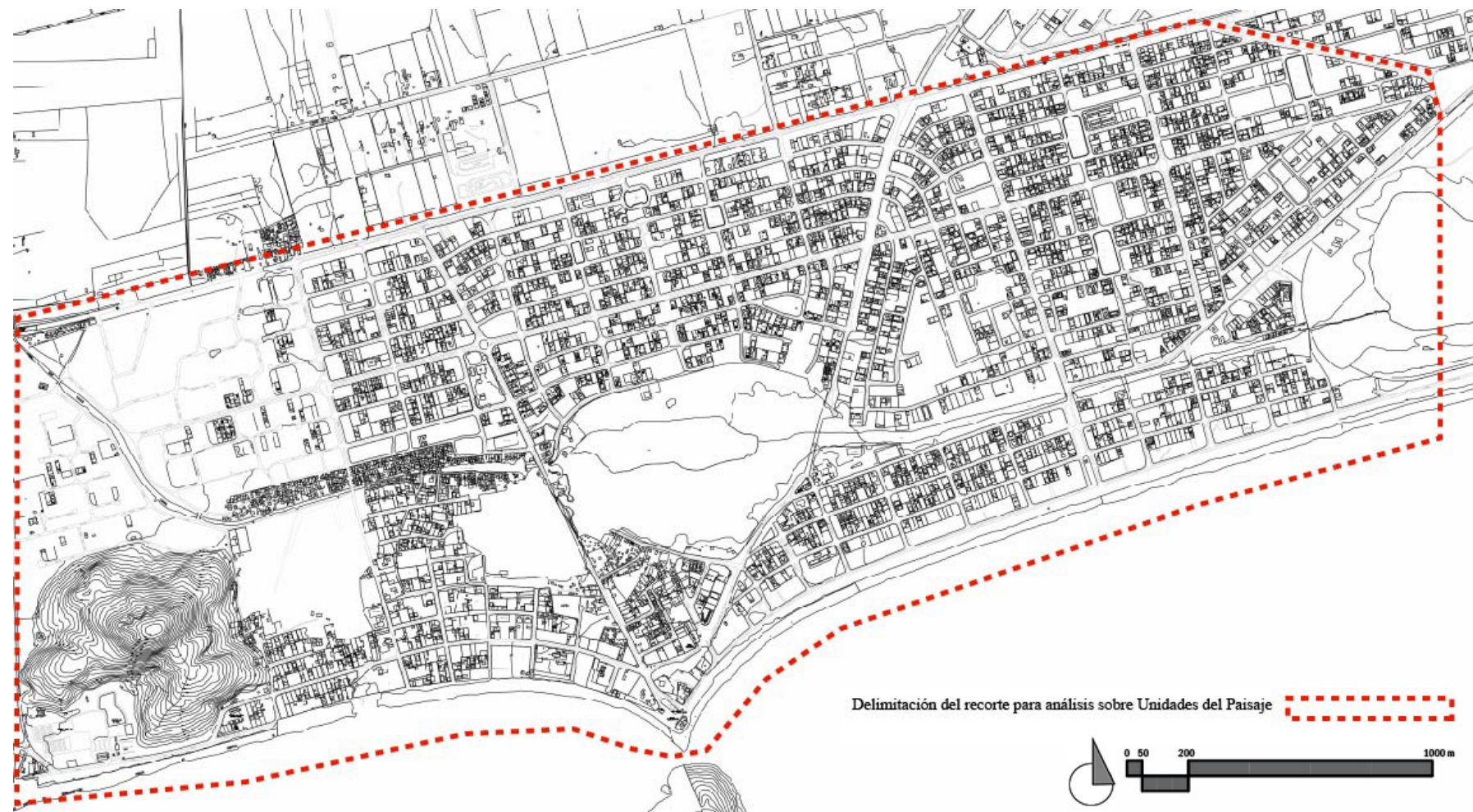


Figura 3: Área de recorte para análisis biofísico y sociocultural dentro del barrio Recreio dos Bandeirantes. Org.: Díez, 2018.

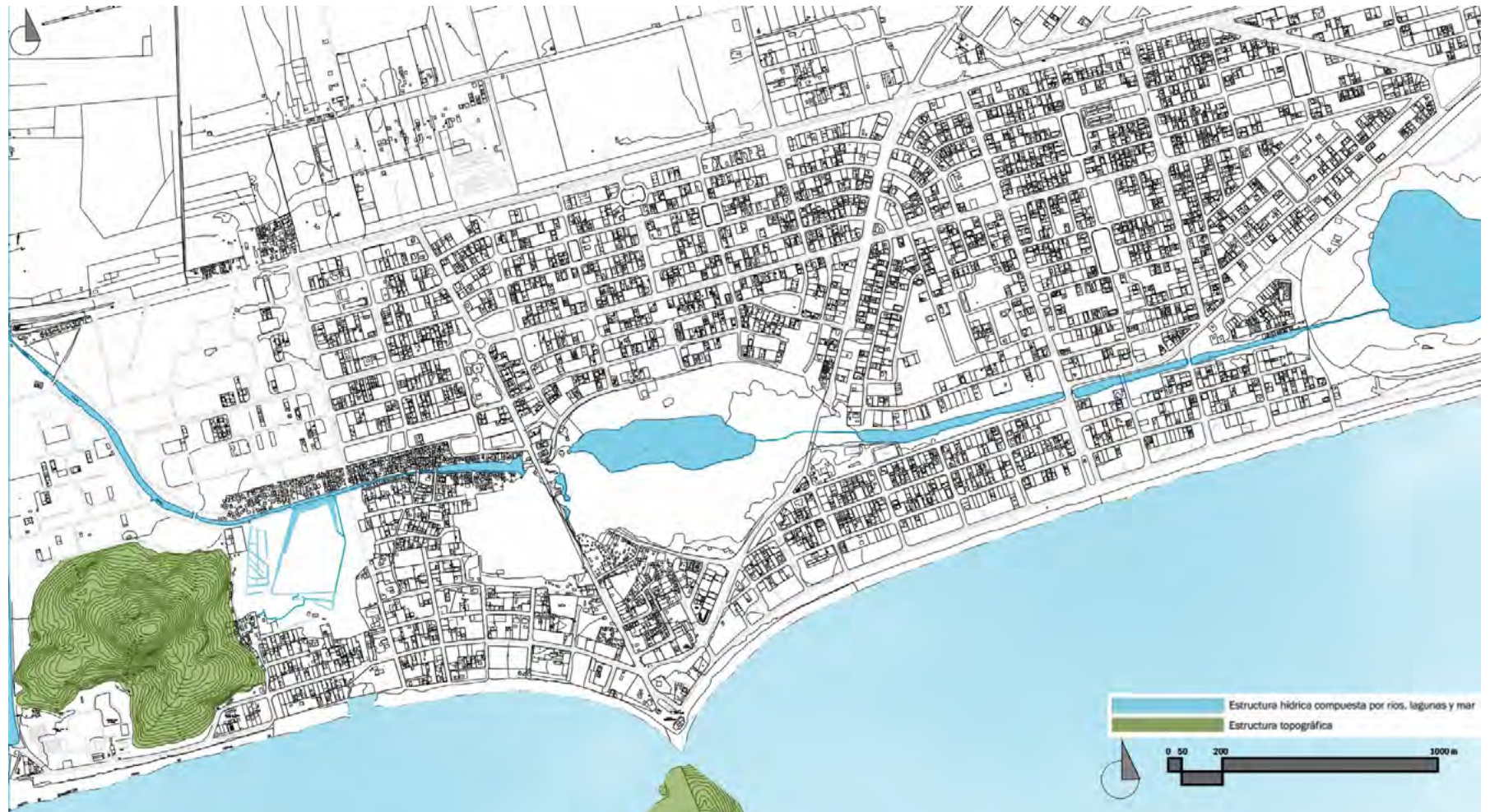


Figura 4: Mapa del sistema topográfico e hídrico, Recreio do Bandeirantes, Rio de Janeiro/RJ. Fuente: Google Earth (2017). Org.: por la autora, 2018.



Figura 5: Mapa de la caracterización vial, Recreio dos Bandeirantes, Rio de Janeiro/RJ. Fuente: Google Earth (2017). 1 – Avenida das Américas; 2 – Avenida Lúcio Costa; 3 – Avenida Guiomar de Novaes. 4 – Avenida Gilka Machado; 5 – Estrada Benvindo de Novaes; 6 – Avenida Glauco Gil; 7 – Avenida Guilherme de Almeida; 8 – Avenida Guignard; 9 – Avenida Alfredo Balthazar da Silveira; 10 – Avenida Genaro de Carvalho; 11 – Estrada do Rio Morto. Org.: Díez, 2018

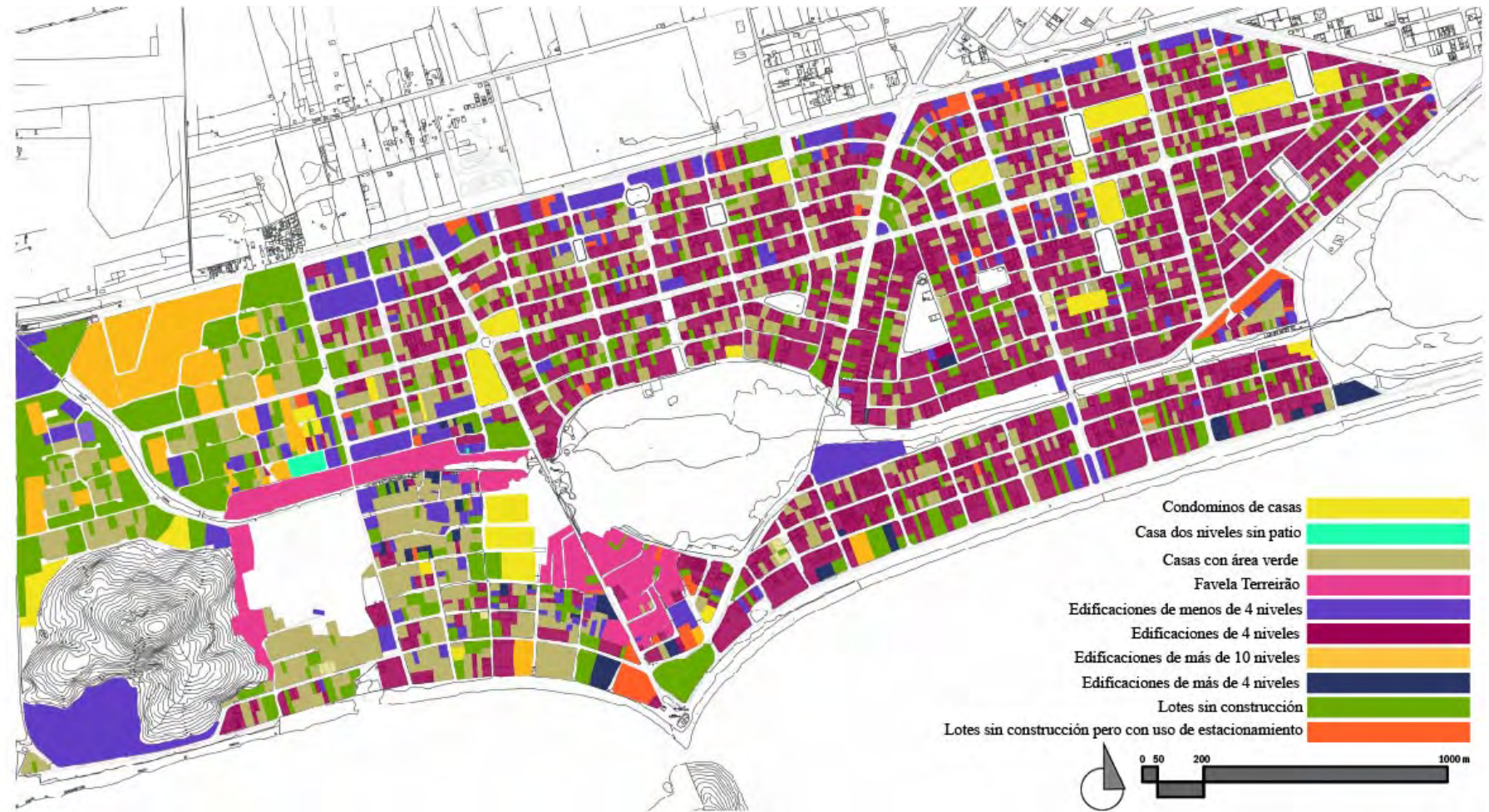


Figura 6: Mapa de la tipología urbana, Recreio dos Bandeirantes, Rio de Janeiro/RJ. Fuente: Google Earth (2017). Org.: Diez, 2018.

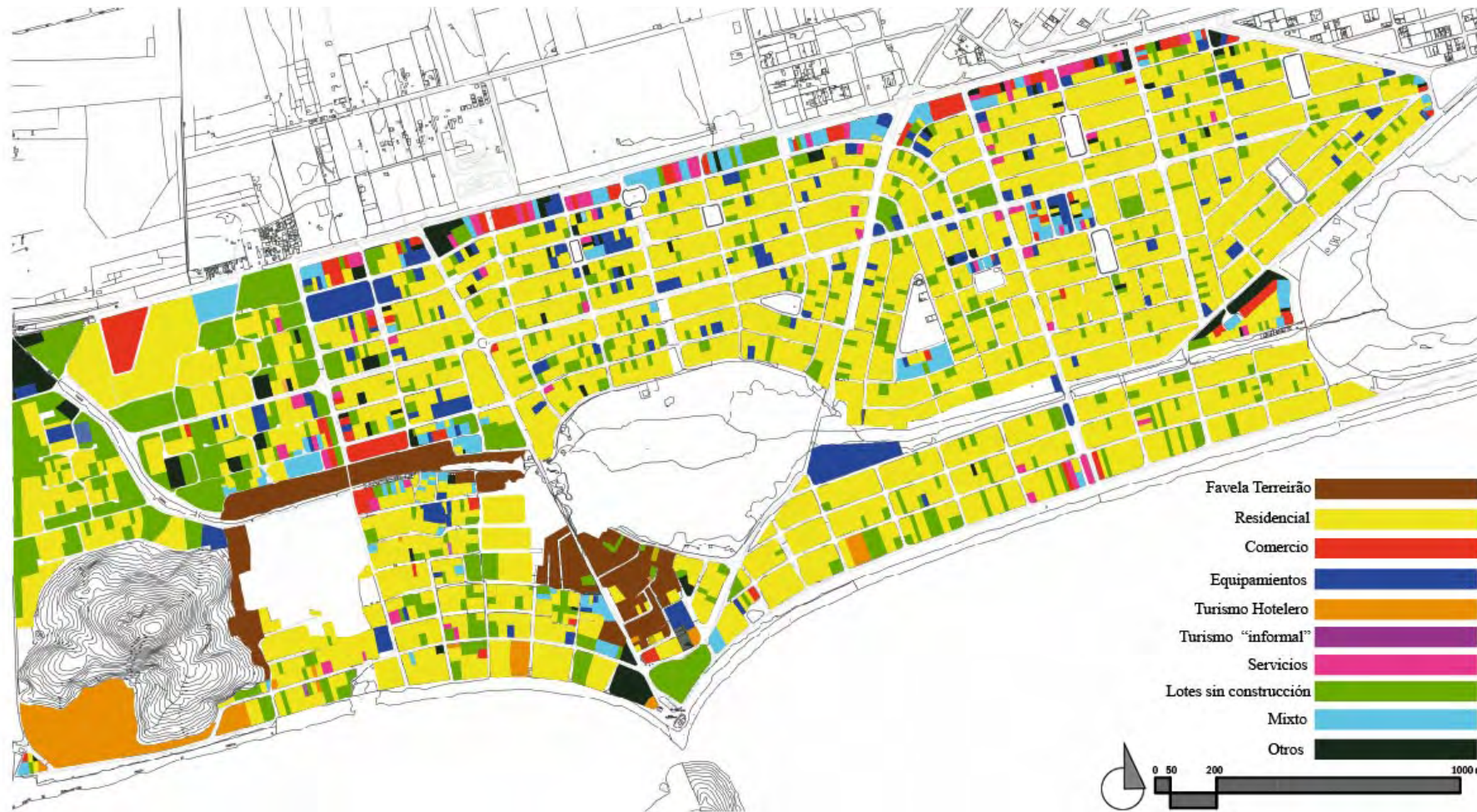


Figura 7: Mapa de los usos urbanos, Recreio dos Bandeirantes, Rio de Janeiro/RJ. Fuente: Google Earth (2017). Org.: Diez, 2018

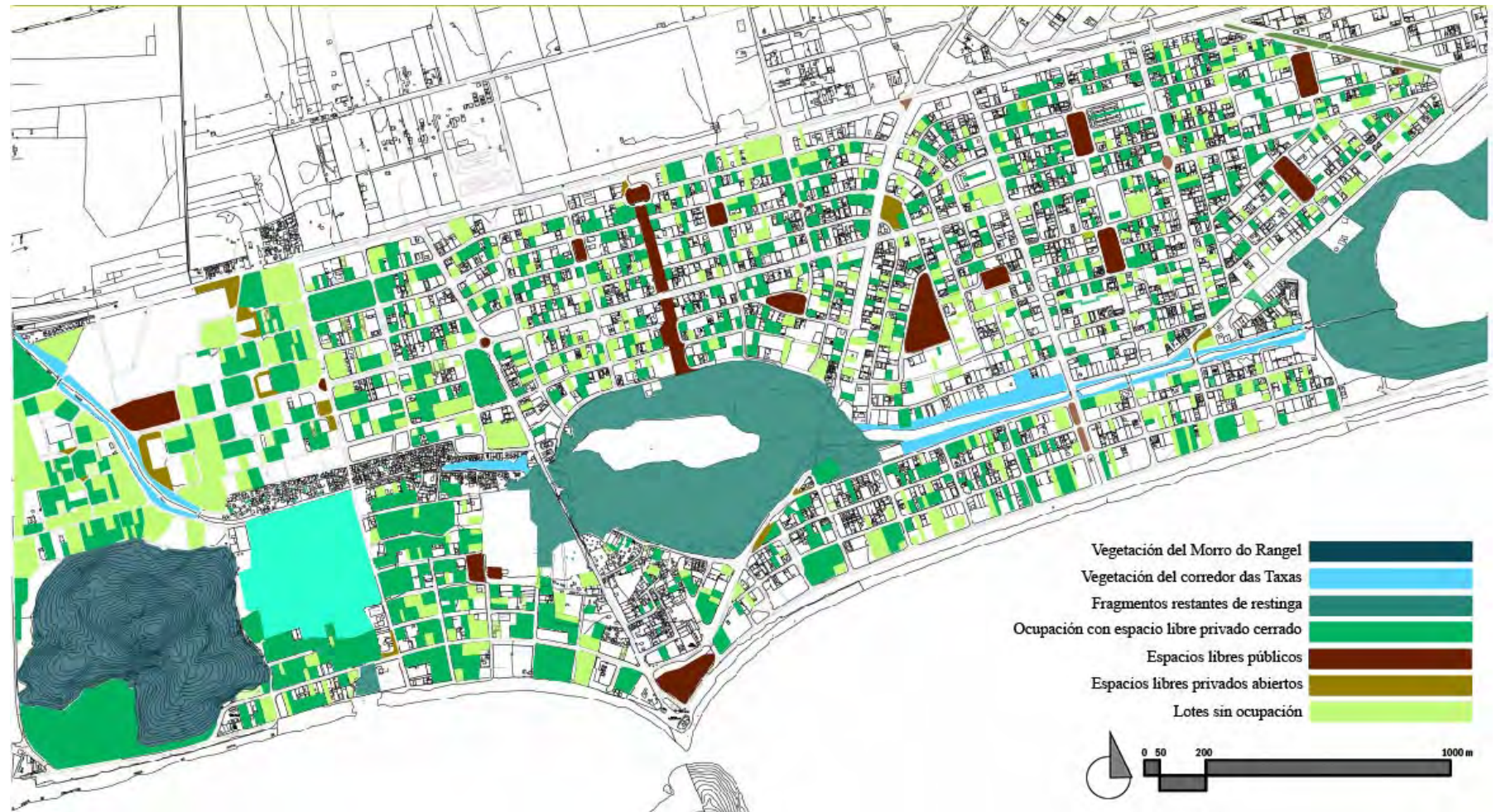


Figura 8: Mapa del sistema de espacios libres públicos y privados, Recreio dos Bandeirantes, Rio de Janeiro/RJ. Fuente: Google Earth (2017). Org.: Diez, 2018.



Figura 9: La arborización urbana del barrio Recreio dos Bandeirantes. Org.: Díez, 2018.

Como parte de esta pesquisa y basado en la bibliografía de ARAÚJO et al. (1984), se realizó una recopilación de algunas especies de restinga con carácter comestible, medicinal y artesanal (Tabla 1), que podrían ser implementadas como refuerzo dentro de la arborización urbana existente. En la Tabla 1 se muestra el nombre científico de cada una de estas especies y si estas aparecen en las localidades de Jacarepaguá y Grumarí, y finalmente las características de uso que poseen.

Tabla 1: Especies vegetales pertenecientes a formaciones de restinga y que tienen potencial comestible, medicinal y artesanal. Org.: Diez, 2018.

ESPECIE	JACAREPAGUÁ	GRUMARI	CARACTERÍSTICAS
<i>Abrus precatorius</i>		X	ARTESANAL
<i>Allagoptera arenaria</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Alternanthera philoxeroides</i>	X		COMESTIBLE
<i>Alternanthera tenella</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Anacardium occidentale</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Annona sp.</i>	X		COMESTIBLE
<i>Arrabidaea conjugata</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Arrabidaea selloi</i>	X	X	COMESTIBLE - MEDICINAL
<i>Bactris setosa</i>	X		COMESTIBLE
<i>Begonia fisherii</i>	X		COMESTIBLE
<i>Bomaria sp.</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Bromelia anticantha</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Byrsonima sericea</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Campomanesia aurea</i>	X		COMESTIBLE
<i>Canavalia parviflora</i>	X		COMESTIBLE
<i>Canavalia rosea</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Cassia apocouita</i>	X		COMESTIBLE
<i>Cassia australis</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Cassia bicapsularis</i>		X	COMESTIBLE
<i>Cassia flexuosa</i>	X		COMESTIBLE
<i>Cassia ramosa</i>	X		COMESTIBLE
<i>Cassia rotundifolia</i>	X		COMESTIBLE
<i>Cassia tetraphylla</i>	X		COMESTIBLE
<i>Cereus fernambucensis</i>	X		COMESTIBLE
<i>Cereus variabilis</i>	X		COMESTIBLE
<i>Chiococca alba</i>	X	X	MEDICINAL
<i>Cissus sicyoides</i>	X		COMESTIBLE
<i>Cleome rosea</i>	X		MEDICINAL
<i>Clusia fluminensis</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Commelina sp.</i>	X		COMESTIBLE
<i>Costus arabicus</i>	X		COMESTIBLE
<i>Costus spiralis</i>	X		COMESTIBLE

ESPECIE	JACAREPAGUÁ	GRUMARI	CARACTERÍSTICAS
<i>Couepia ovalifolia</i>	X		COMESTIBLE
<i>Couepia schottii</i>		X	COMESTIBLE
<i>Cyperus polystachyos</i>	X		COMESTIBLE
<i>Dioscorea cinnamomifolia</i>	X		COMESTIBLE
<i>Dioscorea cinnamomifolia</i>	X		COMESTIBLE
<i>Dioscorea laxiflora</i>	X		COMESTIBLE
<i>Dioscorea martiana</i>	X		COMESTIBLE
<i>Dioscorea mollis</i>	X		COMESTIBLE
<i>Dioscorea suhastata</i>	X		COMESTIBLE
<i>Eugenia arenaria</i>	X		COMESTIBLE
<i>Eugenia brasiliensis</i>	X		COMESTIBLE
<i>Eugenia ceresiflora</i>	X		COMESTIBLE
<i>Eugenia copacabanensis</i>	X		COMESTIBLE
<i>Eugenia glomerata</i>	X		COMESTIBLE
<i>Eugenia nitida</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Eugenia ovalifolia</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Eugenia cf. Pruinosa</i>	X		COMESTIBLE
<i>Eugenia rotundifolia</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Eugenia sulcata</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Eugenia uniflora</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Eugenia velutiflora</i>	X		COMESTIBLE
<i>Eupatorium apiculatum</i>	X		COMESTIBLE
<i>Euphorbia brasiliensis</i>	X		COMESTIBLE
<i>Ficus catappaefolia</i>	X		COMESTIBLE
<i>Ficus clusiaefolia</i>	X		COMESTIBLE
<i>Ficus hirsuta</i>	X		COMESTIBLE
<i>Ficus organensis</i>	X		COMESTIBLE
<i>Ficus pulchella</i>	X		COMESTIBLE
<i>Geonoma schottiana</i>	X		COMESTIBLE
<i>Humiria balsamifera</i>	X		COMESTIBLE
<i>Hydrocotyle bonariensis</i>	X		MEDICINAL
<i>Ilex sp.</i>	X		COMESTIBLE
<i>Inga fagifolia</i>	X		COMESTIBLE
<i>Inga maritima</i>	X		COMESTIBLE
<i>Ipomoea littoralis</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Ipomoea pes - caprae</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Justicia cydoniifolia</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Lantana fucata</i>	X		MEDICINAL
<i>Lantana pohliana</i>	X	X	MEDICINAL
<i>Lantana viscosa</i>		X	MEDICINAL
<i>Maranta sp.</i>	X		COMESTIBLE



Restinga comestible

230

ESPECIE	JACAREPAGUÁ	GRUMARI	CARACTERÍSTICAS
<i>Melocactus melocactoides</i>	X		COMESTIBLE
<i>Mimosa bimucronata</i>	X		COMESTIBLE
<i>Mimosa elliptica</i>	X		COMESTIBLE
<i>Myrcia lundiana</i>	X		COMESTIBLE
<i>Myrcia ovata</i>	X		COMESTIBLE
<i>Myrcia racemosa</i>	X		COMESTIBLE
<i>Myrcia recurvata</i>	X		COMESTIBLE
<i>Opuntia vulgaris</i>	X		COMESTIBLE
<i>Passiflora edulis</i>	X		COMESTIBLE
<i>Mimosa elliptica</i>	X		COMESTIBLE
<i>Myrcia lundiana</i>	X		COMESTIBLE
<i>Myrcia ovata</i>	X		COMESTIBLE
<i>Myrcia racemosa</i>	X		COMESTIBLE
<i>Myrcia recurvata</i>	X		COMESTIBLE
<i>Opuntia vulgaris</i>	X		COMESTIBLE
<i>Passiflora edulis</i>	X		COMESTIBLE
<i>Passiflora galbana</i>	X		COMESTIBLE
<i>Passiflora haematotigma</i>	X		COMESTIBLE
<i>Passiflora mucronata</i>	X		COMESTIBLE
<i>Pereskia aculeata</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Phylloxera portulacoides</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Phyllanthus arenicola</i>	X		COMESTIBLE
<i>Pilosocereus arrabidaei</i>	X		COMESTIBLE
<i>Piper amalago</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Portulaca mucronata</i>	X		COMESTIBLE
<i>Pouteria caimito</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Pouteria marginata</i>	X		COMESTIBLE
<i>Pouteria psammophila</i>	X		COMESTIBLE
<i>Psidium littorale</i>	X		COMESTIBLE
<i>Rheedia brasiliensis</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Schinus teribinthifolius</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Solanum paniculatum</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Stachytarpheta schottiana</i>	X		MEDICINAL
<i>Tabebuia cassinoides</i>	X		ARTESANAL
<i>Tabebuia chrysotricha</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Vanilla chamissonis</i>	X		COMESTIBLE
<i>Vernonia fruticulosa</i>	X		COMESTIBLE
<i>Vernonia geminata</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Vernonia obtusifolia</i>	X	X	COMESTIBLE
<i>Vernonia scorpioides</i>	X		COMESTIBLE

Del último censo socioeconómico realizado por el Instituto Brasileiro de Geografía Estadística (IBGE) en el año 2010, se analizó que el barrio Recreio dos Bandeirantes se caracteriza como un área de estrato socioeconómico medio - alto con ingresos promedio entre los 5 y los 10 salarios mínimos por domicilio, mientras que la favela Terreirão allí inmersa aparece como la población económicamente más vulnerable con ingresos promedio menores a los 2 salarios mínimos por domicilio (Figura 10), lo que reitera la importancia de orientar la propuesta de paisajismo comestible.

Estos análisis descritos anteriormente permitieron definir unas áreas potenciales dentro del recorte de estudio para implantar la propuesta de paisajismo comestible, de acuerdo a una categorización definida para vías, para las plazas urbanas, para el canal das Taxas y para el lote de la Gleba Finch destinado actualmente al desarrollo inmobiliario (Figura 11).

Proponiendo un paisajismo con enfoque comestible

Vias

Dentro del espacio viario se propone la utilización de los canchales centrales y laterales presentes en la actualidad para implantar especies comestibles de restinga, que buscan reforzar la vegetación existente, aunque ésta no sea nativa. Sin embargo, se tiene en cuenta las demandas de cada especie en cuanto a luminosidad, sombra y vecindad, a la hora de proponerlas dentro del espacio, de tal manera que se garantice su desarrollo y sobrevivencia.

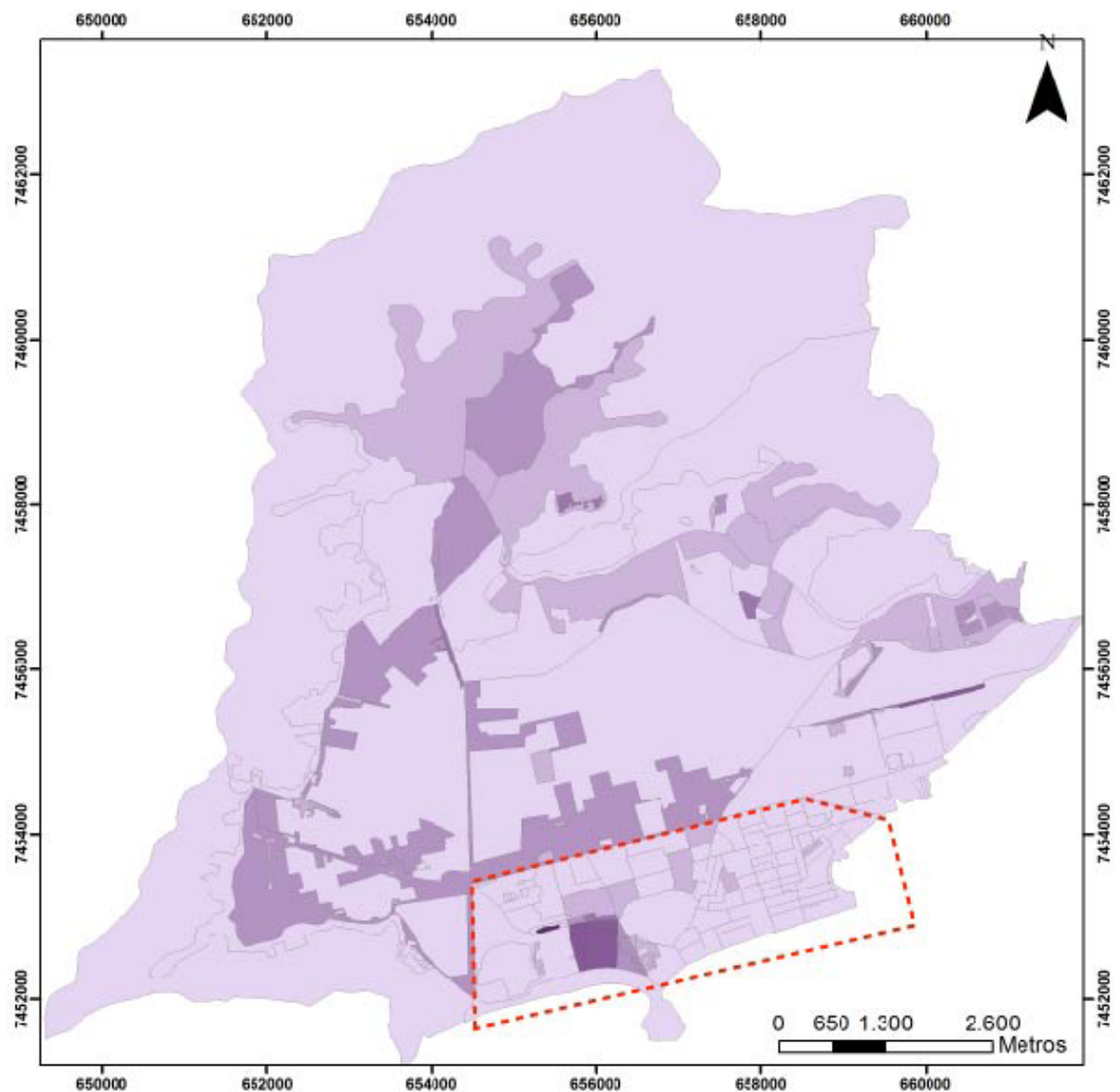
Para el malecón peatonal existente en la avenida Lúcio Costa, se propone la implementación de varias especies comestibles de restinga pertenecientes a las formaciones que se darían en este espacio de forma natural, de tal manera que sirvan de especies de contacto para las personas que por ahí transiten, así mismo como de barrera natural que separe el espacio peatonal y de la playa, y el de la avenida que tiene gran flujo vehicular.

Plazas temáticas

Teniendo en cuenta el potencial de integración social que representan las plazas de manera general, se propone una serie de temáticas para cada una de ellas en donde se desarrollen programas que puedan ser ejecutados por los habitantes del barrio, realizando actividades asociadas al intercambio de semillas y plántulas, al cultivo y cosecha de especies comestibles de restinga – teniendo en cuenta las limitaciones a la hora de encontrarlas en el mercado - , venta de frutos y productos a base de esta vegetación, así como lugares de difusión de saberes sobre estos ecosistemas y sobre su importancia. Igualmente se incorpora dentro de esta propuesta de plazas temáticas, el corredor verde Alameda Sandra P. de Fara Alvin, que actualmente funciona como área de conservación, dejándolo con este mismo enfoque, pero incluyendo especies de restinga para su conservación.

Se plantean entonces cinco modelos de plaza que son: Museo Temático de restinga, Trueque de semillas y plántulas, Venta de productos comestibles, Huerta urbana y Área de protección, los cuales se adaptan a cada caso según la plaza a la que correspondan.

Domicílios particulares com rendimento nominal mensal domiciliar per capita de até 2 salários mínimos



Legenda

Número de domicílios

Até 100	De 300 a 100
De 100 a 200	De 400 a 500
De 200 a 300	De 500 a 300
	De 600 a 700

Nota:
 - As variáveis utilizadas para a elaboração do referido mapa foi o somatório das variáveis de V005 a VC09 da planilha DomicilioRenda.xls do Censo do IBGE do ano de 2010.

Aline Machado Magalhães
 NIPP, 2017
 Sistema de Projeção: SAD69 Transverse Mercator - 23S
 Fonte: Censo IBGE, 2010

Figura 10: Mapa de ingresos por domicilio de las áreas de Vargem Grande, Vargem Pequena y Recreio dos Bandeirantes (enmarcado en rojo). Fuente: Montezuma y Magalhães, 2017.



Figura 11: Mapa de las áreas potenciales para la propuesta de paisajismo comestible categorizada en vías, plazas, el canal das Taxas y el lote de la Gleba Finch. Org.: Díez, 2018.

Restinga comestible

Museo Temático de restinga

Se propone desarrollar un paisajismo que muestre ejemplos de las formaciones naturales de la restinga no urbana, pero que se enfoque hacia las especies comestibles de dichas formaciones, ofreciendo un contacto directo y didáctico con estos ecosistemas, y permitiendo al mismo tiempo nuevas experiencias alimenticias; así mismo se busca estimular el conocimiento de aquello que es propio del área, a través de tablas informativas (Figura 12), que revelen a través de sus datos, los valores que hacen de estos ecosistemas ser merecedores de protección para garantizar su preservación, y sobre todo de aquellos que se encuentran inmersos dentro de una matriz urbana.

Trueque de semillas y plántulas

Teniendo en cuenta que parte de los objetivos con este proyecto es crear un interés en la población por estos hábitats, se propone gestionar el intercambio de semillas y plántulas de especies comestibles y no comestibles de restinga, haciendo uso de las especies que se encuentran dentro de los Parques Naturales Municipales Chico Mendes y Marapendí, pero desarrollando la propuesta en ciertas plazas que por su localización funcionan como puntos estratégicos; el modelo de trueque por su parte se propone siguiendo políticas de intercambio de elementos que beneficien estos ecosistemas, en vez de la mercantil que sigue intereses de lucro.

Venta de productos comestibles

Siguiendo algunos usos comerciales que se dan actualmente en algunas plazas, se proponen ciertos establecimientos de venta informal donde se comercialicen tanto frutos provenientes de la restinga, como productos desarrollados a base de esta vegetación; así mismo, se plantean algunas actividades de integración social en torno a la divulgación de saberes culinarios basados en productos de la restinga comestible.

Huerta urbana

Como parte de una propuesta de paisajismo comestible está la huerta urbana, que en este caso se propone con un enfoque hacia la vegetación comestible de restinga. La idea es desarrollar esta propuesta con una gestión de apadrinamiento del espacio por parte de la comunidad, la cual se encargue del cuidado del mismo y garantice su constante productividad, trayendo así beneficios tanto ambientales como sociales.

Área de protección

Teniendo en cuenta que existe un área de recualificación y recuperación ambiental que corresponde al corredor verde Alameda Sandra P. de Fara Alvin, se plantea realizar una propuesta de paisajismo que incluya especies de restinga comestibles y no comestibles, bajo un marco de protección ambiental que no permita su usufructo sino únicamente su contemplación.

"SCRUB" DE CLUSIA		
ESTRUCTURA	ZONIFICACIÓN EN BRASIL	ZONIFICACIÓN EN LA PLAYA
<p>Especie predominante: <i>Clusia</i> sp.</p> <p>Especies arbustivas menores</p>	<p>APARECE DESPUÉS DEL PRIMER CORDÓN ARENOSO DE LA PLAYA Y SE CARACTERIZA POR DESARROLLAR UNA COMPOSICIÓN A PARTIR DE LA ESPECIE <i>Clusia</i> sp. COMO ELEMENTO PREDOMINANTE, ACOMPAÑADA DE OTRAS ESPECIES ARBUSTIVAS (HASTA 4MT DE ALTURA), QUE SE DESARROLLAN ALREDEDOR DE ELA, Y ALGUNAS GRAMÍNEAS QUE APARECEN ENTRE CADA "Scrub" de <i>Clusia</i> sp.</p>	<p>PERFIL DE LA LÍNEA DE PLAYA</p> <p>ÁREA DE DESARROLLO DEL "SCRUB" DE <i>CLUSIA</i> SP.</p> <p>PRIMER CORDÓN DE ARENA</p> <p>LÍMITE DEL CONTACTO CON EL MAR</p>
	<p>CLUSIA Nombre científico: <i>Clusia</i> sp. Familia botánica: Clusiaceae Descripción: existen más de 400 especies de <i>Clusia</i> sp., representadas en arbustos y árboles de talla baja (hasta 20mt de altura); sin embargo, todas ellas cuentan con la misma tipología de hojas opuestas con textura coriácea, floración blanca, verde claro, amarillo o rojo, y fruto marrón. Usos antrópicos: frutos y semillas comestibles Receta: Semillas tostadas y mermelada</p>	
	<p>GURIRI Nombre científico: <i>Allagoptera arenaria</i> Familia botánica: Arecaceae Descripción: son palmas enanas (hasta 1.8mt de altura), que se desarrollan en la playa a partir del primer cordón arenoso, haciendo parte de varias formaciones de restinga además de la "Scrub" <i>Clusia</i> sp. Su tallo es subterráneo y puede desarrollarse hasta 15 mt de profundidad, cuenta con inflorescencia tanto masculina como femenina, lo que le otorga la capacidad de fecundar sus propias semillas, y su fruto se desarrolla en forma de piña de color verde. Usos antrópicos: palmito del tallo y fruto comestible. Receta: Cocada de Guriri con leche condensada</p>	
	<p>CACTUS Nombre científico: <i>Cereus</i> sp. Familia botánica: Cactaceae Descripción: existen varias especies de <i>Cereus</i> sp., que siguen un patrón de estructura cactácea erguida y ramificada desde la base que puede alcanzar los 15mt de altura; estas especies desarrollan espinas pequeñas y agudas en los bordes de sus ramas, las flores de diferentes colores se desarrollan en el tope de las ramas denominado areola, y sus frutos maduros pueden ser de color verde, rojo o amarillo mientras que sus semillas son negras. Usos antrópicos: fruto y flores comestibles Receta: Flores de Damá de Noite sazonadas</p>	
	<p>CHIOCOCA Nombre científico: <i>Chiococca alba</i> Familia botánica: Rubiaceae Descripción: son arbustos pequeños y enmarañados, cuya inflorescencia se da de manera ramificada y sus frutos se representan en pequeños comprimidos de color blanco. Usos antrópicos: medicinal Receta: remedios omeopáticos</p>	
	<p>GROSELLO Nombre científico: <i>Eugenia uniflora</i> Familia botánica: Myrtaceae Descripción: son arbustos medianos (hasta 7mt de altura), con ramaje delgado y follaje perenne, que al brotar tiene una tonalidad cobrizo y al madurar las hojas son de color verde intenso; la floración es de color blanco, sin embargo, los frutos maduros pueden ser rojos o púrpuras. Usos antrópicos: fruto comestible Receta: Mermelada y helado de Grosello</p>	

Figura 12: Ejemplo de tabla informativa de la plaza temática Museo didáctico de restinga. Org.: Díez, 2018.

Canal das Taxas

Teniendo en cuenta que el canal das Taxas a lo largo de su recorrido cuenta con gran porcentaje de vegetación que lo delimita y lo protege del entorno urbano, exceptuando el segmento que pasa por la favela Terreirão en donde la poca vegetación y la proximidad de la urbe con éste, lo deja a merced de la población poco consiente, se presenta una propuesta de tratamiento de las márgenes del canal a partir de la implementación de terrazas de inundación escalonadas que atenúen las crecientes del agua causadas por las lluvias y en las cuales se implementen especies vegetales acuáticas que ayuden a filtrar la polución del agua, así como especies comestibles de restinga pertenecientes a las formaciones que mantengan cierta periodicidad de inundación y que sean de libre acceso para la comunidad de la favela, de tal manera que las conozcan más y se familiaricen con sus potenciales comestibles.

Las directrices para esta propuesta se conectan con el proyecto planteado para el lote de la gleba Finch que se escribe a continuación.

Parque de Restinga Finch

Este lote es uno de los grandes fragmentos de restinga aún remanentes en el espacio urbano de la Baixada de Jacarepaguá. Sin embargo, es un espacio destinado al desarrollo inmo-

biliario basado en el Decreto n° 3046, de 27 de abril de 1981, para ocupación del suelo para el barrio Recreio dos Bandeirantes, el cual propone una ocupación del 90% del área. Por este motivo se propuso, para este lote, un modelo de ocupación que invirtiera los porcentajes de ocupación protegiendo el espacio libre de construcción que representa para el barrio y la restinga que actualmente se encuentra allí presente destacando sus potenciales alimenticios, medicinales de uso ritualístico y artesanal (ARAÚJO et al., 1984), y que al mismo tiempo reservara una parte para desarrollo inmobiliario, aunque con un límite de alturas de 4 niveles, dando como resultado el proyecto Parque de restinga Finch (Figura 13).

Este espacio destaca otros potenciales de la restinga, además del alimentario, y también desarrolla una preocupación por la protección y preservación de estos ecosistemas, a partir del conocimiento que genera el contacto de las personas con la vegetación, otorgándoles valores de proveedores en varias categorías. La propuesta se basa entonces en un área de loteamiento al sur del lote, en donde las edificaciones a construir tengan una restricción de hasta 4 pisos de altura; para delimitar esta área con el espacio interior del parque se propone una zona de transición con vegetación densa y cerramiento físico que impida el paso desde los lotes a los espacios de protección y conservación al interior del parque.

El lote, al ser un área mayor a los 120 mil metros cuadrados, tiene la obligación de ceder el 5% de su área total al municipio como espacio público, por lo que se determinó una zona que actualmente funciona como área de almacenamiento de material de construcción de un centro comercial adyacente y que por tal razón tiene el suelo erosionado y sin vegetación a preservar, además, su ubicación más próxima a la favela y a la avenida Guiomar de Novaes hacen de éste un espacio propicio para hacer las veces de portada del proyecto. Junto al canal, como parte de la propuesta, se proyectan tres niveles de inundación natural que buscan guiar el flujo acuático de las crecientes hacia los pantanos y las áreas de inundación natural, proporcionando un recinto adecuado para los caimanes, capibaras y demás fauna que migra hacia esta zona. Así mismo se proyectan dentro del área del parque 5 jardines de restinga temáticos en los cuales cada uno desarrolla uno de los potenciales que presenta su vegetación asociada al uso comestible para fauna, el uso comestible para personas, el uso ritualístico, el uso medicinal y el uso artesanal; cada uno de estos jardines cuenta con una pequeña edificación de no más de 3 pisos de altura, la cual presenta actividades asociadas al tema del jardín, así mismo se proponen áreas de contacto directo con la vegetación de restinga que busca proporcionar conocimiento a las personas sobre estas especies y viveros de producción de plántulas que garanticen la constante reforestación del parque.

Jardines temáticos – Alimentación para fauna

Se ubica en las áreas de inundación y pantanos catalogadas como recinto para fauna migratoria; para este jardín se proyecta una sede de protección ambiental encargada del cuidado y la protección de fauna y de los ecosistemas de restinga, una pasarela elevada que permite el avistamiento de la fauna que llega al recinto, un vivero de producción de plántulas y un espacio de contacto con vegetación propia de alimentación para fauna.

Jardines temáticos – Artesanal

Este jardín se ubica estratégicamente junto al lote de obligación, de tal manera que se asocie al uso que la alcaldía le otorgue a este espacio. Así mismo se propone un local de enseñanza y fabricación de artesanías realizadas a partir de la vegetación de restinga, un vivero de producción de plántulas y espacio de contacto con la vegetación propia para este uso.

Jardines temáticos – Ritualístico

Este jardín está ubicado en la parte sudeste del lote, delimitando con el área de loteamiento proyectado; para esta zona se propone un espacio cultural que muestre las diferentes religiones, así como las diferentes propiedades que tiene la vegetación de restinga para usos ritualísticos, un vivero de producción de plántulas y un espacio de contacto con la vegetación propia para tal uso.

Jardines temáticos – Alimentación para personas

Este jardín se ubicó en la zona sur oeste del lote, en límites con el área de loteamiento propuesto, con el fin de integrar a los futuros moradores al proyecto del parque. Aquí se propone un local de enseñanza culinaria con base en recetas a partir de alimentos que provengan de la vegetación de restinga, así como un restaurante que promueva este tipo de alimentación, un vivero de producción de plántulas, y espacio de cultivo y cosecha abierto al público.

Jardines temáticos – Medicinal

Este jardín está ubicado en la zona más afectada en términos de erosión del suelo y busca a partir de la reforestación, una reconstrucción del ecosistema; cuenta con un espacio de fabricación de medicinas homeopáticas a base de las especies con este potencial, un vivero de producción de plántulas y un área de contacto con la vegetación respectiva.

Estos jardines temáticos se conectan entre sí a través de un circuito peatonal el cual está separado de las áreas de protección internas por medio de zonas de transición compuestas por vegetación más densa que dificulta el contacto antrópico directo con estos espacios. La propuesta realizada para este lote ofrece un modelo de ocupación alternativo que se enfoca en la preservación de ecosistemas locales otorgándoles un carácter patrimonial. Por otro lado, también propone un espacio de conocimiento sobre la importancia de la restinga en donde las personas tienen la oportunidad de entrar en contacto con la vegetación a partir de sus diferentes usos. Aunque este espacio corresponde a la categoría de parque urbano, que difiere de las Unidades de Conservación a las que corresponden los Parques Naturales Municipales Marapendí y Chico Mendes, se pretende encadenarlos a gran escala, de tal manera que junto al Parque Natural Municipal Bosque da Barra – que está por fuera del área de estudio, formen un conjunto de parques que protejan los ecosistemas de restinga y que se encuentren conectados entre sí.

Una utopía para el futuro

A pesar de que el alcance inicial de este trabajo sólo llega a proponer en el espacio público del barrio Recreio dos Bandeirantes, se identificó durante los mapeos, una gran área potencial de espacios libres de edificación de carácter privado. Gracias a la cantidad y esparcimiento de estos espacios en el espacio, se fornece subsidios fundamentales para el aumento de la permeabilidad de la matriz urbana de este sector. El ejemplo de lo que fue debatido por Wolch et al. (2014), donde se afirma que los espacios privados libres de edificación pueden ser de vital importancia para la mayoría de los flujos ecológicos y, de esta forma, potencializar y recuperar importantes procesos y servicios ecosistémicos en el espacio urbano. Con base en este análisis, se establece una iniciativa que busca promover la participación de los lotes privados en el intercambio de especies y elementos de restinga, buscando así aumentar aún más la permeabilidad de la matriz urbana y aumentando la conectividad de estas especies (Figura 14). Es preciso destacar que los parques urbanos tienen la capacidad de segregar a las poblaciones vulnerables (GOMES, 2013).



Figura 13: Plano de la propuesta del Parque de restinga Finch. Org.: Diez, 2018/2018.



Figura 14: Propuesta de una utopía a futuro que integra a la propuesta del espacio público, el espacio privado. Org.: por la autora, 2018.

Sin embargo, este trabajo no busca solucionar tal fenómeno, pero sí proponer dentro del espacio público de las plazas y del Parque de restinga Finch, áreas de integración social en las cuales la población de la favela Terreirão pueda hacer uso del espacio público de su entorno urbano.

La discusión en torno a las medidas estratégicas que buscan controlar o mitigar las posibilidades de gentrificación verde ocurrente en la zona, necesitarán ser establecidas preferiblemente con la participación de la población local, sin la cual se torna inviable la implementación de cualquier proyecto (WOLCH et al., 2014). Siendo así, la valorización de la vegetación urbana a partir del abordaje del paisajismo comestible, presenta potenciales de inclusión de la comunidad socioeconómicamente más vulnerable, como también la posibilidad de reducir eventos típicos de discriminación que se dan en áreas donde la desigualdad social sobresale (ANGUELOVSKI, 2014).

Según Bohn y Viljoel (2010), las propuestas de agricultura urbana, dentro de las cuales entra el concepto de paisajismo comestible, tienen cambios en el comportamiento alimenticio de la población a la que afecta, en las cuales las personas van conociendo, aprendiendo y usufructuando cada vez más los productos orgánicos que promueven estas propuestas.

Aunque en el paisajismo tradicional desarrollado a nivel mundial a lo largo de la historia se abordan conceptos meramente estéticos en los cuales se destaca el valor ornamental de las especies (CHACEL, 2003), trayendo e implementando variedades exóticas (ZAMITH, 2010), con esta propuesta se busca todo lo contrario, rescatar y proteger las especies vegetales nativas destacando sus valores útiles para el ser humano ayudando a mitigar problemáticas sociales actuales, lo que pone al paisajismo con otro tipo de paradigma al que hasta ahora se ha tenido.

Comentario final

Inicialmente, con esta propuesta se buscaba rescatar y dar a conocer los valores intrínsecos de los ecosistemas de restinga, destacando su potencial comestible y ofreciendo una alternativa alimenticia para la población menos favorecida, sin embargo, también acabó desarrollando una infraestructura que permea la matriz urbana, aumentando la posibilidad de flujo de especies entre los fragmentos mayores y la matriz, otorgándole al mismo tiempo al espacio público urbano la calidad de proveedor de alimento, gracias a su concepto de paisajismo comestible y despertando en la población el interés en estos hábitats.

Referencias

ANGUELOVSKI, I. **Neighborhood as a refuge**. Community reconstruction, place remaking, and environmental justice in the city. Cambridge: The MIT Press, 2014.

ARAÚJO, D. S.; DE LACERDA, L. D.; CERQUEIRA, R.; TURCQ, B. **Restingas**. Origem, Estrutura e Processos. Niterói: Universidade Federal Fluminense CEUFF, 1984.

BOHN, K.; VILJOEN, A. The edible city: envisioning the continuous productive urban landscape (CPUL). **www.field-journal.org**, v. 4, n. 1, p. 149–161, 2010.

CARDEMAN, R. G.; NAME, L. Cenários de ocupação e transformação da paisagem na Baixada de Jacarepaguá, Rio de Janeiro. **Mercator**, v. 16, n. 2, p. 61–78, 2014.

CARTA MUNDIAL POR EL DERECHO A LA CIUDAD. Foro Social Mundial, Porto Alegre, Enero 2005. **Paz y Conflictos**, v. 5, 184–196, 2012.

CHACEL, F. **Paisagismo e ecogênese**. Rio de Janeiro: Fraiha, 2004.

SOUZA, A. S. **O plano de estruturação urbana das Vargens e as transformações da paisagem nos bairros de Vargem Grande, Vargem Pequena, Camorim e Recreio dos Bandeirantes** (Rio de Janeiro – RJ). Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Geografia). 2017. Niterói: Instituto de Geociências, Universidade Federal Fluminense, 2017.

GOMES SILVESTRE, M. A. **Os parques e a produção do espaço urbano**. São Paulo: Paco Editorial, 2013

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFÍA ESTATÍSTICA. **Censo do ano 2010**. Disponível em <https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>.

MAGALHÃES - CORRÊA, A. **O sertão carioca**. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio 1933.

MONTEZUMA, R.; OLIVEIRA, R. Os ecossistemas da Baixada de Jacarepaguá e o PEU das Vargens. **Arquitextos**, v. 116, n. 3, 2010.

MONTEZUMA, R; TÂNGARI, V; ISIDORO, I. A.; MAGALHÃES, A. M. Unidades de paisagem como um método de análise territorial: integração de dimensões geobiofísicas e arquitetônico-urbanísticas aplicada ao estudo de planície costeira no Rio de Janeiro. In: SEMINÁRIO NACIONAL SOBRE O TRATAMENTO DE ÁREAS DE PRESERVAÇÃO PERMANENTE EM MEIO URBANO E RESTRIÇÕES AMBIENTAIS AO PARCELAMENTO DO SOLO. 3. 2014. **Anais...** Belém, 2014.

NAME, L. Paisagens para a América Latina e o Caribe famintos: paisagismo comestível com base nos direitos humanos e voltado à justiça alimentar. In: ENCONTRO NACIONAL DE ENSINO DE PAISAGISMO EM ESCOLAS DE ARQUITETURA E URBANISMO DO BRASIL, 13, 2016. **Anais...** Salvador, 2016.

WOLCH, R. J; BYRNE, J; NEWELL, J. P. Urban green space, public health, and environmental justice: The challenge of making cities 'just green enough'. **Landscape and Urban Planning**, 11, 2014.

ZAMITH, L. R. **A vegetação nativa no planejamento e no projeto paisagístico**: produção e utilização de espécies nativas de restinga no paisagismo de áreas litorâneas. Rio Books; Rio de Janeiro, 2014.

Paisagem de injustiça hídrica no Assentamento Pequeno William do MST no Distrito Federal: práticas agroecológicas de sobrevivência ou soluções baseadas na natureza (SbN)?

Acácio Machado Alves

Grupo “Periférico, trabalhos emergentes”, PPG-FAU/UnB

Liza Maria Souza de Andrade

Grupo “Periférico, trabalhos emergentes”, PPG-FAU/UnB

Camila Maia Dias

Grupo “Periférico, trabalhos emergentes”, PPG-FAU/UnB

Paisagem de injustiça hídrica no assentamento Pequeno William do MST no Distrito Federal: práticas agroecológicas de sobrevivência ou Soluções baseadas na Natureza (SbN)?

Resumo

Os processos coloniais que estruturaram o território brasileiro seguem ocorrendo na produção dos espaços rurais contemporâneos, perpetuando e reproduzindo cenários de exploração dos recursos naturais, na perspectiva colonizadora da acumulação do capital, representada pela apropriação de vastas extensões territoriais por poucos indivíduos. De um lado, o modelo do agronegócio, com o desmatamento, o latifúndio e a monocultura para produção de alimentos e commodities, o uso intensivo de agrotóxicos, fertilizantes químicos e sementes híbridas e causando grandes impactos ambientais nos cursos d'água; e, de outro lado, a resistência da agricultura familiar, que ocupa cerca de 25% das terras agricultáveis com a produção de alimentos, diversificados em pequenos lotes e decorrente das práticas e técnicas das experiências de vida dos camponeses, das comunidades tradicionais, dos quilombolas e dos povos indígenas. Carregam em si a possibilidade da transição agroecológica. O modelo hegemônico capitalista acelera a crise ambiental sistêmica e a escassez de recursos hídricos. No Distrito Federal, a ausência de políticas públicas eficientes para a gestão dos recursos hídricos, reforçam a crise de abastecimento de água para a população, resultando em racionamentos jamais vistos na história nesta região do país. No Assentamento Pequeno William, na Região Administrativa de Planaltina, no Distrito Federal, Brasil, o principal empecilho para a prosperidade dos cultivos familiares é a falta de recursos hídricos disponíveis. Esta pesquisa tem como objetivo evidenciar a luta das famílias assentadas pela reforma agrária, que continua após a conquista da terra. Por meio da prática da pesquisa-ação, da cartografia participativa e de entrevistas semiestruturadas, obteve-se o levantamento dos obstáculos que dificultam a prosperidade da vida e dos cultivos no Assentamento Pequeno William, bem como as soluções de baixo custo adotadas pelos assentados para garantir a sobrevivência, que se assemelham às Soluções Baseadas na Natureza – SbN, da ONU. Como resultado, a pesquisa apresenta as tecnologias levantadas e aponta outras possíveis soluções de baixo custo para a escassez hídrica. As práticas vividas ou herdadas de ancestrais, amigos colaboradores e encontradas ou mesmo na internet, nos livros e em outros meios diversos, promovem a autonomia da comunidade sobre os meios de controle e dependência, muitas vezes inerentes às políticas públicas aplicadas por todo o Brasil, e buscam combater a crise hídrica por meio de uma visão sistêmica que reúne práticas agroecológicas de ecossaneamento de reservatório, reúso e restauração de cobertura vegetal.

Palavras chave: recursos hídricos, escassez hídrica, Assentamento Pequeno William, reforma agrária, Soluções baseadas na Natureza

Paisaje de injusticia hídrica en el asentamiento Pequeno William del MST en el Distrito Federal: ¿prácticas agroecológicas de supervivencia o Soluciones basadas en la Naturaleza (SbN)?

Resumen

Los procesos coloniales que estructuraron el territorio brasileño continúan ocurriendo en la producción de espacios rurales contemporáneos, perpetuando y reproduciendo escenarios de explotación de los recursos naturales en la perspectiva colonizadora de acumulación del capital, representada por la apropiación de vastas extensiones territoriales por pocos individuos. Por un lado, el modelo agroindustrial con deforestación, latifundio y monocultivo para la producción de alimentos y commodities, uso intensivo de plaguicidas, fertilizantes químicos y semillas híbridas que provocan importantes impactos ambientales en cursos de agua; por otro lado, la resistencia de la agricultura familiar, que ocupa alrededor del 25% de la tierra cultivable con la producción de alimentos diversificada en pequeñas parcelas, resultada de las prácticas y técnicas de las experiencias de vida de campesinos, comunidades tradicionales,

quilombolas y pueblos indígenas. Llevan dentro de sí la posibilidad de la transición agroecológica. El modelo capitalista hegemónico acelera la crisis ambiental sistémica y la escasez de recursos hídricos. En el Distrito Federal, la falta de políticas públicas eficientes para el manejo de los recursos hídricos refuerza la crisis del abastecimiento de agua para la población, lo que se traduce en un racionamiento nunca visto en la historia de esta región del país. En el Asentamiento Pequeno William, en la Región Administrativa de Planaltina, Distrito Federal, Brasil, el principal obstáculo para la prosperidad de las granjas familiares es la falta de recursos hídricos disponibles. Esta investigación tiene como objetivo destacar la lucha de las familias asentadas por la reforma agraria, que se mantiene después de la conquista de la tierra. Por medio de la práctica de pesquisa activa, la cartografía participativa y entrevistas semiestructuradas, se relevaron los obstáculos que dificultan la prosperidad de la vida y los cultivos en el Asentamiento Pequeno William, así como las soluciones de bajo costo adoptadas por los pobladores. Para asegurar la supervivencia que se asemejan a las Soluciones Basadas en la Naturaleza de la ONU – SbN. Como resultado, la investigación presenta las tecnologías planteadas y señala otras posibles soluciones de bajo costo para la escasez de agua. Las prácticas vividas o heredadas de antepasados, amigos colaboradores y encontrados en internet, en libros y en otros medios diversos promueven la autonomía comunitaria sobre los medios de control y dependencia, muchas veces inherentes a las políticas públicas aplicadas en todo Brasil, y buscan combatir el crisis de agua a través de una mirada sistémica que conjuga prácticas agroecológicas de eco-saneamiento, reutilización de embalses y restauración de cobertura vegetal.

Palabras clave: recursos hídricos, escasez hídrica, Asentamiento Pequeno William, reforma agraria, Soluciones basadas en la Naturaleza

Landscape of water injustice in the MST's Pequeno William settlement in the Federal District: agroecological survival practices or Nature-based Solutions (NbS)?

Abstract

The colonial processes that structured the Brazilian territory continue to occur in the production of contemporary rural spaces, perpetuating and reproducing scenarios of exploitation of natural resources, in the colonizing perspective of capital accumulation, represented by the appropriation of vast territorial extensions by few individuals. On the one hand, the agribusiness model with deforestation, large estates and monoculture for food production, intensive use of pesticides, chemical fertilizers and hybrid seeds causing major environmental impacts in water courses; on the other hand, the resistance of family farming, which occupies about 25% of arable land with the production of food, diversified into small plots resulting from the practices and techniques of the life experiences of peasants, traditional communities, quilombolas and indigenous peoples. They carry within them the possibility of an agroecological transition. The hegemonic capitalist model accelerates the systemic environmental crisis and the scarcity of water resources. In the Federal District, the lack of efficient public policies for the management of water resources reinforces the water supply crisis for the population, resulting in rationing never seen in history in this region of the country. In the Pequeno William Settlement in the Planaltina Administrative Region, Federal District, Brazil, the main obstacle to the prosperity of family farms is the lack of available water resources. This research aims to highlight the struggle of settled families for agrarian reform, which continues after the conquest of land. Through the practice of action research, participatory cartography and semi-structured interviews, the obstacles that hinder the prosperity of life and crops in the Pequeno William Settlement were surveyed, as well as the low-cost solutions adopted by the settlers to ensure survival that resemble the UN's Nature Based Solutions – NbS. As a result, the research presents the technologies raised and points out other possible low-cost solutions for water scarcity. The practices lived or inherited from ancestors, collaborating friends and found on the internet, in books and in other various media, promote community autonomy over the means of control and dependence, often inherent to public policies applied throughout Brazil, and seek to combat the water crisis through a systemic view that brings together agroecological practices of reservoir eco-sanitation, reuse and restoration of vegetation cover.

Keywords: water resources, water scarcity, Pequeno William settlement, agrarian reform, Nature-based Solutions





Foto: Erivan de Jesus Santos Junior

246



Introdução

No contexto de paisagens e paisagismos do Sul, esta pesquisa¹ trata da injustiça ambiental e hídrica no assentamento Pequeno William do MST, no Distrito Federal (DF), e as práticas agroecológicas desenvolvidas para a sobrevivência que se assemelham às “Soluções baseadas na Natureza” (SbN), conceito que vem sendo adotado pelos países do Norte.

Antes de discorrer sobre a problemática da escassez hídrica no planeta, nos territórios brasileiros e no DF, é importante trazer à tona a discussão acerca da produção do espaço rural contemporâneo. Além de resultar de processos coloniais que estruturaram o território brasileiro, a produção do espaço rural continua ocorrendo dentro dessa lógica colonialista, perpetuando e reproduzindo cenários de exploração dos recursos naturais, na perspectiva da acumulação do capital, representada pela apropriação de vastas extensões territoriais por poucos indivíduos (BRASIL, 2019).

Esta perspectiva, ainda dominante, opõe-se à ocupação cuidadosa dos camponeses, com seus modos peculiares de produzir e reproduzir a própria vida em seus espaços. Nesse sentido, o rural brasileiro tem se transformado em um lugar de luta, de resistência e de persistência de camponeses pela implementação verdadeira da reforma agrária, bem como de comunidades tradicionais pela demarcação de terras, confrontando uma verdadeira paisagem de injustiça ambiental e de injustiça hídrica frente ao agronegócio e à monocultura que causam grandes impactos na natureza e na gestão das águas.

Segundo o Relatório das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento dos Recursos Hídricos 2015, “Água para um mundo sustentável”, 748 milhões de pessoas no mundo ainda não têm acesso a fontes de água potável de qualidade (protegidas de contaminação externa). A população global deverá totalizar 9,1 bilhões de pessoas em 2050, com acréscimo de cerca de 80 milhões por ano. Nesse sentido, será necessário produzir cada vez mais alimentos e energia. Considera-se que, até 2050, a agricultura – que consome a maior parte da água – precisará produzir mundialmente 60% a mais de comida, sendo 100% a mais nos países em desenvolvimento. Estima-se que a demanda por bens manufaturados da indústria, que impõe maior pressão sobre a água, crescerá até 400% de 2000 a 2050. Dados da Organização das Nações Unidas (ONU), na Agenda 2030 (2015), que trata dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) com vistas a erradicar a pobreza e promover vida digna para todos e dentro dos limites do planeta, a escassez de água afeta mais de 40% da população mundial, número que deverá subir ainda mais como resultado da mudança do clima e da gestão inadequada dos recursos naturais.

Embora o Brasil seja reconhecido internacionalmente por sua riqueza em recursos hídricos, sua distribuição assemelha-se à realidade mundial. Segundo Setti et al. (2001), existe água suficiente para o atendimento de toda a população. No entanto, a distribuição desigual dos recursos hídricos, ou mesmo a inviabilização de acesso aos mesmos para parte da população do planeta, acaba por gerar cenários de escassez hídrica em diferentes regiões. Segundo o relatório da Agência Nacional de Águas (ANA), “Conjuntura Recursos Hídricos Brasil 2017”, 48 milhões de pessoas foram afetadas por secas ou estiagens no território nacional entre 2013 e 2016. O ano de 2016 foi seco e extremamente seco em todo o país, havendo uma redução de 13% nas precipitações, o que levou 2.783 municípios a decretarem situação de emergência ou estado de calamidade pública. Ainda de acordo com este mesmo relatório, nos últimos 16 anos, não houve planejamento e execução de obras estruturantes.

¹ O artigo original “Injustiça social: as estratégias de sobrevivência hídrica utilizadas por moradores do assentamento Pequeno William em Planaltina-DF” foi apresentado no Euro-Elecs 2019. A pesquisa teve continuidade e o artigo foi ajustado para ser publicado na revista.

Portanto, como medidas para tentar diminuir os impactos dessas estimativas futuras, é fundamental que haja políticas públicas eficientes voltadas para o abastecimento de água, sendo necessária a tomada de uma série de medidas que ora precisam ser viabilizadas pela União, ora pelos Estados e ora pelos Municípios – de forma que o processo de tomada de decisões considere a água como um bem de valor econômico, social e ecológico (GRANZIERA, 2014). É preciso garantir a sustentabilidade dos reservatórios, restabelecer a cobertura vegetal, cuidar das nascentes e das técnicas de agricultura, de modo a evitar que, após poucas décadas, o nível do reservatório venha a se reduzir a ponto de comprometer o abastecimento de água para a população. Outra questão implicada no acesso ao abastecimento de água é a desigualdade na distribuição, cujos prejuízos afetam até mesmo a qualidade de vida.

O tempo gasto na espera por água é o tempo subtraído para a obtenção de outros bens essenciais, pois as pessoas que perdem tempo procurando um balde de água, todos os dias, deixam de fazer outras coisas importantes para o seu desenvolvimento pessoal, isto é, deixam de conseguir outros bens. Nesse sentido, a qualidade de vida é afetada e, portanto, o não acesso à água potável se constitui em um problema de justiça social, quando a qualidade de vida delas é comparada a de outras pessoas que têm acesso à água e podem, portanto, utilizar seu tempo para conseguir outros bens, essenciais ou não (PONTES, 2003 apud CASTRO et al, 2015, p. 54).

Nesse contexto, no Brasil, em todos os níveis da pirâmide social, observa-se uma grande dificuldade na garantia do direito à água e ao saneamento, ampliando a vulnerabilidade financeira de parte da população, uma vez que se promove a dependência de fontes hídricas de domínio de entes privados ou estatais que fornecem serviços de abastecimento mediante contrapartida financeira. Como agravante, nesse cenário, muitos assentamentos rurais da reforma agrária estão localizados em áreas que não interessam aos grandes produtores, por serem de baixa aptidão agrícola e pelas dificuldades de se trabalhar nestes locais com alta tecnologia de produção e em grande escala (MARCATTO, 2006, p. 21).

Sobre isso, o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) (apud LINS, (2018, p. 62), afirma que “o sol forte e a falta de água atingem diretamente a rotina dos agricultores e suas produções, o que faz com que, na seca, se torne indiscutível que as questões sobre a água mereçam destaque e atenção”. No entanto, “destaque e atenção” são voltados aos produtores de alimentos em grande escala, em detrimento dos meios de produção de alimentos e das políticas públicas direcionadas à reforma agrária, resultando na desigualdade de redistribuição das terras agricultáveis.

O DF entrou em estado de alerta de crise hídrica no ano de 2016: os níveis dos principais reservatórios aproximaram de 40% (abaixo do esperado, mesmo para o final do período de seca). Já no ano de 2017, o Governo de Brasília decretou estado de emergência, em plena estação chuvosa. O poder público atribui esse forte impacto socioambiental ao processo acelerado de ocupação desordenada do solo nas bacias que abastecem o campo e as cidades. Casos como este se repetem em vários estados brasileiros, segundo Bitoun (2004, p. 267 apud CASTRO et al, 2015, p. 89), onde quem tem mais condições financeiras protege-se mais facilmente; quem não as tem procura, ao longo da vida, equipar seu domicílio de tecnologias para autonomia do abastecimento d'água, de caixas d'águas e de fossas, ou cavar valas para evacuar o esgoto.

De acordo com dados do Programa Nacional de Saneamento Rural (PNSR) (BRASIL, 2019), elaborado pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), no contexto do Ministério da Saúde e tomando como referência o Plano Nacional de Saneamento Básico (PLANSAB) e dados do IBGE, a situação do abastecimento de água nos domicílios rurais brasileiros vem sofrendo modificações

no quesito presença de rede de distribuição de água,² que apresentou aumento sistemático nas duas décadas observadas, passando de 9%, em 1991, para 28%, em 2010. Quanto ao esgotamento sanitário, a situação é bem caótica, ainda predominando o uso de fossas rudimentares, cuja situação é praticamente inalterada entre 1991 e 2010. Há uma redução no percentual de domicílios com fossa séptica entre 1991 e 2000, de 26% para 15%, e uma estagnação em torno deste último patamar em 2010. Segundo o PNSR, esta mudança esteve relacionada ao aumento de domicílios com esgotos dispostos em vala, rio, lago ou mar, aumentando a participação relativa no ano de 1991, de 12%, para 16%, em 2000, valor que se manteve constante em 2010.

A Região Administrativa de Planaltina-DF não difere da maior parte das regiões brasileiras que sofrem com a desigualdade na distribuição de água. Exemplo disso é a escassez hídrica dos assentamentos da reforma agrária na zona rural, dentre eles o Assentamento Pequeno William, vinculado ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) que, considerando toda sua história de luta, em 2016 vivenciou sua pior crise de abastecimento de água.

A obra inacabada para a captação e a distribuição de água aos moradores do assentamento, iniciada pela Companhia de Abastecimento de Água e Esgoto de Brasília (CAESB), em 2014, perdura até os dias atuais e comprova o descaso por parte do poder público. A adequação do sistema de abastecimento proposto, muito similar às situações urbanas distantes da realidade de fragilidade ambiental em que se insere o assentamento, também deve ser questionada: “a situação se torna ainda mais delicada quando se considera a qualidade dos serviços prestados. Sua precariedade acaba comprometendo importantes aspectos da vida social, como a saúde pública e a qualidade ambiental” (CASTRO, 2015, p. 95).

A dificuldade de acesso é agravada por meio do reconhecimento da água como um bem econômico, e não como um bem ambiental de uso comum e de direito público, sendo então “vendida e comprada de acordo com o poder aquisitivo do comprador, comprometendo o acesso a um bem essencial, e ferindo o direito a este serviço como um direito de cidadania” (CASTRO et al, 2015, p. 222).

Diante da crise ambiental, promovida pelo alto consumo originado das cidades, das técnicas de agricultura de grande impacto, da gestão ineficiente dos recursos hídricos pelos órgãos responsáveis e da inadequação das políticas de abastecimento para o meio rural, a produção de alimentos no Assentamento Pequeno William tem sido um grande desafio, que põem em xeque a subsistência das famílias assentadas.

Esta pesquisa tem como objetivo contextualizar e demonstrar o resultado das análises da situação dos camponeses que residem no Assentamento Pequeno William, por meio de cartografia participativa e da realização de entrevistas semiestruturadas, de acordo com os seguintes aspectos: (i) história de luta para suprir a necessidade hídrica dos moradores do assentamento; (ii) desafios enfrentados pelos moradores junto ao órgão fornecedor da água; (iii) regulamentações e leis que amparam o direito de acesso à água; (iv) entraves que impedem o abastecimento no assentamento; e por fim apresenta o levantamento de tecnologias e soluções aplicadas pelos assentados frente ao cenário de escassez hídrica.

2 A parcela de domicílios atendidos por outras formas de abastecimento de água – carro pipa, cisterna de água de chuva, rio, açude, lago e igarapé – sofreu a maior redução no período: em 1991, existiam 31% de domicílios nessa situação, diferentemente dos 17% em 2010. A menor variação observada foi no atendimento por poço ou nascente (dentro e fora da propriedade), passando de 60%, em 1991, para 55%, em 2010, mantendo-se como solução ainda hegemônica (BRASIL, 2019, p. 71)

Aspectos teóricos e metodológicos

A abordagem metodológica adotada está estruturada na visão sistêmica da Agenda 2030 e destaca a água como o cerne do desenvolvimento sustentável, que perpassa todos os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável nas três dimensões – ambiental, econômica e social. O acesso à água e ao saneamento é prioridade para a sobrevivência e a dignidade humana, desde a segurança alimentar e energética à saúde humana e ambiental. A ODS-6 trata de “Assegurar a disponibilidade e gestão sustentável da água e saneamento para todos”. Estão diretamente relacionadas com este trabalho as seguintes metas da Agenda 2030: “eficiência do uso da água nos diversos setores, de retiradas sustentáveis, de abastecimento de água doce diante da escassez e da redução do número de pessoas que sofrem a escassez” e “apoio e fortalecimento da participação das comunidades locais visando a melhoria da gestão da água e do saneamento”.

Assim, torna-se fundamental desenvolver pesquisas junto às comunidades locais do DF que estão passando por problemas de escassez hídrica e sobre possibilidades de soluções desenvolvidas pelos camponeses. Para atingir os objetivos propostos da pesquisa, contou-se com prévia revisão bibliográfica e dados obtidos via aplicação de “entrevista semiestruturada” (VERDEJO, 2007, p. 28); perguntas norteadoras para o levantamento de dados relativos à demanda de água para a produção e o consumo doméstico das famílias residentes no Assentamento Pequeno Willian, que foram feitas durante visitas agendadas nas unidades familiares, para observação in loco; e, por fim, sistematização das informações obtidas em cartografia participativa para a visualização das estratégias dos moradores em relação à água. Após análise dos dados foram apontadas algumas soluções para promover a sustentabilidade hídrica no Assentamento.

A revisão bibliográfica efetuou um levantamento de dados pluviométricos da região de Planaltina-DF, com dados do Instituto Nacional de Meteorologia (INMET) e fontes relacionadas; e consultou o relatório anual para desenvolvimento dos recursos hídricos, o “World Water Development Report”, de 2018, da ONU, para associar o conceito de Soluções baseadas na Natureza (SbN) com os dados levantados no assentamento bem como os dados do Programa de Saneamento Rural.

O saneamento rural, a agroecologia e as Soluções baseadas na Natureza

O Programa Nacional de Saneamento Rural foi elaborado pela FUNASA em 2019 no contexto do Ministério da Saúde, tomando como referência o Plansab para o saneamento rural e em parceria com a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

A produção dos espaços rurais, no Brasil, ainda é tratada de forma colonialista: são dois modelos de produção com características antagônicas. De um lado, o modelo do agronegócio, com o desmatamento, o latifúndio e a monocultura para produção de alimentos, o uso intensivo de agrotóxicos, fertilizantes químicos e sementes híbridas, causando grandes impactos ambientais nos cursos d’água. O modelo hegemônico capitalista acelera a crise ambiental sistêmica e a escassez de recursos hídricos, ao atingirem o solo e as águas superficiais e profundas, os resíduos de agrotóxicos e fertilizantes se tornam uma ameaça ao saneamento adequado (BRASIL, 2019). De outro lado, a resistência da agricultura familiar, que ocupa cerca de 25% das terras agricultáveis, com a produção de alimentos, diversificados em pequenos lotes, decorrente das práticas e técnicas das experiências de vida dos camponeses, das comunidades tradicionais, dos quilombolas e dos povos indígenas (BRASIL, 2019). Tais grupos fazem uso de tecnologias

sociais de saberes acenstrais favorecendo a transição agroecológica com a visão integrada e agrosistêmica e cultivam produções livres de agrotóxicos e fertilizantes, adaptadas às condições locais, com insumos geralmente produzidos a partir de matérias-primas geradas na propriedade, o que permite a independência em relação a insumos externos. Os camponeses se direcionam à produção diversificada de alimentos, gerando autonomia, saúde e bem-estar para as famílias do meio rural, além de contribuir para a preservação e a recuperação dos solos e das águas.

Nesse sentido, a agroecologia pode ser incluída como uma das estratégias para o fortalecimento da política pública de saneamento, com foco na saúde e no desenvolvimento social das populações do campo, da floresta e das águas e na preservação do meio ambiente. Ocorre que a água em quantidade e qualidade configura um dos componentes mais importantes para a produção de alimentos e para a segurança alimentar e nutricional.

Soluções baseadas na Natureza (SbN) é um termo cunhado pela União Internacional para Conservação da Natureza (IUCN), procuram resgatar usos e costumes, tecnologias ancestrais e atuais que visam melhorar o uso dos recursos hídricos com práticas aplicáveis nas comunidades urbanas ou rurais, em uso em todos os países. São soluções inspiradas ou que simulam processos naturais com objetivo de aumentar a segurança hídrica e aperfeiçoar a gestão das águas. As SbN estabelecem sete princípios para sua estruturação: (i) entregar uma solução efetiva para um desafio global utilizando a natureza; (ii) fornecer benefícios da biodiversidade em termos de diversidade e ecossistemas bem manejados; (iii) apresentar a melhor relação custo-efetividade quando comparada com outras soluções; (iv) ser comunicada de maneira simples e convincente; (v) poder ser medida, verificada e replicada; (vi) respeitar e reforçar os direitos das comunidades sobre os recursos naturais; e (vii) atrelar fontes de financiamento público e privado (WWAP, 2018).

O assentamento Pequeno William foi criado para ser uma comunidade onde a produção seria implantada sobre os princípios da Agroecologia. De acordo com Altieri (2012), “a Agroecologia emerge como uma disciplina que disponibiliza os princípios ecológicos básicos sobre como estudar e manejar agroecossistemas que sejam produtivos e ao mesmo tempo conservem os recursos naturais, assim como sejam culturalmente adaptados e social e economicamente viáveis”.

Nesse contexto, as técnicas utilizadas na produção com princípios agroecológicos são também poupadoras e conservadoras de água. Integram-se as técnicas utilizadas: o plantio de espécies tolerantes ao estresse hídrico; o aproveitamento de produtos sazonais; a integração da produção; a utilização de adubos orgânicos (que mantêm por mais tempo a umidade do solo) em substituição aos adubos sintéticos (que degradam mais rapidamente o solo); o plantio de espécies com mais de uma função no sistema, como adubação verde e cobertura morta (que aduba e retém a evaporação da água do solo) protegendo o sistema contra incêndios; utilização da prática do aceiro e de plantas corta-fogo como Agave e palmas em forma de barreiras.

Resultados

Cenário da escassez hídrica – Planaltina/DF

Segundo Malaquias (2010), “existem dois momentos heterogêneos que dividem o regime pluviométrico de Planaltina que são eles: outubro e abril com chuvas mais frequentes e de maio a setembro com chuvas mais escassas chegando à total estiagem”. Enquanto que, para Alves (2015), “não há um padrão pluviométrico ao longo dos anos, muito menos um padrão espacial de distribuição das chuvas. No entanto, esses mesmos dados permitem que se rejeite a teoria de que há uma tendência de redução de chuva no DF”.



Figura 1. Vista aérea do Assentamento Pequeno William em Planaltina-DF. Imagem de satélite Google Earth, 2020.

O assentamento Pequeno William é dividido em 22 parcelas de 5,5 hectares, vivendo até 10 moradores em cada uma delas. A área de 143 hectares está localizada às margens da DF-128, Km24, lado direito, próximo à Pedra Fundamental (marco inicial e histórico da criação de Brasília).

Em 2010, houve a ocupação legal dessas terras que, anteriormente, faziam parte do Instituto Federal de Brasília (IFB) e, desde então, a luta pela água para tornar a terra produtiva e até mesmo para o consumo doméstico diário tem sido constante.

O assentamento dispõe, atualmente, de uma obra não concluída pela CAESB, financiada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), que consiste na escavação de um poço de 170 metros de profundidade no qual a captação de água subterrânea é feita através de uma bomba, sendo distribuída por tubulações para as torneiras. No entanto, a obra, iniciada em 2014, segue embargada, pois de acordo com a CAESB, o INCRA não teria repassado a verba para sua conclusão. Já o INCRA afirma que não haverá repasse da verba enquanto a obra não for entregue, fazendo com que o dia-a-dia de sobrevivência dos moradores do assentamento seja cada vez mais complicado.

Soluções baseadas na Natureza (SbN) ou práticas sustentáveis de combate à escassez hídrica no Assentamento Pequeno William?

Elaboraram-se perguntas para a composição do questionário, o que foi crucial para o desenvolvimento de toda a pesquisa. Em seguida, foram realizadas entrevistas semiestruturadas, considerando a disponibilidade de cada morador e respeitando a abstenção de alguns. Nesse contexto, é importante ressaltar que todas as perguntas respondidas pelos moradores serviram de base para obtenção de dados revelados neste artigo.

Anteriormente à elaboração e à aplicação das perguntas foram realizadas visitas prévias em cada parcela para o conhecimento da área de cisternas, poços artesianos, locais de armazenamento de água e registro em fotografias. De acordo com os dados obtidos através dessas visitas aos 17 moradores, de um total de 22 parcelas do Assentamento Pequeno William, a maioria utiliza água captada de poços artesanais, escavados manualmente, alguns com mais de 14 metros de profundidade, uma técnica de alto risco para o escavador pela iminência de desabamento.

No total, 1 morador usa água de poço artesiano; 3 dependem de caminhão pipa por não possuírem poço ou cisterna; 13 moradores possuem poço escavado manualmente; 2 possuem poço semi-artesiano e 6 captam e usam água da chuva através do telhado.

Tabela 1. Dados mais relevantes da pesquisa de campo.

Parcela (lote)	Consumo diário para produção em L/dia	Fonte de água	Essa fonte é suficiente para sua demanda?	Como você está resolvendo o problema da falta de água?
01	5000	Poço escavado manualmente*.	Não	Armazenando em caixas d'água.
02	2000	Poço escavado manualmente* e semi-artesiano	Sim	Tanque e lona e caixas d'água
03	1000	Poço escavado manualmente* e mina*.	Não	Reservatório de lona
06	1000	Poço escavado manualmente* e mina*.	Não	Reservatório de cimento
09	3000	Mina e poço artesiano	Não	Reservatório e gotejadores
11	500	Poço escavado manualmente* e água de chuva.	Não	Armazenamento em tambores
12	2000	Poço escavado manualmente* e semi-artesiano	Sim	Reservatório de cimento e caixas d'água
13	2000	Poço escavado manualmente* e água de chuva.	Não	Caixas d'água e tambores
14	2000	Poço escavado manualmente* e água de chuva.	Não	Tanque de lona
15	4000	Poço escavado manualmente* e água de chuva.	Não	Caixas d'água
16	1000	Poço escavado manualmente* e água de chuva.	Não	Armazenamento em tanques de ferrocimento, caixas d'água, tambores, galões e garrafas. Utilização de gotejadores, seleção de cultivos resistentes à seca, cobertura morta nos canteiros, cultivos no sistema Agroflorestal, canteiros de hortaliças forrados com lona.
17	100	Caminhão pipa	Não	Caixas d'água
18	3000	Poço escavado manualmente* e água de chuva.	Não	Caixas d'água
19	50	Caminhão pipa	Não	Caixas d'água
20	60	Caminhão pipa	Não	Tambores e caixas d'água
21	500	Poço escavado manualmente*	Não	Caixas d'água
22	1500	Poço escavado manualmente*	Sim	Tanque de lona e caixas d'água



Figura 2. Reservatório da Parcela 16 - tanque escavado e revestido em ferrocimento Foto de Acácio Machado, 2020

O consumo hídrico doméstico diário dos moradores varia de 30 a 1.000 litros por parcela (não incluídos na tabela), enquanto que o consumo hídrico para a agricultura de subsistência varia de 50 a 5.000 litros por parcela. Considerados os períodos de estiagem e chuvas, esses valores podem sofrer alterações. A maioria dos moradores considera que, apesar de terem poços, cisternas e captação de água da chuva, a água disponível não é suficiente para a irrigação e para o consumo doméstico. À medida que a escassez diminui as perspectivas de acesso à água (Tabela 1), a produção de alimentos diminui. O sistema de armazenamento de água usado pelos moradores é bastante precário e com capacidade de armazenamento insuficiente, como mostram as Figura 2, considerando os múltiplos usos diários a que essa água se destina. Nesse contexto, a captação de água da chuva é a melhor alternativa, principalmente para uso na irrigação.

Frente às condições impostas pela falta de políticas públicas, estes agricultores, já descapitalizados pela longa espera pela terra e pela necessidade de sobrevivência no campo, precisaram produzir seus próprios alimentos e preservar suas raízes. Isso fez com que muitos destes agricultores utilizassem estratégias diversas, adaptando-se às condições do local, utilizando formas de produzir adequadas ao ambiente semiárido que “apresentam solos rasos, com baixas fertilidade, infiltração, capacidade de retenção de umidade e matéria orgânica” (PORTO; SILVA; ANJOS; BRITO, 1999).

Para isso, utilizaram canteiros forrados com lona preta, para impedir a infiltração no solo da água aplicada nos canteiros de hortaliças. Com a inclusão da adubação verde no sistema produtivo das hortaliças, além da redução no aporte de fertilizantes para as mesmas, pôde-se obter aumento da eficiência do uso da água pela cobertura morta proporcionada (TIVELLE et al, 2013 citado por NESPOLI et al, 2017).

A adubação é realizada através da adição de matéria orgânica, proveniente do próprio local ou trazida de fora, podendo ser esterco de gado, frango ou material de podas de árvores e gramas, com vistas a manter, por mais tempo, a umidade do solo. Além disso, a aplicação de cobertura morta diminui a evaporação e evita a incidência direta dos raios solares sobre o solo e a proliferação de plantas espontâneas.



Figura 3: Reservatório para aquaponia. Foto de Acácio Machado, 2020.

Na maioria dos casos, os produtores utilizam irrigação localizada (gotejadores) ou “irrigação por gotejamento superficial”, de acordo com Nogueira et al (1997), para evitar o desperdício de água. Alguns destes camponeses selecionam espécies mais resistentes ao período seco como forma de garantir a colheita, tendo os mesmos que adaptar o paladar da família às novas espécies, criando assim novas receitas culinárias. Na medida de suas condições, coletam e armazenam águas pluviais, utilizando-as para a irrigação, a criação de peixes (Figura 3) – que servem para melhorar a alimentação da família e controlar o mosquito da dengue – e o fornecimento de água fertilizada para as pequenas lavouras. Segundo May (2004), o manejo e o aproveitamento de água da chuva para os usos doméstico, industrial e agrícola está ganhando ênfase em várias partes do mundo, sendo considerado um meio simples e eficaz para se atenuar o grave problema ambiental da crescente escassez de água para consumo.

A construção de círculos de bananeiras para aproveitamento das águas cinzas já é prática comum na comunidade do Pequeno William, despertando a consciência dos seus membros para o reaproveitamento da água, resolvendo um problema de saneamento anteriormente existente, que era o esgoto a céu aberto. Diversos trabalhos científicos vem sendo realizados com tratamento de efluentes descentralizados utilizando os círculos de bananeira (SABEI; BASSETTI, 2013).

A produção em sistema agroflorestal, conservando o cerrado em pé, praticado pela maioria dos camponeses do Pequeno William, com o intuito de aproveitamento dos frutos nativos deste bioma, tem contribuído para a melhoria da infiltração das águas pluviais, para o abastecimento do lençol freático e para a formação de uma maior consciência ecológica da população local e de seus arredores. Segundo Vanzin & Kato (2017), o uso da água deve estar em consonância com a sustentabilidade adotando práticas como: sistemas agroflorestais, educação ambiental e produção de alimentos agroecológicos nas unidades produtivas (Figura 4).



Figura 4: Consórcio de Milho, Mandioca e Batata-Doce. Foto de Acácio Machado, 2020.

Discussões, vulnerabilidade e caminhos para a sustentabilidade hídrica

Conforme foi observado nesta pesquisa, corroborando com a visão de Pontes e Schramm (2004), fica a questão: será, então, que o Estado está cumprindo o papel de proteção dos recursos hídricos, se a gestão dos serviços de abastecimento de água está se tornando cada vez mais privada?

São duas situações, na visão desses autores. A primeira: o Estado exerce o papel de proteção ao direito à água e ao saneamento, garantindo o acesso universal à água potável; o governo é diretamente responsável pela prestação dos serviços de abastecimento de água e a transparência dos organismos executores, devendo tornar as relações de caráter público; assim, o usuário da água tem sua condição de cidadania preservada frente às instituições públicas responsáveis pelo serviço. A segunda: o Estado repassa a responsabilidade a empresas privadas; assim, os serviços de abastecimento de água passam a ter uma gestão privada; a água passa a ser uma mercadoria, os direitos de cidadania são transformados em direito de usuários e de qualidade dos serviços como consumidores.

Quando esse bem, que é finito e de direito público, passa a ser tratado como mercadoria, o direito do cidadão passa a ser desvalorizado e por vezes dificultado, deixando de assegurar a disponibilidade de água potável para todos, sem exceção para favorecer aqueles que podem pagar mais.

Esta questão coloca em xeque o Marco Legal do Saneamento, com a aprovação da Lei nº 14.026/2020, que teve início com a Medida Provisória nº 844, em 2018; e, posteriormente, o Projeto de Lei 4.162, aprovado em 2019. O “novo marco” altera as diretrizes do saneamento básico no Brasil, indo de encontro à sua universalização e abrindo caminhos para a privatização do setor, por meio da proposta de transferência da responsabilidade de regulação para a Agência Nacional de Águas (ANA) – serviço que até então era atribuído ao Ministério das Cidades. Apresenta-se, assim, um conflito com a Constituição Federal, que prevê que a responsabilidade pelo saneamento é dos municípios, e não da União.

A Lei nº 14.026/2020 desestruturará completamente o setor e ampliará a exclusão social, com prejuízos à população que não tem acesso aos serviços – principalmente na periferia das grandes cidades, nos pequenos municípios e na zona rural –, além de desencadear uma profunda insegurança jurídica que jogará o setor num longo processo de estagnação.

No Fórum Mundial Alternativo da Água (FAMA), criado em contraposição ao 8º Fórum Mundial da Água, as entidades ambientalistas e sanitaristas, os trabalhadores do setor de serviços urbanos, os sindicatos e as associações municipais alertaram para a grande ameaça trazida pelas propostas de privatização do saneamento ambiental no Brasil – visto que grande parte dos países que tiveram a gestão privada do saneamento estão reestatizando-a, justamente porque não obtiveram resultados satisfatórios na qualidade e na cobertura do serviço. O Observatório Nacional dos Direitos à Água e ao Saneamento (ONDAS), criado a partir do FAMA, questiona o novo marco legal do saneamento, salientando que ele deverá diminuir a cobertura e a qualidade para os municípios menores e mais pobres, assim como para as regiões com maiores dificuldades econômicas nas grandes cidades, que é o caso das áreas rurais.

Paradoxalmente, o Relatório sobre o Desenvolvimento da Água no Mundo das Nações Unidas de 2018 foi apresentado no 8º Fórum Mundial da Água, o “Fórum das Corporações”, em Brasília, Brasil, no dia 19 de março de 2018, com o encarte sobre as SbN para a Gestão da Água. As SbN andam em conjunto com a economia verde, dentro da lógica da produção capitalista e a busca por atingir os Objetivos para o Desenvolvimento Sustentável da Agenda 2030.

Soluções para a produção mínima nas parcelas em épocas de crise hídrica com base nas SbN

O sistema de captação de água da chuva, proposto pelo camponês Acácio Machado, no Assentamento Pequeno William, consiste na captação de água pelo telhado da moradia e de outras instalações de cobertura, sendo em seguida direcionada para reservatórios de redistribuição da água para o sistema de irrigação. A Figura 6 mostra a captação de água nos telhados da residência, da pocilga e do galinheiro, sendo a água do telhado da casa encaminhada para reservatórios em caixas d'água. Posteriormente, a água é distribuída para a área de produção de alimentos, enquanto que a água advinda da pocilga e do galinheiro é encaminhada para depósitos, vindo a servir ao consumo animal, à higienização das baias e ao sistema de aquaponia, que consiste na criação de peixe consorciado com o cultivo de hortaliças em sistema recirculatório.

A importância de sistemas de captação e distribuição como este está em usar de forma eficiente toda a água captada, de modo a obter o mínimo de desperdício e suprir ao máximo a demanda pelo recurso hídrico. Assim como disse Trigueiro (2012): “este cenário de escassez também inspira boas ideias, que se expandem pelo mundo, transformando problemas em solução”.

Considerações finais

O Distrito Federal possui grande potencial para a produção de alimentos saudáveis e em quantidade suficiente para suprir a demanda da sua população. Porém, o descaso das autoridades envolvidas na questão hídrica e outras estruturas de produção fazem com que muitos assentamentos da reforma agrária sejam improdutivos, vindos a desvalorizar a imagem destes trabalhadores excluídos e marginalizados, vítimas de um sistema excludente e perverso. Sendo assim, recorrer às tecnologias alternativas como a captação e armazenamento de água da chuva, é uma alternativa para a sobrevivência desses camponeses.

Paisagem de injustiça hídrica

A principal contribuição desta pesquisa, para a comunidade, foi no sentido de gerar discussão em torno do problema da escassez hídrica, das formas de soluções encontradas e do uso racional da água. Um outro aspecto de contribuição foi mostrar as formas de cooperação possíveis entre os moradores, no processo de construção da autonomia, incluindo a troca de saberes tradicionais. Apesar de o trabalho ter atingido os objetivos propostos, recomenda-se a continuação destes estudos, buscando aprimorar o uso das técnicas de captação e armazenamento de águas pluviais assim como a sua utilização em sistemas de irrigação.

Referências

AGENCIA NACIONAL DE ÁGUAS (ANA). **Atlas de Irrigação: uso da água na agricultura irrigada**. Brasília: ANA, 2017.

AGENCIA NACIONAL DE ÁGUAS (ANA). **Relatório conjuntura dos recursos hídricos**. Brasília: ANA, 2017.

BRASIL/SRHU/MMA. **Água: Manual de Uso** – Vamos cuidar de nossas águas implementando o Plano Nacional de Recursos Hídricos. Brasília: MMA, 2008.

FUNASA. FUNADAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE. **Programa Nacional de Saneamento Rural 2019**. Disponível em http://www.funasa.gov.br/documents/20182/38564/MNL_PNSR_2019.pdf/08d94216-fb09-468e-ac98-afb4ed0483eb. Acesso em setembro de 2020.

CARVALHO, I. S. H. **Assentamento Americana e Grupo Extrativista do Cerrado: uma experiência agroecológica no Norte de Minas Gerais**. Brasília/DF – Grão Mongol-MG/Instituto Sociedade População e Natureza/Grupo Agroextrativista do Cerrado, 2012.

CASTRO, J. E. et al. **O direito à água como política pública na América Latina: uma exploração teórica e empírica**. Brasília: Ipea, 2015.

FAMA 2018. **Relatório 2018**. Disponível em <http://fama2018.org/2018/03/22/declaracao-final-do-fama-reafirma-agua-nao-e-mercadoria-agua-e-do-povo>. Acesso em: 26 de abr. de 2018.

GOVERNO DO DISTRITO FEDERAL. ADASA, 2016. **Relatório Semestral**. Disponível em: http://www.adasa.df.gov.br/images/boletim_srh/relatorio-semesteral. Acesso em 27 de abr. de 2018.

GRANZIERA, M. L. M. **Entrevista Carta Forence sobre o Direito das Águas 2014**. Disponível em: <http://www.cartaforense.com.br/conteudo/entrevistas/direito-de-aguas/14507> >. Acessado em: 27 de julho de 2018.

KLINK, C. A, MACHADO, R. B, 2005. A conservação do Cerrado brasileiro. **Revista Megadiversidade**, v. 1, 2018.

LINS, C. **Águas no Brasil: perspectivas e desafios municipais**. Brasília. Conferência Nacional dos Municípios, 2018.

MALQUIAS, J. V.; SILVA, F. A. M.; EVANGELISTA, B. A. Precipitação Pluviométrica em Planaltina, DF: análise de dados da estação principal da Embrapa Cerrados, 1974 a 2013. **Boletim de pesquisa e desenvolvimento**, 2010.

- MAY, S. **Estudo da viabilidade do aproveitamento de água da chuva para o consumo não potável em edificações**. São Paulo, 2004.
- NESPOLI, A.; SEABRA JUNIOR, S.; DALLACORT, R.; PURQUERIO, L. F. V. Consórcio de alface e milho verde sobre cobertura viva e morta em plantio direto, 2017. **Horticultura Brasileira**, v. 35, p. 453-457, 2017.
- NOGUEIRA, L. C. et al. Gotejamento subsuperficial: uma alternativa para a exploração agrícola dos solos dos tabuleiros costeiros. **Documento CPATC/EMBRAPA**, n. 6, 1997.
- PONTES, C. A. A.; SCHRAMM, F. R. Bioética da proteção e papel do Estado: problemas morais no acesso desigual à água potável. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 20, p. 1319-1327, 2004.
- PORTO, E. R.; SILVA, A. de S.; ANJOS, J. B.; BRITO, L. T.; LOPES, P. R. C. **Captação e aproveitamento de água de chuva na produção agrícola dos pequenos produtores do Semi-Árido brasileiro**: o que tem sido feito e como ampliar sua aplicação no campo, 1999. Disponível em: <https://www.alice.cnptia.embrapa.br/handle/doc/132908>. Acessado em: 21 de julho de 2018.
- SABEI, T. R. et al. Alternativas ecoeficientes para tratamento de efluentes em comunidades rurais. **Periódico Eletrônico Fórum Ambiental da Alta Paulista**, v. 9, n. 11, 2013.
- SETTI, A. A. et al. **Introdução ao Gerenciamento de Recursos Hídricos**. Brasília: Agência Nacional de Energia Elétrica/Agência Nacional de Águas, 2001.
- TRIGUEIRO, A. **Mundo Sustentável II: novos rumos para um planeta em crise**. São Paulo: Globo, 2012.
- UN-WATER. **Sustainable Development Goal 6 Synthesis Report 2018 on Water and Sanitation**. Disponível em: http://www.unwater.org/publication_categories/sdg-6-synthesis-report-2018-on-water-and-sanitation/. Acesso em agosto de 2018.
- VANZIN, M. M.; KATO, O. A sustentabilidade e a Gestão Hídrica de Sistemas Agroflorestais em Comunidades Rurais Familiares no nordeste do Pará. **Agricultura Familiar: Pesquisa, Formação e Desenvolvimento**, v. 11, n. 1, p. 17-38, 2017.
- VERDEJO, M. E. **Diagnóstico Rural Participativo**: guia prático DRP. Brasília; MDA/ Secretaria de Agricultura Familiar, 2007.
- WWAP/ONU-Água. **Informe Mundial de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo de los Recursos HÍDRICOS 2018**: Soluciones basadas en la naturaleza para la gestión del agua. Paris, UNESCO. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0026/002614/261494s.pdf>. Acesso em Agosto de 2018.
- WWAP. **Informe Mundial de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo de los Recursos Hídricos 2017**. Aguas residuales: El recurso desaprovechado. París, UNESCO, 2017.

Paisagens das Minas: uma conformação de riscos das minas em Minas Gerais

Rodrigo da Cunha Nogueira

¡DALE!, DEARQ / UFOP

Paisagens das Minas: uma conformação de riscos das minas em Minas Gerais

Resumo

Este trabalho tem como objetivo traçar apontamentos que ajudem a caracterizar as paisagens das Minas Gerais produzidas pela atividade da mineração, que se entende como uma paisagem

articulação entre os mais recentes rompimentos de barragens de rejeitos de minérios no estado de Minas Gerais – os rompimentos de barragens que ocorreram nos municípios de Mariana e Brumadinho – e as origens da mineração na antiga Villa Rica, atual município de Ouro Preto. O trabalho se baseia na premissa de que as sociedades modernas foram (e ainda são) formadas por um modelo de desenvolvimento baseado na hierarquização do mundo, colocando o desenvolvimento de uns em detrimento de outros, causando situações de riscos e vulnerabilidades socioambientais à populações e territórios. Metodologicamente, o artigo está dividido em uma parte teórica, que tem como objetivo trazer elementos para interpretação da produção sócio-espacial em Minas Gerais. E uma segunda parte que aborda, através dos casos, como a mineração influencia na conformação de uma paisagem de riscos e vulnerabilidades, e como as populações locais resistem e lutam por melhores condições de vida.

Palavras-chave: paisagem de risco; produção sócio-espacial: mineração; racismo ambiental; justiça ambiental.

Paisajes de minas: una configuración de riesgos mineros en Minas Gerais

Resumen

Este trabajo pretende trazar notas que ayuden a caracterizar los paisajes de Minas Gerais producidos por la actividad minera, que se entiende como un paisaje de riesgos, vulnerabilidades y dependiente de intereses internacionales. Traemos una articulación entre las más recientes rupturas de presas de relaves minerales en los municipios de Mariana y Brumadinho, en el estado de Minas Gerais, y los orígenes de la minería en la antigua Villa Rica, actual municipio de Ouro Preto. El documento parte de la premisa de que las sociedades modernas se formaron, y se siguen formando, con un modelo de desarrollo basado en la jerarquización del mundo, colocando el desarrollo de unos en detrimento de otros, provocando situaciones de riesgos y vulnerabilidades socio ambientales a poblaciones y territorios. Metodológicamente, el artículo se divide en una parte teórica, que pretende aportar elementos para la interpretación de la producción socioespacial en Minas Gerais. Y una segunda parte que aborda, a través de casos, cómo la minería influye en la conformación de un paisaje de riesgos y vulnerabilidades, y cómo las poblaciones locales resisten y luchan por mejores condiciones de vida.

Palabras clave: paisaje de riesgo; producción socio espacial: minería; racismo ambiental; justicia ambiental.

Landscapes of Mines: a configuration of mine risks in Minas Gerais

Abstract

This paper aims to trace notes that characterizes the landscapes of Minas Gerais produced by the mining activity, which is understood as a landscape of risks, vulnerabilities and dependent on international interests. We bring an articulation between the most recent mineral tailings dam disruption that occurred in the municipalities of Mariana and Brumadinho, in the state of Minas Gerais, and the origins of mining in the earlier Villa Rica, now the municipality of Ouro Preto. The paper is based on the premise that modern societies were, and still are, formed by a development model based on the hierarchization of the world, placing the development of some to the detriment of others, causing situations of socio-environmental risks and vulnerabilities to populations and territories. Methodologically, the article is divided into a theoretical part, which aims to bring elements for interpreting the social-spatial production in Minas Gerais. The second part addresses, through cases, how mining influences the formation of a landscape of risks and vulnerabilities, and how local populations resist and fight for better living conditions.

Keywords: risk landscape; socio-spatial production; mining; environmental racism; environmental justice.

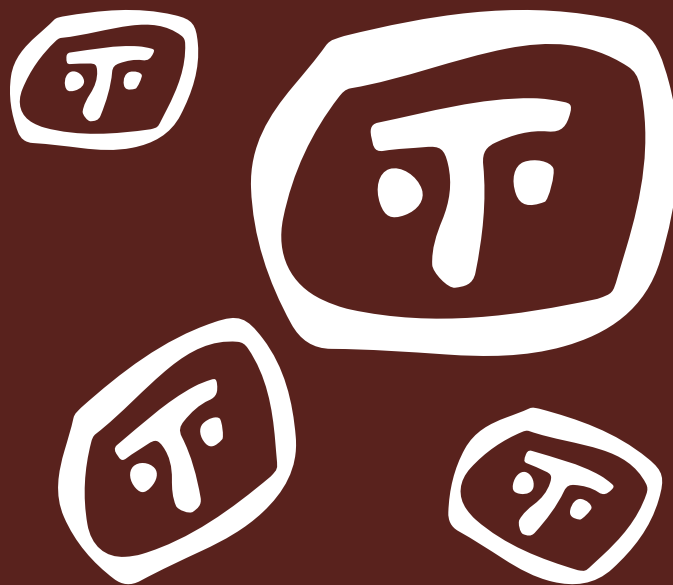






Foto: Erivan de Jesus Santos Junior

264



I
*O Rio? É doce.
 A Vale? Amarga.
 Ai, antes fosse
 Mais leve a carga.*

II
*Entre estatais
 E multinacionais,
 Quantos ais!*

III
*A dívida interna.
 A dívida externa
 A dívida eterna.*

IV
*Quantas toneladas exportamos
 De ferro?
 Quantas lágrimas disfarçamos
 Sem berro?*

Carlos Drummond de Andrade, 1984.

*Naquela barragem da mente, se escondia um perigo
 O que os olhos não veem, o coração se afunda no lixo
 Mente podre que esconde o sumiço do amor mais puro do mundo
 Morre gente, morre planta, morre bicho
 Dentro de mim corria um rio
 Um tanto verdade, um tanto fingido.*

Criolo, 2016¹

Introdução

A formação dos primeiros arraiais, vilas e cidades onde atualmente é o estado de Minas Gerais teve seu início no final do século XVII, com a descoberta de minérios na região. A descoberta de ouro, em particular, teve extrema importância não só em âmbito local, mas em especial para a colônia e suas relações internacionais. O processo inicial de extração mineral ocorreu, principalmente, apoiando-se em dois pilares: o modelo de trabalho baseado na escravização dos povos oriundos da diáspora africana e originários das Américas; e a naturalização de que o meio ambiente serviria unicamente à extração de matérias primas. Tal base, que estruturou a exploração de ouro nas Minas Gerais do período colonial, influenciou, profundamente, o modelo de mineração atual, que vem causando contínuos impactos socioambientais – com destaque para os dois desastres-crimes mais recentes ocorridos no estado, em 2015 e 2019.

Assim, para iniciar a reflexão, trazemos duas imagens do rompimento da barragem de rejeitos de minérios denominada Fundão (Figuras 1 e 2), sob responsabilidade da empresa Samarco Mineração S. A. (propriedade da multinacional brasileira Vale S.A. e da anglo-australiana BHP), ocorrido no dia 5 de novembro de 2015, no município de Mariana/MG; e duas imagens do rompimento da barragem de rejeitos do Córrego do Feijão (Figuras 3 e 4), sob responsabilidade da Vale S.A., que ocorreu em 25 de janeiro de 2019, em Brumadinho/MG. As Figuras 1 e 2 são

¹ Vídeo acessado em 18/01/2021: <https://www.youtube.com/watch?v=ekbuK356X34>.



Figuras 1 e 2: Imagens do subdistrito Bento Rodrigues, em Mariana-MG. Fontes: Figura 1 - arquivo pessoal, 2018; Figura 2 - Antônio Cruz/Agência Brasil, 2020.



Figuras 3 e 4: Imagens das proximidades do Córrego do Feijão e do Rio Paraopeba, após o rompimento da barragem de rejeitos de minérios, em Brumadinho/MG. Fontes: Figura 3 - Iris Medeiros/MAB (2019); Figura 4 - Nilmar Laje/MAB (2019).

imagens que ilustram Bento Rodrigues, primeiro subdistrito de Mariana destruído após o rompimento da barragem de Fundão. Já as Figuras 3 e 4 mostram o território atingido do município de Brumadinho que sofreu impactos.²

Este trabalho tem como objetivo traçar apontamentos que ajudem a caracterizar as paisagens das Minas Gerais produzidas pela atividade da mineração, a que se entende como uma paisagem de riscos, vulnerabilidades e dependente de interesses internacionais. Ou seja, pretendemos construir uma interpretação paisagística, consequente da atividade de extração de minérios. Para isso, propomos uma articulação entre os mais recentes rompimentos de barragens

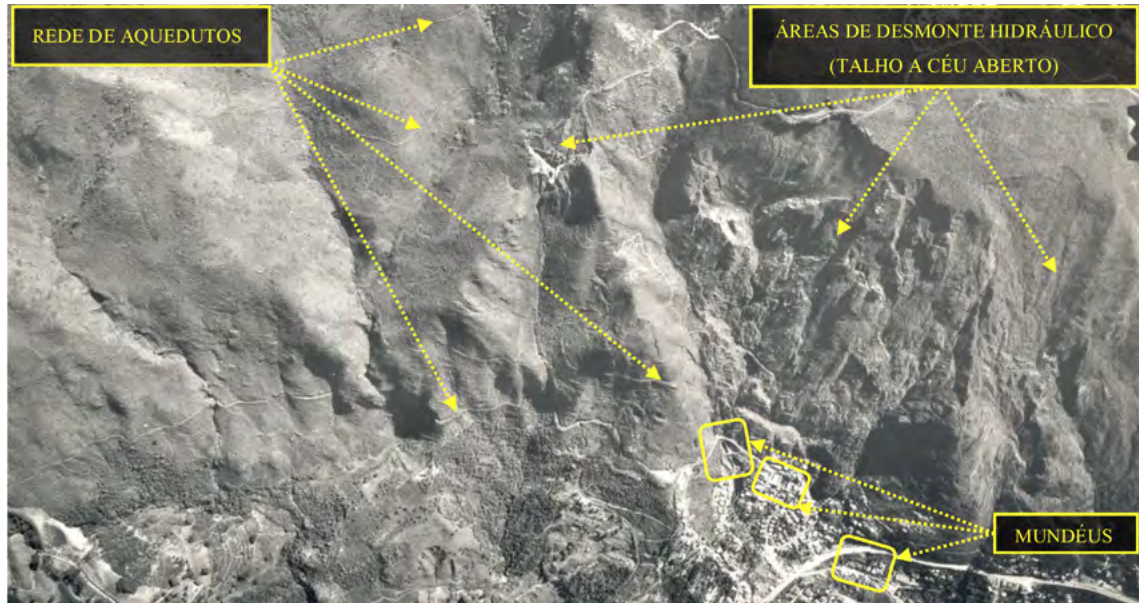


Figura 5: Imagem aérea do bairro São Cristóvão, Serra de Ouro Preto (1969). Fonte: Eduardo Evangelista Ferreira (2017)



Figura 6: Vista aérea do setor de desmonte hidráulico na Serra do Veloso, localizado no município de Ouro Preto. Fonte: Eduardo Evangelista Ferreira (2017).

² A Figura 2 é imagem de matéria que denuncia a demora no processo de reparação das famílias atingidas, publicada na data que completam 5 anos do rompimento, 05/11/2020. Acessado em 18/01/2021: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2020-11/tragedia-da-barragem-do-fundao-em-mariana-completa-5-anos>. A Figura 4, por sua vez, provém da obra MAB. *Dossiê O Lucro não Vale a Vida/ Análise do MAB sobre o crime da Vale em Brumadinho (MG)*. Disponível em: <https://issuu.com/mabnacional/docs/cartilha-brumadinho-2019-web>. Acesso em: 23 jun. 2021.

de rejeitos de minérios no estado de Minas Gerais – que ocorreram nos municípios de Mariana e Brumadinho – e as origens da mineração na antiga Villa Rica, atual município de Ouro Preto. A premissa principal está no entendimento de que as sociedades modernas foram (e ainda são) formadas por um modelo de desenvolvimento baseado na hierarquização do mundo – entre populações e territórios –, colocando o desenvolvimento de uns em detrimento de outros. Como consequência deste processo, populações e territórios são submetidos a situações de riscos e vulnerabilidades socioambientais.

.Com relação às marcas na paisagem deixadas pela extração de ouro, durante o período colonial, no estado de Minas Gerais, destacamos, principalmente, aquelas decorrentes das técnicas de extração de minérios por galerias subterrâneas e desmonte hidráulico ou talho a céu aberto. Conforme imagem aérea de 1969 (Figura 5), antigas estruturas da mineração registram as atividades minerárias do bairro São Cristóvão, localizado na Serra de Ouro Preto. Tal área é apontada como um dos primeiros locais onde ocorreu a mineração colonial. Por sua vez, a Figura 6, bastante recente, mostra que muitas dessas estruturas em pedra ainda estão preservadas no bairro.

Para atingir o objetivo proposto, o trabalho está dividido em uma primeira parte teórica intitulada “*Produção, ou exploração, sócio-espacial dependente: territorialização de riscos e vulnerabilidades*”. E uma segunda parte “*Mineração e a formação de paisagens de riscos*”.

Produção, ou exploração, sócio-espacial³ dependente: a mineração e a territorialização dos riscos e vulnerabilidades

*Quando la sangre
de tus venas retorne
al mar,
y el polvo en tus
huesos vuelva
al suelo,
quizás recuerdes que
esta tierra no te
pertence a tí,
sino que tú
pertences a
esta tierra.*

Provérbio dos povos originários americanos.

Promovido por lideranças indígenas, mais especificamente as lideranças do Equador e da Bolívia, a filosofia do “bem viver”, “*buen vivir*” ou “*vivir bien*” – termos usados no Brasil, Equador e Bolívia, respectivamente – está cada vez mais presente nos debates em torno da produção sócio-espacial latino-americana. Tais termos vêm do “*suma qamaña*”, de origem aimará, do “*sumak kawsay*”, de origem quéchua, e “*nhandereko*”, de origem guarani, que podem ser traduzidos

³ A despeito de não ser a grafia correta segundo o mais recente acordo ortográfico, o termo “sócio-espacial” é trazido com hífen por Marcelo Lopes de Souza (2016), geógrafo brasileiro que afirma que, assim, os dois termos preservam sua identidade semântica. Ou seja, mantendo-se o hífen, segundo autor, ficariam preservadas tanto as relações sociais quanto as relações espaciais, que podem ser analisadas conjunta e separadamente, de forma complementar. O intuito é potencializar a compreensão dos processos sociais, espaciais e sócio-espaciais (SOUZA, 2016).

como vida digna, plena, em comunhão com a natureza (ACOSTA, 2016; MIGNOLO, 2017). O geógrafo brasileiro Carlos Walter Porto-Gonçalves defende que na Filosofia Andina não existe uma palavra para definir uma unidade da matéria, pois “para eles, tudo é relação e relação de relação” (PORTO-GONÇALVES, 2017, p. 10-11). Assim, não existe definição de natureza, por isso significaria separá-la da humanidade. No mesmo sentido, na Filosofia Africana, a palavra “*ubuntu*”, de origem bantu, não separa um ser humano do outro e da natureza, tudo é relação, baseado em relações comunais de harmonia e respeito (LOUW, 2001). Assim, as reflexões levantadas pelo “bem viver”, “*buen vivir*”, “*vivir bien*” ou “*ubuntu*” estão relacionadas a filosofias ameríndias e africanas com base em princípios de autonomia, comunalidade, direitos da natureza e autogestão.

Contudo, a modernidade insere uma outra lógica na relação entre seres humanos e natureza. Walter Mignolo (2017) defende a tese de que o projeto de Modernidade teve uma pauta oculta: a colonialidade. Compreender o que significou a colonialidade nos permite o entendimento de que o ponto central do sistema de relações coloniais de poder e dominação se baseia na Matriz Colonial de Poder (MCP), sendo desenvolvida e mantida pelo sistema capitalista. Segundo Mignolo (2017), a MCP é um sistema de domínios que se relacionam – economia, autoridade, gênero e sexualidade, e conhecimento e subjetividade – e seguem em duas direções concomitantes, uma entre os Estados europeus e outra entre os Estados colonizadores e os territórios e povos colonizados e explorados. A MCP está estruturada em relações hierarquizadas de domínio e poder, tornando-se o “fundamento racial e patriarcal do conhecimento (a enunciação na qual a ordem mundial é legitimada)” (MIGNOLO, 2017, p. 5), justificando uma relação de hierarquização e dominação entre as raças e entre a humanidade e a natureza. O autor aponta que até o advento da modernidade, as relações de trabalho entre os seres humanos e dos humanos com a natureza se estabeleciam segundo a necessidade de manutenção da vida.

[...] uma vez que a “natureza” se tornou um conceito estabelecido, a relação do homem com a natureza deslocou o conceito medieval europeu de trabalho [...]. *Trabalhar para viver (ou o trabalho vivo, na conceituação de Marx) começou a se transformar em trabalho escravizado e depois assalariado. Casos semelhantes podem ser encontrados (para além da história da Europa e suas colônias) no mundo islâmico e na China. Todos esses casos ao redor do mundo tinham dois aspectos em comum: o trabalho era necessário para se viver e não era subjugado à MCP, que transformava o trabalho vivo em escravidão e trabalho assalariado (os trabalhos escravizado e assalariado tornaram-se naturalizados no processo de criar uma economia de acumulação, que é hoje reconhecida como mentalidade econômica capitalista). Antes disso, viver era a condição necessária para trabalhar. Essa transformação resultou no extensivo comércio escravo, que transformou a vida humana em mercadoria – para o dono da plantação, da mina e, mais tarde, da indústria. [...] A “natureza” – amplamente concebida – se transformou em “recursos naturais” [...]. Ou seja, a “natureza” se tornou repositório para a materialidade objetivada, neutralizada e basicamente inerte que existia para a realização das metas econômicas dos “mestres” dos materiais. O legado dessa transformação permanece nos dias atuais, em nossa presunção de que a “natureza” é o fornecedor de “recursos naturais” para a sobrevivência diária: a água como mercadoria engarrafada (MIGNOLO, 2017, p. 7, grifos meus).*

Assim, é a partir do advento da modernidade que os seres humanos e a natureza são vistos como coisas distintas, e suas relações – entre os humanos, e humanos com a natureza – são estabelecidas como formas de dominação e exploração. Neste sentido, cria-se uma distinção entre o “espaço natural” e “espaço social”.

Em relação ao “espaço natural”, Marcelo Lopes de Souza (2016) separa-o em dois tipos: a “natureza primeira”, onde os “processos e ambientes ‘extrato natural’: bacia hidrografia, ecótopo, ecótono” são estudados e pesquisados com pouca preocupação, ou nenhuma, na sua relação com a sociedade; e a “natureza segunda”, onde se insere tanto a materialidade transformada pela sociedade, quanto os aspectos simbólicos e de poder. Trata-se, portanto: de uma natureza que “importa”, a “natureza-para-sociedade”; e uma natureza que “não importa”, “aquela das forças naturais (processos físicos, químicos e biológicos, e sua concretização como processo de modelagem da superfície terrestre)” (SOUZA, 2016, p.31). O “espaço social”, por sua vez, é “aquele que é apropriado, transformado e produzido pela sociedade” (SOUZA, 2016, p. 22).

A introdução da MCP, em detrimento das filosofias ameríndias e africanas, estabelece uma “nova” relação de trabalho e entre a sociedade e a natureza – relação de exploração, escravismo e extrativismo.

O marco temporal adotado por este trabalho sobre o início da Modernidade – e consequentemente o início de um modelo mundial de produção de riscos e vulnerabilidades na produção sócio-espacial periférica – é o mesmo defendido por Enrique Dussel (2005): que as sociedades modernas tiveram seu início com a chegada às Américas em 1492.

Propomos uma segunda visão da “Modernidade”, num sentido mundial, e consistiria em definir como determinação fundamental do mundo *moderno* o fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) “centro” da História Mundial. Ou seja, empiricamente nunca houve História Mundial até 1492 (como data de início da operação do “Sistema-mundo”). Antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas com a expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o “lugar” de “*uma só*” História Mundial (Magalhães-Elcano realiza a circunavegação da Terra em 1521) (DUSSEL, 2005, p. 28-29).

Dussel (2005) chama a atenção para a importância das Américas na formação do mundo globalizado e moderno como conhecemos, pois é a partir deste momento que se inaugura o sistema-mundo e o sistema colonial, proporcionando as bases materiais – fruto da exploração de matérias-primas que abasteciam a Europa – para a revolução industrial na Europa e a consolidação do capitalismo.

A produção sócio-espacial, na América Latina, em especial no Brasil, é marcada, historicamente, por refletir os interesses externos, interesses dos países que participaram do processo de colonização e neocolonização; e que seguem hegemônicos na atualidade, dentro do sistema produtivo globalizado. Tal influência causa enormes fragilidades dos países da periferia do capitalismo internacional, em especial da América Latina, influenciando na geração de enormes desigualdades sociais e espaciais. Desta forma, o mercado globalizado tem influência direta na geração de desigualdades sociais e na produção de territórios precários, vulneráveis e submetidos a riscos socioambientais.

Como defendido por Milton Santos (2019), a concepção do fenômeno da globalização como uma “aldeia global” – onde o tempo e o espaço são encurtados pelas novas formas de comunicação e disseminação de informações, caminhando para um mundo homogêneo e cheio de igualdades, seja de acesso a bens de consumo ou de igualdade de possibilidades de desenvolvimento –, é entendida como “fábula”. A globalização como “fábula” seria um discurso, uma narrativa que defende um desenvolvimento global igualitário, com benefícios a toda população mundial, mas, tal narrativa, esconde a sua real essência negativa, o lado perverso da

globalização que, ao contrário do que é propagado, agudiza as desigualdades globais entre os Estados-Nação, entre as localidades e classes sociais.

A globalização é uma das etapas de internacionalização do mundo capitalista. Milton Santos (2019) chama a atenção para os aspectos políticos e o desenvolvimento tecnológico para a compreensão do fenômeno da globalização e de como esta se apresenta em cada Estado e localidade. O desenvolvimento das tecnologias de informação e comunicação permitiram um novo sistema técnico produtivo e mercado em âmbito global. O sistema técnico produtivo representa o momento histórico de cada época e na era da globalização não é diferente. O que permite pensar em produção global são as tecnologias de comunicação e informação, colocando em contato as diversas técnicas existentes e assegurando seu comércio. No entanto, a tecnologia não se realiza sozinha, muito menos em âmbito global, por isso, Milton Santos (2019) chama a atenção também para os aspectos políticos da era da globalização.

As técnicas apenas se realizam, tornando-se história, com a intermediação da política, isto é, da política das empresas e da política dos Estados, conjunta e separadamente. Por outro lado, o sistema técnico dominante no mundo de hoje tem outra característica, isto é, a de ser invasor. Ele não se contenta em ficar ali onde primeiro se instala e busca espalhar-se, na produção e no território. Pode não conseguir, mas essa é sua vocação, que é também fundamento da ação dos atores hegemônicos, como, por exemplo, as empresas globais. Estas funcionam a partir de uma fragmentação, já que um pedaço da produção pode ser feita na Tunísia, outro na Malásia, outro ainda no Paraguai, mas isto apenas é possível porque a técnica hegemônica de que falamos é presente ou passível de presença em toda parte (SANTOS, 2019, p. 26).

Assim, vemos que a relação entre a economia política mundial e o sistema técnico produtivo hegemônico é intrínseca ao fenômeno da globalização e essencial para esta etapa de internacionalização do capitalismo. De um lado um sistema técnico produtivo segmentado e, de outro, uma unidade política de comando, formando as bases para o que Milton Santos (2019) chamou de “mais-valia mundial”.

Conforme apontado por Santos (2019), é a política que dá unicidade ao sistema produtivo e garante seu funcionamento globalizado, e pode ser analisada por dois aspectos: as políticas das empresas, e suas imposições nas localidades que atuam; e as políticas de cada Estado e das instituições supranacionais, como o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial, que coordenam políticas econômicas mundiais para que cada Estado se adeque às “necessidades” de atuação das empresas globalizadas. Santos (2019) denomina como o “motor único” a junção desses dois aspectos, e que organiza a “mais-valia mundial”.

O processo de desenvolvimento desigual resultante da globalização, legítima a exploração, em âmbito mundial, organizada pelas empresas internacionais, apoiada pelas instituições supranacionais e implementada em cada localidade por cada Estado. Neste processo, a transição do poder e das influências, na formação econômica e sócio-espacial e nos territórios dos Estados-Nação, para a empresas internacionais, apresenta-se como fator importante a ser analisado para compreender como os domínios se dão na atualidade (FERNANDES, 1975; SANTOS, 2019).

A partir do período histórico referente à invasão/colonização de territórios fora da Europa, os Estados-Nação tiveram um papel fundamental para a formação do mundo moderno como o que conhecemos hoje. Deste processo, podemos chamar a atenção para o papel de dois Estados em especial, Espanha e Portugal, na invasão do território denominado por estes países de América, mais especificamente a América Latina. Por séculos, as ações políticas e econômicas

que coordenavam as atividades na América Latina foram, principalmente, relacionadas a estes dois países. Portugal foi responsável pelo padrão de colonização e exploração tanto de produtos agrícolas – a exemplo da cana-de-açúcar, produzido em boa parte do litoral brasileiro –, quanto de minérios, a exemplo da extração de ouro em Minas Gerais. A partir do final do século XVIII e início do século XIX, cresce a luta por novos mercados, aumentando a disputa sobre a influência e o “controle econômico das colônias latino-americanas na Europa, especialmente entre a Holanda, França e Inglaterra” (FERNANDES, 1975, p.14), o que foi extremamente importante para que ocorresse a revolução industrial europeia. A invasão dos territórios latino-americanos e as imposições das formas de exploração (da natureza e de pessoas) não influenciou somente a economia da época, mas também deixou heranças no modelo de desenvolvimento político-econômico e sociocultural, nos anos seguintes e até os dias atuais.

Forjada no calor da expansão comercial promovida no século 16 pelo capitalismo nascente, a América Latina se desenvolve em estreita consonância com a dinâmica do capitalismo internacional. Colônia produtora de metais preciosos e gêneros exóticos, a América Latina contribuiu em um primeiro momento com o aumento do fluxo de mercadorias e a expansão dos meios de pagamento que, ao mesmo tempo em que permitiam o desenvolvimento do capital comercial e bancário na Europa, sustentaram o sistema manufatureiro europeu e propiciaram o caminho para a criação da grande indústria. A revolução industrial, que dará início a ela, corresponde na América Latina à independência política que, conquistada nas primeiras décadas do século 19, fará surgir, com base na estrutura demográfica e administrativa construída durante a Colônia, um conjunto de países que passam a girar em torno da Inglaterra. Os fluxos de mercadorias e, posteriormente, de capitais têm neste seu ponto de entroncamento: ignorando uns aos outros, os novos países se articularão diretamente com a metrópole inglesa e, em função dos requerimentos desta, começarão a produzir e a exportar bens primários, em troca de manufaturas de consumo e — quando a exportação supera as importações — de dívidas (MARINI, 2017, p. 327).

Mais recentemente, com o chamado capitalismo corporativo ou monopolista (FERNANDES, 1975, p.18), introduz-se na América Latina uma nova etapa do capitalismo mundial e de dominação externa, onde as empresas internacionais se tornam protagonistas na influência e dominação nos territórios latino-americanos.

O quarto padrão externo de dominação externa surgiu recentemente, em conjunção com a expansão das grandes empresas corporativas nos países latino-americanos – muitas nas esferas comerciais, de serviços e financeiras, mas a maioria nos campos da indústria leve e pesada. Essas empresas trouxeram à região um novo estilo de organização, de produção e de *marketing*, com novos padrões de planejamento, propaganda de massa, concorrência e controle interno das economias dependentes pelos interesses externos. Elas apresentam o capitalismo corporativo ou monopolista, e se apoderaram de posições de liderança – através de mecanismos financeiros por *associação* com sócios locais, por corrupção, pressão ou outros meios – ocupadas anteriormente por empresas nativas e por seus “*policy-makers*” (FERNANDES, 1975, p. 18).

Apesar da mudança na dinâmica de poder, em âmbito global, o papel da América Latina e do Brasil dentro da dinâmica econômica mundial e Divisão Internacional do Trabalho (DIT) continua o mesmo. Florestan Fernandes (1975) nos alerta que o desenvolvimento interno, nos países da América Latina, apresenta uma relação de dependência das economias locais frente aos interesses dos países hegemônicos da economia mundial – dependência dos países periféricos aos interesses dos países do centro do capitalismo. Sobre a relação de dependência, controle e

influência, Florestan Fernandes(1975) salienta uma outra característica desta relação, isto é, a de transferência de recursos – sejam dinheiro ou recursos materiais, agrícolas e minerais entre outros – dos países periféricos às economias dos países do centro do capitalismo internacional.

O fardo da acumulação do capital é carregado pelos países latino-americanos; mas seus efeitos multiplicadores mais importantes são absorvidos pelas economias centrais, que funcionam como centros dinâmicos de apropriação das maiores cotas do excedente econômico gerado (FERNANDES, 1975, p. 30).

A teoria da dependência teve sua origem quando intelectuais latino-americanos, que pensavam a América Latina, constataram que as economias locais apresentam uma tendência que “envolve um controle externo simétrico ao antigo sistema colonial, nas condições de um moderno mercado capitalista, da tecnologia avançada, e da dominação externa compartilhada por diferentes nações” (FERNANDES, 1975, p.18). Ainda, que não se pode pensar o desenvolvimento dos países latino-americanos da mesma forma que é pensado o desenvolvimento dos países centrais do capitalismo, devendo levar em conta a realidade local e seu processo histórico (FERNANDES, 1975).

A relação de dependência dos países periféricos aos interesses dos países do centro do capital também é marcada por mecanismos que dificultam, ou impedem, um desenvolvimento focado nos interesses das populações latino-americanas, um modelo de “desenvolvimento do subdesenvolvimento” (FRANK, 1966). Essa ideia de que a América Latina está “destinada” a um desenvolvimento que nos mantém na situação de subdesenvolvimento, pode ser um caminho para explicar os motivos que levam a economia brasileira estar até hoje baseada, em grande parte, em *commodities*, ou seja, produtos básicos agrícolas, minérios e petróleo. Vale lembrar que, na história latino-americana, alguns países passaram por períodos de tentativas de industrialização em maior ou menor grau, mas sem muito sucesso.

Esse desenvolvimento dependente latino-americano, acentuado pela globalização, traz como consequência uma enorme desigualdade social, fazendo com que a região seja considerada a mais desigual do planeta. Nos anos de 1960, na América Latina, 50% da população dos mais pobres participavam de 14% da renda nacional, sendo que os 20% dos mais ricos detinham 61% desta renda, com renda per capita seis vezes maior que os outros 80% da população (FERNANDES, 1975). O relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento da Organização das Nações Unidas (PNUD/ONU)⁴ de 2019 aponta para uma enorme desigualdade na América Latina, sendo que cerca de 10% dos mais ricos da região concentram 37% da renda, enquanto 40% dos mais pobres recebem 13%. Assim, vemos que, nas últimas décadas, a desigualdade na América Latina continua muito alta, apesar do discurso de que a globalização traria melhores condições de desenvolvimento e vida.

A desigualdade na América Latina não se restringe às diferenças de rendas, mas há também uma grande desigualdade espacial. Para compreender a desigualdade sócio-espacial – utilizando o conceito do Marcelo Lopes de Souza (2016), pelo qual podemos analisar os aspectos sociais e espaciais em separado e conjuntamente –, faz-se importante analisar a atual Divisão Internacional do Trabalho (DIT), possibilitada por um sistema produtivo globalizado. Como dito por Milton Santos (2005, p.61), “a divisão internacional do trabalho apenas nos dá a maneira de ser do modo de produção dominante”; e o sistema de produção dominante, ou hegemônico, da era da globaliza-

⁴ Dados retirado relatório da PNUD. Acessado em 26/01/2021: <https://www.br.undp.org/content/brazil/pt/home/presscenter/articles/2019/condicoes-de-partida-podem-determinar-desigualdades-no-futuro--r.html>.

ção solicita facilidades para extração de produtos básicos – baixos custos (insumos, maquinários, força de trabalho etc.), legislações permissivas e facilidades de circulação de produtos.

Olhando para os processos de produção espacial, em especial no Brasil, observa-se, de um modo geral, que as dinâmicas internas foram desenhadas para atender às necessidades do sistema produtivo mundial, inicialmente ao sistema produtivo colonial e, depois, adequando-se às transformações do capitalismo internacional. Milton Santos (2009) chama a atenção para o modelo de urbanização brasileira que, no período colonial, estava condicionado à produção de bens agrícolas e do escoamento produtivo para um mercado externo, assim destinando às cidades, neste período, a função de armazenamento e escoamento da produção. Além de um papel econômico dentro do modelo de produção agrícola colonial, as cidades se constituíram com o papel essencialmente político, estabelecendo uma relação de poder, papel que continuaram a exercer até o final do século XIX e início do século XX. Após este período, altera-se a dinâmica da produção do espaço no Brasil, o que Milton Santos (2009) credits às evoluções “técnico-científicas” nos modelos de produção e circulação de bens e pessoas, que interligaram cidades e incentivaram uma intensificação da urbanização no Brasil.

O modelo de urbanização das cidades brasileiras não foi planejado em sua gênese, apesar de o Brasil contar, hoje, com a maior parte da população habitando em cidades e ser verificado um aumento considerável da insegurança urbana.⁵ Francisco de Oliveira (2003) e Ermínia Maricato (1982) apontam para as condições de “superexploração da força de trabalho” – característica de uma economia dependente – e suas consequências na produção espacial das cidades, caracterizada por ocupações “regulares” e “irregulares” autoproduzidas, as últimas em áreas com pouco, ou nenhum, interesse de mercado. Ao mesmo tempo que as cidades brasileiras são condicionadas por uma lógica do capitalismo dependente – superexploração do trabalhador e a consequente urbanização possível –, o restante do território também se desenvolve seguindo a interesses externos.

Na primeira década dos anos de 2000, a partir do *boom das commodities*, impulsionadas pelo crescimento do mercado chinês, as dinâmicas de produção territorial, foram intensificadas especialmente as áreas rurais de interesse agrícola e da mineração. A produção dos produtos básicos, voltados à exportação, necessita de grandes quantidades de terras e o aumento da demanda internacional também alimenta a busca por expandir sua produção e a influência das empresas produtoras sobre a gestão do território (HARVEY, 2020).

Os principais produtos exportados pelo Brasil, em 2019, foram, em primeiro lugar, a soja (US\$ 26 bilhões), seguidos pelo petróleo, em segundo (US\$ 24 bilhões) e, em terceiro, o minério de ferro (US\$ 22,18 bilhões), em quarto, a celulose (US\$ 7,49 bilhões) e, em quinto, o milho (US\$ 7,34 bilhões) – de acordo com os dados do Ministério da Indústria, Comércio Exterior e Serviços.⁶ Os produtos manufaturados ficaram em oitavo lugar com somente US\$5,83 bilhões em 2019, 11,1% menor do que a produção de 2018,⁷ o que corrobora com os recentes anúncios de fecha-

5 Dados sobre a urbanização na América Latina e as condições de vida nas cidades. Acessado em 29/01/2021: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/04/18/internacional/1397834294_310921.html.

6 Os dados foram obtidos pelo Comex Stat, sistema para consultas e extração de dados do comércio exterior brasileiro do Ministério da Indústria, Comércio Exterior e Serviços do Governo Federal. Acessado em 27/01/2021: <http://comexstat.mdic.gov.br/pt/home>.

7 Idem à nota 4.

mento de algumas fábricas instaladas no Brasil, a exemplo da multinacional de veículos Ford.⁸ Se o Brasil já contava com um parque industrial pequeno, os dados que indicam um processo de desindustrialização, junto à afirmação do presidente do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), Carlos Doellinger, em entrevista ao jornal Valor Econômico, de que o “nosso caminho não é a indústria manufatureira, a não ser aquela ligada ao beneficiamento de produtos naturais e minérios”,⁹ mostram que a desindustrialização e o enfoque nos produtos básicos não é uma questão conjuntural, mas de “projeto”. Neste sentido, fica mais “fácil” compreender os rumos da flexibilização de leis ambientais, nos últimos anos, que favoreceram, e ainda favorecem, e muito, as empresas do agronegócio e da mineração, em detrimento do meio ambiente, das populações indígenas, dos quilombolas e dos ribeirinhos – como demonstra o *Dossiê: Flexibilização da Legislação Socioambiental Brasileira*,¹⁰ elaborado pela Fundação Heinrich Böll em parceria com a Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE).

As principais atividades relacionadas a produtos voltados à exportação, como soja, minério de ferro e milho, entre outros, necessitam de grandes extensões de terra e leis que facilitem sua produção. E é nesse ponto que entra em ação o domínio sócio-espacial brasileiro feito pelas grandes empresas internacionais, que atendem aos interesses também externos. Por exemplo, o maior comprador de minérios de ferro do Brasil, em 2019, foi a China – 59% de toda produção, o que significa um valor de US\$ 13,1 bilhões –, seguido da Malásia (US\$ 1,78 bilhões) e Japão (US\$ 1,04 bilhões).

Estudos mais recentes apontam para os impactos nas dinâmicas ambientais de cidades e vilarejos do entorno das áreas de exploração (MILANEZ, 2016). A grande instabilidade dos preços é uma característica das *commodities*, como o caso dos minérios de ferro. Nas últimas décadas, as *commodities* passaram por ciclos de valorização e desvalorização. De acordo com o pesquisador Bruno Milanez (2016), estudos canadenses analisaram 143 desastres em mineração ao redor do mundo, entre 1968 e 2009, e apontaram para uma correlação entre a variação dos preços dos minérios no mercado internacional com rompimentos de barragens de rejeitos oriundos das atividades minerárias. Os estudos explicam que, em períodos de alta dos preços dos minérios de ferro, geralmente os licenciamentos e os procedimentos de execução e construção de barragens de rejeitos, oriundos da extração, são intensificados e acelerados por pressão das empresas mineradoras, de modo a aproveitar esta fase de alta. Já nos momentos após as baixas nos preços, há uma pressão, por parte dessas mesmas empresas mineradoras, para baixar os custos operacionais, como a manutenção e o controle de segurança. Em razão desses motivos, há um aumento nos riscos de rompimento de barragens (SANTOS et. al, 2016), causando insegurança socioambiental, colocando em situação de vulnerabilidade os trabalhadores, o meio ambiente e as populações que habitam proximamente às barragens ou nas bacias hidrográficas a jusante.

Desta forma, vemos como uma dinâmica internacional, ditada pelo desenvolvimento dos países do centro do capitalismo, determina o modo de desenvolvimento da dinâmica local, a exemplo da extração de matérias-primas no Brasil. No caso deste artigo, analiso as influências externas (internacionais), no manejo local da exploração de minérios, que vêm causando, historicamente, a produção de riscos e vulnerabilidades. E, ainda, neste mesmo sentido, as dinâmi-

8 Informação retirada do artigo do jornal Brasil de Fato que aborda a política de desindustrialização no Brasil a partir do anúncio do fechamento das fábricas da multinacional Ford. Acessada em 28/01/2022: <https://www.brasildefato.com.br/2021/01/12/dos-investimentos-bilionarios-ao-fechamento-de-fabricas-por-que-a-ford-esta-de-saida>.

9 A Entrevista de Carlos Doellinger, presidente do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), está disponível em: <https://valor.globo.com/opiniao/coluna/desindustrializacao-pode-tornar-brasil-a-roca-do-mundo.ghtml>.

10 Acessado em: <https://br.boell.org/pt-br/dossie-flexibilizacao-da-legislacao-socioambiental-brasileira-2-edicao>.

cas internacionais e locais para a implementação dos empreendimentos da mineração e a sua operação, que refletem outro tipo de desigualdade: o *racismo ambiental*.

Lawrence Sammers, economista-chefe do Banco Mundial, em memorando – a princípio de circulação restrita, mas que acabou sendo divulgado em na revista estadunidense *The Economist* – fez a seguinte pergunta: “Cá entre nós, não deveria o Banco Mundial estar incentivando mais a migração de indústrias poluentes para países menos desenvolvidos?” (apud ACSELRAD et al, 2009, p. 7). Conforme explica Acselrad et al (2009), as justificativas para a pertinência da pergunta para o economista seriam: 1) o meio ambiente seria uma questão “estética” típica apenas aos bem-de-vida; 2) os mais pobres, em sua maioria, não vivem mesmo o tempo necessário para sofrer os efeitos da poluição ambiental, sendo que alguns países da África ainda estariam subpoluídos, lamentando-se, assim, que algumas atividades poluidoras não fossem diretamente transportáveis, tais como produção de energia e infraestrutura em geral; 3) pela lógica econômica, pode-se considerar que as mortes em países pobres têm custo mais baixo do que países ricos, pois seus moradores recebem salários mais baixos.¹¹

O projeto desenvolvimentista internacional afeta o mundo como um todo, polui e destrói o meio ambiente (ar, água, solos etc.), nossos alimentos e nos expõe a diversos tipos de perigos. Apesar destes problemas ambientais em alguma medida atingirem a todos, a forma de distribuição dos riscos e danos não é homogênea, mas desigual, atingindo menos algumas regiões e populações em detrimento de outras que não tem a mesma “sorte”. Além do fato da distribuição dos riscos ocorrer de forma desigual, algumas regiões e sociedades possuem mais capacidade de se proteger e reagir do que outras.

O reconhecimento de que existe uma heterogeneidade na distribuição dos efeitos colaterais do desenvolvimento das sociedades modernas – chamado de *racismo ambiental* – e o início da luta por *justiça ambiental* foi abordada por Luke Cole e Sheila Foster (2001) no livro *From the Ground up: environmental racism and the rise of the environmental justice movement*. Cole e Foster (2001) abordam o caso da implementação de um depósito de resíduos tóxicos de uma grande empresa multinacional, nos anos de 1980, em Kettleman, localizada no Vale de San Joaquin no estado da Califórnia, nos Estados Unidos. Kettleman era uma cidade de trabalhadores rurais, com 1.100 habitantes, sendo 70% de seus moradores de origem latina. O entendimento de racismo ambiental surgiu quando a população desta cidade percebeu que a localização de empreendimentos como o depósito de lixo tóxico (que traziam danos à população e ao meio ambiente local), não era definida ao acaso, mas sim resultada de uma política declarada da empresa e de instituições do Estado. A escolha do local de destinação deste tipo de resíduos seguia a orientação do Relatório do Conselho de Gestão de Resíduos da Califórnia, que orientava utilizar como fator de escolha do local a capacidade de resistência da população residente. A partir desta compreensão, os moradores de Kettleman, em conjunto com movimentos sociais de proteção ambiental, iniciaram uma batalha judicial contra a instalação do depósito de lixo tóxico em sua cidade. Neste embate, a população desta pequena cidade venceu e, por isso, foi considerado o marco do movimento por *justiça ambiental* (COLE & FOSTER, 2001).

O *racismo ambiental* tem uma relação direta entre a exploração da terra e a exploração das pessoas não brancas (BOULLARD, 2004). Neste sentido, o entendimento sobre justiça ambiental está relacionado à justiça social, à luta pelo direito a um meio ambiente seguro, sadio e produtivo para todas as sociedades. E a noção de “meio ambiente” deve ser entendida em sua totalidade, assim, incluindo as “dimensões ecológicas, físicas, construídas, sociais, políticas, estéti-

¹¹ Proposição encontrada em memorando de circulação restrita aos quadros do Banco Mundial, em 1991, escrito pelo economista-chefe do Banco Mundial, Lawrence Sammers (ACSELRAD, 2009).

cas e econômicas” (ACSELRAD *et al*, 2009, p.16). O Movimento por *Justiça Ambiental*, para unir os direitos civis e a agenda ambiental, se consolidou como uma rede multicultural e multirracial, articulando diversos movimentos sociais – direitos civis, organização comunitária, organização de trabalhadores, igreja, pesquisadores e o movimento ambiental –, para se tornar em elemento efetivo no enfrentamento ao racismo ambiental (ACSELRAD *et al*, 2009).

E é neste sentido que trago os riscos socioambientais causados pela mineração em Minas Gerais – na Serra de Ouro Preto, em Mariana e em Brumadinho – como forma de apontar elementos que contribuam à caracterização das paisagens mineiras como paisagens de riscos e vulnerabilidades, submetidas ao racismo ambiental, em um contexto de luta por justiça ambiental.

A mineração e a formação de paisagens de riscos

A origem do atual município de Ouro Preto, datada do final do século XVII, inicia-se pelo processo de agregação de diversos arraiais de extração de ouro, localizados ao pé e na Serra de Ouro Preto, como apontado por Sylvio de Vasconcellos (1956). No entanto, para além da formação dos arraiais e vilas, a origem e o propósito da ocupação, na região, são as atividades de extração mineral, no período colonial. A atividade minerária deixou suas marcas, sendo que, na segunda fase de exploração de ouro, intensificaram-se as ocupações da Serra de Ouro Preto. Segundo o geólogo Frederico Sobreira (2014), havia três tipos de tecnologia na mineração em Ouro Preto: 1) a exploração dos aluviões auríferos (Figura 7); 2) as galerias subterrâneas (Figura 7); e 3) o desmonte hidráulico (Figura 8). Os dois últimos foram os principais manejos de extração mineral e os que mais deixaram marcas na Serra de Ouro Preto (SOBREIRA, 2014).

Como exemplo do impacto ambiental promovido pela mineração, podemos observar a técnica de mineração denominada desmonte hidráulico, em que a principal ferramenta era a água (SOBREIRA, 2014). O processo consiste em transpor água através de aquedutos até as partes mais altas de determinada vertente, gerando uma “lama” que se armazenava em reservatórios denominados mundéus. Conforme Sobreira (2014), uma vez cheios os mundéus, o material armazenado era liberado aos poucos sobre manta feita em couro de boi, no sentido inverso dos pelos e, assim, as partículas mais densas, como o ouro, ficavam presas ao couro e facilmente identificáveis (Figura 7, 8 e 9).

Como podemos observar na Figura 9, as marcas da mineração do período colonial são visíveis até a atualidade, e deixaram uma fragilidade ambiental que influencia na dinâmica de riscos de escorregamentos de terra na Serra de Ouro Preto. Trata-se de região onde habita boa da população do município desde os meados do século XX e formada por diversos bairros, como é o caso do bairro do São Cristóvão (Figura 10). Tal fragilidade ambiental, causada pela mineração na Serra de Ouro Preto, associada ao crescente processo de urbanização, coloca não só o meio ambiente em risco, mas também a população local, devendo ser analisados os desastres naturais junto às dinâmicas de urbanização (NUNES, 2013).

Recentemente, a atividade de extração de minério de ferro, através dos rompimentos das barragens de rejeitos, vem causando desastres ambientais e sociais de grandes proporções. Em 2015, o rompimento da barragem do Fundão, em Mariana/MG, despejou mais de 80 milhões de toneladas de rejeitos de minérios, acarretando a morte de 19 pessoas de imediato e vasta destruição ambiental ao longo dos quase 600km da Bacia do Rio Doce até desaguar no mar em Regência, distrito do município de Linhares, no Espírito Santo. Já o rompimento da barragem do Córrego do Feijão, ocorrido em 2019, despejou 12 milhões de toneladas de rejeitos de minérios causando, além do enorme impacto ambiental, a morte de 270 pessoas, sendo que

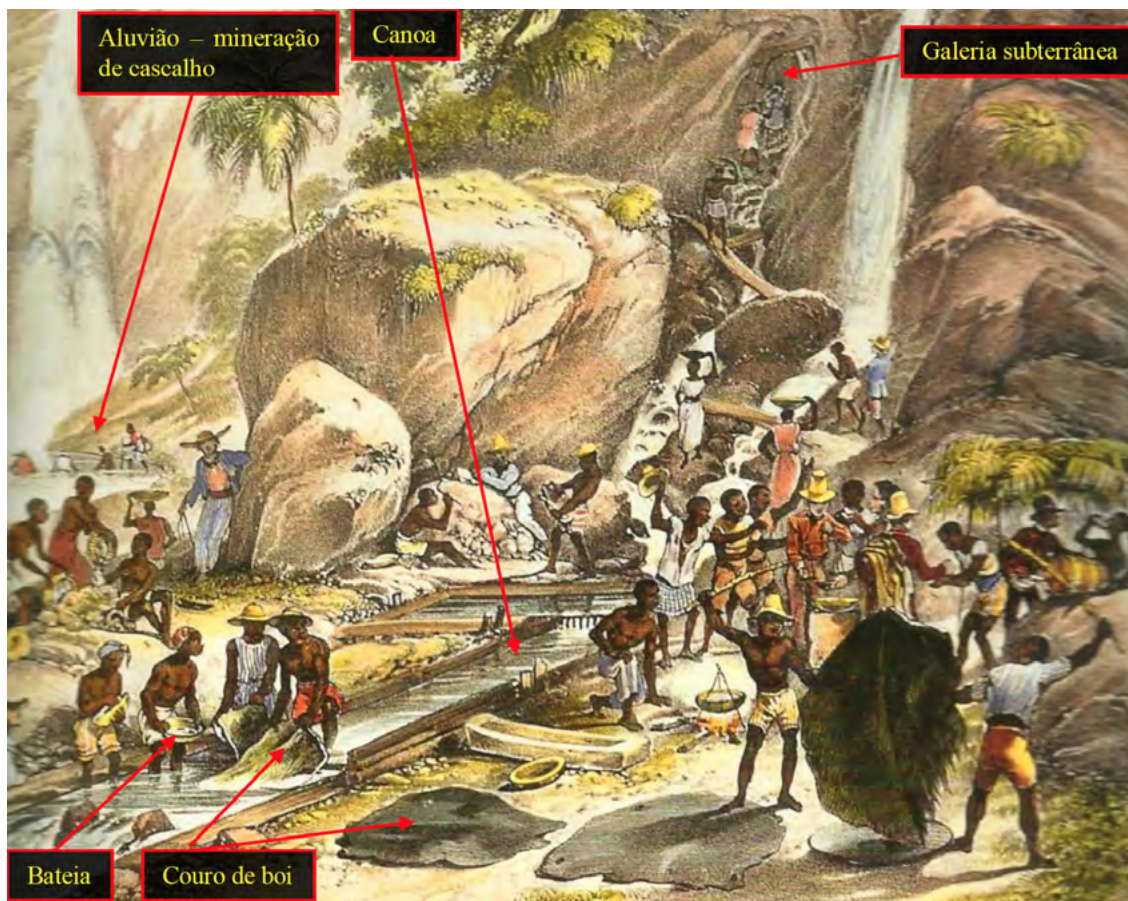


Figura 7: Ilustração da extração aurífera na região do Pico do Itacolomy (Mariana e Ouro Preto, antiga Villa Rica), com análise de Eduardo Evangelista. Na parte acima e a esquerda, entrada de uma galeria subterrânea. Já na parte de baixo da imagem, a lavra do ouro de aluvião. Século XIX. Fonte: Ilustração, Johann Moritz Rugendas (1972, p. 36), com edição de texto por Eduardo Evangelista (2017, p.70).

ainda estão “desaparecidas” 11 pessoas, em sua maioria trabalhadores da Vale ou de empresas terceirizadas. Nos dois casos as regiões e populações atingidas são as mais fragilizadas, a exemplo dos trabalhadores terceirizados da mineração, pequenos agricultores, ribeirinhos, indígenas, dentre outros grupos.

No entanto, não é somente com a ocorrência de desastres, como os rompimento de barragens, que são criadas situações de perigo, riscos e vulnerabilidades sociais e ambientais. As formas de manejo de extração de minérios usadas, atualmente, não são menos impactantes que as do período colonial; ao contrário, elevaram ainda mais o patamar de riscos socioambientais. O principal método de extração de minérios de ferro utilizado em Minas Gerais é o de lavra a céu aberto, modelo utilizado nos casos de Mariana e Brumadinho, que gera uma grande quantidade de rejeitos com necessidade de armazenamento em barragens (como as de Fundão e Córrego do Feijão), denominadas alteamento a montante. Tal método consiste em construir uma barragem com o uso do próprio rejeito e através de alteamentos sucessivos sobre o rejeito depositado, que são realizados no sentido contrário ao fluxo de água, ou seja, à montante (Figuras 11 e 12). Tal modelo foi considerado extremamente danoso ao meio ambiente, a ponto de ser determinado pela Agência Nacional de Mineração (ANM) o fechamento de todas estas barragens deste tipo

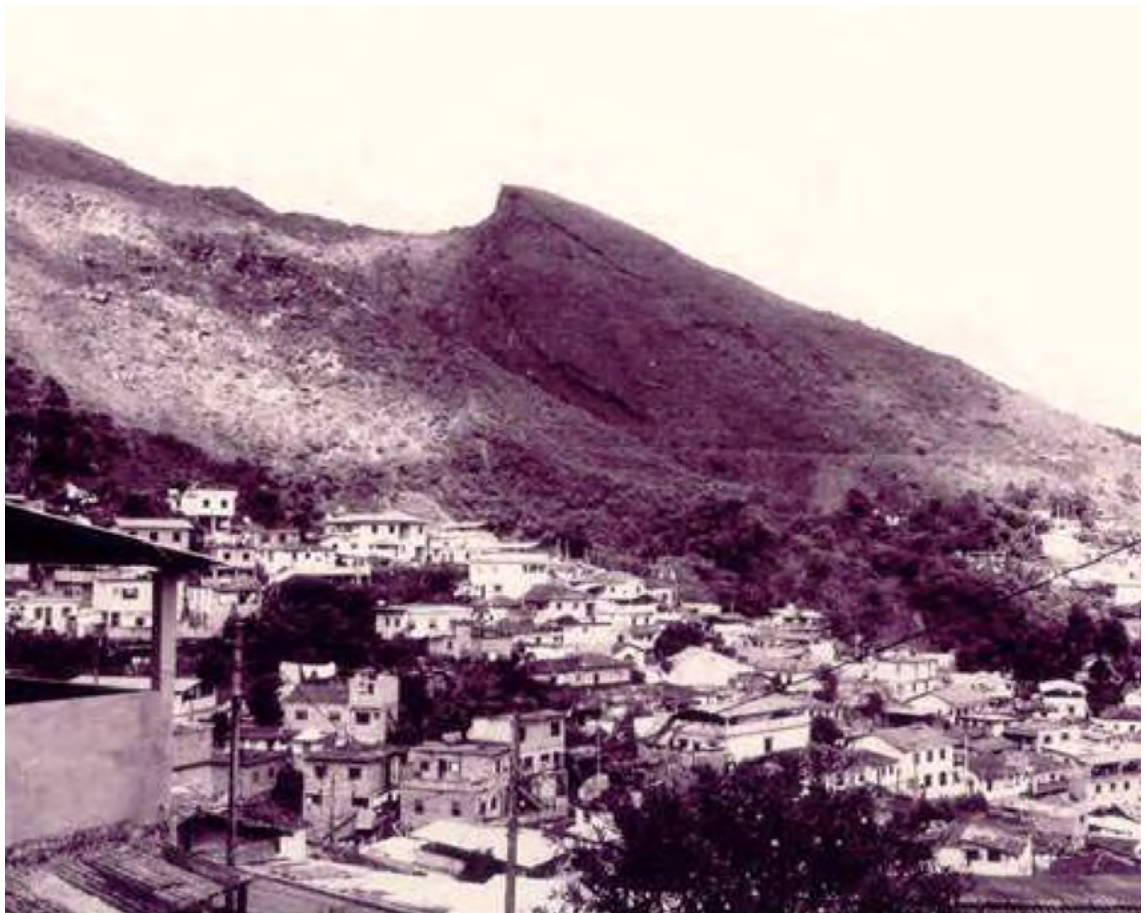
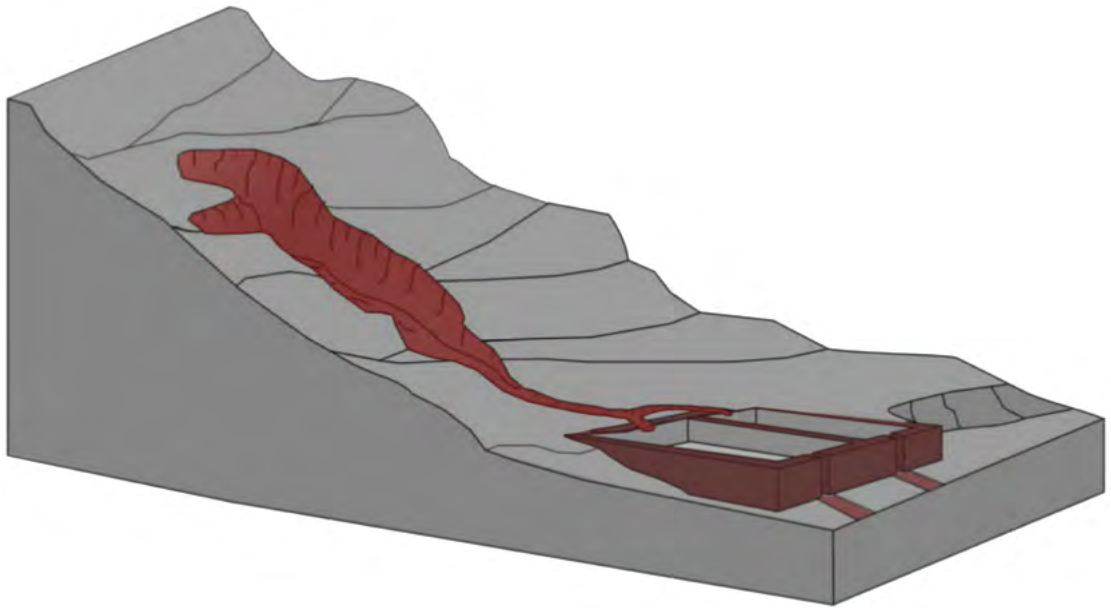


Figura 8: Esquema que descreve as estruturas denominadas mundéus, na mineração, na Ouro Preto do século XVIII. Fonte: elaboração própria, 2021.

Figura 9: Marcas deixadas pela técnica de mineração denominada desmonte hidráulico, no bairro do São Cristóvão, na Serra e Ouro Preto. Fonte: SOBREIRA et al, 2009.

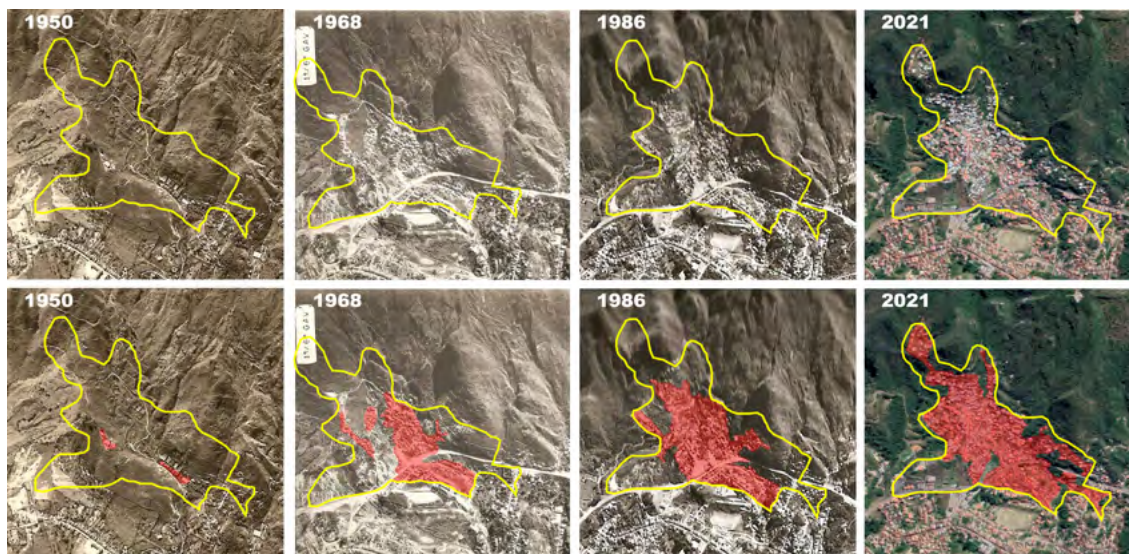


Figura 10: A mancha vermelha salienta a evolução urbana no bairro do São Cristóvão (1950-2021). Fonte: elaboração própria, com base em fotografias aéreas do geólogo Frederico Sobreira (2021).

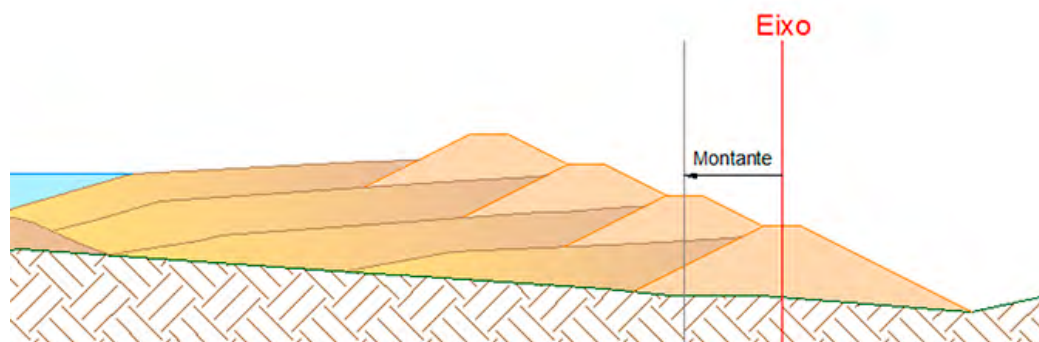


Figura 11: Esquema de como são construídas as barragens de rejeitos à montante. Fonte: Empresa mineradora Vale S. A. Material explicativo produzido e publicado pela empresa Vale S.A. Acessado em: http://www.vale.com/brasil/PT/aboutvale/servicos-para-comunidade/minas-gerais/atualizacoes_brumadinho/Documents/PT/entenda-as-barragens-da-vale-pt.html

até 2023.¹² Apesar de aparentar ser uma medida no sentido da redução dos riscos das atividades da mineração, vimos que as legislações ambientais seguem em sentido contrário, sendo ainda mais flexibilizadas,¹³ mesmo após os rompimentos das barragens. O que pode significar um incentivo ao modelo extrativista atualmente utilizado.

Além das formas de manejo que já trazem grandes riscos, as escolhas dos locais de implementação destes empreendimentos e sua organização, denotam um racismo ambiental. Principalmente se analisarmos a relação das localizações da barragem de Fundão com Bento Rodrigues (Figura 13) e da barragem do Córrego do Feijão com o Centro Administrativo dos trabalhadores da própria empresa Vale S.A., áreas diretamente atingidas.

Os conceitos de deslocamento compulsório e de reassentamento involuntário utilizados em situações de implantação de grandes empreendimentos e em consequência de desastres socioambientais no Brasil ganharam outra dimensão após os rompimentos das barragens de

¹² Resolução nº 13, de 8 de agosto de 2019, que “Estabelece medidas regulatórias objetivando assegurar a estabilidade de barragens de mineração, notadamente aquelas construídas ou alteadas pelo método denominado ‘a montante’ ou por método declarado como desconhecido e dá outras providências.” Acessado em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/resolucao-n-13-de-8-de-agosto-de-2019-210037027>

¹³ Ver nota 10.



Figura 12: Área da barragem de Germano, a maior da mineradora Samarco. Fonte: Jornal A Sirene (2017). Trata-se de jornal elaborado junto com as comunidades atingidas pelo rompimento da barragem de Fundão. Acessado em: <http://jornalasurene.com.br/moradia/2017/12/20/uma-visita-germano>.



Figura 13: Localização da Barragem de Fundão e o subdistrito de Bento Rodrigues. Fonte: Roberto Torrubia, Revista Piauí (2016). Edição 118 da Revista Piauí (julho de 2016). Acessado em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/a-onda-de-mariana>.

rejeitos de minérios do Fundão e Córrego do Feijão. Além de uma grande crise financeira e de trabalho no município de Mariana e Brumadinho, em virtude da paralisação das atividades da empresa após o rompimento, o desastre causou a desterritorialização de comunidades. Importante dizer que essas comunidades não tiveram opção de se posicionarem ou influenciarem os rumos do empreendimento, quando da implementação da barragem e das outras estruturas do complexo minerário, ficando à mercê das atividades e interesses das empresas.

A produção mineral no Brasil, desde o início dos anos de 2000 até o rompimento da barragem, em 2015, teve um aumento considerável, induzindo uma ampliação da extração e das infraestruturas associadas, o que abre para um olhar sobre as taxas e ritmos de extração adequados às possibilidades de controles e à redução dos riscos presentes e futuros decorrentes da intensificação das operações (SANTOS et. al, 2016). Por exemplo, somente a Vale S.A. tinha sob sua responsabilidade cerca de 300 estruturas relacionadas à mineração em 2009. Vale lembrar que, como denunciou a jornalista Cristina Serra (2018), a responsabilidade da empresa Vale S.A. sobre o rompimento da barragem é para além de sua condição de acionista da Samarco, pois a empresa também despejava rejeitos de outras minas na barragem de Fundão. Estudos apontam para a relação do rompimento da barragem de Fundão com a:

[...] dimensão estrutural da expansão das operações de extração, processamento, logística e disposição de resíduos desempenhadas por corporações mineradoras em todo mundo. Porém, no Brasil, é intensificada pela (in)ação do Estado e seus operadores no exercício de seu papel regulatório sobre o setor. O Estado Brasileiro tem sido incapaz de definir uma orientação pública e democrática para a política de acesso aos bens minerais, legitimando padrões de comportamento corporativo incompatíveis com o respeito aos direitos de trabalhadores mineiros, comunidades locais e populações afetadas por suas operações (SANTOS et. al, 2016, p.89).

Cabe ressaltar que, em Minas Gerais, são inúmeras as lavras e barragens de rejeitos oriundas das atividades de extração mineral, como também são inúmeras as áreas de risco e os conflitos socioambientais em consequência da implementação, segundo o mapeamento de conflitos ambientais do Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais da Universidade Federal de Minas Gerais (GESTA/UFMG)¹⁴.

No entanto, apesar dos enormes riscos causados pela mineração, há diversos grupos sociais que se colocam contra estas formas de desenvolvimento e lutam por justiça ambiental. Destacam-se os próprios atingidos pelos rompimentos das barragens, em Mariana e Brumadinho, que tiveram que se organizar e lutar pelas reparações e compensações, sendo que até o momento muito pouco foi feito nesse sentido pelas empresas. Nesse processo, destaca-se também o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), que imediatamente se colocou junto às famílias diretamente atingidas. E outros grupos ligados às universidades mineiras, a exemplo do Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais (GESTA/UFMG), Grupo de Estudos e Pesquisas Socioambientais (GEPISA/UFOP) e outros pesquisadores que colocam suas pesquisas e ações de modo a contribuir com a luta das populações em situações de riscos e vulnerabilidade socioambientais.

14 A pesquisa que mapeia os “Conflitos Ambientais no Estado de Minas Gerais é um projeto realizado desde 2007 pelo Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais da Universidade Federal de Minas Gerais (GESTA/UFMG) em parceria com o Núcleo de Investigação em Justiça Ambiental da Universidade Federal de São João del-Rei (NINJA/UFESJ) e o Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socioambiental da Universidade Estadual de Montes Claros (NIISA/UNIMONTES)”. Acessado em: <https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/observatorio-de-conflitos-ambientais/mapa-dos-conflitos-ambientais/>.

Considerações finais

O objetivo deste trabalho foi trazer as problemáticas históricas referentes à atividade de extração mineral em Minas Gerais, que tem como consequência intrínseca a produção de uma paisagem que reflete os diversos riscos socioambientais. Os casos dos rompimentos das barragens de Fundão (Mariana) e Córrego do Feijão (Brumadinho) são os exemplos mais emblemáticos do que trazemos como paisagens de riscos que tem como fator principal a dinâmica da Divisão internacional do Trabalho. Mas, infelizmente, esta situação se desdobra em diversas outras regiões do estado de Minas Gerais, impactando inúmeras outras comunidades similares às atingidas. O que, paradoxalmente, potencializa os diversos movimentos sociais que lutam tanto por mitigação dos danos causados, quanto por uma mudança do paradigma desenvolvimentista baseado na mineração. No entanto, a correlação das forças nesta disputa é extremamente desigual. Qual o poder de resistência das comunidades locais frente às grandes empresas internacionais da mineração?

*Minas não tem mar.
Mas fizeram dois mares de lama
nas minas.
Cadê minha casa
que estava aqui?
Cadê meu boi, meu cavalo?
Cadê meu cachorro?
Cadê meu pé de mamão?
Meu carrinho de mão?
Cadê meu pé de limão?
Cadê meus livros?
Cadê meu arroz, o feijão?
Cadê meu colchão?
Cadê meu pai, minha mãe,
meus irmãos?
A lama levou...
A lama levou minha vida,
Meus sonhos,
Meu porto seguro,
Meu chão.
Não foi a lama, não!
Foi o homem que fez a lama,
Que jogou Mariana
e Brumadinho no chão.
Tingiu de marrom as águas
do meu Rio Doce,
Coloriu de terra meu Paraopeba,
Vai tingir meu Velho Chico.
Vai calar a voz dos passarinhos,
Matar os peixes...
Que será de mim?
Quem devolverá tudo
que levaram de mim?*

Autor desconhecido.

Referências

- ACOSTA, A. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia Literária/ Elefante, 2016.
- ACSELRAD, H. et al. **O que é justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- BULLARD, R. Enfrentando o racismo ambiental no século XXI. In: ACSELRAD, H.; HERCULANO, S.; PÁDUA, J. **Justiça ambiental e cidadania**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 40-68.
- COLE, L.; FOSTER, S.. **From the ground up: environmental racism and the rise of the environmental justice movement**. New York: New York University Press, 2001.
- DUSSEL, E. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, E. (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 25-34.
- FERNANDES, F. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. Rio de Janeiro: Hazar Editores, 1975.
- FERREIRA, E. **Patrimônio mineiro na Serra do Veloso em Ouro Preto/MG: registro, análise e proposição de circuitos geoturísticos interpretativos**. Dissertação (Mestrado em Ciências Naturais). 2017. Departamento de Geologia da Escola de Minas, Universidade Federal de Ouro Preto. Ouro Preto, 2017.
- FRANK, A. G. **El desarrollo del subdesarrollo**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Facultad de Ciencias Humanas/Departamento de Economía, 1966.
- HARVEY, D. **Sentidos do mundo: textos essenciais / David Harvey: Tradução Arthur Renzo**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- ILANEZ, B.; SANTOS, R. S. P.; WANDERLEY, L. J. M.; MANSUR, M. S.; PINTO, R. G.; GONCALVES, R. J. A. F.; COELHO, T. P. **Antes fosse mais leve a carga: avaliação dos aspectos econômicos, políticos e sociais do desastre da Samarco/Vale/BHP em Mariana (MG)**. Marabá: Editorial Iguana, 2015.
- LOUW, D. Ubuntu and the challenges of multiculturalism and Post-Apartheid South Africa. **Africa Renaissance and Ubuntu Philosophy**. Quest An African Journal of Philosophy, v. 15, n. 1-2, 2001.
- MANSUR, M. S.; WANDERLEY, L. J. M.; MILANEZ, B.; SANTOS, R. S. P.; PINTO, R. G.; GONCALVES, R. J. A. F.; COELHO, T. P. **Antes fosse mais leve a carga: introdução aos argumentos e recomendações referentes ao desastre da Samarco/Vale/BHP Billiton**. In: ZONTA, M.; TROCATE, C. (org.). **Antes fosse mais leve a carga: reflexões sobre o desastre da Samarco/Vale/BHP Billiton**. Marabá: Editorial Iguana, 2016, p. 16-49.
- MARICATO, E. Autoconstrução, a arquitetura possível. In: MARICATO, E. (org). **A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo: AlfaÔmega, 1982, p. 71-93.
- MARINI, R. M. Dialética da dependência. **Germinal: Marxismo e Educação em Debate**, v. 9, n. 3, p. 325-356, 2017.
- MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da Modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, 2017.

MILANEZ, B.; SANTOS, R. S. P.; MANSUR, M. S. A firma e suas estratégias corporativas no pós-boom das commodities. In: ZONTA, M.; TROCATE, C. (org.). **Antes fosse mais leve a carga: reflexões sobre o desastre da Samarco/Vale/BHP Billiton**. Marabá: Editorial Iguana, 2016, p. 51-86.

NUNES, L. H. Urbanização e produção de risco aos desastres naturais: exemplos da América do Sul. In: LOURENÇO, L.; MATEUS, M. (org.). **Riscos Naturais, antrópicos e mistos**. Homenagem ao Professor Dr. Fernando Rebelo. Coimbra: Simões & Linhares Ltda., 2013, p.181-196.

OLIVEIRA, F. de. **Crítica à razão dualista: o ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2003.

RUGENDAS, J. M. **Viagem pitoresca através do Brasil**. São Paulo: Martins/USP, 1972.

SANTOS, M. **Da totalidade ao lugar**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

SANTOS, M. **A urbanização brasileira**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

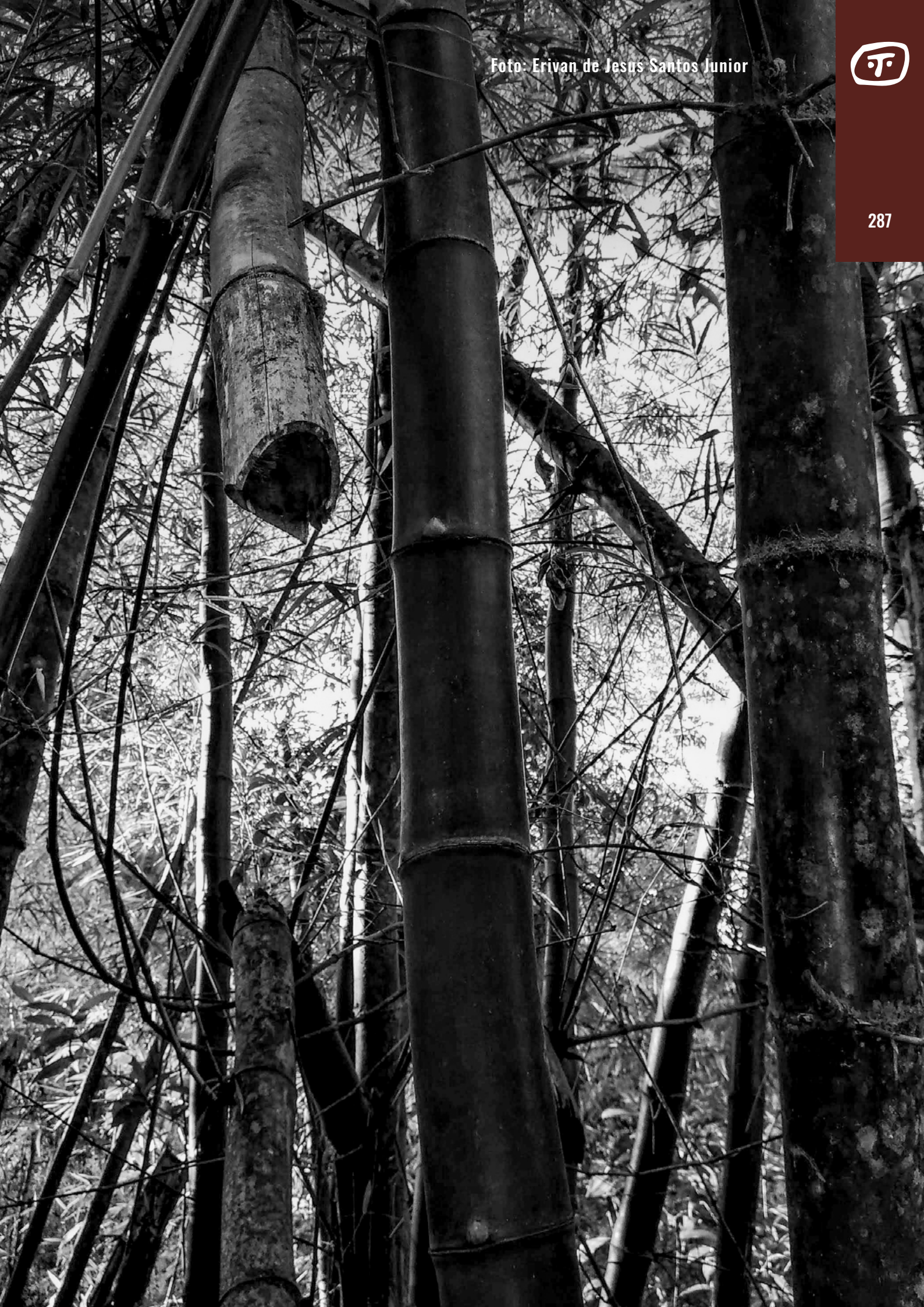
SANTOS, M. **Por uma outra globalização**. São Paulo: Record, 2019.

SANTOS, R. S. P.; WANDERLEI, L. J. M. Dependência de barragem, alternativas tecnológicas e a inação do Estado: repercussões sobre o monitoramento de barragens e o licenciamento de Fundão. In: ZONTA, M.; TROCATE, C. (org.). **Antes fosse mais leve a carga: reflexões sobre o desastre da Samarco/Vale/BHP Billiton**. Marabá: Editorial Iguana, 2016, p. 87-137.

SOBREIRA, F. G. et al. Acervo arqueológico relacionado à antiga mineração do ouro em Ouro Preto. In: **A Estrada Real e a transferência da corte portuguesa**. Rio de Janeiro: CETEM/MCT/CNPq/CYTED, 2009, p.141-158.

SOBREIRA, F. Mineração do ouro no período colonial: alterações paisagísticas antrópicas na Serra de Ouro Preto, Minas Gerais. **Quaternary and Environmental Geosciences**, v.5, n.1, 2014.

VASCONCELLOS, S. de. **Vila Rica: formação e desenvolvimento - Residências**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/Instituto Nacional do Livro, 1956.



Às margens das monoculturas: a diversidade biocultural das paisagens do Baixo Sul, Bahia

Marta Raquel da Silva Alves

¡DALE! / FAUFBA

Erivan de Jesus Santos Junior

FAUFBA

Às margens das monoculturas: a diversidade biocultural das paisagens do Baixo Sul, Bahia

Resumo

O artigo apresenta os caminhos realizados para a construção de um inventário de referências culturais e paisagísticas no território do Baixo Sul, no estado da Bahia. As dificuldades enfrentadas para realização da pesquisa, diante da pandemia, alçaram a memória e a ancestralidade como guias na busca, entre as frestas da história oficial, por vestígios da contribuição nas paisagens de povos submetidos ao silenciamento e apagamento de sua existência, suas práticas e seus conhecimentos. As histórias e as narrativas desveladas nos relatos associadas às análises das paisagens, nosso corpo de estudo, reconhecem a participação e a cooperação de diferentes agências. O artigo busca apresentar a diversidade de comunidades que habitam o Baixo Sul, a forma como se relacionam com o ambiente e como construíram, ao longo de anos, suas sociabilidades, em cujas águas são importante elemento de comunicação e propulsoras de vidas. Além disso, um breve resgate histórico das etnias indígenas contribuiu para reafirmar sua participação na formação do território, presente na ancestralidade das pessoas que o habitam, na língua, na etimologia de lugares e na continuidade de práticas e conhecimentos visível nas paisagens. Conjuntamente, a herança cultural dos povos afrodiáporicos e seus conhecimentos ancestrais de tecnologias agrícolas, com domesticação de espécies vegetais e manejo de águas e solos, contribuíram para a diversidade biocultural. Nesse universo de cooperação e coexistência que alimenta essas paisagens se juntaram outros agentes, como plantas, macacos e aves, entre outras existências que produzem histórias e paisagens de sobrevivência às margens de plantations e monoculturas de pensamento.

Palavras-chave: paisagens, biodiversidade, comunidades tradicionais, diversidade biocultural.

Al margen de los monocultivos: la diversidad biocultural de los paisajes de Baixo Sul-BA

Resumen

El artículo presenta los caminos tomados para construir un inventario de referencias culturales y paisajísticas en el territorio del Baixo Sul, en el estado brasileño de Bahía. Las dificultades enfrentadas para realizar la investigación ante la pandemia plantearon la memoria y la ascendencia como guías en la búsqueda, entre grietas de la historia oficial, por vestigios del aporte en los paisajes de los pueblos, sometidos al silenciamiento y borramiento de su existencia, sus prácticas y sus saberes. Las historias y narrativas develadas en los relatos asociados al análisis de paisajes, nuestro campo de estudio, reconocen la participación y cooperación de diferentes agencias. El artículo busca presentar la diversidad de comunidades que habitan el Baixo Sul, la manera en que se relacionan con el medio ambiente y cómo han construido su sociabilidad a lo largo de los años, en la cual el agua es un elemento importante de comunicación e impulso de la vida. Además, una breve reseña histórica de las etnias indígenas contribuyó a reafirmar su participación en la formación del territorio, presente en la ascendencia de las personas que lo habitan, la lengua, la etimología de los lugares y la continuidad de prácticas y conocimiento visible en los paisajes. Juntos, la herencia cultural de los pueblos afrodiapóricos y su conocimiento ancestral de las tecnologías agrícolas con la domesticación de especies de plantas y la gestión del agua y el suelo contribuyeron a la diversidad biocultural. En este universo de cooperación y convivencia que alimenta estos paisajes, se han sumado otros agentes, como plantas, monos, aves, entre otras existencias, que producen historias y paisajes de supervivencia al margen de plantaciones y monocultivos de pensamiento.

Palabras clave: paisajes, biodiversidad, comunidades tradicionales, diversidad biocultural.

On the margins of monocultures: the biocultural diversity of the landscapes of Baixo Sul, Bahia

Abstract

The article presents the paths taken to build an inventory of cultural and landscape references in the Baixo Sul territory, in Bahia, Brazil. The difficulties faced in carrying out the research in the face of the pandemic raised memory and ancestry as guides in the search, between cracks in official history, by vestiges of the contribution in the landscapes of peoples, submitted to the silencing and erasure of their existence, practices and knowledge. The stories and narratives unveiled in the reports associated with the analysis of landscapes, our body of study, recognize the participation and cooperation of different agencies. The article seeks to present the diversity of communities that inhabit the Baixo Sul, the way they relate to the environment and how they have built their sociability over the years, where water is an important element of communication and propelling life. In addition, a brief historical review of indigenous ethnic groups contributed to reaffirm their participation in the formation of the territory, present in the ancestry of the people who inhabit it, in the language, in the etymology of places and in the continuity of practices and knowledge visible in the landscapes. Together, the cultural heritage of the diaspora of African people and their ancestral knowledge of agricultural technologies with the domestication of plant species, water and soil management, contributed to biocultural diversity. In this universe of cooperation and coexistence, that feeds these landscapes, other agents such as plants, monkeys, birds, among other existences, that produce stories and landscapes of survival on the margins of plantations and thought monocultures have joined.

Keywords: *landscape, biodiversity, traditional communities, diversity biocultural.*







Foto: Erivan de Jesus Santos Junior



Introdução

Em fins do ano de 2019, iniciamos uma pesquisa na região denominada Baixo Sul, segundo a categorização territorial implementada pelo governo da Bahia desde 1995. Nesta época, o Estado foi dividido em 27 Territórios de Identidade,¹ dentre os quais encontra-se o Baixo Sul, que compreende 15 municípios.² Nosso trabalho focou as cidades e vilarejos litorâneos e ribeirinhos, sobre os quais vamos discorrer e apresentar ao longo deste artigo. A pesquisa buscava conhecer a diversidade de agentes e relações que se formavam para o agenciamento das paisagens. Um de nós é um pesquisador habitante do Baixo Sul e estudante de arquitetura, e foi o responsável pela construção do inventário, trazendo um olhar revestido pela memória, pelas relações de parentesco e pela ancestralidade. No contexto da pandemia da covid-19, a partir de 2020, o caminho encontrado para a construção do inventário foi pelo acesso às memórias e pela reconstituição de rotas ancestrais, que nos levaram a histórias de paisagens entrelaçadas aos muitos agentes que, ao longo de anos, coabitam esses territórios.

Propomo-nos a relatar a experiência sobre a construção e as descobertas desse inventário – realizado, em grande parte, no contexto da referida pandemia e com as limitações que esse momento nos impôs, redirecionando as metodologias inicialmente estabelecidas. Os desejos de percorrer o território, estabelecer permanências, conhecer cada uma das localidades, das pessoas e suas histórias, foram interrompidos por esse momento em que o isolamento e o distanciamento social se fizeram imprescindíveis. Diante disso, nos vimos compelidos a abrir novos caminhos e novas estratégias de abordagem em um campo de pesquisa que seria vislumbrado por dois pesquisadores a partir de diferentes lentes. De um lado, para um de nós, o Baixo Sul era um espaço de enraizamento, onde tudo era profundamente natural e conhecido; de outro, para a outra de nós, era um campo desconhecido, a quem era necessário apresentar e descortinar para compartilharmos trocas, saberes, experiências e, em muitos momentos, desnaturalizar conceitos, práticas e teorias postas como “chaves universais” para olhar o mundo e suas paisagens.

Para nos acompanhar na imersão pelo Baixo Sul, abordamos a paisagem sob a perspectiva proposta pela antropóloga Anna Tsing (2019): para a autora, a paisagem não é um agente passivo incapaz de agir ou reagir aos agenciamentos. Tsing (2019) propõe trabalharmos com paisagens ativas, ou seja,

1 A prática de categorização territorial teria sido iniciada pelo Governo do Estado da Bahia em 1995, a partir da divisão do estado em microrregiões, entre as quais se inclui o território do Baixo Sul. As divisões territoriais assumem novas nuances estratégicas a partir da utilização de demarcações espaciais, como essas, que extrapolam os limites político-administrativos de cada município, com vistas a políticas públicas. Nesse sentido, em 2003, o Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA (2010) passa a adotar esse modelo e propõe a utilização da territorialização por regiões como estratégia de planejamento para o desenvolvimento rural. Os critérios utilizados para definir estes territórios seriam: características culturais, sociais, econômicas e agrícolas, entre outras, mas principalmente o sentimento de pertença ao local capaz de aglutinar os habitantes numa mesma identidade territorial (BAIXO SUL, 2018, p. 16).

2 Jaguaripe, Aratuípe, Ituberá, Igrapiúna, Camamu, Taperoá, Cairú, Valença, Ibirapitanga, Gandu, Nilo Peçanha, Piraí do Norte, Wenceslau Guimarães, Teolândia e Presidente Tancredo Neves.

Fomos, então, em busca do inesperado que as paisagens, as histórias e as memórias poderiam nos oferecer em tempos pandêmicos. Criamos elos, paralelos e confrontamentos entre os conhecimentos institucionalizados e os saberes e as memórias locais. Os encontros e as descobertas gerados pelas narrativas orais, pelos animais, pelas plantas, pelos lugares sagrados, os afetos e os modos de fazer e de manejar paisagens nos ajudaram na reconstituição e na elaboração de narrativas que foram continuamente soterradas por um modo de pensar hegemônico – que desperdiça experiências e torna invisíveis autores e práticas (SANTOS, 2007).

As comunidades e os vilarejos quilombolas, as beiradas,³ os indígenas e os ribeirinhos espalhados nesse território de identidade, em contato com diferentes tipos de fitofisionomias florestais de mata atlântica, nos mostraram relações intrínsecas entre a ancestralidade desses grupos e o meio ambiente.

Vamos, portanto, dar visibilidade a essas paisagens e contar um pouco das histórias que a experiência deste inventário nos possibilitou.

Comunidades do Baixo Sul

O território de identidade do Baixo Sul está localizado ao sul da Baía de Todos os Santos, faz fronteira com o Recôncavo Baiano, ao norte, e, assim como este, possui uma vasta riqueza paisagística e cultural. A água é o elemento central de conexão entre as diferentes comunidades entrecortadas por rios e pela ação das marés. Os grupos habitantes das beiras de rios, estuários, barras e mares promoveram modos integrados de habitar nos quais as águas não são vistas como barreiras ou um elemento a ser domesticado, mas como agentes de vida, alimento, trocas e comunicação. Existe, nessas comunidades, uma ação de conhecimento e negociação com as águas que moldam modos de plantio, colheita, transporte, celebrações, trabalhos e muitas outras atividades, expressões e vivências.



Figura 1: Cais do povoado do Galeão em Cairú. Fonte: Santos Júnior (2019).

³ Como são chamadas as comunidades litorâneas pelos comuns do local. Os habitantes dessas comunidades são conhecidos como beradeiros.

O sul da Bahia é tido e descrito sempre como se fosse uma réplica tropical do paraíso terrestre: clima ameno, sistema fluvial ramificadíssimo e de fácil navegação, rios e praias abundantes de toda sorte de pescados e tartarugas, mangues coalhados de moluscos e crustáceos deliciosos, florestas forradas de madeiras de lei e árvores frutíferas e ervas medicinais de toda espécie, caça variada e abundante tanto de pena quanto de pelo (MOTT, 2010, p. 231).

Estudando as bacias hidrográficas a atenção recai sobre a terminologia dos nomes dos municípios, pois refletem a variedade de aquíferos existentes na região. São exemplos Igrapiúna que significa, em tupi, “pequeno rio de águas escuras”; Cairú (Figura 1), que quer dizer “rio do cais” também em tupi; Jaguaripe que significa “no rio da onça”; e Ituberá, cidade conhecida popularmente como Capital das Águas.

A comunicação por barcos é comum entre os vilarejos que se organizam por entre os rios e às margens do mar. O local onde assenta-se cada comunidade, em relação às águas confere aos moradores títulos como beiradeiros, ribeirinhos e roceiros.

Os beiradeiros habitam as beiradas das águas salobras ou salgadas, ou seja, as áreas de mangues, as restingas, os brejos e as lagunas costeiras. Vivem da pesca, mariscagem, artesanato ou atividades a serviço do turismo, cada vez mais recorrentes na região. Nas águas salobras onde se localizam os mangues, a abundância de formas de vida pode ser conferida pela toponímia de lugares como o rio Sirinhaém: nome de origem tupi,⁴ que significa prato de siris, receptáculo dos siris, a cova ou zona em que se reúnem, como em viveiro, os siris.

Os mangues são elementos expressivos nas cidades costeiras do Baixo Sul, bordeiam as beiradas dos rios Igrapiúna, Santarém, Orojo e da Serra. Os rios que desaguam na baía de Camamu conformam um rico estuarino-costeiro que alimenta através da pesca e da coleta de crustáceos as populações tradicionais locais. (ICMBIO, 2018).

Na mesma medida em que as águas, para comunidades de beiradenses e ribeirinhos, nutrem uma cadeia de relações que envolve atividades como o beber, o plantar e o cuidar, entre outras, temos uma gama de ações e vivências que a água alimenta e dá vida. As águas também possibilitam a comunicação entre todos esses assentamentos humanos. Os portos e atracadouros maiores estão localizados nos centros urbanos e administrativos dos municípios. Parte desses centros surgiram a partir de vilas coloniais originadas nos aldeamentos jesuítas de povos indígenas como os tupinambás, os tupiniquins, os aimorés, os guerém e os paiaíás (SKINNER, 2017; MOTT, 2010).

O antropólogo Luiz Mott, em seu livro *Bahia: inquisição e sociedade* (2010), traz informações sobre os aldeamentos indígenas da região litorânea do Baixo Sul que, durante séculos, no período colonial, fizeram parte da Comarca de Ilhéus. Mott (2010) fez um compilado de relatos de viajantes e naturalistas sobre os índios “acabocladados”, residentes em vilas e aldeamentos remanescentes da Comarca de Ilhéus (MOTT, 2010). Os relatos dão visibilidade ao processo de apagamento dos vestígios de sua existência e permanência nesse território, além das ações de genocídio a que foram submetidos e de desculturação promovido por séculos.

4 Descrição segundo o dicionário de Jorge Marcgrave, naturalista alemão, autor da obra *História Natural do Brasil*, publicada em 1942. A descrição sobre o significado de Sirinhaém consta no glossário de Comentários ao Livro VIII de Plínio Ayorsa (1942), disponível em http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aayorsa-1942-comentarios/Ayorsa_GlossarioMarcgrave_ed1942_OCR.pdf.

Os aldeamentos aglutinavam indígenas de etnias distintas. Dentre os aldeamentos identificados por Mott (2010), o aldeamento de São Fidelis do Uma,⁵ localizado na beira do Rio Uma, foi empreendido pelos missionários capuchinhos e era habitado pelos índios das etnias Aimoré e Tupinambá. A aldeia de Santarém, onde foi erigida a igreja matriz de Santo André, atualmente faz parte da cidade de Ituberá. Nesse aldeamento, os índios tinham etnias diferentes, “porque uns são Payayá, outros Tupi, ou Tabajara, que é o mesmo”. (CALDAS apud MOTT, 2010, p. 215). Por fim, dos aldeamentos relatados por Mott (2010) há o aldeamento da Vila de Nossa Senhora das Candeias de Barcelos, onde hoje se localiza o distrito de Barcelos do Sul, que faz parte do município de Camamu. No aldeamento jesuíta, estavam os índios das etnias tupiniquim, tupi e guerém (MOTT, 2010).

Nos relatos reunidos por Mott (2010) é possível pinçar descrições sobre a desenvoltura e o conhecimento que os indígenas possuíam sobre as águas, a navegação e a fabricação de embarcações. Mesmo entendendo que cada etnia possuía particularidades, é difícil trazer dados específicos, dada a escassez de informações. Porém é possível perceber que a relação com as florestas e as águas era uma constante. Os índios são descritos como exímios nadadores, bons remadores e “insignes fabricantes de grandes embarcações de um só pau, que no Brasil chamam de canoas, muito próprias para a navegação do interior dos rios.” (MONIZ BARRETO, 1794, p. 10 apud MOTT, 2010, p. 235). Há ainda um relato sobre os indígenas que habitavam as margens do Rio Uma, destacados como “peritos navegadores do caudaloso rio Mapendipe, pelo qual descem com incrível facilidade sobre monstruosos paus até a boca ou foz da divisão deste rio e do de Una” (MONIZ BARRETO, 1794, p. 10, apud MOTT, 2010, p. 235).

Acreditamos ser importante trazer essa memória relatada de práticas e de conhecimentos vinculados ao habitar com as águas, porque, apesar da história oficial narrar o desaparecimento indígena nessa região atestado pela ausência de reservas indígenas, Mott (2010) mostra, pelos relatos, que os indígenas foram sendo desculturados de suas práticas, absorvendo modos do colonizador, como os trajés, as línguas, os nomes e as práticas agrícolas.

Não obstante esse apagamento, ainda podem ser detectados práticas e saberes ancestrais transmitidos por séculos entre as comunidades que habitam o Baixo Sul. A distância e dificuldade de acesso de roceiros e beiradeiros aos centros urbanos promoveu, nos dois primeiros grupos, características culturais que os tornaram singulares em seus modos cotidianos. Embora “beiradeiros” ou “roceiros” designem, de forma generalizada, um modo específico de povoar, é importante destacar que cada povoamento possui formas particulares de lidar com o meio onde vivem. Há especialistas em produção de azeite de dendê, como os beiradeiros do Pau D’óleo em Igrapiúna; artesãos de barco, caso dos beiradeiros arquitetos do mar de Cajaíba do Sul em Camamu; e as artesãs da piaçava, quilombolas do povoado de Jatimane em Nilo Peçanha; entre outros em torno de lagoas, cachoeiras e pedras sagradas.

Todas as comunidades rurais, ribeirinhas, litorâneas e urbanas se encontram frequentemente nos portos das cidades e nas feiras livres. Numa vida tão conectada às águas, os atracadouros geralmente funcionam como polos de comunicação entre os centros urbanos e as comunidades tradicionais. As feiras livres são também pontos de encontro comum entre os distintos povoamentos existentes na região. É onde pescadores, agricultores, artesãos e produtores de farinha e azeite se encontram (Figura 2). É onde, também, as trocas acontecem, os mitos se espalham, os velhos tempos são recordados e novos laços são firmados. Elas são verdadeiras instituições de conhecimento e amizade (Figura 2). E os produtos que saem das roças e das beiradas são frutos de histórias de pessoas que conhecem trilhas, florestas, caminhos, rios, lendas e outras pessoas dentro deste território.

5 No local onde havia o aldeamento originou-se a cidade de Valença, integrante do Baixo Sul.



Figura 2: Produtores roceiros e beiradeiros na feira livre de Ituberá. Fonte: Santos Junior, 2019.

Enquanto nas comunidades rurais as casas de farinha, as hortas familiares, os artesãos, a criação de animais e os fogões à lenha fazem parte do cotidiano paisagístico, nos centros urbanos as lonas ou telas extensas complementam a paisagem (Figura 3), onde, em dias de sol, seca-se o cacau, cravo e guaraná, produção que passou a movimentar a economia da região a partir da década de 1950. As lonas de secagem ocorrem com mais frequência em Taperoá, Ituberá e Igrapiúna, aderindo à atmosfera dessas cidades cheiros bem característicos, produto desses hábitos que estão relacionados à economia local. Também relacionados à economia local, o cheiro de látex e de dendê, não tão agradáveis, advindo das indústrias de borracha e óleo, respectivamente, também se somam à atmosfera, motivo de insatisfação entre moradores.

Memória e ancestralidade

Seguindo os caminhos da escrevivência, proposta por Conceição Evaristo (2010), trouxemos o cotidiano, as memórias, as relações de parentesco e as experiências de vida de nosso pesquisador e habitante do Baixo Sul como recurso para desvelar as histórias coletivas.

O ato de desvendar as múltiplas relações existentes nestas paisagens, não seria possível nesse momento pandêmico sem as memórias. Revisitá-las e relacioná-las com outros dados disponíveis, eleva o som de práticas e compensam o silenciamento pelo qual as histórias dos povos submetidos a condições de apagamento de experiências e conhecimentos passaram. A memória revelou a origem das marcas que moldam as comunidades estudadas e proporcionou material para este inventário cultural. Contudo, o olhar naturalizado sobre o local pode fazer o pesquisador nativo perder detalhes que são chaves para a inventariação das práticas existentes e, por isso, uma segunda visão, desnaturalizada, pode apreender aquilo que de repente escapa aos olhos do outro.



Figura 3: Cravo secando na cidade de Ituberá em frente ao Aeroporto. Fonte: Santos Junior (2019).

Erivan Junior, um de nós que assina o artigo, passou 21 anos morando nas proximidades de rios e marés, vivendo entre as cidades de Camamu e Valença e nas vilas de operários da Plantações Michelin da Bahia (PMB), empresa agroindustrial de produção de látex. Essa vivência proporcionou experienciar diversas práticas realizadas pelos parentes inseridos em diferentes condições sociais, ambientais e de trabalho. Imerso em meio aos dizeres que ouvia das pessoas adultas, em conversas nas feiras livres e catadores de piaçava, cresceu nas proximidades do rio que, devido à topografia acidentada, forma a cachoeira da Pancada Grande, sagrada e balneável, onde são realizadas oferendas, limpezas e batizados espirituais.

Dos tempos que morou nas vilas⁶ da Michelin, mantém da vila de operários 03 a lembrança dos pesticidas e de outros produtos tóxicos sendo vaporizados por veículos pesados ou por pessoas, manualmente, sobre e entre as plantações de seringueiras. Recorda, ainda, das recomendações da mãe para ficar afastado daquelas partes cheias de veneno, como se ela não fosse ficar dias depois inserida nesses ambientes para fazer enxertos de mudas. Além disso, os rios, em épocas de chuva, eram outra preocupação, pois era sabido que o volume das cachoeiras aumentava e que, quando a chuva escorria, carregavam terra e tudo o mais que conseguiam arrastar até os vales onde correm afluentes, como o rio Mariana.

⁶ A empresa Michelin se instalou no Baixo Sul em 1983, após comprar as terras da CBB. No empreendimento, assim como das empresas agroindustriais anteriores, como Firestone, constam vilas de moradores (LIMA, 2011; LIMA, 2020). No entanto, em 2007, para a implantação do Projeto Ouro Verde da Bahia (POVB), a empresa vendeu 8 das 11 vilas de moradores, numa ação que prejudicou trabalhadores com perda de direitos trabalhistas e outros subsídios: “a Michelin dividiu 5.000 mil hectares da fazenda PMB em 12 médias propriedades (MPs) de 400 hectares e vendeu para 12 produtores independentes escolhidos entre técnicos e administradores da própria empresa, em uma transação com financiamentos de oito anos, intermediados pela empresa e subsidiados pelo Banco do Nordeste e do Brasil, com prazo de oito anos para o pagamento. Esses produtores em contrapartida ficaram comprometidos em seguir o roteiro técnico determinado pela empresa, dentre as quais a contratar todos os trabalhadores que seria demitidos pela PMB, no ato da transição das 12 MPs” (LIMA, 2011, p. 96).

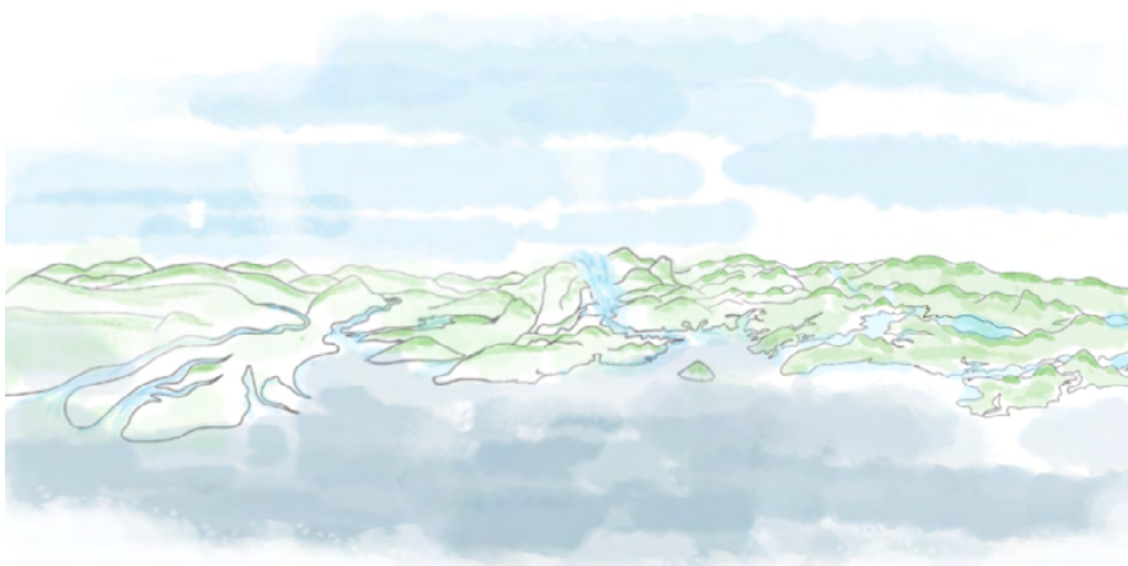


Figura 4: Representação mnêmica das paisagens do Baixo Sul. Fonte: elaboração Santos Junior (2020).

A Michelin e a Agro Industrial são as principais empresas que se beneficiam da produção do látex na região. Embora possuam propriedades, onde produzem parte do látex processado em suas fábricas, elas também compram de terceiros, aumentando ainda mais a produção (LIMA, 2011). A fábrica da Michelin, que faz o processamento desse material, está localizada em frente a vila de operários 04 e ao lado do rio Mariana. Chegando a operar 24h por dia, essas indústrias são responsáveis pela economia e por maior geração de empregos; e, também, pelos cheiros desconfortáveis de látex que assolam as comunidades dos municípios de Ituberá e Igrapiúna.

A vivência que naturalizava todas essas cenas cotidianas encontrou o desafio de ser confrontada a partir do olhar de dois pesquisadores portadores de lentes distintas sobre o território: o nativo e o não nativo. Para tornar a caminhada possível, os olhares precisaram de sincronia e escuta, assim, um apresenta o que geralmente vê enquanto o outro trás lentes distintas para proporcionar leituras conjuntas.

Sendo a memória o fio condutor, uma série de trabalhos visuais foram montados para facilitar esse processo de exposição das lembranças. Imagens fotográficas com destaque de cores nas paisagens, realçavam diversos tipos de cultivos e proporcionaram novos olhares e descobertas; cartografias situavam as comunidades que não constam em mapas oficiais e nos possibilitaram ler a estratégia por trás da escolha dos locais onde se assentaram; desenhos dos hábitos que não haviam sido registrados anteriormente em fotografias (Figura 4), mas fortuitamente presentes na mente, puderam expor um pouco de algumas manifestações culturais, tal como a Zabelinha do quilombo Laranjeiras, e as paisagens do quilombo Jatimane repletas de piaçaveiras. As montagens ajudaram a expor a pluralidade cultural existente na região.

Nesse processo, percebemos que o número de comunidades quilombolas na região é superior ao registrado pela Fundação Cultural Palmares. Diante disso, passamos a buscar informações sobre as comunidades tradicionais do Baixo Sul, sobretudo dos municípios litorâneos.

Este dado nos direcionou a pensar a região do Baixo Sul como um enorme território afro-indígena. Ao mapear as práticas, etimologias e espécies vegetais presentes em cada localidade e as possibilidades de conexão, tanto por via terrestre quanto por vias fluviais, percebemos um fluxo histórico e contínuo de comunicação pelas águas e relações de parentesco entre os habitantes de algumas comunidades distintas. O acesso às memórias familiares reforçou nossas suposições e nos direcionou à busca por reconstituição da ancestralidade afro-indígena deste território, sendo a paisagem o vestígio das trocas, das interações e dos agenciamentos em diferentes tempos históricos.

Nos relatos de Dona Magnólia, avó de nosso pesquisador, ela nos conta que aprendeu a sua função de catadora de piaçava observando o trabalho das pessoas adultas, que também eram marisqueiras e/ou agricultoras em pequenas vilas e fazendas. Sua família tradicionalmente ocupava o povoado do Macocoá, uma pequena vila de agricultores e marisqueiros próximo do quilombo Jatimane. Nas lembranças de Dona Magnólia sua avó vivia nas matas deste povoado e era uma pessoa “arisca”, mas que conhecia profundamente a mata. Assim como a avó, outros familiares aprenderam os caminhos labirínticos de manguezais que conectam o centro de Ituberá com o povoado de Macacoá, observando o caminho feito pelos mais velhos.

Das informações trazidas por Dona Magnólia, entendemos um pouco dos fluxos e deslocamentos, maioritariamente pelas águas, em canoas, ou por terra, com o auxílio de animais para transportar o que fosse preciso para as cidades ou delas para o povoado. Surgem, então, lembranças dos burros armados de panacum levando, para as estradas ou para as proximidades das marés, bananas, cacau, farinha e aipim, entre outros produtos, após caminhadas dentro das densas florestas de mata atlântica, destinados ao centro para comércio.

As lembranças reafirmavam histórias que as paisagens, a partir dos mapeamentos e da revisão da literatura começavam a nos contar, os modos ancestrais, as formas de manejo, os deslocamentos, os assentamentos humanos e as espécies vegetais estavam relacionados e pareciam ter uma anterioridade superior a décadas atrás. Aos poucos, o olhar naturalizado foi redescobrimo o próprio território e percebendo as entrelinhas dos espaços vividos.

Os processos de aquilombamentos (NASCIMENTO, 1980) são percebidos ao longo de todo o território. Quilombos que, devido às condições geográficas da região, conseguiram manter-se quase isolados. No Baixo Sul ainda encontramos povoamentos, estrategicamente afastados das centralidades, atracadouros e cais, onde continuam pouco conhecidos pelos moradores dos municípios onde se encontram. Se é difícil para essas populações se deslocarem ao centro urbano, devido à baixa disposição de veículos em bom estado, o movimento contrário é ainda mais complicado.

Nas vilas da Michelin, assim como nessas comunidades, quando os moradores não possuem veículos, dependem da disponibilidade dos transportes coletivos que passam poucas vezes ao dia. Esse isolamento local resultou em práticas de resiliência, onde as comunidades e vilas aperfeiçoaram os hábitos para a melhorar a subsistência e a autonomia, necessárias em decorrência da dificuldade de acesso às centralidades urbanas.

Histórias de paisagens ativas

Nas histórias das paisagens do Baixo Sul temos uma diversidade de personagens como indígenas, povos afrodiáspóricos, europeus, juparás (*Potos flavus*), urubus (*Coragyps atratus brasiliensis*), dendês (*Elaeis guineensis*), mandiocas (*Manihot esculenta*), marés, sejam elas

cheias e vazantes, ventos e mais uma infinidade de outros personagens que produziram relações multiespécies, de modo consciente, ou não, para chegarmos às paisagens que temos hoje.

Os vestígios da interação entre as diferentes agências entre si e com o espaço estão presentes nessas paisagens. O geógrafo Rogério Oliveira (2007) utiliza o conceito de paleoterritórios para se referir a sucessão de vestígios das atividades humanas empreendidas nos territórios em diferentes momentos históricos e que se mesclam aos processos bióticos e abióticos produzindo novas ambiências.

O paleoterritório constitui, portanto, a etapa antrópica dos processos bióticos e abióticos que condicionam o processo da regeneração das florestas, onde a cultura das populações tradicionais desempenha papel determinante. [...] Com o passar do tempo, estes paleoterritórios se sobrepõem, formando uma realidade única, prenhe de efeitos sinérgicos (OLIVEIRA, 2007, p. 13).

A sinergia é um ponto importante para pensarmos todas as contribuições que os encontros produziram nas transformações das paisagens e promoveram a vida. Tsing (2019) aponta a colaboração entre espécies como fundamental para fazer a terra habitável. “Somos seres dentro de teias ecológicas e não fora delas. Paisagens multiespécies são necessárias para sermos humanos” (TSING, 2019, p. 94)

As paisagens são assembleias trabalhando em *coordenações dentro de uma dinâmica histórica*. Mas acabo de apresentar mais dois termos-chave para o projeto de pensar habitabilidade como simbiose: coordenação e história. Por história, refiro-me aos rastros e sinais de *humanos e não humanos, a como estes criam paisagens*. Uma das formas de se observar o que antropólogos e biólogos podem fazer juntos é *assistir paisagens se criando por meio de rastros e sinais humanos e não humanos*. Coordenação é uma lente para observar *organismos interagirem uns com os outros*. Simbiose – assim como competição, predação e outras relações interespecíficas – requer coordenação. *Prestar atenção às temporalidades das paisagens* permite-nos observar sua dinâmica intersticial (TSING, 2019, p. 94, grifo nosso).

Os modos de ocupar e transformar o território, ao longo do tempo, não só pelas comunidades tradicionais como também por processos geológicos e biológicos, são fundamentais para entender e desvelar, através das paisagens, a história, no Baixo Sul, de apagamentos, silenciamentos e epistemicídios (SANTOS, 2007).

Segundo os relatos históricos, durante o período colonial a região do Baixo Sul se consagrou como área de produção de farinha de mandioca com uso do trabalho de pessoas escravizadas (SILVA, 2013; MOTT, 2010; GUIMARÃES, 2019; WATKINS, 2020). A produção tinha como foco o abastecimento interno do país, na medida em que era um território de solos com baixa fertilidade, não aptos à produção das culturas para exportação no período colonial.

Para além de uma produção que tinha objetivos comerciais internos, ainda que sem a mesma expressão dos produtos destinados à exportação, havia ainda uma produção voltada à subsistência de trabalhadores escravizados, forma de trabalho predominante na região. Segundo Watkins (2020) a produção excedente daqueles bens que serviam à subsistência, em um primeiro momento, possibilitou aos trabalhadores acessar ao mercado de alimentos vendidos nas feiras locais, que ainda hoje, como já relatamos, perduram como espaços fundamentais de troca e sociabilidades.

Nessa produção para a subsistência, os povos afrodiaspóricos imprimiram importante contribuição nas paisagens das Américas, segundo a geógrafa Judith Carney (2004). Na medida em que havia a dispersão de espécies vegetais africanas, possibilitada pelos movimentos transatlânticos dos navios negreiros, os povos afrodiásporicos cultivavam as espécies africanas que aqui aportavam. Segundo Carney (2004), houve um esforço dos povos escravizados em cultivar, seja nas áreas destinadas ao plantio de alimentos para sobrevivência dos escravizados nas fazendas coloniais, nas hortas caseiras, ou mesmo nas plantações empreendidas nos quilombos, as espécies que chegavam através dos navios negreiros e que eram portadoras da herança cultural africana capaz de assegurar “subsistência, sobrevivência, rituais, resistência e memória nos ambientes tropicais e subtropicais de seus confinamentos” (CARNEY, 2004, p. 29).

Enquanto os donos das fazendas coloniais não detectavam potencial comercial nas plantas domésticas cultivadas pelos escravizados, essas plantas seguiam cultivadas e produziam o que Carney (2004) chamou de “universo paralelo de troca de produtos agrícolas”(CARNEY, 2004, p. 43-44), possibilitado pelo “direito ao cultivo de pequenas plantações domésticas, à troca de plantas com outros escravos e, possivelmente, aos contatos mantidos com marinheiros africanos e cozinheiros a bordo de navios negreiros incumbidos do transporte de sementes.”(CARNEY, 2004, p. 43-44).

De acordo com Carney (2004), a domesticação de plantas e a adaptação de gêneros asiáticos ao sistema alimentar africano era uma herança cultural dos povos afrodiaspóricos, na qual “mesmo antes do tráfico de escravos pelo Atlântico, já tinham desenvolvido três centros originais de domesticação de plantas.” (CARNEY, 2004, p. 43) Sendo os povos africanos chegados ao Brasil detentores dessa herança cultural agrícola encontraram nos trópicos americanos condições de aplicar sabedorias no cuidado com a terra e técnicas de manejo que puderam garantir a sobrevivência frente a condições desumanas de exploração.

A produção de gêneros para a subsistência e de excedentes que pudessem ser comercializados nas feiras foi uma realidade na região do Baixo Sul, ao ponto de promover a formação de um campesinato adaptado à produção agrícola em pequenos lotes de terra. Seguindo os caminhos trilhados pelos primeiros povos africanos que aqui chegaram e que, a partir do acesso à herança de tecnologias agrícolas ancestrais de domesticação e manejo dos solos e das águas, criaram condições de sobrevivência física, cultural e espiritual, a continuidade dessas práticas aliada aos conhecimentos de povos originários produziu modelos agrícolas adaptados a condições postas: criar ambientes extremamente biodiversos em pequenas porções de terra.

Como exemplo da dimensão dessas propriedades, Silva (2013), em pesquisa realizada na comunidade quilombola de Lagoa Santa, no município de Ituberá, informa que 83% das propriedades locais têm dimensões que variam de 1 a 19,5 hectares. Essas propriedades, de certo modo, funcionam como registros de uma organização fundiária que se estabeleceu durante o período colonial e persiste enquanto forma de ocupação, produção agrícola e relações de parentesco.

Diante de propriedades tão pequenas desenvolveu-se o modelo agrícola de “plantar misturado” ou “roça de quase tudo”, termos usados por Guimarães (2019) em seu estudo sobre o quilombo de Empata Viagem, localizado no município de Camamu, também pertencente ao território de identidade Baixo Sul. O modelo agrícola presente em muitas das pequenas propriedades comuns no Baixo Sul é “um artifício importante que garante a manutenção da produtividade da terra, o enriquecimento da fauna e da flora, ganhos nas condições de habitabilidade do ambiente, bem como uma adaptação às condições ecológicas locais.” (GUIMARÃES, 2019, p. 197).

Nos pequenos terrenos e roças dos moradores e pequenos produtores há diversidade de espécies cultivadas, replicadas e distribuídas. Nos levantamentos realizados em Igrapiúna,



Figura 5: Quintal biodiverso de D. Zinha na cidade de Igrapiúna Fonte: Santos Junior (2020).

encontramos casos em que um único quintal, por exemplo, conta com mais de 51 espécies diferentes, sendo 32 alimentares e as demais plantas medicinais, sagradas e ornamentais. O quintal da moradora Zinha, em Igrapiúna (Figura 5), é formado por pequenas culturas que surgem utilizando-se dos meses, Das luas e do tempo, para que as plantas vinguem com saúde.

A participação humana de comunidades historicamente marginalizadas no agenciamento de paisagens envolveu uma dinâmica de relações multiespécies (TSING, 2015) onde o manejo e associação de uma variedade de espécies, nativas e não nativas, criou paisagens de biodiversidade impressas na memória da terra, em contraposição às paisagens de monoculturas empreendidas pelos sistemas hegemônicos historicamente detentores das maiores parcelas de terras.

Seja no plantio de mandioca que seguiu a imposição do colonizador ou na cultura do cacau que passou a ser implantada a partir das décadas de 1960-1970 na região, o modelo de plantio consorciado, seguindo sistemas agroflorestais com diferentes estratos esteve presente na conformação das paisagens e recebeu contribuições de tecnologias agrícolas ancestrais dos povos afrodiáspóricos e originários (WATKINS, 2020; GUIMARÃES, 2019). “A agricultura tradicional de mandioca na Bahia é análoga ao cultivo de inhame na África Ocidental. Os primeiros visitantes portugueses do Brasil, familiarizados apenas com o alimento africano, confundiram a mandioca com o inhame.” (WATKINS, 2020, p. 173). Para Watkins (2020) enquanto os europeus exigiam o cultivo de mandioca, povos africanos eram detentores de uma herança ancestral no cultivo de tubérculos, mais especificamente o inhame (*Dioscorea spp.*), e os indígenas, por sua vez, dominavam as técnicas de cultivo e processamento da mandioca para elaboração de farinha.

Nesse encontro entre africanos e indígenas, outros dois personagens precisam ser acionados na história de agenciamento dessas paisagens: o dendê e o urubu. Incorporadas ao sul da Bahia, as palmeiras de dendê (*Elaeis guineenses*), de origem africana, desempenharam papel importante para a sobrevivência e a alimentação dos povos africanos e seus descendentes. As palmeiras de dendê ofereciam “sabonetes, xampus, unguentos e vinhos, além de colmo para telhados e ilumi-



Figura 6: Comunidade do Pau D'óleo às margens do rio Igrapiúna com suas palmeiras de dendê, barcos e pequenas habitações. Fonte: Santos Junior (2020).

nação em candeeiros alimentados por óleo” (WATKINS, 2020, p. 166). Foram, portanto, incorporadas à paisagem e à cultura, demarcando a presença e a contribuição africana nos processos de domesticação de espécies vegetais e de agenciamento paisagístico, enquanto o azeite de dendê é marca importante da herança alimentar promovida pelos povos africanos no Brasil.

Além dos humanos, os urubus (*Coragyps atratus brasiliensis*) também contribuíram para a presença e dispersão da palmeira africana na costa brasileira. Através da propagação das sementes, os urubus “operavam em uma paisagem humanizada que promoveu aumentos na população de aves, que por sua vez teriam ampliado os candidatos a vetores das sementes, acelerando a expansão do dendezeiro” (WATKINS, 2020, p. 171).

As palmeiras de dendê encontraram condições propícias próximas aos manguezais do Baixo Sul, espaço de águas salobras e solo salino. Não ficaram restritas às margens d'água, e adentraram pelos campos de restinga, onde encontraram disponibilidade de sol e uma complexa e rica rede hídrica que corta as baixadas do Baixo Sul. Além disso, como os dendezeiros conseguem conviver bem com outras plantas, foi possível serem associados com outras espécies, como em África onde “os dendezeiros africanos se dispersaram [...], compartilhando espaço com vários cultivares, incluindo banana, taro, arroz e variedades de feijão” (WATKINS, 2020, p. 157).

Na comunidade de Pau D'óleo (nome em referência a árvore de copaíba) todos os moradores possuem dendezeiros em seus quintais (Figura 6). O beneficiamento do dendê segue uma rede comunitária onde alguns cortam e colhem o dendê e outros produzem o azeite no rodão (engenho manual de produção deste produto). Todos se comunicam na produção do azeite, que é vendido ou compartilhado internamente, e comercializado para fora também. O povoado engloba as fazendas de Pai André, Ponta e Ancurau que possuem pouco mais de 10 famílias cada. .

A baixa fertilidade do solo no Baixo Sul ajudou a manter a região isolada das variações e fluxos econômicos durante os primeiros séculos da colonização, contudo, a entrada do cultivo



Figura 7: Cacau-cabruca às margens do rio Igrapiúna em Igrapiúna. Fonte: Santos Junior (2020)

do cacau, a partir dos anos 1960-1970, contou com estímulos técnicos de órgãos federais para incremento da produção da monocultura do cacau (Guimarães, 2019, p. 199). Apesar dos estímulos à monocultura, este não foi o único modelo praticado no Baixo Sul. Poderíamos supor que a adoção de outras práticas de plantio, diferente da estimulada pelos órgãos governamentais e instituições que atuam na área, tem relação com a histórica organização fundiária de pequenos lotes, que marcam historicamente o Baixo Sul. Sendo uma região ocupada majoritariamente por descendentes de africanos e indígenas, estes precisaram criar, nessas pequenas porções de terra em que habitavam, condições para abastecer as necessidades alimentares das famílias e gerar excedentes para venda e, conseqüentemente, gerar renda. Nesse sentido, o modelo chamado cacau-cabruca se adequou bem às pequenas propriedades rurais onde o cacau podia ser produzido junto com todas as outras espécies já plantadas misturadas.

O ato de brocar as matas para o plantio do cacau por anos a fio, associado a fatores culturais, gerou um modelo de produção agrícola (cacau-cabruca) refinado, muito avançado para a época. Sua prática evoluiu a ponto de se tornar um sistema agrossilvicultural de produção que apresenta vantagens agroambientais sustentáveis quando comparado a outros sistemas agrícolas de produção (LOBÃO, 2007, p. 7).

O modelo de cacau cabruca é mais uma camada incorporada à paisagem do Baixo Sul, podendo ser percebido nas matas de municípios como Igrapiúna, por exemplo, e até mesmo nos centros urbanos (Figura 7). Entre as benefícios desse modelo estão: a permanência de florestas densas de árvores altas, a continuidade de práticas biodiversas, a economia para subsistência, o microclima viabilizado e a conservação da serrapilheira (pilha de matéria orgânica conseqüente da queda dos galhos, folhas e frutos no solo da floresta, garantindo um solo sempre rico em nutrientes) e do banco de plântulas (sementes adormecidas por entre a serrapilheira aguardando a queda de alguma árvore ou qualquer outra possibilidade de clarão solar para germinarem em novas árvores).

Assim como o dendê contou com a reconhecida participação do urubu (*Coragyps atratus brasiliensis*) para sua consolidação nas paisagens do Baixo Sul, o cacau teve a participação ativa do macaco jupará (*Potos flavus*) importante dispersor de sementes de cacau (Guimarães, 2019). O Jupará contribuiu no agenciamento de paisagens, atuando em conjunto e cooperação com outras espécies, como “também os animais que “furtam” as roças, comem os frutos e disseminam as sementes longe dos limites das propriedades” (Guimarães, 2019, p. 203).

Durante cinco séculos desde a entrada dos colonizadores europeus, esse território, aqui denominado de Baixo Sul, acolheu a chegada de novos agentes que, através das interações estabelecidas entre si, com o meio e com todos aqueles que já habitavam essas paragens, deixaram marcas de suas ações biológicas e culturais. A mobilização de sabedorias ancestrais para sobreviver, resistir ou mesmo se adaptar às condições biofísicas, sociais, culturais e econômicas que se impunham, especialmente para aquelas comunidades em que o modelo plantations não era uma opção, está expressa nas paisagens ativas do Baixo Sul.

Modelos hegemônicos e o apagamento de práticas

Em contraste com os fragmentos de mata atlântica e suas florestas ombrófilas, manguezais, brejos e restingas, as matas de cacau cabruca e os quintais e pequenas propriedades das “roças de quase tudo” estão as extensas terras de cultivo da monocultura de seringueiras (*Hevea brasiliensis*). Atualmente, a extração do latex movimenta a economia da região e desvela novos agentes na história dessas paisagens. A introdução de seringueiras teve início na década de 1950, juntamente com a entrada da empresa Odebrecht. A empresa introduziu as seringueiras na fazenda Três Pancadas, porém o empreendimento após poucos anos foi para a empresa estadunidense fabricante de pneus Firestone que se instalou na região e consolidou a monocultura da seringueira⁷ numa área de dez mil hectares. (SILVA, 2013; LIMA, 2011; LIMA, 2020) O modelo de produção foi posteriormente replicado em larga escala por fazendeiros locais:

O Governo [brasileiro] permitia e respaldava a Firestone nesse projeto, dando autonomia para desmatar, contratar mão-de-obra, construir vilas de moradores com equipamentos urbanos e promover, a seu modo, as ações sociais. Na década de 1970 o próprio Governo procurou ampliar o processo, estendendo os financiamentos para os pequenos agricultores desmatarem e plantarem entre duas e cinco hectares de seringueiras na região do Baixo Sul da Bahia. Apesar de todo esforço, em 1982 a Firestone desistiu do projeto e vendeu a fazenda para CBB, que por sua vez vendeu para a Michelin em 1983 (LIMA, 2011, p. 65, grifo nosso).

As técnicas de plantio e de manejo das paisagens promovidas pelas comunidades tradicionais que garantiam a continuidade de um ambiente diverso social, cultural e ecologicamente têm sido desestimuladas para favorecer ao modelo de plantio da monocultura, ou mais recentemente SAF's que priorizam a produção de seringueiras. Há, assim, a substituição do conhecimento

⁷ Segundo Lima (2020), a chegada da empresa de extração de borracha está relacionada à atuação de Norberto Odebrecht, empresário responsável pela fundação da empresa brasileira que leva seu sobrenome. Na década de 1950, Norberto iniciou a exploração dos recursos naturais do Baixo Sul através da implantação de uma ampla variedade de atividades, tais como geração de energia elétrica da Cachoeira Pancada Grande e um porto na cidade de Ituberá, entre outros negócios com o apoio do Estado. Atraiu para a região do Baixo Sul grandes empresas de exploração de recursos naturais, como “a Standard Oil (Esso), que instalaria o terminal de combustível – em Gravatá, na Baía de Maraú, perto de Ituberá – para distribuir derivados de petróleo; as Indústrias Reunidas Matarazzo, que plantaria dendzeiros para fazer óleo; e a Companhia Firestone, que plantaria seringueiras para fazer pneus” (LIMA, 2020, p. 159-160).

ancestral pelo conhecimento fornecido pelo modelo de progresso e modernidade imposto pelo poder hegemônico. Isso significa dar lugar à utilização de agrotóxicos, pesticidas e outros produtos nocivos para a saúde e para o meio ambiente, em busca de impulsionar a produção e estar de acordo com os roteiros pré-definidos para abastecer as fazendas que pagam pela produção nas propriedades familiares e arrendadas.

não se trata de escolher, simplesmente, porque não há muito espaço para escolhas no mundo das commodities — que também é o mundo da revolução verde — no qual, indígenas e descendentes de escravizados, ao fim e ao cabo, estão imersos em decorrência das pressões do grande capital, presentes, inclusive, nos programas das instituições ou agências governamentais que atuam com pesquisa e desenvolvimento voltados a Agricultura Familiar. No campo das políticas públicas, fala-se muito em nome da “Agricultura Familiar”, mas, de facto, quase sempre beneficia-se o agronegócio, sobretudo de exportação (GUIMARÃES, 2019, p. 207).

Os mecanismos criados para a dominação e o controle das populações locais envolve a expulsão violenta das comunidades e a privatização das terras, mudanças no regime de organização do trabalho e venda da produção,⁸ ações educacionais promovidas pelas empresas com os jovens das comunidades tradicionais onde novos saberes são instituídos, numa clara reedição de um processo colonizador que promove o epistemicídio (SANTOS, 2007) em que “conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses ou indígenas (...) desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis” (SANTOS, 2007, p. 5) e o que se aplica enquanto modos de dominação exemplifica a forma de colonização que Santos (2007) chama de apropriação e violência que:

envolve incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana (...). No domínio do conhecimento, a apropriação vai desde o uso de habitantes locais como guias e de mitos e cerimônias locais como instrumentos de conversão, à pilhagem de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade (SANTOS, 2007, p. 9).

Fazendas como a Michelin, “construíram-se a partir de grilagens de terras onde viviam famílias e comunidades negras” (SILVA, 2013, p. 41). Para permanecer nas terras e acessar incentivos e financiamentos passam a adotar novos modelos de produção que abasteçam as necessidades do agronegócio. Projetos educacionais e ações sociais promovidos pelas fazendas de agronegócios se encarregam de gerar mudanças epistemológicas, além de garantir o marketing que alimenta o capitalismo verde.

O arquiteto paisagista Weller, responsável pelo Atlas do Antropoceno (2017), alerta que a venda de espaços naturais como “provedores de serviços globais” reforça as relações de poder desigual, a responsabilidade socioeconômica dos grupos conservacionistas que atuam reproduzindo racismo ambiental e a expulsão de minorias indígenas justificadas por ONGs como práticas conservacionistas e ambientalistas. Questão também reforçada por Gudynas (2019), em sua análise sobre a América Latina, em que expõe que as práticas da “nova” ciência da conservação não questionam o capitalismo, pelo contrário, propõem a aliança entre conservacionistas e corporações como estratégia para melhorar a vida humana.

⁸ Lima (2020) cita os modelos de atuação empreendidos pela Odebrecht no Baixo Sul, porém é possível entender esses *modos operandi* a outras empresas que atuam no Baixo Sul, como a Plantações Michelin, por exemplo, como citado no modelo adotado pela empresa para implantar o Projeto Ouro Verde da Bahia (POVB).

Conclusão

A pandemia da covid-19 estabeleceu limitações para a imersão no Baixo Sul, exigindo-nos outro modo de inventariar as paisagens, diferente do que havíamos planejado inicialmente. No entanto, ao acessar às memórias de nosso pesquisador nativo, sua rede de parentesco, e ao mobilizar a ancestralidade de moradores de alguns pequenos assentamentos do Baixo Sul, pudemos trazer as narrativas orais para esse inventário. Essas histórias guiaram a busca e a seleção das literaturas com as quais iríamos fazer as amarrações, os cruzamentos e confrontar informações. Deparamo-nos, desse modo, com uma diversidade de histórias, práticas e conhecimentos fazedores de paisagens diversas, biológica e culturalmente.

A região do Baixo-Sul demonstra que a “heterogeneidade histórico-estrutural” (SANTOS, 2019, p. 214) não foi erradicada dos domínios da colonialidade. A biodiversidade que temos hoje e que nos coloca como uma das regiões mais biodiversas do planeta, pode ser resultado do agenciamento de paisagens realizados por múltiplas agências, das quais as de humanos são apenas parte delas. A memória biocultural de comunidades tradicionais precisa ser valorizada para que não sigamos nos desperdícios de experiências.

Referências

AYROSA, P. M. da S. “Comentários sobre o livro VIII e Glossário”. In: MARCGRAVE, George; PISO, Wilhelm. **História Natural do Brasil**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. Tradução de José Procópio de Magalhães, sem números nas páginas, 1942 [1648]

BAIXO SUL. **Plano Territorial de Desenvolvimento Sustentável e Solidário do Território do Baixo Sul da BAHIA**. Salvador: AACAF/CEPLAC/SASOP/IDC/UNEB/ Fase, 2018.

CARNEY, J. Navegando contra a corrente: o papel dos escravos e da flora africana na botânica do período colonial. **África: Revista do Centro de Estudos Africanos**. USP, S. Paulo, p. 25-47, 2004.

EVARISTO, C. Conceição Evaristo por Conceição Evaristo. In: DUARTE, Constância L. (org.). **Escritoras mineiras: poesia, ficção, memória**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, p. 11-17, 2010.

GUDYNAS, E. **Direitos da natureza**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

GUIMARÃES, E. Quilombolas, japoneses e o “macaco” Jupará em roças de quase tudo no Sul da Bahia, Brasil. **Revista Impactum**, 2019.

ICMBIO. **Atlas dos manguezais do Brasil**. Brasília: Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, 2018.

LIMA, A. Origens históricas da Organização Odebrecht: retrato da apropriação privada da natureza no Baixo Sul da Bahia-Brasil. **Revista del CESLA**, vol. 25, pp. 151-174, 2020.

LIMA, Paulo Henrique Silveira. **O circuito espacial da produção de seringueira: A tecnologia e a Michelin como principal agente do circuito**. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2011.

- LOBÃO, D. É. V. P. **Agroecossistema cacauero da Bahia**: Cacau-cabruca e fragmentos florestais na conservação de espécies arbóreas. 2007. Tese (Doutorado em Ciências Agrárias e Veterinárias) – Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”. São Paulo, 2007
- MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. **Baixo Sul**: Plano Territorial de Desenvolvimento Sustentável e Solidário do Território. Brasília, 2010.
- MOTT, L. **Bahia: inquisição e sociedade**. Salvador: EDUFBA, 2010.
- NASCIMENTO, A. do. **O quilombismo**: documento de uma militância panafricanista. Petrópolis: 1980.
- OLIVEIRA, Rogério R. de. Mata atlântica, paleoterritórios e história ambiental. **Revista & sociedade**, v. 10, n. 2, p. 11-23, 2007.
- SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 78, p. 3-46, 2007.
- SILVA, E. R. da. **Comunidade negra rural de Lagoa Santa**: história, memória e luta pelo acesso e permanência na terra. 2013. Tese (Doutorado em Memória Social) - Pontifícia Universidade Católica. São Paulo: 2013.
- SKINNER, P. P. D. **Além do Mar**. Pesca e Pessoa no Povoado de Moreré – Cairú/BA. Salvador, 2017.
- TSING, A. L. **The mushroom at the end of the world**. New Jersey: Princeton University, 2015.
- TSING, A. L. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB/Mil Folhas, 2019.
- WATKINS, C. Palmeiras africanas em solos brasileiros: transformação socioecológica e a construção de uma paisagem afro-brasileira. **Revista História Ambiental Latinoamericana y Caribeña**, v.10, n.1, p. 150-193, 2020.
- WELLER, R. J. Atlas for the End? In: WELLER, R.; HOCH, C.; HUANG, C. (ed.). **Atlas for the End of the World**. S. I.: University of Pennsylvania, 2017.

O design de paisagens de emaranhamento¹

Martin Prominski

Universidade de Hanôver Gottfried Wilhelm Leibniz

Tradução:

Mariana Redd

UFMG

1 Nota dos editores: Esta é uma tradução de uma versão mais longa e não publicada do artigo de Martin Prominski, intitulado "Designing landscapes of entanglement", presente em: BRAAE, E.; STEINER H. (Eds.): *Routledge Research Companion to Landscape Architecture*. London, Routledge, 2018, p. 167-179. Agradecemos o gentil envio do manuscrito pelo autor.

O design de paisagens de emaranhamento

Resumo

Este texto é a tradução de um manuscrito ampliado de artigo de Martin Prominski, originalmente publicado sem resumo na coletânea *Routledge Research Companion to Landscape Architecture*, em 2018 (resumo feito pelos editores). O artigo revisa o conceito de paisagem.

Palavras-chave: paisagem, Antropoceno, arquitetura da paisagem, emaranhamento.

El diseño de paisajes de entramados

Resumen

Este texto es una traducción de un manuscrito extendido de un artículo de Martin Prominski, publicado originalmente sin resumen en el libro *Routledge Research Companion to Landscape Architecture*, en 2018 (resumen realizado por los editores). El artículo revisa el concepto de paisaje.

Palabras clave: paisaje, Antropoceno, arquitectura del paisaje, entramados.

Designing landscapes of entanglement

Abstract

This text is a translation of an extended manuscript of an article by Martin Prominski, originally published without abstract in the book *Routledge Research Companion to Landscape Architecture*, in 2018 (abstract by the editors). The article reviews the concept of landscape.

Keywords: landscape, Anthropocene, landscape architecture, entanglement.





A filosofia da arquitetura da paisagem possui muitas vertentes, incluindo a ética, a ontológica e a estética, que constantemente precisam ser reinterpretadas em um mundo que se transforma rapidamente. Este texto aborda uma destas vertentes, a filosofia da natureza, e reflete sobre as mudanças contemporâneas que influenciam sua interpretação, bem como a relevância de tudo isso para a pesquisa e a prática da arquitetura da paisagem.

Por que natureza? Porque, na minha visão, a natureza é atualmente o conceito-chave mais seriamente desafiado dentro da arquitetura da paisagem – um conceito que precisa ser reavaliado filosoficamente. O argumento mais forte para tal reavaliação vem do campo da geologia, que anunciou uma nova época, sucedendo ao Holoceno: o Antropoceno. Esse termo foi cunhado por Paul Crutzen e Eugene Stoermer, em 2000, e designa uma situação geológica completamente nova, na qual a humanidade, agora, tem influência sobre cada metro quadrado na superfície da terra e também sobre sua atmosfera – por exemplo, através da emissão de carbono ou nitrogênio (CRUTZEN; STOERMER, 2000). A geologia é capaz de traçar o impacto humano nos sedimentos da Terra e a influência é tão forte que um retorno ao Holoceno parece ser impossível. Consequentemente, não há mais natureza no sentido filosófico clássico. De acordo com esta abordagem, há uma dicotomia entre natureza e cultura humana, sendo a natureza um agente poderoso por si só, de valor inerente, independentemente da influência humana – uma conceituação que dominou o mundo ocidental por séculos.

Os desafios filosóficos propostos pelo Antropoceno são consideráveis. A afirmação introdutória dos curadores do “Projeto Antropoceno”, um projeto transdisciplinar internacional funcionando já há alguns anos no Haus der Kulturen der Welt, em Berlim, expressa apropriadamente:

A natureza, como nós a conhecemos, é um conceito pertencente ao passado. Não é mais uma força apartada da atividade humana e em sua oposição, a natureza não é nem um obstáculo nem um outro harmonioso. A humanidade forma a natureza. Humanidade e natureza são uma coisa só, incorporadas a partir do registro geológico recente (SCHERER; KLINGAN, 2013, p. 2).

Reconhecer o Antropoceno equivale a um chamado inconfundível de natureza versus cultura, visando a uma filosofia da natureza unitária e não dualística. Para me expressar claramente: conceitos unitários de natureza e cultura não são nada novos, especialmente nas culturas ocidentais mas, ao se reconhecer o Antropoceno, sua importância cresceu enormemente. Assim, podemos construir sobre os esforços existentes para que filosofias não dualísticas de natureza venham a ser definidas, com o objetivo de desenvolver abordagens em arquitetura da paisagem com vista à pesquisa e ao design de formas unitárias e sintéticas. De modo a desenvolver tal fundamentação para a teoria e a prática da arquitetura da paisagem, este artigo parte de uma discussão sobre as filosofias de Philippe Descola (2008, 2013, 2016), um antropólogo francês, e Bruno Latour (1993, 2008, 2010, 2013), um sociólogo francês. Para eles, o Antropoceno é uma categoria produtiva para desenvolver conceitos do humano e não humano que transcende a dicotomia natureza-cultura. Em contrapartida a eles, Donna Haraway (2016) é introduzida como uma crítica à noção de Antropoceno, levantando, assim, a questão da possibilidade de nós já precisarmos de um termo alternativo para a situação atual.

Destronando o Naturalismo – o universalismo relativo de Descola

Em uma palestra recente, o antropólogo francês Philippe Descola caracterizou o Antropoceno como uma nova era em que o homem se transformou em uma força da natureza (DESCOLA, 2016). Ele distingue, claramente, Antropoceno de antropização. A última é um processo que vem ocorrendo há 200 mil anos, uma coevolução de humanos e não humanos que afeta a maioria dos cantos da Terra – mesmo a floresta amazônica não é natureza intocada; é, amplamente, um ecossistema antropogênico. Isso soa como a caracterização dos efeitos humanos no Antropoceno – ainda assim, Descola vê uma diferença entre os dois. Comparado aos efeitos coevolucionários, razoavelmente locais, da antropização, o atual impacto humano alcançou uma escala global e sistêmica, levando à mudança climática, à acidez dos oceanos e à perda de biodiversidade, cumulativas e aceleradas. Descola explica tal desenvolvimento radical com o termo “naturalismo”. Por naturalismo ele se refere especificamente ao tipo ocidental de relações entre humanos e não humanos, de acordo com o qual o privilégio de possuir mente e alma é concedido apenas a humanos, enquanto não humanos são apenas matéria física. Uma das maiores intenções de seu trabalho é explicar que este conceito – com todas as suas consequências destrutivas – é apenas um de quatro caminhos possíveis nos quais os humanos podem se relacionar com não humanos e que, por isso, nós precisamos modificar o naturalismo ocidental para escapar de sua “tirania contemporânea” (DESCOLA, 2016, p. 112). Em sua obra-prima *Outras naturezas, outras culturas* (2013), Descola desenvolve uma estrutura de quatro ontologias relativas à relação entre humanos e não humanos. Ao analisar um grande número de exemplos etnográficos de todo o mundo, além do naturalismo ele identifica como tais ontologias o animismo, o totemismo e o analogismo. Todas as três operam sem a dicotomia entre natureza e cultura (DESCOLA, 2008). Quando Descola se refere à conservação da natureza como um exemplo dos potenciais efeitos positivos de reconhecer múltiplas ontologias, seu pensamento se torna imediatamente relevante para a arquitetura da paisagem. Ele critica o fato de a política internacional de conservação da natureza estar intimamente ligada à cosmologia do naturalismo, que dominou o pensamento europeu por pelo menos dois séculos. Tal cosmologia, relativamente jovem, certamente não é compartilhada por todos no planeta. Com o que, então, uma ética da natureza mais universal se pareceria? Em termos de conservação da natureza, significaria que argumentos utilizados pelo naturalismo, como a preservação da biodiversidade, serviços ecossistêmicos e armazenamento de carbono, podem ser de importância secundária para os proponentes do animismo. De acordo com essa ontologia, os humanos têm relações intersubjetivas com não humanos. Animais são tratados como humanos e, mesmo assim, caçá-los é permitido se feito respeitosa e cuidadosamente. Para ilustrar essa ontologia, que soa utópica para ouvidos ocidentais, Descola cita um documento que a comunidade indígena de Sarayaku, na Amazônia Equatoriana, apresentou na Cúpula do Clima, em Paris, em dezembro de 2015, exigindo uma nova categoria legal para territórios protegidos, chamada Kawsak Sacha (“Floresta Viva”):

Enquanto o mundo ocidental trata a natureza como uma fonte genérica de matérias-primas, exclusivamente destinadas ao uso humano, Kawsak Sacha reconhece que a floresta é feita inteiramente de seres vivos e das relações comunicativas que eles têm uns com os outros... Esses seres, das menores plantas aos seres supremos que protegem a floresta, são pessoas (runa).

Kawsak Sacha é onde há [nossas] interrelações com os seres supremos da floresta para receber a orientação que [nos] leva pelo caminho do Sumak Kawsay (Bem Viver). Esta relação contínua que nós [...] temos com os seres da floresta

é central, pois dela depende a continuidade da Floresta Viva que, em troca, permite a harmonia da vida entre muitos tipos de seres, assim como a possibilidade de nós continuarmos a viver no futuro (apud KOHN, 2016).

Esta abordagem expressa a diversificação das estratégias de conservação para além do conceito dualístico ocidental dominante de natureza *versus* cultura. Descola visa a definir uma ecologia de relações, pela qual diferentes relações entre humanos e não humanos são analisadas e desenvolvidas de maneira diferenciada. O mérito do conceito de Descola para o Antropoceno, do mesmo modo que para a arquitetura da paisagem, está em oferecer alternativas consistentes ao naturalismo ocidental predominante. Refletir sobre eles, de forma integrada, aplicando-os especificamente a cada contexto de design, poderia nos levar a ações humanas menos destrutivas em relação à Terra.

No Antropoceno, tudo se torna uma questão de design – a filosofia do design de Bruno Latour

Outra figura eminente francesa no campo da antropologia, da filosofia e da sociologia, que vem refletindo sobre as consequências do Antropoceno para o nosso entendimento da natureza, é Bruno Latour. Desde seu livro *Jamais fomos modernos* de 1993, ele vem lutando contra a distinção moderna entre natureza e cultura. Para ele, o Antropoceno é uma razão a mais para lançar foco em novos emaranhamentos entre antigos adversários:

Amanhã, aqueles de nós que deixaram de ser resolutamente parte de um burburinho moderno, vão ter que levar em consideração ainda mais complicações envolvendo seres que irão confundir a ordem da Natureza com a ordem da Sociedade; amanhã, ainda mais que ontem, nós nos sentiremos presos por um número ainda maior de restrições impostas por seres cada vez mais numerosos (LATOURE, 2013, p.10).

Deste ponto de partida – o abandono da distinção entre natureza e sociedade –, Latour desenvolve uma linha de pensamento que é de interesse particular para a arquitetura da paisagem. Se tudo na Terra (e além dela) está impregnado de atividade e significado humano, então há incontáveis e inevitáveis relações entre humanos e não humanos em um “pluriverso emaranhado” (LATOURE, 2010, p. 481). Nós não podemos refletir sobre tais relações passivamente, à distância, objetivamente; nós somos chamados a trabalhar ativamente em tais questões relacionais de interesse. Latour chama esse trabalho ativo de “composição”, e vai além, chegando a escrever um “Manifesto do Compositor” (LATOURE, 2010). Ele inclui uma reflexão abrangente sobre o significado de composição:

Ainda que a palavra “composição” seja muito rebuscada e pretensiosa, é muito bom que ela saliente que as coisas precisam ser reunidas em conjunto (do Latim: componere), mantendo sua heterogeneidade. Além disso, ela está conectada com “compostura”; tem raízes claras na arte, na pintura, na música, no teatro, na dança e, assim, está associada à coreografia e à cenografia; não está muito longe de “comprometer” e “comprometer-se”, retendo certo sabor diplomático e prudente. Por falar em sabor, ela carrega consigo o cheiro pungente, mas ecologicamente correto, de “compostar”, em si devido à “decomposição” ativa de diversos agentes invisíveis. [...] Acima de tudo, uma composição pode falhar e, assim, reter o que é mais importante na noção de construtivismo (um rótulo que eu poderia ter usado também, não estivesse já tomado pela história da arte). Ele assim desvia a atenção da diferença irrelevante entre o que é

construído e o que não é construído, em direção à diferença crucial entre o que é bem ou mal construído, bem ou mal composto (LATOUR, 2010, p. 473).

Para um arquiteto paisagista, esta descrição de composição soa familiar: unir conjuntos heterogêneos baseado na criatividade, comprometido pelas condições do lugar e as exigências do usuário, reconhecendo que não há apenas uma solução mais verdadeira, apenas soluções boas ou más. Assim, não há um passo grande da composição para o design, que é o modo de ação da arquitetura da paisagem. Em suas reflexões sobre o design (LATOUR, 2008), Latour explica que o termo tinha um significado razoavelmente limitado até muito recentemente, especialmente em sua França nativa: significava pôr um brilho cosmético nas coisas inventadas por engenheiros ou cientistas sérios. Mas atualmente, ele afirma, “design” é mais que apenas a superfície; é parte da própria substância dos processos de produção e “tem sido estendido dos detalhes de objetos rotineiros para as cidades, as paisagens, as nações, as culturas, os corpos, os genes e para a própria natureza”. Moldar uma paisagem é uma tarefa de design que não levantará as sobrancelhas de arquitetos paisagistas – mas a ambição de Latour vai muito mais além, sendo que a maneira como ele inclui natureza e genes torna o radicalismo de seus argumentos mais aparente. Ele conclui que tudo, atualmente, é resultado de design e cita “*Dasein ist Design*” (LATOUR, 2008, p. 7) – o maravilhoso trocadilho alemão cunhado pelo holandês Henk Osterling, que significa existir é projetar. Latour chega a uma conclusão similar àquelas de Descola em relação à conservação da natureza:

Não apenas a natureza desapareceu como o externo à ação humana (o que se tornou senso comum agora); não apenas “natural” se tornou sinônimo de “cuidadosamente gerido”, “habilmente encenado”, “artificialmente mantido”, “sabidamente projetado” (o que é verdadeiro especialmente para as chamadas “comidas orgânicas” ou “naturais”); mas a própria ideia de que trazer o conhecimento dos cientistas e engenheiros para suportar uma questão é necessariamente recorrer a leis da natureza inquestionáveis está também se tornando obsoleta. Trazer cientistas e engenheiros está rapidamente se tornando outra forma de perguntar: “como isto pode ser melhor projetado?”. Os elementos de bricolagem e reparos sempre associados ao design dominaram a natureza (LATOUR, 2008, p. 10).

Para resumir, o Antropoceno é, para Latour, um indicador forte e final de que qualquer esperança em diferenciar ciência e política, fatos e valores, natureza e cultura, morreu (LATOUR, 2013, p. 10). Os emaranhamentos entre humanos e não humanos estão relacionados à composição, são uma questão de design. Argumentando desta forma, ele amplia o campo da atividade enormemente, assim como a responsabilidade carregada pelos designers, incluindo arquitetos paisagistas.

Já precisamos de um termo alternativo para o Antropoceno? O Chthuluceno de Donna Haraway

Um conceito que ganhou influência tão rápido e se tornou tão difundido como o Antropoceno facilmente atrai crítica nos círculos acadêmicos e além deles. Uma das vozes críticas mais proeminentes é Donna Haraway, Professora Emérita no Departamento de História da Consciência na Universidade da Califórnia em Santa Cruz, que é conhecida, por exemplo, por seu *Manifesto Ciborgue*, de 1991. Eu gostaria de refletir sobre sua crítica ao Antropoceno para descobrir se deveríamos substituir o termo por outro melhor.

Suas principais objeções ao conceito de Antropoceno são as seguintes. Primeiro, os agentes do Antropoceno não são humanos enquanto uma espécie – Anthropos –, mas as práticas de alguns humanos que poderiam ser resumidas no capitalismo [consequentemente, ela também menciona “Capitaloceno” como um termo alternativo a Antropoceno (HARAWAY, 2016, p. 47)]. Segundo, a história associada ao Antropoceno tem um final ruim, e o ator também é ruim – ela diz preferir uma história positiva para mudar a situação (HARAWAY, 2016, p. 48). Terceiro,

As ciências do Antropoceno são muito contidas dentro de teorias de sistemas restritivas e dentro de teorias evolucionárias chamadas Sínteses Modernas que, a despeito de sua importância extraordinária, provaram ser incapazes de pensar bem sobre simpoiese, simbiose, simbiogênese, desenvolvimento, ecologias de rede e micróbios (HARAWAY, 2016, p. 49).

Nesta afirmação, ela provavelmente está se referindo à engenharia climática já mencionada no artigo influente de Crutzen na *Nature* (2002), que poderia ser entendida como os sistemas de gerenciamento da Terra, incluindo mecanismos como fertilização de oceanos com ferro e injeções estratosféricas de enxofre para aumentar o albedo da Terra (CRUTZEN, 2002). Finalmente, o Antropoceno é um termo de ocidentais; não é passível de adaptação por povos indígenas. Toda esta crítica é justificada – mas isto tem que levar a um termo alternativo? E sua proposta alternativa, o Chthuluceno, é uma melhora? Ela o explica como “um composto de duas raízes gregas (khtkôn e kainos), que juntas dão nome a um tipo de tempo-lugar com vistas a enfrentar os problemas de viver e morrer com responsabilidade (resposta e habilidade)² em uma terra danificada” (HARAWAY, 2016, p. 2). Uma tradução direta significaria a era dos seres subterrâneos ou ligados à terra. Bem, nem a compreensibilidade da palavra nem a abrangência de seu significado são convincentes. São os atributos que Haraway designa ao Chthuluceno que despertam simpatia. Ela expande a identidade dos atores ao salientar que não somente os humanos contam na atual situação: “Ao contrário dos dramas dominantes do discurso do Antropoceno e do Capitaloceno, seres humanos não são os únicos atores importantes no Chthuluceno, onde todos os outros seres capazes de simplesmente reagir. A ordem está tricotada de novo: seres humanos estão com e são da terra, e os poderes bióticos e abióticos desta terra são a história principal” (HARAWAY, 2016, p. 55). Nesta complexa teia de relações, ela defende o termo *simpoiese*, de M. Beth Dempster (1998), como um meio para a interação: “significa ‘fazer com’. Nada se faz sozinho; nada é realmente autopoietico ou auto-organizador; [...] é uma palavra própria para sistemas complexos, dinâmicos, responsivos, situados e históricos. É uma palavra para mundificar³ – com, em companhia” (HARAWAY, 2016, p. 58). Esta ênfase em humanos e não humanos (“todos criaturas”, como ela gosta de dizer) e *simpoiese* é importante e não inclusa em um entendimento do Antropoceno limitado e guiado pela tecnologia. Apesar disso, como já vimos no caso de Descola e Latour, um entendimento mais amplo do Antropoceno é possível e pode abranger estas questões. Um novo termo complicado como o Chthuluceno, que a maioria dos ocidentais mal entenderia (embora deveriam, pois são a maior razão para o problema atual), não ajuda. Sugiro seguir o conselho da própria Donna Haraway, que diz: “Eu sei que nós continuaremos precisando do termo Antropoceno. Eu o usarei também, com moderação; o quê

2 Nota da tradutora (N.T.): no original, “*response-ability*”. A palavra responsabilidade dividida em duas palavras para destacar a ação de resposta com habilidade.

3 N.T.: No original, “*worlding*”. A palavra “*world*” (mundo) ganha o sufixo “*-ing*” para ser transformada em verbo, acrescentando o sentido do próprio mundo se fazer mundo, estando envolvido ele mesmo na ação. A definição do termo em inglês, também recente e, por isso, ainda sem uma tradução cunhada e amplamente utilizada, pode ser encontrada em <https://newmaterialism.eu/almanac/w/worlding.html>.

e quem o Antropoceno reúne, em sua bolsinha restaurada, pode se provar potente para viver nas ruínas e mesmo para uma recuperação terrena modesta” (HARAWAY, 2016, p. 47).

Assim que o Grupo de trabalho Antropoceno, que é parte da Subcomissão para a Estratigrafia Quaternária da Comissão Internacional de Estratigrafia, formalizar o Antropoceno como uma época geológica [este procedimento em curso é complexo e inclui muitas perguntas, como quando o Antropoceno começou (WATERS et al., 2016; WORKING GROUP ON THE ANTHROPOCENE, 2016)], ele estará em todos os livros didáticos e influentes na base da sociedade. Em minha visão, é mais produtivo discutir as qualidades e déficits do conceito usando o próprio termo ao invés de inventar outros novos – desde que não haja nenhum avanço espetacular no significado, o que eu ainda não vi. É a qualidade do conceito de Antropoceno que é ampla o suficiente para incluir fãs de high-tech assim como “pessimistas-de-cinco-minutos-depois-da-meia-noite”. Pessoalmente, eu considero esses extremos enganadores e preferiria argumentar em nome de abordagens intermediárias e com várias camadas, como o universalismo relativo, o composicionismo ou a simpoiética, como discutido acima, ou termos como convivialidade [*conviviality*] (HINCHLIFFE; WHATMORE, 2006), avivamento [*enlivenment*] (WEBER, 2013), mesológicos [*mésologiques*] (BERQUE, 2011), maisagens [*andscapes*] (PROMINSKI, 2014) ou “socialidade entre todas as coisas vivas” [*sociality among all living things*] (IMANISHI, 2002).

O Antropoceno e a arquitetura da paisagem

A discussão das ideias apresentadas por Descola, Latour e Haraway mostrou que o Antropoceno é um motivador forte para desenvolver novos conceitos de relações entre não humanos e humanos. Esta motivação é acompanhada pela convicção de que o Antropoceno é não apenas uma descrição neutra das enormes consequências do impacto humano, como também um chamado à mudança e suspensão de evoluções negativas. De acordo com Jan Zalasiewicz, coordenador do Grupo de Trabalho do Antropoceno dentro da Subcomissão de Estratigrafia Quaternária, “muito desta mudança global será em detrimento dos humanos. Nem toda ela (a Groelândia, por exemplo, está agora ficando verde e crescendo), mas o curso atual e provável futuro da mudança ambiental parece traçado para criar substancialmente mais perdedores, globalmente, do que vencedores” (ZALASIEWICZ et al., 2010, p. 2231). Assim, os novos conceitos devem contribuir para guiar a mudança global em uma direção positiva e sustentável. Na sequência, perguntarei qual papel a arquitetura da paisagem pode ter neste processo. Usarei “emaranhar” como palavra-chave, uma vez que ela resume a base das ideias de Descola, Latour e Haraway [e também foi usada por muitos outros, como TIETJEN (2011), HIGHT (2014) e MEYER (2015)], e refletirá sobre as opções da arquitetura da paisagem para emaranhar não humanos, humanos e tempo.

Emaranhando não humanos

A arquitetura da paisagem é a disciplina do campo do design que – como nenhuma outra – tem o privilégio de lidar com coisas vivas não humanas. Há raros projetos em que plantas ou solo não sejam contemplados. Então, é mesmo necessário levantar esta questão aqui? Bem, há uma diferença entre *contemplar* não humanos em um design e *emaranhar* não humanos em um design. Se, nós, humanos, não nos relacionam, através de nossos sentidos, com não humanos, não há um design de emaranhamento. Por exemplo: ironicamente, naquelas tarefas que contemplam não humanos mais intensamente – como em áreas de conservação da natureza –, uma abordagem de separação prevalece, baseada no naturalismo no sentido de mundo apon-

tado por Descola. Emaranhamentos entre humanos e não humanos são evitados e por vezes proibidos pelas leis de proteção da natureza – por exemplo, na União Europeia. John Hoekstra (2013), cientista-chefe para a World Wildlife Fund (WWF), chama essa situação de “conservação de fortaleza” que “separa a natureza das pessoas” e “força uma troca mutualmente exclusiva entre conservar biodiversidade e atender às necessidades humanas” (HOEKSTRA, 2013).

Precisamos de projetos de design que possam cuidar de plantas e animais assim como usuários humanos em espaços livres, permitindo que uns se relacionem com outros. Um bom exemplo disso é o “Buchholzer Bogen” (Arco de Buchholz) em Hannover. Quando a decisão foi tomada, em 1995, de aumentar o Canal Mittelland na área construída de Hannover, a destruição de habitats valiosos ao longo da margem do canal existente teve que ser compensada, de acordo com a Lei Alemã de Avaliação do Impacto Ambiental. Os arquitetos paisagistas da NSP (Nagel, Schonhoff e Parceiros) aproveitou a oportunidade para iniciar um novo habitat enquanto, ao mesmo tempo, melhorava-se os meios de experienciar e acessar a paisagem do canal, que tem um papel importante no sistema de espaços livres de Hannover. No Arco de Buchholz, eles propuseram que fosse construída uma pequena protuberância na margem do canal, criando assim uma incomum território aquático na borda, outrora reta, do canal. A estrutura multicamadas de plantas nativas atrai muitos insetos e pássaros e o lugar é caracterizado por uma biodiversidade acima da média – é este o emaranhamento de não humanos. Ao invés de proteger este novo habitat dos humanos, ele foi cuidadosamente integrado ao sistema linear de espaços livres ao longo do canal através da instalação de uma escultura onde se podia andar. O artista japonês Tadashi Kawamata desenhou e construiu um calçadão de madeira, que se estende por todo o corpo d’água e serve tanto como passagem quanto como plataforma para observar a flora e a fauna abaixo dela (Figura 1). Assim, o Arco de Buchholz atende às rígidas demandas de conservação da natureza por meio de um design feito totalmente por humanos e oferece ricas experiências de interação entre humanos e não humanos. É um exemplo de como superar a divisão entre natureza e cultura, ou naturalismo, como caracterizado por Descola.



Figura 1: (© Martin Prominski): Uma protuberância ou pequena baía foi criada no limite do canal Mittelland (ao fundo), no Arco Buchholz, em Hannover. A protuberância, um habitat com biodiversidade além da média, abarca uma escultura percorrível, que é conectada à rede local de passagens

Apesar disso, projetos de design que emaranham humanos e não humanos não são de forma alguma a norma na arquitetura da paisagem. Como a disciplina pode viver de acordo com a previsão de Latour, citada acima, de que, no Antropoceno, “nós precisaremos considerar ainda mais emaranhamentos envolvendo seres que fundirão a ordem da Natureza com a ordem da Sociedade” (LATOURE, 2013, p. 10)?

Em seu *Compositionist Manifesto*, Latour sugere uma opção possível: “abordar a questão complicada do animismo de novo” (LATOURE, 2010, p. 481). Para considerar o animismo como uma ontologia produtiva para projetar emaranhamentos de não humanos e humanos, nós precisaríamos reconhecer que outras entidades, como animais, plantas ou minerais, têm uma “interioridade” (DESCOLA, 2016, p. 109). Ele associa a interioridade com atributos comumente atribuídos à alma, mente ou consciência, tais como intencionalidade, subjetividade, reflexividade ou emoções. O problema de tal abordagem já foi identificado pelo próprio Latour: “ela imediatamente dá um sabor de Nova Era a qualquer esforço, como se a posição padrão fosse a ideia de que o inanimado e a inovação bizarra fossem o animado” (LATOURE, 2010, p. 481). Apesar disso, existem alguns achados científicos recentes que devem convencer mesmo os proponentes mais teimosos do naturalismo de que plantas podem ver, sentir ou se lembrar (CHAMOVITZ, 2013). Tal conhecimento melhora nosso entendimento de como humanos e plantas estão emaranhados, mas as implicações, para a arquitetura da paisagem, deste novo entendimento não foram pesquisadas até o momento e ainda esperam para serem abordadas. Para emaranhamentos entre animais e humanos, já há algumas descobertas relevantes para o design. O projeto “Animal Aided Design - AAD” (HAUCK; WEISSER, 2015) pesquisa como alguém pode fazer design usando o ciclo da vida de seis espécies-modelo para melhorar a vida selvagem urbana. Pode-se criticar, aqui, o fato de que quase se perdeu de vista o papel humano no emaranhamento. Para resumir, em termos de emaranhamento entre não humanos e humanos, a prática e a pesquisa da arquitetura da paisagem estão esperando para serem reanimadas.

Tempo de emaranhamento

Como Donna Haraway apontou tão precisamente, o Antropoceno (na sua linguagem, o Chthuluceno) é caracterizado por “forças e poderes dinâmicos e contínuos dos quais humanos são uma parte, dentro dos quais a continuidade está em jogo” (HARAWAY, 2016, p. 101). É sobre “lugares e tempos reais e possíveis” (ibid.), os quais ela propõe “lascar e triturar e estratificar como um jardineiro louco, fazer uma pilha de compostagem muito mais quente para passados, presentes e futuros ainda possíveis” (HARAWAY, 2016, p. 57). Para a arquitetura da paisagem, este emaranhamento do tempo se encaixa muito bem em um entendimento dinâmico e aberto do design de ecossistemas que já tem sido discutido e desenvolvido no campo há décadas (SPIRN, 1984; CORNER, 1997; PROMINSKI, 2004) e foi recentemente bem resumido em “Ecologias Projetivas”, organizado por Chris Reed e Nina-Marie Lister (2014).

Paisagens de rio são um exemplo apropriado para ilustrar os desafios do design baseado no tempo. A clássica abordagem baseada na engenharia tentou controlar processos de rios e limitar interações ao confinar rios em canais. Projetos arquitetônicos paisagísticos recentes propõem desfazer estes canais e permitir futuros emaranhamentos imprevisíveis de água, sedimentos, plantas, animais e pessoas. Muitos bons exemplos têm sido realizados, como o Rio Ebro, em Zaragoza (PROMINSKI et al. 2017, p. 198) ou o Rio Isar, em Munique (PROMINSKI, 2011, p. 192), e eu gostaria de ilustrar a abordagem com mais detalhes usando o exemplo do Rio Aire, perto de Genebra (PROMINSKI et al., 2017). O design de George Descombes e do Atelier Descombes et Rampini S.A. é notável por duas razões. Primeiro, ele evita introduzir qualquer

estética “naturalista” aos processos morfodinâmicos de erosão e sedimentação que o rio gera. Um leito de rio completamente novo, com 80 metros de largura, foi projetado convertendo terra agrícola para proporcionar mais espaço para água corrente. A forma inicial do leito do rio consistia de losangos perfeitamente formatados, através e por cima dos quais o rio pode fluir, lentamente transformando as formas geométricas na forma orgânica de um rio trançado ao longo dos anos (Figura 2). Aqui, vê-se a interação artística de agentes humanos e não humanos com um resultado não previsto. Segundo, o projeto não apenas coreografa processos futuros, ele também emaranha o passado. O canal histórico correndo paralelamente ao novo leito do rio foi conservado como um artefato cultural, ao ser transformado em uma série de jardins lineares ao longo e parcialmente acima dele. A justaposição de, e o contraste entre, a estrutura histórica e linear do canal e o recentemente introduzido espaço dinâmico do rio correndo próximo a ela provoca reflexões sobre o estado do rio antes e depois e sobre os aspectos ecológicos e culturais do rio atual. Eu não sei de nenhum projeto de arquitetura da paisagem que emaranhe passado, presente e futuro de uma forma tão criativa e multidimensional.



Figura 2: (©Fabio Chironi): Os dois cursos d'água do Rio Aire justapostos, perto de Genebra: o canal retido à esquerda com uma série de jardins lineares, o novo leito do rio à direita com losangos parcialmente erodidos.

No caso de tais exemplos, é apropriado dizer que a pesquisa e a prática em arquitetura da paisagem já está fazendo bem o emaranhado do tempo? Eu discordaria. Além dos projetos de rio, é difícil encontrar exemplos inspiradores. Não há muitas inscrições fascinantes em competições, como as propostas da OMA para a La Villette, de 1982, ou da Field Operations para o Parque Downsview, em 2001, mas eles não foram realizados. Parece que os clientes – e, frequentemente, também os designers – preferem aparências fixas e controladas, que não têm a intenção de mudar ao longo do tempo. Assim, há muito potencial para pesquisas futuras em arquitetura da paisagem para intensificar o foco na estética de processos (MEYER, 2008), assim como estratégias de processos (REED; LISTER, 2004) a fim de aumentar emaranhamentos entre humanos e não humanos baseados no tempo.

Emaranhando humanos

Projetos de arquitetura da paisagem são comumente utilizados por pessoas. Assim, um foco em humanos é evidente na disciplina. Apesar disso, tal foco geralmente é mais abstrato do que concreto. Por exemplo, quando, em seus ateliês, arquitetos paisagistas imaginam um espaço público, eles invocam imagens do uso futuro e de usuários em suas mentes criativas, mas não estão em contato direto e físico com os usuários e o local. Um verdadeiro emaranhamento de humanos pede por mais níveis de interação no design. Para Bruno Latour, o design de um objeto – um parque ou uma praça pública, por exemplo – é uma “reunião” (aqui ele segue Martin Heidegger) e, assim, automaticamente, um “design colaborativo” (LATOURE, 2008). Que opções existem para uma complexa colaboração ou um emaranhamento de designers e usuários do lugar? O Parque Gleisdreieck, em Berlim, (Arquitetura Paisagista da autoria do Atelier Loidl; concurso de 2006, conclusão 2013; para exemplo, ver: LICHTENSTEIN; MAMELI, 2005) é um excelente estudo de caso para examinar esta questão, que trata de questões que foram discutidas intensamente desde os anos de 1960. Um caminho maior e amplamente aplicado na direção de emaranhar humanos no processo de design é a participação pública. No Parque Gleisdreieck, a participação foi uma mistura de métodos estabelecidos e novos (SENATSWERWALTUNG FÜR STADTENTWICKLUNG UND UMWELT, 2013). A primeira fase começou em 2005 com um questionário que a administração e um instituto de pesquisa social desenvolveram juntos, com grupos de foco. Foi enviado para 1.600 famílias, aleatoriamente escolhidas, que viviam em um raio de vinte minutos a pé do parque. As 400 respostas revelaram que 50% sequer sabiam que um parque seria construído em sua vizinhança. Assim, a administração decidiu oferecer visitas guiadas ao local: 2.200 pessoas participaram das 34 visitas, as que se seguiram oficinas com 32 grupos, de até 30 pessoas, que desenvolveram recomendações para as regras do concurso de projetos para o parque. Em paralelo a isso, havia um fórum moderado na internet: 70.000 visitas de 7.800 usuários foram contabilizadas, e em uma fase moderada um texto com recomendações para as regras do concurso foi escrito em conjunto por 200 participantes. Essas recomendações apresentadas pelo público tiveram um papel crucial nas regras para a primeira fase do concurso para o projeto do parque, da qual 86 empresas de arquitetura da paisagem participaram. Os nove jurados, incluindo um representante das iniciativas da comunidade, escolheram 11 contribuições para seguirem para a segunda fase da competição. Com esses 11 projetos, um “fim de semana de planejamento” foi realizado, no qual o público foi convidado a discutir os planos diretamente com os autores dos projetos e os jurados: 600 pessoas compareceram neste fim de semana. Os resultados destes diálogos foram integrados às recomendações para as onze equipes sobre como deveriam melhorar seus projetos na segunda e decisiva fase da competição. De acordo com um jurado, esse fim de semana teve um impacto significativo no desenvolvimento dos 11 projetos, assim como o critério de decisão para o júri (cf. SENATSWERWALTUNG FÜR STADTENTWICKLUNG UND UMWELT, 2013, p. 55). Esse tipo de participação pública intensa – neste caso, de bastante sucesso –, ainda deixa as decisões subseqüentes de modelagem e transformação de espaço para os especialistas, como os arquitetos paisagistas e a administração.

Uma forma de emaranhamento de humanos menos amplamente aplicada, mas ainda mais intensa é “comungar”, por meio da qual as próprias pessoas transformam seu espaço. De acordo com David Bollier, comungar é uma prática social caracterizada por “atos de apoio, conflito, negociação, comunicação e experimentação mútuos, necessários para criar sistemas para gerenciar recursos compartilhados. Este processo combina produção (autoprovisionamento), governança, cultura e interesses pessoais em um sistema integrado” (BOLLIER, 2015, p. 2). No Parque Gleisdreieck, essa abordagem foi significativa por diversas razões. Primeiramente,

o parque atual só pôde se tornar possível porque várias iniciativas locais viram a área do pátio ferroviário abandonado como sua terra urbana comum e, a partir dos anos de 1970, lutaram contra ideias de transformá-lo em uma rodovia, um parque de diversões ou uma área residencial. Posteriormente, enquanto projetavam o parque, grupos da comunidade conseguiram reivindicar algumas áreas como seus “bens comuns”. Aqui, eles puderam realizar suas próprias ideias, como jardins interculturais, jardins loteados ou um espaço para experimentar natureza (Figura 3). Tal processo não aconteceu sem conflitos: os arquitetos paisagistas, e mais ainda os grupos da comunidade, tiveram que chegar a um acordo, mas no final o parque foi visto como um grande sucesso (MÜLLER, 2016) e a administração o identificou como o “Parque de 1000 vozes” (SENATSV ERWALTUNG FÜR STADTENTWICKLUNG UND UMWELT, 2013, p. 6). Além disso, o emaranhamento continuará no futuro porque, em novembro de 2014, um grupo de dez representantes cívicos foi eleito pelos residentes, usuários do parque e partidos interessados para decidir, juntos ou com outras partes interessadas, sobre os futuros desenvolvimentos do parque (MÜLLER, 2016, p. 155f).

Este exemplo expressa o enorme potencial da arquitetura da paisagem para emaranhar seres humanos. A caixa de ferramentas da participação pública já está bem equipada. Apesar disso, o emaranhamento mais intenso – comunhão – é complicado porque demanda que o designer se coloque em segundo plano porque são as pessoas que estão realizando suas próprias ideias e transformando o espaço ao invés dele ou dela. Em uma era em que bens comuns estão ganhando mais e mais dinamismo (BOLLIER, 2015), a relação entre projetar e compartilhar é um dos tópicos mais desafiadores da pesquisa em arquitetura da paisagem .



Figura 3: (©Martin Prominski): O “Espaço de Experiência da Natureza” na parte leste do Parque Gleisdreieck, em Berlim, que foi projetado e construído por uma iniciativa comunitária.

Conclusão e panorama

Charles Darwin começou o parágrafo final de “A origem das espécies” com uma imagem poética: “é interessante contemplar uma ribanceira *emaranhada*, coberta de muitas plantas de muitos tipos, com pássaros cantando nos arbustos, com vários insetos voando e com vermes rastejando pela terra úmida, e pensar que estas elaboradas formas fabricadas, tão diferentes umas das outras e dependentes umas das outras, de uma forma tão complexa, foram todas produzidas por leis agindo à nossa volta” (DARWIN, 1859, p. 459; itálicos são meus). Sua visão de emaranhamento opera a uma distância e expressa a filosofia da natureza modernista com uma separação de objetos e sujeitos. No Antropoceno, precisamos de uma nova perspectiva nessa ribanceira emaranhada. Uma contemplação distanciada se tornou impossível se não humanos e humanos estiverem inextricavelmente entrelaçados. Como os seres humanos estão em uma parte ativa da ribanceira emaranhada, podemos concluir que estes emaranhados complexos são sempre uma questão de interesse e um problema de design.

Isso traz consequências para a arquitetura da paisagem. Eu interpreto esta nova perspectiva como um chamado para focar nos emaranhamentos em diferentes níveis. Categorizei três tipos: o emaranhamento de não humanos, humanos e tempos, sendo importante adicionar que tais tipos idealmente se sobrepõem em cada projeto. Vejo a integração dessas três categorias como um indicador de excelência em projetos de arquitetura da paisagem – um projeto como o do Parque Gleisdreieck serve como um exemplo disso. Eu também desenvolvi ideias e perguntas para a pesquisa em arquitetura da paisagem, que surgem destes três tipos de emaranhamentos e sugerem novas direções, como o retorno do animismo, as estéticas e as estratégias de design com base no tempo e o design de bens comuns.

No entanto, a pesquisa sobre emaranhamentos encontrará dificuldades para obter fundos em uma cultura global de pesquisa que é mais baseada em divisões como ciência *versus* política, fatos *versus* preocupações, básico *versus* aplicado etc. (cf. LATOUR, 1993; NOWOTNY et al., 2001) e menos em emaranhamentos. Se levado a sério, o Antropoceno demanda um novo modo de a ciência possibilitar pesquisar emaranhados que incorporem atores de todos os tipos. Trata-se de um chamado irrealista e ingênuo ou podemos perceber os primeiros contornos de tal ciência no horizonte? De fato, parece surgir um vislumbre de otimismo. Ele irradia do discurso de sustentabilidade europeu, no qual o conceito de “Ciência Transformativa” foi proposto em 2013 (SCHNEIDEWIND; SINGER-BRODOWSKI, 2013; SCHNEIDEWIND et al., 2016). Sua maior característica é, precisamente, o emaranhamento de atores sociais na produção de conhecimento. Seu foco está em coprojetar e coproduzir nos processos transdisciplinares, nos quais detentores de conhecimento não acadêmicos estão necessariamente envolvidos.

A forma “ideal” de pesquisa transformativa é o conceito emergente de pesquisa em laboratórios da vida real. Este conceito ainda é novo e uma definição amplamente compartilhada não existe ainda. De acordo com o nosso entendimento, laboratórios da vida real proporcionam contextos para experimentos do mundo real, que visam a um entendimento melhorado dos processos de transformação e os facilitam ativamente (SCHNEIDEWIND et al., 2016, p. 10).

A pesquisa em design está conceitualmente próxima desses laboratórios do mundo real (PROMINSKI, 2016; SEGGERN et al., 2015) e é um trabalho valioso para explorar a inspiração compartilhada pela ciência transformativa e a pesquisa de design. Uma contribuição significativa da pesquisa em arquitetura da paisagem para a ciência transformativa futura poderia consistir em emaranhar não humanos na produção do conhecimento, porque até agora a ciência trans-

formativa foca “somente” em emaranhar os seres humanos e o tempo (desenvolver futuros desejáveis tem um papel crucial nos laboratórios do mundo real). No Antropoceno, só seria lógico incluir estes atores não humanos.

Para resumir, a arquitetura da paisagem já experimentou respostas a questões levantadas pelo Antropoceno. A teoria e prática da arquitetura da paisagem – como poderia ser visto durante a reflexão sobre os três projetos acima (e há muitos outros) – já conseguem operar a partir de uma perspectiva não-dualista e estão atualmente desenvolvendo emaranhados complexos entre não humanos e humanos no espaço e no tempo. Há alguma outra disciplina que funciona tão criativamente na vibrante interface entre humanos e não humanos? A porta está aberta, agora, para a pesquisa de arquitetura da paisagem deixar sua posição subserviente e articular suas qualidades únicas no contexto da ciência transformativa e o Antropoceno.

Referências

- BERQUE, A. **Mésologiques**. 2011. Disponível em <http://ecoumene.blogspot.de/p/argument.html>.
- BETH, L.; DEMPSTER. **A Self-organizing Systems Perspective on Planning for Sustainability**. Waterloo: University of Waterloo, 1998.
- BOLLIER, D. **Commoning as a transformative social paradigm**. 2017. Disponível em <http://thenextsystem.org/commoning-as-a-transformative-social-paradigm>.
- CHAMOVITZ, D. **What a plant knows**. New York: Scientific American/Farrar, Straus and Giroux, 2013.
- CORNER, J. Ecology and landscape as agents of creativity. In: THOMPSON, G.; STEINER, F. (ed.). **Ecological Design and Planning**. New York: Wiley, 1997, p. 81-108.
- CRUTZEN, P.; STOERMER, E. The 'Anthropocene'. **E. F. IGBP Newsletter 41**, Stockholm: Royal Swedish Academy of Sciences Stockholm, 2000, p. 17-18.
- CRUTZEN, P. Geology of mankind. **Nature**, n. 415, p. 23, 2002.
- DARWIN, C. **Origin of Species**. London: John Murray, 1859.
- DESCOLA, P. **Who owns nature?** 2008. Disponível em www.booksandideas.net/Who-owns-nature.html.
- DESCOLA, P. **Beyond nature and culture**. Chicago: Chicago University Press, 2013.
- DESCOLA, P. Relativer Universalismus. **Lette International**, p. 107-112, 2016.
- HARAWAY, D. **Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press, 2016.
- HAUCK, T.; WEISSER, W. **AAD – Animal Aided Design**. Freising: Technische Universität München, 2015.
- HIGHT, C. Designing ecologies. In: REED, C.; LISTER, N-M (ed.). **Projective ecologies**. New York: Actar Publishers, 2014, p. 86-105.

- HINCHLIFFE, S.; WHATMORE, S. Living cities: towards a politics of conviviality. **Science as Culture**, v. 15, n. 2, p. 123–138, 2006.
- HOEKSTRA J. **What is conservation 3.0?** 2013. Disponível em www.livescience.com/38481-new-approach-to-conservation.html.
- IMANISHI, K. **A Japanese view of nature: the world of living things**. London: Routledge, 2002.
- KOHN, E. **Ecopolitics**. 2016. Disponível em <https://culanth.org/fieldsights/796ecopolitics>.
- LATOUR, B. **We have never been modern**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- LATOUR, B. **A cautious Prometheus?** A few steps toward a philosophy of design (with special attention to Peter Sloterdijk). 2008. Disponível em www.bruno-latour.fr/articles/article/112DESIGN-CORNWALL.pdf.
- LATOUR, B. An attempt at a 'Compositionist Manifesto'. **New Literary History**, n. 41, p. 471–490, 2010.
- LATOUR, B. **An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
- LICHTENSTEIN, A.; MAMELI, F. A. (ed.). **Gleisdreieck/Parklife**. Bielefeld: Transcript Verlag (German/ English), 2015.
- MEYER, E. Sustaining beauty: the performance of appearance. **Journal of Landscape Architecture**, v. 3, n. 1 p. 6–23, 2008.
- MEYER, E. Beyond sustaining beauty. Musings on a manifesto. In: DEMING, E. (ed.) **Values in landscape architecture and environmental design: finding center in practice and theory**. Baton Rouge: LSU Press, 2015, p. 30-53.
- MÜLLER, A. From urban commons to urban planning – or vice versa? 'Planning' the contested gleisdreieck territory. In: DELLENBAUGH, M. (ed.). **Urban commons: moving beyond state and market**. Basel: Birkhäuser Verlag, 2016, p. 148–163.
- NOWOTNY, H.; SCOTT, P.; GIBBONS, M. **Re-thinking science**. Cambridge: Polity Press, 2001.
- PROMINSKI, M. **Landschaft entwerfen**. Berlin: Reimer, 2004.
- PROMINSKI, M. Orchestrating the agencies of landscape. **GAM Architecture Magazine**, n. 7, p. 184-193, 2011.
- PROMINSKI, M. Andscapes. Concepts of nature and culture for landscape architecture in the 'Anthropocene'. **Journal of Landscape Architecture**, v. 9, n. 1, p. 6–19, 2014.
- PROMINSKI, M. Research and design in JoLA. **Journal of Landscape Architecture**, v. 11, n. 2, p. 26– 29, 2016.
- PROMINSKI, M.; STOKMAN, A.; STIMBERG, D.; VOERMANEK, H.; ZELLER, S.; BAJC, K. (ed.). **River. Space. Design**. Basel: Birkhäuser, 2017.
- REED, C.; LISTER, N.M. (ed.). **Projective ecologies**. New York: Actar Publishers, 2014.
- SCHERER, B.; KLINGAN, K. **The 'Anthropocene' Project_An opening**. 2013. Disponível em https://www.hkw.de/en/programm/projekte/2013/anthropozaen_eine_eroeffnung/start_anthropozaen_eine_eroeffnung.php.
- SCHNEIDEWIND, U.; SINGER-BRODOWSKI, M. **Transformative Wissenschaft**. Marburg: Metropolis Verlag, 2013.

SCHNEIDEWIND, U. **Pledge for a Transformative Science**. A conceptual framework. Wuppertal: Institute for Climate, Environment and Energy, 2016.

SENATSWERWALTUNG FÜR STADTENTWICKLUNG UND UMWELT (ed.). **Der Park am Gleisdreieck**. Idee, Geschichte, Entwicklung und Umsetzung. Berlin: Medialis, 2013

von SEGGERN, H.; WERNER, J.; GROSSE-BÄCHLE, L. (ed.). **Creating knowledge**. Innovation Strategies for Designing Urban Landscapes. Berlin: Jovis, 2015.

SPIRN, A. **The granite garden**: urban nature and human design. New York: Basic Books, 1984.

TIETJEN, A. **Towards an urbanism of entanglement**. Site explorations in polarised Danish urban landscapes. Aarhus: Arkitektens Forlag, 2011.

WATERS, C. et al. The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene. **Science**, n. 351, aad2622, 2016.

WEBER, A. **Enlivenment**. Towards a fundamental shift in the concepts of nature, culture and politics. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung, 2013.

WORKING GROUP ON THE ANTHROPOCENE. **Results of binding vote by AWC**. 2016. Disponível em <https://quaternary.stratigraphy.org/workinggroups/anthropocene>.

ZALASIEWICZ, J.; WILLIAMS, M.; STEFFEN, W.; CRUTZEN, P. The New World of the Anthropocene. **Environmental Science & Technology**, v. 44, n. 7, 2010, p. 2228– 2231.

História e paisagem: Explorando um conceito geográfico monista^{1,2}

Pedro S. Urquijo Torres

CIGA / UNAM

Narciso Barrera Bassols

CIGA / UNAM

Tradução:

Victória Tupini

PPGIELA / UNILA

1 Nota dos editores: o texto foi originalmente publicado, em espanhol, no periódico *Andamios* (ISSN 1870-0063), v. 5, n. 10, p. 227-252, 2009. Agradecemos aos autores e editores da revista pela gentileza de nos permitirem a tradução e a publicação.

2 A pesquisa de que deriva o artigo foi apoiada pelo projeto PAPIIT-DGAPA (chave IN306806), escrito para o Centro de Pesquisa em Geografia Ambiental – UNAM. Com isso, os autores agradecem a colaboração de Dr. Gerardo Bocco Verdinelli na revisão no texto.

História e paisagem. Explorando um conceito geográfico monista

Resumo

O presente artigo tem como objetivo revisar o devir histórico e a historiografia do conceito geográfico de paisagem, afim de mostrar sua pertinência operativa nos estudos ambientais, mediante análises homeostáticas de seus elementos tanto biofísicos quanto socioculturais. Para isso, ponderamos a utilidade de um enfoque epistêmico monista – a paisagem como uma totalidade onde não há separação de seus componentes –, frente ao dualismo manifesto na dicotomia natureza-sociedade, comum no pensamento científico dominante, que pouco contribui para um entendimento completo do meio, em um contexto de emergência ecológica global.

Palavras-chave: paisagem, natureza, cultura, sociedade, história, monismo, dualismo.

Historia y paisaje. Explorando un concepto geográfico monista

Resumen

El presente artículo tiene por objetivos revisar el devenir histórico y la historiografía del concepto geográfico paisaje, a fin de mostrar su pertinencia operativa en los estudios ambientales, mediante el análisis homeostático de sus elementos tanto biofísicos como socioculturales. Para ello, ponderamos la utilidad de un enfoque epistémico monista —el paisaje como una totalidad en la que no hay separación de sus componentes—, frente al dualismo manifiesto en la dicotomía naturaleza-sociedad, común en pensamiento científico dominante, que poco contribuye a un entendimiento cabal del medio, en un contexto de emergencia ecológica global.

Palabras clave: paisaje, naturaleza, cultura, sociedad, historia, monismo, dualismo.

History and landscape: exploring a monist geographical concept

Abstract

This article offers insights concerning the historical display and the historiography of landscape as a geographical concept. The paper emphasizes the theoretical and practical robustness of this notion in environmental studies. To this end, the paper presents an homeostatic analysis of the biophysical and socio-cultural components of landscape. Taking this into account, we assess the strength and usefulness of a monist epistemic approach –which looks at the landscape as a totality that can not be fragmented by separating its various and complex components–. This in contrast to the dualistic epistemic view that is substantiated by the nature-culture dichotomy. The last approach became a common discourse within the dominant scientific thought, but it is increasingly problematic for a comprehensive understanding of our emergent (environmental) socio-ecological reality.

Keywords: Landscape, nature, culture, society, history, monism, dualism.



Foto: Erivan de Jesus Santos Junior

330



Natureza-sociedade

O estudo científico sobre as relações ou polarizações entre os componentes naturais e sociais em um espaço não é, de maneira nenhuma, novo. Nos últimos cem anos, considerando somente a antropologia – em sua orientação ecológica – e a geografia, foram estudados os vínculos entre diversas coletividades humanas e seus ambientes. A antropogeografia, a ecologia cultural, a antropologia cognitiva, a ecologia humana, e a ecologia da paisagem ou a etnoecologia são alguns dos enfoques a partir dos quais se indagou a respeito do vínculo natureza-sociedade (MILTON, 1996, 1997). Em momentos distintos e com argumentos diversos, ponderou-se acriticamente sobre a hegemonia de uma sobre a outra. Essa polaridade foi reforçada por uma rígida divisão acadêmica do trabalho e de estruturas institucionais divididas em “ciências duras”, física e biologia, e em “ciências brandas”, sociais e humanidades. No entanto, como referente epistêmico, essa dicotomia tornou-se demasiadamente inoperante em face à emergência de nossas realidades ambientais.

Ao final da década de 1980, o sociólogo da ciência Bruno Latour enfatizava o equívoco epistêmico de vários cientistas que pretendiam realizar suas pesquisas a partir de conceitos puros, derivados de posturas dualistas: “já não são termos explicativos, mas ao contrário, requerem uma explicação conjunta” (LATOURE, 1989, p. 108). O questionamento à análise dicotômica natureza-sociedade foi assunto comum entre vários pesquisadores que, como Latour, notaram a inoperância de uma perspectiva dual. Entre eles, podemos mencionar Edgar Moran (1990), Timothy Ingold (1992), Arturo Escobar (1996) e Philippe Descola (2001). Os argumentos e debates a esse respeito geraram gradualmente o desaparecimento das velhas noções de natureza e sociedade, como campos de análises independentes, e emergiram conceitos aparentemente integrais, tais como “biodiversidade”, “socioambiente”, “biocultura” ou “natureza híbrida” (ESCOBAR, 1999). A aparição de tais conceitos evidenciou a preocupação em se propor pesquisas integrais e interdisciplinares, mas também revelou vazios epistêmicos e/ou ambiguidades conceituais de cientistas ou grupos científicos proponentes.

Por um lado, especialistas biofísicos – principalmente biólogos e ecólogos – interessados na integralidade ou na “complexidade” da proclamada “pós-normalidade”, mas distantes das teorias sociais, realizaram pesquisas que, devido ao mesmo distanciamento no manejo dessas teorias e aos preconceitos a seu respeito, resultaram em meros relatos monográficos sustentados em dados quantitativos, carregados de terminologias biológicas aplicadas arbitrariamente a fenômenos e fatos sociais: “análises qualitativas dos ecossistemas”, “evolução cultural”, “metabolismo cultural”, entre outros. Nesses casos, a análise integral foi resolvida com aparelhamentos semânticos de duvidosa fabricação (URQUIJO, 2008c).

Por outro lado, alguns pesquisadores formados nas ciências sociais, partidários de modelos teóricos construcionistas radicais, levaram ao extremo a integralidade natureza-sociedade, ao ponto de negar a existência de uma realidade biofísica pré-discursiva e presencial da natureza. A partir desse enfoque, o mundo era incognoscível e carecia de sentido de si mesmo. A confusão se deu, em parte, por não se distinguir a “natureza” como coisa – *suppositio simplex* –, como conceito – *suppositio naturalis* – ou como nome – *suppositio personalis* – (JACORZYNSKI, 2004). Como apontam David Saurí e Martí Boada (2006), processos como a fotossíntese, a polinização ou a força da gravidade existem plenamente e não são uma construção humana – ainda que humanos sejam os que dão nome e explicação. O que é melhor questionar não é a preexistência do mundo biofísico – um questionamento de tipo ontológico –, mas as percepções que se tem sobre esse mesmo mundo biofísico – um questionamento de tipo epistêmico.

Na atualidade, portanto, é mais que necessário repensar os modelos de análises das complexidades ambientais, questionando posturas universais da ciência como unívoco pensamento objetivante, e através de uma análise contextual que permita não fazer distinções entre os aspectos naturais e sociais do meio (URQUIJO, 2008c). Como ponto de partida, nossa sugestão é assumir uma postura monista, em que a natureza e a sociedade se localizam inseparavelmente em um marco comum ou como uma totalidade, enfatizando a vinculação holística do ser humano nos processos ecológicos e incluindo aspectos que as ciências biológicas abordavam por alto, tais como a mente humana, a religião, o ritual e a estética (RAPPAPORT, 1997; HORNBORG, 2001). A postura monista, na análise ambiental, permite-nos superar a falsa dicotomia que pesa sobre as teses dualistas e que concebem natureza e sociedade como sistemas separados e autônomos, ou, no melhor dos casos, sutilmente matizados a partir de uma abordagem de esferas *dialeticamente interconectadas* por fluxos de complementos e suplementos (PÁLSSON, 2001).

Herança da filosofia clássica, presente na metafísica estóica e nos postulados neoplatônicos de Plotino, o monismo – do grego *monás*, unidade – é uma das mais fecundas noções que, em sua origem, faz alusão a um universo formado por uma só substância, em que os elementos divinos, naturais e humanos são uma e a mesma coisa. Tal pensamento clássico serviu de base para que, no século XVII, o filósofo holandês Baruch Spinoza propusesse uma solução para o dualismo cartesiano, através de um sistema monista: dentro da unidade, só há uma substância; não existe diferença real entre a pedra, o ser humano ou a nuvem. O mundo sensível, que nos rodeia, é ilusório. A distinção é a “condição da substância” (XIRAU, 2000). Longe das implicações teológicas que a noção de monismo pode apresentar em seu entorno epistêmico, há um entendimento contemporâneo – particularmente na filosofia antropológica –, em que a natureza e a sociedade são colocadas em um processo homeostático, sempre complexo, em mudança e imprescindível. O desafio está em encontrar os meios teóricos e os instrumentos práticos adequados para confrontar os estudos interdisciplinares com esse enfoque epistêmico. No presente artigo, propomos uma possibilidade.

Para aproximarmos de uma postura monista, devemos nos referir à geografia, disciplina cujo tema central é – ou deveria ser – a relação intrínseca entre natureza-sociedade, independentemente dos diversos enfoques de tipo dualista ou monista que abordam ou os campos de especialização de seus praticantes. Neste sentido, a paisagem é um conceito-chave na abordagem de pesquisas referentes à configuração territorial, ao estabelecimento de redes e escalas espaciais, à percepção, à intervenção e/ou aos manejos da natureza. A perspectiva de paisagem é uma forma viável para a realização de pesquisas com enfoques monistas, e que também possibilitem a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade.

Mas o que é paisagem?

Chamamos de paisagem a unidade espaço-tempo em que elementos da natureza e da cultura convergem em uma sólida, mas instável comunhão. Trata-se de uma categoria de aproximação geográfica que se diferencia do ecossistema ou geossistema (SOCHAVA, 1972) – conceito que explica o funcionamento puramente biofísico de uma fração de espaço (GARCÍA, 2002) – e do território – unidade espacial socialmente moldada e vinculada a relações de poder (RAFFESTIN, 1980). Na paisagem confluem tanto aspectos naturais quanto socioculturais; de tal forma que ela é a dimensão cultural da natureza (SAUER, 1995; OJEDA, 2005), ou melhor, a dimensão natural da cultura. A concepção de paisagem implica, assim, uma postura unificadora frente à dicotomia natureza-cultura – comum no pensamento científico dominante –, que dificulta qualquer compreensão ecológica e social do ontem, do hoje ou do futuro (URQUIJO, 2008a).

Para além do âmbito científico, o ser humano, de forma individual ou coletiva, se encontra em cotidiana interação com suas paisagens, de maneira inextricável. A vestimenta apropriada para o clima, os instrumentos adequados para sulcar o relevo, caminhos coloridos entre árvores frondosas, os canais de drenagem, os quiosques de verão, as avenidas e os bairros urbanos ou as plantações de milho em encostas são algumas das adaptações culturais com as quais os seres humanos modificam ética e esteticamente suas naturezas, conformes suas muito particulares condições espaciotemporais e de acordo com seus contextos. Por isso, qualquer estudo da paisagem é apenas parcialmente compreensível sem sua história social. Ao adentrarmos na historicidade de uma paisagem, acessamos a identificação das recriações, continuidades ou rupturas das lógicas na permanente transformação do meio, pois as formas paisagísticas são definidas em diferentes momentos históricos, ainda que coexistentes no momento atual (SANTOS, 2000; CONTRERAS, 2005). A história da paisagem nos permite, assim, conhecer como as coletividades humanas viram e interpretaram o espaço imediato, como o transformaram e como estabeleceram vínculos com ele.

Se a paisagem se entende e intervém em função dos contextos espaciotemporais e de diversos sujeitos sociais, devemos considerar, então, distintas formas de percepção e intervenção paisagística. Por isso, em uma mesma paisagem podemos encontrar aspectos e intervenções que se confrontam: de um lado, aqueles que fizeram seu meio com a força do devir e, de outro, aqueles que estão de acordo com as modas, as formas, os paradigmas e as técnicas herdadas de visões externas ao lugar e seus atores. (FERNÁNDEZ, 2006; URQUIJO, 2008b; URQUIJO, 2008c). Portanto, uma indagação do tipo monista não pode se limitar a uma só “leitura” espacial, mas deve propiciar um entendimento compartilhado que inclua distintas escalas e níveis de poder implícitas, isto é, a historicidade e a sensibilidade no acesso aos recursos que o meio oferece.

Para sua análise, a perspectiva paisagística implica uma operação cognitiva. O sujeito observador se aproxima da paisagem no momento que dirige sua perspectiva ao entorno. *Percebe* com seus sentidos o que lhe é vislumbado e pouco a pouco faz um recorte do meio, como uma espécie de polígono mental – em termos cartográficos. *Percepção* deriva do latim *percipio*, “olhar e captar”; sendo assim, em um exercício perceptivo, entende-se simultaneamente tanto o processo contemplativo quanto o entendimento cognitivo do meio. Portanto, a percepção é a maneira pela qual o eu conhece o mundo (HUSSERL, 1995). Um passo seguinte à percepção constitui a fragmentação dos elementos contidos no *quadro da natureza*, analisando o detalhe, para novamente agrupá-los e devolver a vida ao *todo* paisagístico. A ótica aplicada pelo observador pode ter quatro intencionalidades básicas (GÓMEZ, 2006). Em primeiro lugar, temos uma visão *estética*, da qual encontramos projeções posteriores na pintura, na fotografia, na literatura ou na tradição oral. Outra ótica é a *vivencial* ou *utilitária*, pela qual a paisagem é percebida como um espaço provedor de recursos. Também se pode observá-la como paisagem *identitária*, aquela que inspira o sentimento de pertencimento; isto é, a paisagem vivida. Finalmente, o observador pode possuir uma ótica *científica* ou *técnica*, fundamentalmente analítica e em que sua fragmentação é comumente argumentada para facilitar a compreensão de conjunto.

Em termos conceituais, podemos apontar uma série de características gerais da paisagem. Como produto intelectual e material de um grupo social, a paisagem *toma parte de uma cosmovisão completa* que se insere em um processo de *longa duração* (BRAUDEL, 1993; BAKER, 2004). De fato, a paisagem é um traço localizado e de uma cosmovisão que guia o comportamento humano. A cosmovisão, por sua parte, é entendida como um conjunto articulado de sistemas ideológicos vinculados entre si de maneira relativamente congruente, com o qual uma sociedade pretende apreender o universo (LÓPEZ, 1996). A paisagem é, também, uma *unidade física* de elementos tangíveis, visíveis, olfativo, auditivos e degustáveis, que pode ter um ou vá-

rios significados simbólicos ou leituras subjetivas de forte tradição estética e ética. Finalmente, a paisagem possui uma *escala humana*, quer dizer, suas distâncias podem ser percorridas a pé e seu nível de análise está localizado no imediato à percepção sensorial (Fernández, 2006).

A paisagem pré-científica

Em si mesmo, o conceito de paisagem percorre uma história em que se evidencia o entendimento único de um meio natural percebido e interferido pela atividade humana, sempre indissociável. O conceito provém de duas raízes linguísticas diferenciadas. Uma delas, a germânica, dá origem aos termos *landschaft* – alemã –, *landskip* – holandesa –, e *landscape* – inglês. A outra, romana, deriva em *paesaggio* – italiano –, *paysage* – francês –, *paisagem* – português – e *paisaje* – espanhol. Como aponta Javier Maderuelo (2006), estas duas raízes não só mostram uma diferente construção gramatical, de acordo com os distintos hábitos linguísticos dos países do norte e do sul da Europa, como também correspondem a dois modos diferentes de entender, ver e representar o meio.

Ao longo da Idade Média, a palavra germânica *landschaft*, composta pelas partículas *land* (“terra”) e *schaffen* (“moldado”), ou seja, “o moldado do território”, equivaleria às palavras latinas *patria*, *provincia* ou *regio*. Documentado desde o século VIII (MADERUELO, 2006), o termo *Landschaft* fazia referência ao espaço onde se podia abarcar com a visão. Em inglês, os componentes do vocábulo *landscape* cumpriam os mesmos fins: *land*, “terra”, e *scapjan*, raiz germânica que significava “criar ou trabalhar”. A última mudou para *shape*, “forma ou moldado”, o que implicou em uma mudança da ênfase do ator modelador à aparência resultante, quer dizer, enquanto que *landscape* denotava a extensão representada, *landschaft* fazia referência ao processo de formação ou à transformação constante (RELPH, 1981; BERQUE, 2000; FERNÁNDEZ, 2006).

Entre as línguas romanas, o termo italiano *paese* e seus derivados, *paeseto* e *paesaggio*, mantinham o mesmo sentido que as palavras francesas *pays* e *paysage* (MADERUELO, 2006). Estes termos, do mesmo modo que *paisagem*, em português, e a *paisaje*, em espanhol, têm sua origem no vocábulo latino *pagus*, “aldeia” ou “canto”, e seu conseqüente *paganus*, “aldeado” ou “paisano”. O ablativo latino de *pagus* era *pagus*, que fazia referência à vida rural (RELPH, 1981; BERQUE, 2000; MADERUELO, 2006; FERNÁNDEZ, 2006).

Na Europa medieval, não houve uma separação radical entre natureza e sociedade, pois o ser humano se considerava parte integrante do cosmos; assim, o homem não podia olhar a natureza externamente, porque sempre estava dentro dela. A “outrização” da natureza se originou no Renascimento, entre os séculos XIV e XV. A pintura renascentista centrou-se na indagação cognitiva e espacial em torno do ser humano e seu lugar na natureza e na história, através da perspectiva: o “ver através”. O meio foi então um universo alternativo quantificável, tridimensional e apropriado e/ou interferido pelo universo humano (PÁLSSON, 2001).

Nos séculos XVI e XVII, os proprietários de terras do norte da Europa pediam para que seus domínios fossem retratados em pinturas, com o propósito de exibir os quadros resultantes nos muros de seus palácios, como símbolo de poder. Os pintores europeus se preocupavam em delinear representações paisagísticas que enaltescessem o orgulho identitário: mares circundados por ostentosos portos, florestas exuberantes, pastos verdes ou campos férteis. A presença de pessoas se manifestava de duas formas: através de homens e mulheres trabalhando, caminhando entre árvores ou simplesmente descansando, com alguma modificação física no meio: um caminho, uma trilha, uma ponte, uma casa, um moinho ou um cerco. Essas paisagens representavam um

recorte do território através da visão subjetiva do pintor, compartilhada posteriormente com os espectadores (URQUIJO, 2008b).

Na Grã-Bretanha, entre o final do século XVIII e o início do XIX, a tradição paisagística ganhou força através do estilo denominado *pittoresco*, que fazia alusão a naturezas carregadas de conotações e significados. As imagens proporcionavam cenas do que era “apropriado” ou “de bom gosto”, marcando ideias de “status” ou “civilização”. As imagens de plantações coloniais no Caribe, na Austrália, no Canadá, na Nova Zelândia e na África do Sul procuravam evidenciar o sentimento de superioridade inglesa, ao apresentar uma suposta autoridade natural sobre os colonos e seus lugares. As ideias paisagísticas se envolveram com os intenções imperialistas europeias: a colonização foi, ao mesmo tempo, uma naturalização e uma legitimação da paisagem (Nash, 1999). Nesse contexto colonialista, as imagens paisagísticas eram utilizadas para marcar a autoridade inglesa nos novos lugares conquistados, além de para enfatizar as diferenças raciais ou de gênero. Nos finais do século XIX, a imagem das paisagens coloniais mudou frente uma postura de encontro com o “natural”: uma visão mais romântica e nostálgica das naturezas e daqueles colonizados que originalmente nelas moravam.

Não obstante o anterior, o que agora se pode entender como sensibilidade paisagística tem origem em antecedentes remotos e distantes às etimologias europeias. De acordo com Augustin Berque (1997), tal sensibilidade aparece na China, muito antes de tudo isso e de maneira distante. Se é certo que em mandarim há várias palavras para se nomear paisagem, cada uma delas expressa uma nuance específica. No entanto, o termo mais genérico e inclusivo é *sanshui*. Relaciona-se a uma filosofia taoísta e confucionista que alude à profunda inter-relação entre o estético e o ético do meio natural. O termo é composto por duas palavras: *san*, “montanha”, e *shui*, “água ou rio” e surge pela primeira vez na literatura no século IV, fazendo referência a uma imagem moral que aviva a consciência por meio da contemplação da natureza. Quer dizer, trata-se de um sentimento de contemplação do meio (*qing*), o que cria (*wei*) o belo (*mei*). Se a natureza converte-se em algo belo ou agradável de ser visto é porque ela é vista como paisagem. A sensibilidade *sanshui* passa à pintura que representa paisagens carregadas de *yi*: espírito. Mais tarde, na China, surge uma aliança íntima entre pintura, poesia, caligrafia e interpretação paisagística dos lugares ou dos estudos dos sítios: o *fengshui*. Contudo, divergindo de Berque, não se trata de encontrar a origem remota da perspectiva paisagística, mas mais especificamente indagar como as distintas maneiras, formas ou modos pelos quais a humanidade, em sua própria diversidade cultural e histórica, interagiu com suas naturezas imediatas. Além disso, podemos vislumbrar indícios mais antigos do século IV chines. Por exemplo, em *Eclesiastes*, de Salomão, e em vários outros provérbios (c. 979-930 a.C.) podem ser encontradas diferentes expressões paisagísticas-ontológicas-literárias, extremamente interessantes:

Todos os rios vão ao mar, e o mar não se enche, novamente a água correrá pelos rios. Cansarão de falar e não poderão dizer mais, mas o olho não se sacia de ver, nem o ouvido de ouvir. O que foi voltará a ser, o que se fez se fará novamente. Não há nada novo debaixo do sol” (ECLSIASITES, 1, 4-9) (cf. URQUIJO, 2008b).

Herdeiro da tradição chinesa, o conceito filosófico *zofu-tokusui*, japonês, que quer dizer “armazenando o vento, consignando a água”, era uma espécie de geomancia, entre os séculos VI ao VIII, pela qual se selecionava um lugar para um assentamento, levando em consideração a configuração da montanha e dos rios e onde fluía a energia vital da terra vinculada à água. Devendo tal lugar respeitar a relação intrínseca humanos-natureza, o povoado deveria, então, apresentar montanhas em pelo menos três de seus lados, em função de abrigo (AGUILÓ, 1999). Por outro lado, Tetsuro Watsuji (2006) apontou que o vocábulo japonês *fûdo*, composto pelos

ideogramas “vento” e “terra”, abarca uma área semântica que envolve características climáticas, edafológicas, geológicas, de relevo, de fertilidade do solo e de configuração paisagística. No fundo desse vocábulo, adivinha-se uma antiga cosmovisão que, como nos caracteres chineses *sanshui*, percebe o ambiente natural como uma circunstância inevitável da vida humana.

Longe da Europa, da China e do Japão, no México pré-hispânico, o estabelecimento de povoados era resultado de uma cuidadosa seleção do sítio, posterior a uma profunda observação do comportamento ambiental, o que implicava assegurar a estabilidade de encostas e de fontes de abastecimento de água. As sociedades náuatles, do centro do México, recorreram, assim, a formas específicas de paisagem que, além de funcionais, respondiam a critérios estéticos e cosmogônicos. A fisiografia mais comum do período pós-clássico tardio – entre o ano de 1200 e 1521 –, consistia em uma espécie de ferradura ou circunvalação formada por colinas, em cujas encostas localizavam-se os assentamentos, configurando certa ideia de “vasilha” protetora, lembrando o útero da Mãe Terra. Funcionalmente, a fisiografia desta paisagem servia para a captação de água, além de constituir um abrigo montanhoso que protegia de ventos, geadas, inundações e incursões inimigas. Além disso, este tipo de paisagem, tipificado como *rincondada* ou *xomulli*, em náuatle, oferecia um horizonte montanhoso que permitia fixar referências astronômicas para a determinação do calendário agrícola, climático e religioso (García, 2000). O assentamento humano coordenado funcional e esteticamente com o meio recebeu o nome náuatle de *altepetl*, “água-colina” – uma surpreendente coincidência com o *sanshui* chinês. Para a seleção do lugar, as formas do relevo não só se configuravam como assento específico dos *altepeme* – plural de *altepetl* –, mas também como uma invocação daqueles lugares providos de memória e sacralidade. Na seleção do lugar de fundação, os povos daquelas latitudes estudavam seu meio, sendo que o nome de cada localidade descrevia, com frequência, alguma característica da paisagem, seja de sua flora, fauna, hidrografia ou orografia. Desse modo, os valores estéticos e funcionais atribuídos à paisagem ficavam gravados na toponímia que perdura até os dias de hoje (FERNÁNDEZ, 2006). Em outras latitudes, encontramos termos equivalentes ao de *altepetl*, o que nos indica uma concepção paisagística de índole estética, geográfica, histórica e simbólica equiparável, tais como o *yucunduta* (mixteco), o *chuchu tsipi* (totonaco) ou o *an dehe nttoehe* (otomi), cuja tradução literal, em certos casos, é “água-colina”. Abundam outras palavras que, embora não sejam traduções exatas, nelas subjazem a imagem da paisagem; por exemplo, o *nass* (mixe-zoque), “terra ou solo”, ou o *teklum* (ch’ol), “árvore, terra” (FERNÁNDEZ, 2006; FERNÁNDEZ, 2007; URQUIJO, 2008b).

A apropriação científica da paisagem

No século XIX, o conceito de paisagem passa da visão pictórica e estética ao campo da ciência e de sua própria lógica. A partir de então, é entendido como uma unidade geográfica constituída intrinsecamente por elementos humanos e naturais. A pintura paisagística, os poemas naturalistas, as crônicas e os relatos dos viajantes inspiram a concepção de um novo modo de se aproximar do meio. São os primeiros frutos de certa *modelização científica* do espaço, diferente do processo de representação estética. Os artistas – pintores, poetas, músicos ou jardineiros –, não captam necessariamente as paisagens observadas em campo, mas tomam delas o que gostam ou percebem, representando suas visões sobre o mundo (URQUIJO, 2008b; URQUIJO, 2008a). Em troca, comumente os cientistas objetivam mostrar a paisagem em suas especificidades, independentemente dos sentimentos do espectador. Ao cientista novecentista não interessavam as *aparências* das coisas, mas as *próprias coisas*, objetivizadas, congeladas (FROLOVA, 2006). Nesse momento fundante, os geógrafos, especialistas na análise do espaço, realizam construções

intelectuais em torno da paisagem, aparentemente contraditórias e subjetivas: a *separação* e a *ensamblagem* de seus componentes. Frente ao objeto de observação, a visão analítica disseca os diferentes elementos do meio, apoiando-se em dados da percepção. Logo, o pesquisador geógrafo recompõe as partes, “devolve-lhe” a vida.

A passagem da perspectiva da arte à ciência tem sua origem no movimento romântico alemão. O romantismo é um modo complexo e plural que implica, entre outros aspectos, modos renovados de ver, pensar e sentir. A coluna vertebral do enfoque romântico carrega o ressurgimento da *analogia*, procedente do neoplatonismo renascentista e que sustenta uma visão do universo como sistema de correspondências, em franca oposição às pretensões analíticas e dissociadoras do racionalismo puro. Assim, o ser humano é participante do sistema de correspondências universais: a analogia é “o espelho que permite refletir sua própria consciência individual. Qualquer coisa se corresponde com outra, cada coisa pode se ver como metáfora de outra” (ORTEGA, 1987, p. 32). Diante da paisagem, o sujeito romântico contempla, sente e imagina, mas também observa, pensa e raciocina. O que frequentemente tendem a separar-se e até opor-se – ciência e cultura –, aqui aparece imbricado. Desta maneira, modifica-se a sensibilidade diante dos fatores geográficos e surgem novas formas de percepção e compreensão do espaço, ao mesmo tempo constituindo um novo modo de aproximação à natureza. O romantismo alemão influencia, de forma significativa, as propostas de Alexander von Humboldt e Karl Ritter, ambos personagens pioneiros da geografia moderna.

O barão de Humboldt formou seu pensamento paisagístico depois da abordagem dos românticos germanos e franceses, o que o permitiu encontrar o equilíbrio das múltiplas conexões da natureza. Entendeu, assim, a paisagem como uma unidade harmônica e monista de conteúdos físicos e simbólicos relacionados com a consciência do sujeito. Mas Humboldt também teria entre suas leituras os racionalistas da época. Com essa bagagem, postulou que a objetividade e a subjetividade fundiam-se na atitude de quem percebia o natural – por mais paradoxal que nos possa parecer, hoje, era um racionalismo romântico – e, por vezes, eram tecidas as redes e as conexões da realidade do mundo natural ou do *Todo* (URQUIJO, 2008b; URQUIJO, 2008a). Para Humboldt, tentar decompor a paisagem em seus diversos elementos era um temor, pois o caráter paisagístico dependia, em si, da simultaneidade de ideias e sentimentos que moviam o observador; o poder da natureza se revelava justamente na conexão das emoções e dos fenômenos, só assim sendo possível contemplar essa cena imponente com uma visão holística.

Por sua vez, Karl Ritter afirmava que o ser humano era o que havia de mais importante a conhecer na natureza, pois era sua perspectiva cognitiva que concedia à natureza sua essência, proporcionando seus complexos significados. Justamente a visão humana permitia apreender a existência e a significação das correspondências do *Todo* harmônico. Tal vocação à totalidade, na tradição geográfica moderna pregada por Humboldt e Ritter, associou-se a uma epistemologia essencialmente dogmática e disposta a conceber a ativa presença do sujeito que conhece – a subjetividade: “todos os direitos que o objetivismo lhe nega e o romantismo resgata” (ORTEGA, 1987:40-41).

No curso entre os séculos XIX e o XX, a geografia alemã desenvolveu a discussão em torno das relações natureza-sociedade, em duas direções: como o ser humano modifica seu meio e como o meio influencia o ser humano. O raciocínio geográfico alemão deu particular importância aos processos históricos nos quais as distintas sociedades modificavam seus entornos e vice-versa, deixando no próprio terreno o registro das transformações. A porção territorial que constituía a síntese do processo era o *Landschaft*, “paisagem”; a disciplina que o estudaria seria, então, o *Landschaftskunde*, “conhecimento sobre a paisagem” (FERNÁNDEZ, 2006).

Otto Schlüter é reconhecido com um entre os primeiros teóricos da ciência da paisagem. Para ele, a análise paisagística constituía o centro de qualquer investigação geográfica. Schlüter propôs a análise da fisionomia do meio em que interagiam os diferentes grupos humanos por meio de uma morfologia da paisagem cultural. Apesar de tal premissa, e começando pelo próprio Schuler, os geógrafos tiveram grandes dificuldades para incorporar os fatores sociais em seus paradigmas teóricos; isso se devia a sua racionalidade positivista e, portanto, dualista. Alfred Hettner, posteriormente, definiu a geografia como a ciência cronológica da superfície terrestre, considerando o ser humano como um “pedaço se sua essência”. Contudo, e contraditoriamente, Hettner classificou como categorias superficiais as divisões territoriais resultantes da intervenção humana, como podem ser os marcos de fronteira, as províncias ou os estados (GÓMEZ, 1983). A partir desse momento, começaram a se solidificar o binômio natureza-sociedade e as discussões e propostas em torno da dita dualidade.

Nessas premissas do século XX, também se gestava um enfoque de sínteses, isto é, a *geografia regional*, como uma reação diante das propostas desintegradoras, tais como a ecologia, postulada por Ernst Kaeckel, e a *antropogeografia* de Frederich Ratzel, que declarava uma ruptura com a tradição naturalista em nome do “humanismo”. O percussor da geografia regional – e da geografia humana do século XX –, foi o historiador francês Paul Vidal de la Blanche, seguidor dos postulados humboldtianos e ritterianos. Vidal de la Blanche rechaçava o positivismo de Auguste Comte, o determinismo geográfico e a descrição enciclopédica de lugares. O centro da disciplina era, segundo sua consideração, enfrentar o aparente dilema das relações sociedade-natureza, que vinha ganhando força graças à popularização das propostas de Ratzel. Vidal de la Blanche, então, propôs estudar as comunidades rurais em seus meios naturais, posto que a interação dinâmica dos componentes físicos e humanos – *genres de vie*, ou *gêneros da vida* – era o que concedia particularidade à paisagem. O meio natural, argumentava, era o principal harmonizador dos elementos sociais (URQUIJO, 2008b).

Um dos grandes expoentes do humanismo vidalino foi Jean Brunhes, discípulo de Vidal de la Blanche. Desde o princípio, Brunhes promoveu a escola do *possibilismo* vidalino nas relações sociedade-meio. Seu interesse, contudo, mais se orientou a temas etnográficos e sociais vinculados às raças, aos ciclos de trabalho e às enfermidades (BUTTNER, 1980).

A bifurcação da paisagem

Apesar das boas tentativas da escola vidalina, a separação dos estudos sintéticos dos elementos biofísicos e socioculturais na geografia tornou-se iminente: a paisagem se fragmentou em áreas de particularização e superespecialização. Ante à separação dos componentes sociais e naturais, as tendências paisagísticas dirigiram-se ao papel dominante da geomorfologia, considerada por muitos especialistas o cimento de toda a geografia. Em tais condições, e com um ambiente intelectual fortemente marcado pelo cartesianismo e pelo positivismo, a geografia tornou-se setorial e deixou de lado algumas perspectivas básicas das ciências sociais e da nascente ecologia. Com relação à última, Arthur G. Tansley (1935) tentou propor, através do conceito de *ecossistema*, a unidade ecológica básica, um instrumento de sistematização das diferentes e múltiplas pesquisas naturalistas; no entanto, a ecologia consolidou-se como uma ciência unívoca cujo objetivo era puramente biocêntrico, incapaz de realizar o escrutínio global do meio ambiente, reduzindo, a princípio, os fatos sociais a “fatores antrópicos”, ou melhor, mimetizou –os conforme sua própria visão energética sobre o funcionamento da natureza (URQUIJO, 2008b; URQUIJO, 2008a).

No contexto desta crise epistemológica, a “integralidade” da paisagem foi proposta de maneiras muito distintas: como um conjunto de indicações elementares para o ordenamento ecológico ou territorial – uso da terra –, como uma revisão metodológica – ecologia da paisagem –, ou como uma construção teórica de balanços energéticos, frequentemente sustentados por fórmulas matemáticas (FROLOVA, 2006). O caráter monista da paisagem foi se perdendo nos diferentes campos de pesquisa – geografia, ecologia, biologia, arquitetura, antropologia, arqueologia –, assim separando os componentes socioculturais dos biofísicos. Como consequência, o conceito variou segundo interesses particulares ou os objetivos das diversas pesquisas. A paisagem recebeu múltiplas definições e interpretações que podiam coincidir ou não com sua origem monista. Em outras palavras, a ciência da paisagem que iniciou o século, em poucos anos estava fragmentada: ao passo que se conduzia a análise da superfície terrestre, considerava-se o meio como mero produto da intervenção antrópica (HARTSHORNE, 1939).

Particularmente na ecologia da paisagem enfatizou-se o enfoque biocêntrico, considerando a paisagem como um mosaico de ecótopos: ecossistemas concretos localizados em um lugar definido, como células da paisagem. As unidades de classificação paisagística foram estabelecidas em escalas, desde a ecozona até o ecótopo (MATEO, 2002). A dinâmica da paisagem passou a ser considerada, então, como o tecido por qual fluía a energia, os nutrientes minerais e as espécies entre os ecossistemas (FORMAN, 1989). Tratava-se de uma geografia submetida à ecologia, na qual a presença humana se limitava à capacidade funcional para o desenvolvimento de atividades socioeconômicas – complexo territorial produtivo. Os fatores perceptivos, éticos e estéticos do meio não entravam nos interesses de muitos ecólogos e ecogeógrafos, por se tratarem de considerações “subjetivas”. A partir da primeira década do século XX, e em face da ambiguidade que a falta de consideração do “fator antrópico” gerava, começou-se a falar da dimensão sociogeoecológica da paisagem, propondo-se a articulação entre uma tríade de categorias paisagísticas: *paisagem natural*, *paisagem social* e *paisagem cultural* (MATEO, 2002); não obstante, isso ocorria independentemente do fato de que, em sua origem epistêmica, tal tríade de paisagens era um só domínio ontológico.

Ao transcorrer os primeiros trinta anos do século XX, de forma paralela às propostas fragmentárias, emergiu uma potencial tendência a revincular os elementos paisagísticos, com especial atenção ao fator humano. Entre os primeiros estudiosos que pretenderam a reunificação, sobressaiu o geógrafo estadunidense Carl O. Sauer que, através de seu *Morfologia da paisagem* ([1925] 1995), retomou as abordagens da tradição geográfica alemã e reconheceu a pertinência do conceito, defendendo-o para a geografia física como uma unidade espacial formada por fenômenos interdependentes e considerando como tarefa do pesquisador encontrar a conexão ou a ordem desses fenômenos (SAUER, 1995). Por outro lado, o geógrafo alemão Carl Troll introduziu o termo *ecologia da paisagem* (TROLL, [1938] 2003) ao âmbito científico com o qual realizou a reavaliação do conceito, reconhecendo-o como uma unidade de espaço definida pela atuação conjunta de três componentes principais: o mundo abiótico – físico-químico –, o mundo biológico e o mundo humano. Assim se começava a gestar, ainda que lentamente, a rearticulação científica de paisagem.

Até a metade do século XX, na França, a chamada *Escola dos Annales*, encabeçada por Marc Bloch e Lucien Febvre, empreendeu uma série de estudos históricos que se vinculavam aos fatores sociais e ambientais. As primeiras pesquisas com esse enfoque foram a *História rural francesa*, de Bloch ([1931] 1976), e *A terra e evolução humana*, de Febvre (1925). Particularmente, os primeiros trabalhos de Bloch ressaltavam a ideia da uma paisagem atual que permitia contemplar suas etapas anteriores mediante uma perspectiva de conjunto ou monista, o que veio a ser um dos postulados da geografia retrospectiva (SANTOS, 2000). Porém, foi na

segunda geração dos *Anales* que uma geografia histórica, baseada em um modelo ecológico e sociocultural, foi consolidada. Tal proposta foi fundamentada por Fernand Braudel em sua magna obra *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II* (BRAUDEL, [1949] 1997). Braudel propôs estudos históricos em três tempos e escalas distintas: *a longa duração*, *o tempo médio ou conjuntura*, e *o tempo curto ou acontecimento*. Os últimos processos temporais eram considerados pelo próprio Braudel como meras “espumas” do imenso oceano da história. Em troca, os estudos de processos de *longa duração* permitiam reconhecer as ações e os pensamentos dos seres humanos diante das forças da natureza. Não se tratava de determinar a supremacia do meio sobre os seres humanos – como fazia o determinismo geográfico –, nem vice-versa; tratava-se de ponderar o valor histórico da paisagem no complexo devir da humanidade. A proposta braudelianiana teve seguidores importantes, que retomaram suas abordagens para realizar novas propostas, especificamente no campo da geografia histórica ou da história ambiental, tais como François Chevalier ([1956] 1999) ou Emmanuel Le Roy Ladurie (1977).

Neste contexto, cresceu o interesse por conhecer como os diversos povos se relacionavam com seu entorno. Assim, surgiram trabalhos fundamentais de pesquisadores aprofundados na temática, como Gordon Childe, Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Alfred Crosby, Karl Butzer e Philippe Descola, entre os mais destacados. O último, Descola (2001), insistiu no fato de que várias sociedades não separam o natural do cultural, evidenciando a referida separação como uma classificação tipicamente ocidental.

Em princípio da década de 1990, com as incertezas dos paradigmas da pós-modernidade e as influências dos debates dualistas e monistas da antropologia ecológica, a chamada Nova Geografia Cultural formulou seus objetivos, considerando não só as experiências materiais e imateriais da cultura, mas também, e de forma significativa, as características naturais da paisagem. Além de “sacudir” os geógrafos, retirando-os de sua aparente letargia, e propiciar o interesse geográfico pela alteridade, a virada cultural da geografia culminou em um convite aberto aos cientistas sociais a questionar a suposta dicotomia natureza-sociedade (CLAVAL, 1995; FERNÁNDEZ, 2005; FERNÁNDEZ, 2006). As percepções e as avaliações éticas, estéticas ou simbólicas da paisagem foram consideradas, desde então, como parte fundamental da pesquisa, pois seu escrutínio permitia conhecer sob quais critérios as diferentes sociedades evocavam, projetavam ou transformavam naturezas (VERAS, 1995).

Ante concepções extremas de cidades artificiais ou materializadas e as naturezas selvagens ou intocadas, o geógrafo Yi-Fu Tuan (2003) propôs refletir sobre as paisagens-meio –natureza com intervenções de coletividades humanas –, entendidas como obras culturais, mas às quais não se renega as raízes do mundo orgânico. Quer dizer, Tuan promovia a ideia, justamente, de um meio epistêmico.

Apesar dos esforços (re)integradores feitos por especialistas de diversos e diferentes campos científicos, há ao menos três enfoques paisagísticos: a *ecologia da paisagem* – fundamentalmente de viés biológico ou ecossistemático (FORMAN, 1986) –, a *geoecologia da paisagem* – inserida na geografia física e na ecogeografia (TRICART, 1965; SOCHAVA, 1972; MATEO, 2002) – e a *geografia cultural da paisagem* – focada na intervenção e percepção humana sobre o meio (CRANG, 1998; BRUNET, 2002; FERNÁNDEZ, 2006). O desafio dos estudos paisagísticos consiste, então, em explorar a paisagem sem adjetivos, mas considerando seu caráter monista, polissêmico e multivalente.

Reflexões finais

Independentemente dos diferentes campos disciplinares, sem intenções de homogeneização de pensamentos, à luz do rompimento com as visões fragmentadas da realidade, a paisagem deve ser entendida como um conceito geográfico holístico. Desta maneira, é possível reconhecer as múltiplas influências que exercem os processos naturais e humanos – separados somente como artifícios científicos – na moldagem histórica. O presente desafio está na busca das formas mais adequadas que podem impedir sua fragmentação. As investigações híbridas ambientais não poderão superar sua parcialidade enquanto continuarem refletindo em termos de separação, contradição e confrontação entre fatos naturais e sociais (BERTRAND, 2006).

Por outro lado, as práticas interdisciplinares, institucionais ou espontâneas, mostraram suas próprias limitações, tanto teóricas quanto metodológicas, gerando discursos confusos e conceitos instáveis. Apesar disso, a interdisciplinaridade já é um exercício predominante e sem volta. No entanto, o olhar ao passado disciplinar, no caso da geografia, pode nos permitir a fabricação de elementos historicamente definidos, que por sua vez nos permitam mover com maior segurança entre os limites incertos e difusos dos campos híbridos. Nesse sentido, a paisagem é um conceito mais que pertinente e atual.

Como vimos, a paisagem não é a soma de elementos geográficos dispersos; é uma unidade geográfica holística, definida mediante um processo homeostático de seus componentes biofísicos e socioculturais. O desafio, agora, é superar o problema metodológico que esta concepção carrega ao mesmo tempo em sua dinâmica, sua tipologia e sua cartografia. Mas talvez o maior desafio esteja na reconsideração da perspectiva monista defendidas por algumas sociedades não ocidentais, o que poderia nos afastar dessa falsa dicotomia buscada pelo pensamento hegemônico e que, hoje, em nossas instituições acadêmicas, recorre aos caminhos cotidianos do laboratório. E, nessa mesma desconstrução em relação ao mesmo mundo em que vivemos e padecemos, o conceito de paisagem pode ser esclarecedor, não só para quem o estuda, mas também, e fundamentalmente, para quem dele padece. Como unidade monista territorializada, a paisagem requer ser visualizada sob a ótica de quem a produz e reproduz, a inova, a sonha e imagina, a goza e sofre diante dela – os locais –, e daqueles que a estudam ou interpretam de fora ou daqueles que tentam dominá-la sem fazer parte dela (URQUIJO, 2008a).

A discussão em torno dos alcances e limites da perspectiva da paisagem está crescendo e está aberta aos diferentes especialistas que veem nela um instrumento útil de análise. A paisagem é, finalmente, um palimpsesto interessante, que mostra a intervenção cultural de distintas coletividades humanas no devir; a imposição e superimposição de avaliações éticas e conotações estéticas no meio.

Referências

AGUILÓ, M. **El paisaje construido**. Una aproximación a la idea de lugar. Madrid: Colegio de Ingenieros de Caminos, Canales y Puertos, 1999.

BAKER, A. R. H. Introduction: on ideology and landscape. In: BAKER, A. R. H.; BIGER, G. (ed.). **Ideology and landscape in historical perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 1-14.

- BERQUE, A. El origen del paisaje. **Revista de Occidente**, n. 189, p. 7-21, 1997.
- BERQUE, A. Landscape and the overcoming of modernity – Zong Bing's principle. In: IGU Study Group. **The Cultural Approach in Geography**. Seúl, 2000.
- BERTRAND, C.; BERTRAND G. **Geografía del medio ambiente**. El sistema GTP: geosistema, territorio y paisaje. Granada: Universidad de Granada, 2006.
- BLOCH, M. **La historia rural francesa: caracteres originales**. Barcelona: Crítica, 1976.
- BRAUDEL, F. La larga duración. In: **La historia y las ciencias sociales**. Madrid: Alianza, 1993, p. 60-106.
- BRAUDEL, F. **El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II**. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BRUNET, R. Análisis de paisajes y semiología. In: GÓMEZ MENDOZA, J.; MUÑOZ JIMÉNEZ, J.; ORTEGA CANTERO, N. (ed.). **El pensamiento geográfico**. Madrid: Alianza Universidad, 2002, p. 485-493.
- BUTTNER, A. **Sociedad y medio en la tradición geográfica francesa**. Barcelona: Oikos-Tau, 1980.
- CHEVALIER, F. **La formación de los grandes latifundios en México: haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII**. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- CLAVAL, P. **La géographie culturelle**. París: Nathan, 1995.
- CONTRERAS, C. Pensar el paisaje. Explorando un concepto geográfico. **Trayectorias**, v. 7, n. 17, p. 68-69, 2005.
- CRANG, M. **Cultural geography**. London/New York: Routledge, 1998.
- DESCOLA, P. Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (coord.). **Naturaleza y sociedad**. Perspectivas antropológicas. México: Siglo XXI, p. 101-123. 2001.
- ESCOBAR, A. Constructing nature: elements for a poststructuralist political ecology. In: PEET, R.; WATSS, M. (ed.). **Liberation ecologies**. Londres: Routledge, 1996, p. 46-68.
- ESCOBAR, A. After Nature. Steps to an Antiessentialist Political Ecology. **Current Anthropology**, v. 40, n. 1, 1999.
- FEBVRE, L. **La tierra y la evolución humana**. Introducción geográfica a la historia. Barcelona: Editorial Cervantes, 1925.
- FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, F. Algunas fuentes para el estudio de la geografía cultural. In: TÉLLEZ, C.; OLIVEIRA, P. E. (coord.). **Debates en la geografía contemporánea: Homenaje a Milton Santos**. Zamora: El Colegio de Michoacán/Embajada de Brasil/Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad de Guadalajara, 2005, p. 85-102.
- FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, F. Geografía cultural. In: HIERNAUX, D.; LINDÓN, A. (ed.). **Tratado de Geografía Humana**. Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2006, p. 220-253.
- FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, F.; GARCÍA ZAMBRANO, A. J. **Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI**. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, 2007.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, F.; URQUIJO TORRES, P. S. Los espacios del pueblo de indios tras el proceso de Congregación 1550-1625. **Investigaciones geográficas**, n. 60, p. 146-158, 2006.

FORMAN, R. T. T.; GODRON, M. **Landscape Ecology**. New York: John Wiley and Sons, 1986.

FROLOVA, M.; BERTRAND, G. Geografía y paisaje. In: HIERNAUX, D.; LINDÓN, A. (dir.). **Tratado de Geografía Humana**. Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2006, p. 258-259.

GARCÍA ROMERO, A.; MUÑOZ JIMÉNEZ, J. **El paisaje en el ámbito de la geografía**. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Geografía, 2002.

GARCÍA ZAMBRANO, A. J. Antagonismos ideológicos de la urbanización temprana en la Nueva España. In: REDONDO GÓMEZ, M.; MELÉNDEZ CRESPO, A. (ed.). **Estudios históricos**. Arquitectura y diseño. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2000, p. 21-42.

GÓMEZ, A. L. La geografía humana: ¿de ciencia de lugares a ciencia social? **Geocrítica**, cuadernos críticos de geografía humana, v. 3, n. 48, 1983.

GÓMEZ SAL, A. La naturaleza en el paisaje. In: MADERUELO, J. (coord.). **Paisaje y pensamiento**. Madrid: Abada Editores, 2006, p. 83-106.

HARTSHORNE, R. The nature of Geography. A critical survey of current thought in the Light of the past. **Annals of the Association of American Geographers**, 1939, p 171-658.

HORNBORG, A. La ecología como semiótica. Esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana. In: DESCOLA, P.; PALSSÓN, G. (coord.). **Naturaleza y sociedad**. Perspectivas antropológicas. México: Siglo XXI, 2001.

HUSSERL, E. **La Tierra no se mueve**. Madrid: Universidad Complutense, 1995.

INGOLD, T. Culture and the Perception of the Environment. In: CROLL, E.; PARKIN, D. (ed.). **Bush Base. Forest Farm**. London: Routledge, 1992.

JACORZYNSKI, W. **Entre los sueños de la razón**. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente. México: Cámara de Diputados/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología/Porrúa, 2004.

LATOUR, B. **Science in action**. How to follow scientist and engineers through society. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

LE ROY LADURIE, E. The peasants of Languedoc, Illinois: University of Illinois Press, 1977.

LÓPEZ AUSTIN, A. **Cuerpo humano e ideología**. Las concepciones de los antiguos nahuas, tomo I. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.

MADERUELO, J. **El paisaje**. Génesis de un concepto. Madrid: Abada Editores, 2006.

MATEO RODRÍGUEZ, J. M. **Geografía de los paisajes**. Primera parte: paisajes naturales. La Habana: Universidad de La Habana, 2002.

MILTON, K. Anthropology, culture and the environment. **International Social Science Journal**, n. 154, p. 477-495.

MILTON, K. **Environmentalism and Cultural Theory**. Exploring the role of anthropology in environmental discourse. Londres: Routledge, 1996.

MORAN, E. Ecosystem ecology in biology and anthropology: a critical assessment. In: MORAN, E. (ed.), **The Ecosystem Approach in Anthropology**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990.

NASH, C. Landscapes. In: CLOKE, P.; CRANG, P. GOODWIN, M. (ed.). **Introducing Human Geographies**. London: Arnold Publishers, 1999, p. 217-225.

OJEDA RIVERA, J. F. Percepciones identitarias y creativas de los paisajes marianos. **Scripta Nova**. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, v. 9, n. 187, 2005.

ORTEGA CANTERO, N. **Geografía y cultura**. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

PÁLSSON, G. Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (coord.). **Naturaleza y sociedad**. Perspectivas antropológicas. México: Siglo XXI, 200, p. 80-100.

RAFFESTIN, C. **Pour une géographie du pouvoir**. Paris: Librairies Techniques, 1980.

RAPPAPORT, R. A. Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea. Madrid: Siglo XXI, 1997.

RELPH, E. **Rational landscapes and humanistic geography**. London: Barnes and Noble Books, 1981.

SANTOS, M. **La naturaleza del espacio**. Técnica y tiempo. Razón y emoción. Barcelona: Ariel, 2000.

SAUER, C.O. La morfología del paisaje. In: BOSQUE MAUREL, J.; ORTEGA ALVA, F. (coord.). **Comentario de textos geográficos**. Historia y crítica del pensamiento geográfico. Barcelona: Oikos-tau, 1995, p. 91-95.

SAURÍ, D.; BOADA, M. Sostenibilidad y cultura campesina: hacia modelos alternativos de desarrollo rural. Una propuesta desde Cataluña. **Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles**, n. 41, 2006, p. 315-328.

SOCHAVA, V. B. The study of geosystems: the current stage in complex Physical Geography. **International Geography**, n. 1, p. 298-301, 1972.

TANSLEY, A. G. The use and abuse of vegetational concepts and terms. **Ecology**, n. 16, p. 284-307, 1935.

TRICART, J. **Principes et Méthodes de la géomorphologie**. Paris: Masson, 1965

TROLL, C. Ecología del paisaje. **Gaceta Ecológica**. México: Instituto Nacional de Ecología, julio-septiembre, n. 68, p. 71-84, 2003.

TUAN, Y-F. **Escapismo**. Formas de evasión en el mundo actual. Barcelona: Península, Atalaya, 2003.

URQUIJO TORRES, P. S. Naturaleza y religión en la construcción de la identidad de los teenek potosinos. La perspectiva de paisaje. **Espacio Tiempo**. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades, n. 1, 2008a.

URQUIJO TORRES, P. S. **Paisaje, territorio y paisaje ritual**: la Huasteca potosina. Estudio de geografía histórica. 2008. Tese (Mestrado em História do México). Morelia: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo, 2008b.

URQUIJO TORRES, P. S.; BARRERA BASSOLS, N. Natura vs. Cultura, o como salir de una falsa dicotomía: la perspectiva de paisaje. In: MANCILLA, J. D. (coord.). **Continuidades y rupturas en**



la ciencia mexicana. Morelia: Instituto de investigaciones Históricas- Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo, 2008.

VERAS, L. M. Do espaço a paisagem, da paisagem ao lugar: a Filosofia, as Ciências e as artes, como instrumentos de reflexão na conceituação sobre lugares urbanos. **Revista de Geografia**, v. 11, n. 2, p. 103-114, 1995.

WATSUJI, T. **Antropología del paisaje.** Climas, culturas y religiones. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

XIRAU, R. **Introducción a la historia de la filosofía.** México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Paisagens do Sul, amefricanas e ch'ixis

Leo Name

¡DALE!, PPG-AU / FAUFBA

1 Talvez por isso um pouco mais longo do que gostaria, este artigo é ao mesmo tempo síntese parcial, desdobramento e desvio da pesquisa “Sentipensar com a encruzilhada: giro decolonial, paisagens e paisagismos do Sul”, conduzida no âmbito de meu estágio pós-doutoral entre setembro de 2019 e agosto de 2020 junto ao Laboratório Urbano, vinculado ao Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia (PPG-AU/FAUFBA). Agradeço às pesquisadoras e aos pesquisadores deste grupo de pesquisa pelas trocas intelectuais – em especial, Paola Berenstein Jacques, então minha supervisora, Dilton Lopes e Ramon Martins. Também sou muito grato às generosíssimas leituras do texto em sua versão inicial pelas urbanistas Mayara Araújo (FAUFBA) e Adriana Caúla (EAU-UFF), cujos prestimosos comentários auxiliaram no seu desenho final.

Paisagens do Sul, amefricanas e ch'ixis

Resumo

Confrontando eurocentrismos e ocularcentrismos inerentes às concepções mais usuais da paisagem por intelectuais do Norte, insiro-a no debate que exige epistemologias, conhecimentos, e conceitos do Sul, sobre o Sul, a partir do Sul e para o Sul, tendo em conta dimensões de gênero, raça, etnicidade e lugar. Levo a discussão para o contexto latino-americano, estabelecendo conversas com a afro-brasileira Lélia Gonzalez, a aimará e a boliviana Silvia Rivera e seus conceitos de “amefricanidade” e “ch'ixi” que reinterpretem as narrativas sobre aculturação e mestiçagem. Além disso, esboço três inflexões destas teorizações à paisagem latino-americana.

Palavras-chave: paisagem; Sul; amefricanidade; ch'ixi; América Latina.

Paisajes del Sur, amefricanos y ch'ixis

Resumen

En confrontación con los eurocentrismos y ocularcentrismos inherentes a las concepciones más comunes del paisaje por parte de intelectuales del Norte, inserto el paisaje en el debate que demanda epistemologías, conocimientos y conceptos del Sur, sobre el Sur, para el Sur y hacia el Sur, teniendo en cuenta dimensiones de género, raza, etnia y lugar. Llevo la discusión al contexto latinoamericano, estableciendo una conversación con la afrobrasileña Lélia Gonzalez, la aymara y boliviana Silvia Rivera y sus conceptos de “amefricanidad” y “ch'ixi” que reinterpreten las narrativas sobre aculturación y mestizaje. Además, esbozo tres inflexiones de estas teorizaciones hacia el paisaje latinoamericano.

Palabras clave: paisaje; Sur; amefricanidad; ch'ixi; América Latina.

Southern, Amefrican and ch'ixi landscapes

Abstract

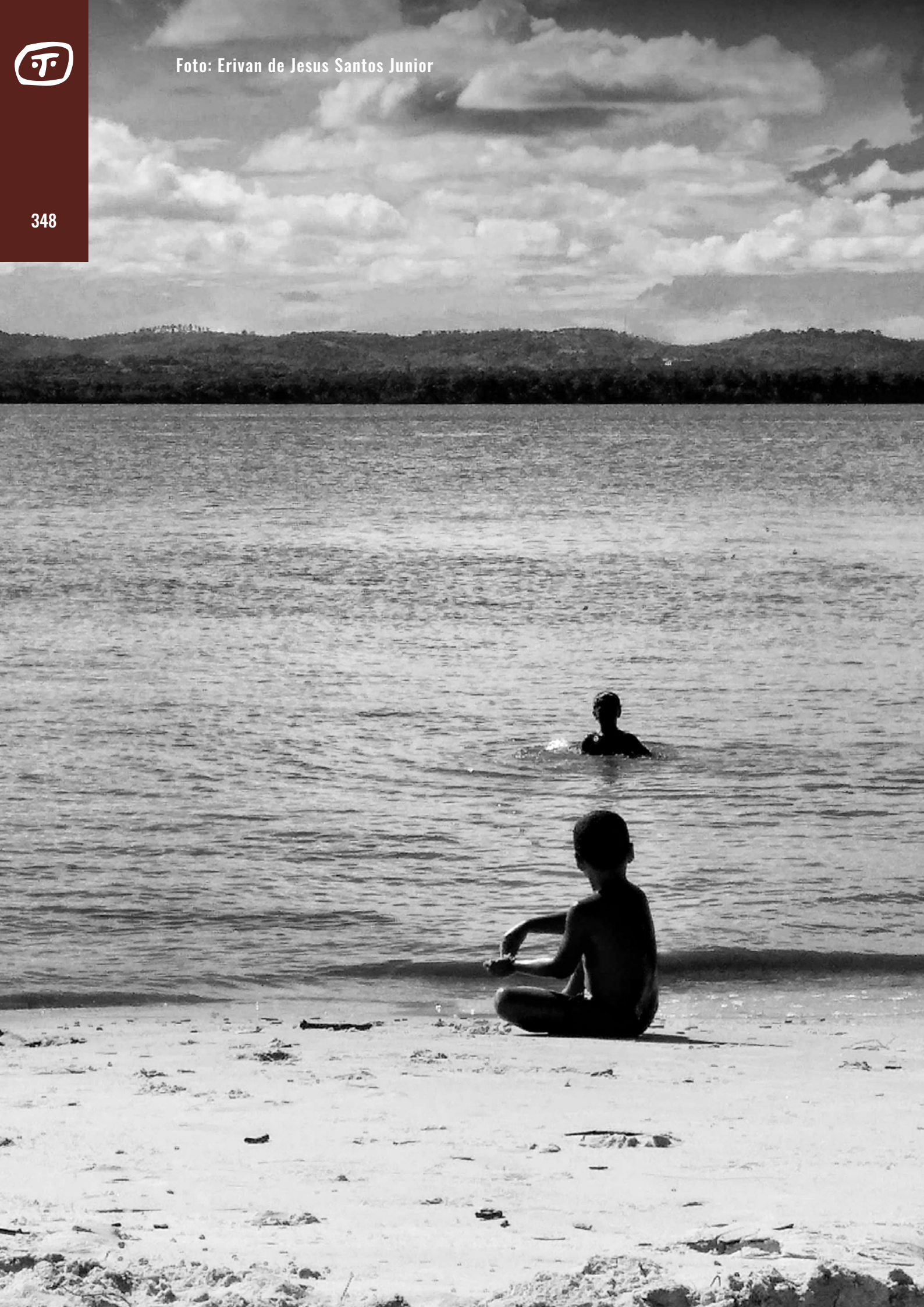
In confrontation with the eurocentrism and ocularcentrism inherent in the most common conceptions of landscape by intellectuals from the North, I insert the landscape into the debate that demands epistemologies, knowledges and concepts from the South, about the South, for the South and towards the South, taking into account dimensions of gender, race, ethnicity and place. I take the discussion to the Latin American context, establishing a conversation with the Afro-Brazilian Lélia Gonzalez, the Aymara and Bolivian Silvia Rivera and their concepts of “Amefricanity” and “ch'ixi” that reinterpret the narratives about acculturation and miscegenation. Moreover, I outline three inflections of these theories towards the Latin American landscape.

Keywords: landscape; South; Amefricanity; ch'ixi; Latin America.



Foto: Erivan de Jesus Santos Junior

348



Prólogo

Porque o signo racial no corpo mestiço é nada mais nada menos que indício que se esteve em uma determinada posição na história e de que se pertence a uma paisagem: signo corporal lido como traço, *vestígio e pegada de um papel que se tem desempenhado, de um enraizamento territorial e de um destino particular nos eventos que se sucederam nessa paisagem que é o nosso solo geopolítico.*

Rita Segato

(2013) 2021a, p. 263, destaques no original.

Assumindo todos os riscos de simplificação, permito-me dizer que são muitos os escritos acadêmicos inclinados a reduzir a paisagem a dois enunciados relativamente complementares: (1) uma *materialização* das ações humanas sobre o espaço, na qual diferentes grupos culturais imprimem marcas específicas; (2) uma *invenção europeia* derivada de percepções e preocupações *europeias*, que vem a ser um *modo de ver* o espaço de que usualmente desdobram representações pictóricas.²

Tal literatura mantém adesão a certos privilégios de enunciação do Norte e, por isso, muitas vezes desconsidera os vínculos da ideia de paisagem com a colonização de terras, naturezas e corpos além-mar, aos quais foram direcionados tropos de exotismo, inferioridade e atraso; e a existência de ideias semelhantes em outras culturas, tempos, lugares e comunidades – paisagens com outros nomes, por assim dizer.³ É verdade que as últimas décadas do século XX testemunharam uma virada linguística da geografia cultural anglófona⁴ que acionou a metáfora do texto para entender a paisagem como um palimpsesto – constructo social *escrito* coletivamente e *lido* conjuntural e culturalmente. Nem por isso, pois, foram superados o entendimento da paisagem como um objeto *a priori*, cuja *realidade* é decifrada pelo olhar; as dicotomias *essência/aparência*, *natureza/cultura*, *conotação/denotação* e *produção/representação*; e a *desatenção* a que compõem estas paisagens diferentes corpos e seres que, por sua vez, permanentemente realizam *interações*⁵ intra ou interespecies .

Atentando aos processos (não obrigatoriamente visuais ou visíveis) que desenham a paisagem e ante à grande quantidade de revisões das literaturas anglófona e francófona a seu respeito,⁶ meu propósito, aqui, é apenas ampliar os sentidos do conceito: cotejando-o com os

2 Entre muitos escritos nesta direção, destacam-se: Avocat (1982); Collot (1986); Cohen (1987); Meinig ([1976] 2002); Cosgrove (2004); Fernández-Christlieb e Garza (2006); Sauer ([1925] 2007). Bem mais esporádicas são as teorizações que consideram sentidos humanos que não a visão na apreensão da paisagem, como as de Porteous (1985), Smith (1994) e Garrido e Urquijo (2022); as dimensões fenomenológicas, tais quais em Holzer (1997) e Tuan ([1979] 2005); ou geobiofísicas, como em Bertrand ([1968] 2004) e Troll ([1950] 2007).

3 Cf. Berque (1989); Martins (2001); Cosgrove (2003); Fernández-Christlieb (2015); Ronai ([1977] 2015). Barriendos ([2011] 2019); Gutiérrez ([2015] 2020).

4 Ver, por exemplo: Cosgrove (1985); Cosgrove e Daniels (1988); Duncan e Duncan (1988); Duncan (1990); Barnes e Duncan (1992); Duncan e Ley (1993).

5 Cf. Monada e Södeström ([1993] 2004).

6 Dentre as muitas revisões do conceito de paisagem, ver: Schier (2003); Claval (2004); Vitte (2007); Name (2010); Urquijo e Bocco (2011).

debates acadêmicos sobre a necessidade de teorizações e epistemologias do Sul, sobre o Sul, a partir do Sul e para o Sul⁷ e que dão importância a dimensões de gênero, raça, classe, etnicidade e lugar; e, mais especificamente, situando-o na América Latina.

Assim, na próxima seção, farei a caracterização do Sul como noção acionada tanto em âmbitos das relações internacionais quanto da geopolítica do conhecimento. Depois, estabelecerei conversas com a historiadora, geógrafa, filósofa e antropóloga afro-brasileira Lélia Gonzalez e com a socióloga e historiadora aimará e boliviana Silvia Rivera, de modo a levar o debate para os contextos latino-americanos de que emergiram seus *enunciados situados*⁸ de dimensões político-culturais e de gênero e que redefinem a aculturação e a mestiçagem: a *amefricanidade* e o *ch'ixi*. Por fim, na última seção, tais teorizações me inspirarão a esboçar três inflexões à *paisagem latino-americana*, então entendida como: (1) arranjo complexo e contraditório, eivado pelos legados do colonialismo, cujas dimensões são ao mesmo tempo naturais e culturais, materiais e espirituais e de diferentes matrizes etnoraciais; (2) resultado do trabalho coletivo, não só daquele relacionado ao modo de produção e à exploração por agentes hegemônicos, mas também de práticas cotidianas geo-historicamente levadas a cabo por grupos e comunidades minoritarizados, em que pesam dimensões de classe, etnia, raça, lugar e gênero; (3) conjunto variado de modos de organização e ocupação do espaço, em que contam a ação e a interação destes grupos e comunidades em sua reinterpretação, recombinação e reinvenção cotidianas das heranças de matrizes etnoraciais, em especial as africanas e ameríndias.

Sul

A ideia de Sul, de início, foi utilizada em fóruns formais de relações internacionais com certo caráter contra-hegemônico: a Conferência de Bandung (1955), o Movimento dos Não Alinhados (1961) e a Conferência Tricontinental em Cuba (1966). Mais tarde, figurou em documentos de instituições de maior preponderância geopolítica, como o Banco Mundial e a Organização das Nações Unidas, respectivamente desde as décadas de 1980 e 2000. Entendido nesse contexto, o Sul relaciona-se a terminologias anteriores, como “Terceiro Mundo” e “países subdesenvolvidos”.⁹ Difere delas, porém, por muito menos designar atraso e muito mais uma identidade subalterna politicamente autoconsciente, acionada por países e grupos de passado colonial em busca por coesão e colaboração mútua; e, também, por sua afinação com as resistências aos apologéticos discursos contemporâneos sobre a globalização: o Sul até pode ser *global*, mas a partir dele não se prega homogeneização.¹⁰

7 O sociólogo brasileiro Marcelo Rosa (2014; 2015; 2018), cujos argumentos embasam parte dos meus, é um dos cientistas sociais mais atentos às acepções do Sul, assinalando que se trata de uma noção ainda em disputa. Já há teorizações sobre o urbano a partir do Sul, como as da indiana Ananya Roy (2011), do sul-africano Alan Mabin (2015) e do brasileiro Thiago Canetti (2021), mas a paisagem não tem sido “suleada”.

8 Tendo como base os “conhecimentos situados” da bióloga estadunidense Donna Haraway ([1988] 1995) e o entendimento do filósofo francês Michel Foucault ([1968] 2008) de que “enunciados” põem em relação estruturas, unidades e acontecimentos discursivos que são ou não definidos, possibilitados e autorizados por um lugar institucional, os “enunciados situados” articulam uma combinação de dimensões *espaciais* relacionadas a gênero, classe, raça e etnicidade; e concatenam interpretações, narrativas e discursos geo-historicamente dispersos que as abarcam. Estão alinhados ao debate geográfico que têm as escalas como constructos socio-políticos que inter-relacionam processos a diferentes redes e espaciotemporalidades. Assim, a opção por um enunciado situado e/ou uma escala necessariamente provoca a visibilidade de alguns grupos, fenômenos e territórios e a invisibilidade de outros. Sobre a noção de enunciados situados, ver Name (2020a; 2022). Sobre escalas, cf. Egler (1990), Castro ([1995] 2001), Mosquera-Vallejo (2020) e Valenzuela (2021).

9 Os discursos sobre o Terceiro Mundo e o subdesenvolvimento, de início por nações e grupos hegemônicos e depois reinterpretados pela resistência subalterna, são analisados por Escobar (1995).

10 Sobre a ideia de Sul Global, ver: Dirlik (2007); Dados e Connel (2012); Ballestrin (2020).

No traslado deste debate geopolítico às trincheiras acadêmicas, acusa-se que muito do que chamamos de conhecimento, teoria e epistemologia vem do Norte, tem como referência o Norte, o reverencia ou a ele se curva, sendo necessárias resistências a partir do Sul.

Destaco, aqui, três abordagens.

A primeira delas compreende o Sul como um tipo singular de pensamento social e posição intelectual, tendo como a mais proeminente intérprete Raewyn Connel.¹¹ A socióloga australiana assinala o quanto os polos hegemônicos de produção de conhecimento, quase sempre localizados no Norte, poucas vezes se dispõem a dialogar – de forma equitativa! – com quem pesquisa no Sul, causa e efeito do pouco que questionam a injusta divisão internacional do trabalho intelectual.¹² Além disso, apresenta um cuidadoso levantamento de pesquisas, metodologias, conceitos e temas que têm recebido mais atenção no Sul, entendendo-os como estratégias para a emergência de realidades-outras que escapem às teorizações mais ao Norte; e para que, na busca por mais simetria, possam servir à ampliação de diálogo, apoio e parceria entre intelectuais e instituições que não estejam nos grandes centros de saber e poder, mas que compõem ou podem tornar-se outros “centros” – distantes, distintos e à margem do que normalmente entendemos como centro e centralidade.¹³

Tal explicação é bem próxima de uma segunda interpretação do Sul: aquela que, de um lado, afirma que o que está ausente, nas teorias, é produzido a partir de uma ativa desvalorização do diverso; e que, de outro, critica uma razão ocidental totalizante que ao mesmo tempo que direciona designações e classificações de inferioridade ou atraso a diferentes existências e saberes, somente valida o que é particular ou local se for expansível a outros lugares.¹⁴ Dessas constatações emerge, com maior destaque na parceria de Maria Paula Meneses e Boaventura de Sousa Santos, o entendimento do Sul como um campo epistemológico em auxílio à reparação de danos e impactos causados pelo capitalismo em sua relação colonial, patriarcal e racista com o mundo. A antropóloga moçambicana e o teórico português da filosofia do direito sugerem a ampliação simbólica de práticas, agências e agentes, de modo a tornar presente o que nas teorias é indigno de existir tanto quanto possibilitar a emergência de modos-outras de ser e saber. Além disso, exigem uma atuação política em pesquisa que valorize os saberes esquecidos, desconsiderados ou que resistiram e as condições de diálogo horizontal sobre o conhecimento.¹⁵

Por fim, uma terceira interpretação do Sul está em trabalhos como o dos antropólogos Jean Comaroff e John Comaroff. A britânica e o sul-africano explicam que se no passado o Sul sempre fora visto como mero fornecedor de matérias-primas, com paisagens “exóticas” e sociedades “atrasadas” para as quais o Norte vinha em “apoio”, no presente estaríamos diante da possibilidade de subversão epistemológica: uma vez que o avanço capitalista progressivamente tem trazido problemas antes impensáveis para o Norte, o Sul agora pode fornecer as chaves alternativas decisivas para a reinterpretação e a transformação do mundo atual. Assim, o Sul é entendido como o lócus da vanguarda e da sobrevivência criativas dos grupos desvalidos que resistiram e ainda resistem a opressões e condições de desvantagem com improvisação, adaptação e imaginação.¹⁶

11 Cf. Connel (2007; [2014] 2017). Ver também: Rosa (2014, p. 53-57).

12 Nessa direção, merecem consulta os debates de Rivera (2018, p. 25-36) sobre “colonização intelectual” e os do sociólogo malaio Syed Farid Alatas (2000; 2003) sobre “imperialismo acadêmico” e “dependência acadêmica”.

13 A produção de saberes por novas redes intelectuais que possam redesenhar o que concebemos como “centros de conhecimento” também é abordada pela teórica argentina decolonial Zulma Palermo ([2013] 2014, p. 70).

14 Ver: Santos (2002); Tsing ([2012] 2019a).

15 Cf. Santos e Meneses (2009). Ver também: Rosa (2014, p. 45-48).

16 Cf. Comaroff e Comaroff ([2012] 2013). Ver também: Rosa (2014, p. 48-53).

A essa altura do texto já não deve haver dúvidas, mas convém reforçar que, nessa literatura, “Norte” e “Sul” não se reduzem a localizações geográficas, muito embora não deixem de sê-lo, de todo: há suís no Norte e nortes no Sul. Tampouco se ignora que “as teorias viajam”,¹⁷ mas se compreende que ideias e conceitos oriundos de determinados corpos, idiomas e localizações movem-se bem mais facilmente que outros.¹⁸ O Norte tem relação, sim, com o conjunto de escritos e intelectuais que, sobretudo em certos países da Europa Ocidental e nos Estados Unidos, “sem medos de trocadilhos, continua a ser o norte das narrativas e processos sociais”.¹⁹ No entanto, refere-se também a certas literaturas e intelectualidades que em quaisquer lugares mantêm sensibilidades e valorações eurocêntricas, androcêntricas e brancocêntricas. O Sul, por sua vez, “é um subterfúgio, um ‘Outro’ para cada disposição dada a partir da matriz colonial de poder”²⁰ e sua enunciação considera a experiência que intelectuais de certos lugares – de mais abaixo, nos mapas cartesianos – têm dos legados do colonialismo, do imperialismo e do neoliberalismo. Além disso, promove desvios que possam levar a objetos, fenômenos, temas e metodologias *locais*, várias vezes ignorados, não para estabelecer um novo modelo *global*, mas para considerar que as realidades são *plurais* e desestabilizar as certezas de epistemologias pretensiosamente *universais*.

A epistemologia, sabemos, tem relação não só com o que se considera conhecimento válido, mas também “como o conhecimento deve ser produzido, a quem deve ser autorizado” e “como a presunção de credibilidade deve ser distribuída”.²¹ No caso específico do que hoje chamamos de América Latina, um sem-número de intelectuais – Bolívar, Mariátegui, Freire, Fals-Borda, Milton Santos ou o grupo da CEPAL, por exemplo – dialogou com os conhecimentos hegemônicos, confrontando-os com os processos e os efeitos geo-históricos que produziram o complexo cultural de dimensões materiais e representacionais próprias que é o subcontinente. Mais recentemente, autoras e autores decoloniais deram peso maior às dimensões de gênero e sobretudo de raça na explicação da heterogeneidade geo-histórico-estrutural da região; e, assim, ecoaram um conjunto mais amplo de escritos que lhes antecederam – anticoloniais, feministas, pós-coloniais e subalternos –, críticos à perpetuidade dos legados do colonialismo, do eurocentrismo e do patriarcado.²²

No entanto, rumar ao Sul não seria também ir ao encontro do que, nos descaminhos da geopolítica do conhecimento, também possa vir a tensionar as epistemologias contra-hegemônicas, por considerar o que nelas está ausente? Além disso, se “toda linguagem é epistêmica”,²³ ao acionarmos modos-outras de pensar que sejam também modos-outras de enunciar – se dissermos de outra maneira, inclusive por outras palavras, para de outra maneira conhecermos –, não poderíamos acessar outras rotas, sensibilidades e paisagens mais orientadas ao Sul?

Lélia Gonzalez e Silvia Rivera podem nos ajudar a responder a tais questões a partir de conceitos intelectualmente estimulantes.

17 In: Pereira (2015).

18 Cf. Name (2020b).

19 In: Rosa (2014, p. 53).

20 In: Gutiérrez ([2015] 2020, p. 273).

21 In: Alcoff ([2011] 2016, p. 133).

22 Cf. Aravecchia (2021); Name (2021).

23 In: Gonzalez ([1988] 2020e, p. 136).

América e amefricanidade

Lélia de Andrade Gonzalez²⁴ foi a penúltima de dezoito filhos e filhas de uma mãe de ascendência indígena e empregada doméstica e um pai negro e ferroviário. Nasceu em 1935, em Belo Horizonte, mas se considerava carioca devido a sua família ter migrado para a capital fluminense em 1942. Ainda criança, foi “babá de filhinho de madame”, mas mesmo assim conseguiu se formar no Colégio Pedro II, fazer os bacharelados e as licenciaturas em História, Geografia e Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (àquele momento, Universidade da Guanabara) e ingressar no mestrado em Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro e no doutorado em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Já professora, criou o primeiro curso institucional de Cultura Negra do país, na Escola de Artes Visuais do Parque Lage, em 1976, e, dois anos depois, passou a lecionar na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, onde tornou-se a chefe do Departamento de Sociologia e Política somente em 1994 – mesmo ano de sua morte precoce. Em plena ditadura militar brasileira e ao longo do processo de abertura política, participou, entre 1976 e 1978, do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras; foi uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado, em 1978, e do Coletivo de Mulheres Negras Nzinga, em 1983; candidatou-se a deputada federal, em 1982, e estadual, quatro anos depois; e, finalmente, foi do Conselho Nacional dos Direitos das Mulheres, entre 1985 e 1989. Em paralelo, foi da diretoria do Grêmio Recreativo de Arte Negra e Escola de Samba Quilombo, localizado no bairro periférico de Fazenda Botafogo, autora de enredos de escolas de samba e blocos de carnaval cariocas e jurada de concursos de beleza negra.

Desta militância antirracista e feminista, em consciente diálogo com manifestações da cultura popular de matriz africana, floresceu sua produção acadêmica.

Os escritos de Gonzalez tinham como um de seus principais alicerces a psicanálise, mas também se inseriam na tradição intelectual voltada à emancipação e à libertação africanas e afrodiáspóricas – de W.E.B. Dubois a Frantz Fanon e, no Brasil, passando por Beatriz Nascimento, Clóvis Moura e Abdias Nascimento. Boa parte de seus textos apontava um contrassenso: a convivência das condições de pobreza, precariedade habitacional, subemprego e violência cotidiana em que vivia – e ainda vive – grande parte da população brasileira afrodescendente com os discursos sobre uma democracia racial tratada como traço distintivo de um país cordial. Para a autora, esse mito seria fruto do “*racismo por denegação*” de elites econômicas e intelectuais que, mesmo execrando o que é negro (e indígena) – e, por isso, tentando apagar suas contribuições mediante narrativas de aculturação e assimilação –, fingem que não há racismo no Brasil. Para isso, são denegados os efeitos, no presente, da invasão e da colonização por povos ibéricos (advindos, afinal, de um contexto de guerras raciais contra mouros, na Andaluzia),²⁵ do genocídio indígena e do tráfico e da escravização de pessoas africanas e afrodescendentes.

A autora também afrontou o ascendente feminismo branco-burguês no Brasil de sua época ao dizer que um dos muitos sintomas da “*neurose cultural*” do racismo por denegação à brasileira se apresentaria por diferentes níveis de opressão especificamente às mulheres *negras*. Refletiu sobre o deslocamento do significado original atribuído à *mucama*, no período escravagista, rumo a sua partição contemporânea em três personagens. Se a dimensão de sua

24 Para o mapeamento de sua trajetória e seus conceitos, esmiuçados a partir desta seção, consultei vários textos assinados por Gonzalez ([1982] 2020a; [1982] 2020b; [1983] 2020c; [1983] 2020d; [1988] 2020e; [1988] 2020f; [1982] 2022; Gonzalez, Pereira e Hollanda, [1980] 2020; Gonzalez e Mulherio, [1982] 2020), além de análises e resenhas de sua obra, como as de Bairros (1999); Barreto (2005, p. 18-59; 2019), Cardoso (2019); Góes e Lao-Montes (2019); Ratts e Rios (2019); Rios (2019); Rios, Nicolau de Paula e Lânes (2021, p. 72-76).

25 A esse respeito, cf. Grosfoguel (2012) e Name (2019).

prestação de serviços sexuais, durante o período colonial em que era estuprada pelo senhor branco, quase sempre é esquecida quando a personagem aparece em romances, filmes e telenovelas, é mantida quando é traduzida à *mulata*,²⁶ tanto uma profissão quanto um produto de exportação no Brasil. Quem tem a malemolência perturbadora permitida e desejada durante um carnaval já a serviço do mito da harmonia racial várias vezes também é a *empregada doméstica* de abastados lares branco-burgueses – aos quais só entra pela porta dos fundos, mesmo que patrões adentrem as portas de seus quatinhos e corpanzís. Outras vezes, ela assume a função da *mãe preta* que, segundo Gonzalez, ajudou na africanização da cultura brasileira ao passar para as crianças sob seus cuidados as categorias, os conceitos e o “*pretuguês*”²⁷ baseados na matriz etnorracial de que é representante. Mesmo assim, usualmente ela tem sua inscrição e sua importância arrancadas das histórias destas famílias e do próprio país.²⁸

Contribuem para tais denegações e apagamentos muitos processos relacionados à linguagem. Gonzalez abraçou debates que apontavam que o campo semântico e a função enunciativa da ideia de América Latina tratam a nossa latinidade como um dado ontológico. Afinal, embora seja um país negro, porque inegavelmente entrelaçado a populações e legados africanos, a exemplo de outras nações latino-americanas o Brasil foi fundado sob o véu do branqueamento.

A autora propôs, então, a “*América*” como uma *unidade específica* tramada no interior de diferentes sociedades, de onde emerge um sistema etnogeográfico: a “*amefricanidade*”.²⁹ Trata-se de uma categoria político-cultural que pretende estabelecer bases comuns críticas à formação colonial dos países latino-americanos e desapoar termos então emergentes que, para a intelectual, nublavam a experiência geo-histórica do “Novo Mundo”: *african-american* designando somente afrodescendentes *from USA*, por exemplo. A amefricanidade refere-se à opressão e à exploração durante o colonialismo e a escravatura, mas diz respeito, sobretudo, à solidariedade e à imaginação político-culturais entre grupos negros que menos replicaram a África nas Américas e mais continuamente a reinventam – no cruzamento com as matrizes europeias assentadas com a invasão e com as matrizes indígenas que muito antes já estavam no subcontinente: os termos *amefricanidade* e *América* também aludem, afinal, a *ameríndias* e *ameríndios*. Por outras palavras, Gonzalez deslocou a narrativa conservadora da aculturação, como uma operação da cultura europeia para embranquecer e pretensamente elevar outras culturas ditas primitivas, rumo à enunciação de um Brasil *amefricano* surgido da diáspora transatlântica de marcas indelévels.

26 Se atualmente há quem rechace o uso das palavras “mulata” e “mulato” – por supostamente terem derivado de “mula” –, tal questão não estava posta no momento da escrita de Gonzalez, para quem “mulata” se refere à passista em escolas de samba ou à dançarina de espetáculos em casas de shows e programas de tevê, de peles negras de diferentes matizes.

27 Neologismo que Gonzalez utilizava para nomear certa africanização do português brasileiro.

28 Cf. Segato ([2013] 2021b).

29 Gonzalez inspirou-se em um texto do psicanalista MD Magno em que conceitos lacanianos eram cotejados com uma ideia da também psicanalista Betty Milan: a de que o Brasil não pertence à América Latina, mas a uma América Africana. Magno se referiu então à *América Ladina* e disse: “Supomos, o tempo todo, que somos filhos de europeus. Chegaram os galegos, começando por Colombo, que meteu a mão na chamada América [...] Estou lançando a hipótese de que o Pai é Negro [...], a mãe pode ser Índia, e a Europeia talvez só seja a outra. E o Europeu? Talvez ele seja o tio, se não for o cornio. Estou dizendo que, talvez, a sintomática cultural brasileira decante em húmus africano. Por mais que encontre mil ingredientes, estou perguntando se é válido dizer que o Brasil não é América Latina, que é *América-Africana*, a *cultura amefricana*”. In: Magno (1981, p. 14-15, destaques no original).

Ch'ixi

Nascida em 1949, em La Paz, Sílvia Rivera Cusicanqui³⁰ tem sua trajetória militante relacionada a movimentos sindicais e anticoloniais indígenas da Bolívia – a que se incluem, no passado, a adesão ao katarismo³¹ e, no presente, a discursos em favor da descriminalização de *cocaleros*, à difusão de receitas com base na farinha obtida da folha de coca e ao fortalecimento das redes para seu uso lícito. A atuação acadêmica de quem por vezes se diz *sochóloga* – socióloga e *chola* – está conectada à Oficina de História Oral Andina³² que ela fundou, em 1983, no curso de sociologia da Universidade Maior de San Andrés, de alunado de maioria aimará. Trata-se de uma empreitada intelectual coletiva que se volta ao lado comunitário e anarquista das lutas sociais, inclusive mapeando o papel dos grupos organizados de trabalhadoras bolivianas. Mais ultimamente, Rivera vinha fazendo críticas ao recém-destituído governo de Evo Morales, acusando-o de ter cumprido uma agenda neoliberal desenvolvimentista; e ainda as faz a certos autores e autoras decoloniais, de quem denuncia apropriações de conceitos indígenas sem o devido crédito. Em contrapartida, levando em consideração o que ela chama de “teoria anticolonial a partir do Sul” e inspirada por uma complexa constelação de intelectuais – Gayatri Spivak, Gloria Anzaldúa, Mary Louise Pratt, Guamán Poma, René Zavaleta, Pablo González, Walter Benjamin e, sobretudo, Frantz Fanon pela leitura de Fausto Reinaga –, ela vem oferecendo conceitos e ideias que trazem dimensões das cosmologias aimará e quéchua para a compreensão do presente.

É destes posicionamentos que emerge o seu conceito de *ch'ixi*.

Em aimará, essa palavra nomeia certa tonalidade que de longe parece homogênea, mas que de perto revela-se uma junção de pontos disformes de cores diferentes que se aglutinam preservando cada unidade. O *ch'ixi* pode ser percebido na superfície manchada de certas rochas, na pele escamosa e reluzente de uma serpente e tanto nas tramas de tecidos estampados quanto nas cordas de atiradeiras produzidas por mulheres indígenas nos Andes.

A menção a tais tecidos e atiradeiras abre caminho para a intelectual nos informar que, em aimará, não há palavra que descreva “trabalho” tal qual a noção abstrata das teorias marxistas sobre o valor e a exploração capitalistas. Só há vocábulos para outras *interações*: manusear e manejar as coisas e trocá-las por outras. Por isso, ela afirma que, em vários mundos ameríndios, nem todo trabalho é exploração e nem toda troca ocorre no e para o mercado capitalista. A autora vê a satanização do mercado e do trabalho, para certa intelectualidade à esquerda considerados capazes de pôr em risco a indigeneidade do próprio indígena, como mais uma das muitas manifestações essencialistas sobre um “bom selvagem” ou “originário” aprisionado no passado de uma idílica “economia natural”.

Rivera também faz referência aos tecidos de tantas cores e formas geométricas contrastantes para apresentar um princípio *espacial* aimará, o *taypi*: um centro de mediação do equilíbrio, que ordena simetrias, assimetrias e ritmos, pondo em convívio, no mesmo lugar, signos e significados *antagônicos*. O exemplo das rochas, por sua vez, dada a sua condição furta-cor derivar dos muitos estratos geológicos que ao longo de milênios foram sedimentados uns sobre

³⁰ Sobre a trajetória político-acadêmica de Rivera e sua formulação do *ch'ixi*, abordadas a partir desta seção, consulte: Rivera (2010; 2015; 2018); Rivera e Gago (2010); Claros (2016, p. 29-54); Grosfoguel (2016); Stocco (2018); Gonçalves (2019, p. 67-91); Lânes (2019); Nadal (2019); Jácome, Kabalin e Leal (2021); Gago (2022).

³¹ Aludindo ao líder indígena Túpac Katari (1750-1781), o movimento emergiu no Altiplano boliviano no final dos anos de 1960, como resultado de insurgências e organizações sindicais indígenas e da redefinição do indianismo como um campo ideológico. Cf. Hashizume (2013); Betencourt (2016).

³² Cf. <https://thoabolivia.wordpress.com>.

os outros, traz a dimensão *temporal* à discussão. O *ch'ixi*, então, é um “conceito-metáfora” sobre tecer e sedimentar diferentes saberes e espaciotemporalidades e sobre tomar distância de evolucionismos, dualismos, identidades homogêneas e “etnicidades de museu” acionados pelo conhecimento hegemônico que hierarquiza as diferenças em vez de albergá-las.

Mais enfaticamente, o *ch'ixi* renova o debate latino-americano sobre a mestiçagem. O devir colonial, iniciado com a tragédia da invasão e da colonização europeias e a que sucederam estupros de mulheres indígenas, de fato legou uma população de diversidade etnoracial do mesmo modo que danos irreparáveis (por exemplo, uma por várias vezes execrável elite latino-americana que valoriza culturas e fenótipos branco-europeus e despreza outras heranças, as quais exige serem eliminadas, esquecidas ou embranquecidas). Outro legado do colonialismo é um “duplo vínculo” indígena-ocidental, termo que Rivera toma emprestado de Spivak e de estudos sobre esquizofrenia, entendendo tal expressão como a heterogeneidade geo-histórico-estrutural, cultural e sobretudo etnoracial da América Latina, mas tratada como anátema pela branquitude – o que faz das populações ameríndias uma massa de *pä chuymas*.³³

Mas Rivera pergunta: por que temos que enfrentar toda contradição como dualismo paralisante e irreduzível?

O *ch'ixi* pode tornar-se o avesso desta disjunção asfixiante. Tem potência, segundo a autora, para friccionar o caráter contencioso destas diferenças aparentemente inconciliáveis em uma “zona de contato”, ou “fronteira”,³⁴ restituidora de uma *unidade* formada por formas múltiplas e simultâneas de existência, resistência e imaginação. Celebrar o *ch'ixi* possibilitaria, então, ir na direção de uma reinterpretação radical da mestiçagem em favor da diferença e da subalternidade e, logo, de quem e do que é popular e indígena.

Nessa direção, se na cosmologia aimará a serpente diversicolor é uma entidade que transita entre diferentes dimensões, é ao mesmo tempo masculina e feminina e pertence ao céu e à terra,³⁵ acioná-la como exemplo do que é *ch'ixi* serve para Rivera não só lembrar da coincidência entre materialidade e espiritualidade na grande maioria das cosmologias ameríndias, mas também para afirmar que quem e o que é indígena pode, deve e na verdade já está a mover-se entre mundos, fronteiras e códigos distintos e por noções-outras de modernidade, vanguarda e cosmopolitismo.

33 A ideia de duplo vínculo está nos estudos psiquiátricos do britânico Gergory Bateson ([1972] 1987) e é também acionada em vários textos sobre a condição subalterna da pesquisadora indiana Gayatri Spivak ([1999] 2010; 2013). Trata da situação em que uma pessoa ou grupo recebem duas ou mais mensagens conflitantes, sendo que a resposta a uma delas inviabiliza outras respostas às demais. Rivera chama a personalidade aimará resultante deste conflito de *pä chuyma*, isto é, indecisa, com a alma dividida por duas ordens impossíveis de cumprir: ser indígena e boliviano ao mesmo tempo, ser originário e também acessar as benesses da modernidade etc. O duplo vínculo assemelha-se à “dupla consciência” inerente a ser ao mesmo tempo negro e estadunidense na obra de W.E.B. Dubois ([1903] 2021) – muitíssimo anterior, aliás –, mas Spivak e Rivera parecem avançar mais na transcendência à condição opressiva.

34 Não é raro, também, que Rivera compare o duplo vínculo às dimensões culturais e etnoraciais atribuídas à “fronteira” por Gloria Anzaldúa ([1987] 2012), pesquisadora em linguística estadunidense e *chicana*; e à “zona de contato” como definida pela linguista estadunidense Mary Louise Pratt ([1992] 1999, p. 27): “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação”.

35 Curiosamente, a cobra com as cores do arco-íris também é a forma como é descrito o orixá Oxumaré, no candomblé do Brasil. Agradeço à pesquisadora Mayara Araújo por me apontar esta coincidência.

Paisagens

Gonzalez e Rivera formularam conceitos orientados à dissolução de simplismos, eurocentrismos e essencialismos frequentes em enunciações sobre raça e identidade e no entendimento de temporalidades e espacialidades em simultaneidade. Assim, redefiniram a aculturação e a mestiçagem como tramas de etnicidades, espiritualidades e materialidades geo-historicamente interconectadas e tensionadas entre si, porém as lendo em favor das matrizes não europeias, subalternizadas. *América* e *ch'ixi* são unidades complexas que abrigam – e são – várias coisas ao mesmo tempo;³⁶ são enunciados situados em gênero, lugar e raça, intencionados a futuros melhores em um horizonte latino-americano e do Sul.

Rumo a uma primeira inflexão à paisagem, tais ponderações vêm em auxílio a sua interpretação como *unidade* geo-histórica complexa e de várias coisas, *concomitantemente* resultada da negação e do festejo da diferença; e da *coexistência* do que é sobejado de disjunções nefastas e do que brota de interações por resistência, sobrevivência e imaginação. É, também, *multiespécie*;³⁷ *amontado* de diversas camadas espaciotemporais;³⁸ *composição* que reúne diferentes elementos heterogêneos;³⁹ *comunhão* sólida, mas instável, de natureza e cultura;⁴⁰ *emaranhamento* de ações humanas e não humanas entre si e umas com as outras.⁴¹

Nessa direção, tomemos como primeiro exemplo a paisagem da Praça da Constituição, popularmente conhecida como Zócalo, e seu entorno na capital mexicana. Lá, em 1978, operários de uma obra subterrânea de infraestrutura acharam a grande base circular de uma escultura da deusa da lua Coyolxauhqui, originalmente assentada nas proximidades do Templo Maior do que outrora fora Tenochtitlán. As escavações arqueológicas que abriram uma “clareira” em pleno centro histórico, logo convertida à atração turística, encontraram as ruínas desta e de outras construções, mas fizeram com que mais de uma dezena de edifícios de diversas épocas e de ao menos dois quarteirões das imediações fossem jogados abaixo – o que põe em discussão se o valor de determinada paisagem do passado justificaria a destruição de outra, de período posterior.⁴² Não se pode ignorar, porém, que o Zócalo e seu entorno derivam de interferências e destruições. Por um lado, uma vez que essa praça tem seus limites bastante coincidentes com os de outra que, no momento da invasão do início do século XVI, já havia ao sul do templo mexicana principal, não se trata de uma mera transferência de um modelo urbano espanhol, como afirma a historiografia eurocêntrica, mas uma *sobreposição* de elementos de uma longa tradição mesoamericana com outros, da experiência ibérica, impostos pelos invasores.⁴³ Por outro lado, sabemos que colonizadores derrubaram edificações autóctones e com suas pedras ergueram novas construções: não à toa, a Catedral Maior está no mesmo lugar onde era um espaço ce-

36 Faço o alerta, porém, que *América* e *ch'ixi* não são tais e quais o hibridismo cancliniiano, já que não são uma terceira coisa, totalmente nova e homogênea, resultada da mistura. Na verdade, relacionam-se à pujança de contradições, heterogeneidades, incoerências, rugosidades e impurezas dessa mistura. Também não são meros equivalentes à antropofagia oswaldiana, pois não se limitam às artes, não aderem a um conceito uniforme de cultura nacional e muito menos naturalizam superioridades à cultura letrada e à figura viril e patriarcal do autor. Cf. García Canclini ([1995] 1998); Andrade ([1928] 1990); León ([2012] 2019, p. 61, nota n. 3).

37 Cf. Tsing ([2015] 2019b, p. 57).

38 Ver: Haraway (2016).

39 Cf. Latour (2010, p. 473).

40 Ver: Urquijo e Barrera (2009, p. 230-231).

41 Cf. Prominski (2018).

42 Ver: Nery e Baeta (2022).

43 Ver: Salvat (2021).

rimonial adjacente ao Templo Maior – o mesmo que, séculos depois, foi resgatado pela classe trabalhadora mexicana das profundezas da história e do solo, voltando a habitar o presente para expor feridas coloniais em larga medida incuráveis. Não obstante, o Zócalo é constantemente tomado por uma cultura popular que tem nessa catedral um dos epicentros de uma espiritualidade que não é nem do catolicismo dominante nem da idolatria a divindades ameríndias, mas da sua mistura transcendente: o *guadalupanismo*.⁴⁴

Esta energia popular também se manifesta na globalização vinda de baixo⁴⁵ relacionada ao “tudo junto e misturado” de feiras e mercados latino-americanos. A Feira 16 de Julho, em El Alto, na Bolívia, por exemplo, estende cerca de dez mil pontos de venda por entre duzentas quadras. Se a maioria de comerciantes, lá, é de aimarás, quéchuas e seus descendentes que migraram de áreas rurais para a cidade, os produtos são bem mais do que o tipicamente andino: há, por certo, itens de couro ou lã de lhama, mas também toda sorte de alimentos, eletrônicos, vestuários, materiais de construção, insumos da indústria, ferramentas e maquinários – inclusive importados, piratas ou de contrabando. Em meio à aparente desordem, são mantidos o princípio da inserção de música e dança ao longo do trabalho a ser feito com alegria e a fusão de cultos à Pacha Mama e à Virgem de Copacabana, além de práticas e significados de reciprocidade e solidariedade das cosmologias ameríndias. Outro exemplo é o chamado polo Saara,⁴⁶ no centro da cidade do Rio de Janeiro. Nas onze ruas de predominante casario eclético do século XIX e do início do XX, no meio do qual se espremem três igrejas católicas, há mais de mil lojas – a maioria de famílias de uma primeira imigração das diásporas judaica e árabe e de uma outra, mais recente, de coreanos. Ali, um público de vários tipos e origens sociais busca artigos religiosos (da umbanda, do candomblé e do catolicismo), grãos e especiarias, brinquedos, plásticos, bijuterias, tecidos e vestuários anunciados em autofalantes ruidosos; e fantasias e adereços de carnaval, uniformes e materiais escolares, enfeites para a Copa do Mundo e artigos natalinos que se alternam conforme o avanço do calendário. Tais mesclas de matrizes culturais e etnoraciais em meio a cruzamentos entre pessoas, microeconomias locais e redes de produtos e capitais transnacionais também estão nas paisagens de outros mercados e feiras na América Latina: São Joaquim, em Salvador, ou La Salada, em Buenos Aires, por exemplo.⁴⁷

Do mesmo modo, promovem justaposições o candomblé e a umbanda, o *vodun* e a *santeria* em várias paisagens latino-americanas rurais, urbanas e *rurbanas*. Não somente devido à dispersão de seus templos de matriz africana (que ainda hoje resistem à perseguição, à destruição e ao deslocamento forçado), mas também pela extensão dos rituais destas religiões a cachoeiras, mares, lagoas, rios, matas, montanhas, cemitérios e encruzilhadas.⁴⁸ Na paisagem de Salvador, na Bahia, por exemplo, despontam fitas brancas amarradas em árvores de espaços públicos, jardins e quintais, de significados a depender da nação do candomblé (jejê, ketu, angola etc.), além de canteiros em que se plantam espécies de certo paisagismo dos orixás (relacionado a rituais com ervas e ao que cada entidade “come”); estátuas de Iemanjá e Colombo convivem lado a lado em uma praça; e o acarajé é tanto uma “comida de santo” quanto o quitute que, em pontos turísticos e boêmios, é vendido em quiosques e tabuleiros de baianas “à caráter” – as mesmas figuras que, na festa em devoção ao Senhor do Bonfim (Jesus Cristo, que no sincretismo torna-se Oxalá) fazem

44 Cf. Echeverría (2010).

45 Cf. Santos ([2000] 2008).

46 Sigla para Sociedade de Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega. Cf. <https://polosaara.com.br>.

47 Sobre o Saara, ver: Blyth (1991); Cunha (2010); Valim, Veiga e Cunha (2011). Respectivamente a respeito das feiras 16 de Julho, de São Joaquim e La Salada, ver: Yampara, Mamani e Calancha (2007); Souza (2010) e Novaes (2013); e Gago (2014).

48 Cf. Farrés, Matarán e Avello (2015); Moassab (2021); Velame (2022, p. 392-405).

a lavagem das escadarias de um templo católico. A paisagem de Salvador, então, é mais que urbana: sem abrir mão do catolicismo, é *urbanda* e com diferentes *candomplexidades*. Contudo, ao passo que as práticas destas religiões de matriz africana projetam-se para fora dos terreiros, *ao mesmo tempo* são tomadas por processos de dessacralização, estetização, mercantilização, turistificação e espetacularização.⁴⁹

Em sentido semelhante, Rivera nos lembra que as paisagens de algumas cidades latino-americanas são *urbandinas*.⁵⁰ Assim como as afrodiáspóricas, as culturas aimará, quéchua, amazônica e guarani não estão isoladas no passado ou rendidas ao capitalismo e à modernidade, mas envolvidas em um dia a dia de processos e negociações *necessariamente* contraditórios⁵¹ – no exemplo da *sochóloga*, entre o que é tido como “andino” e como “urbano”, deixando marcas na paisagem que vão de *tambos*⁵² e *casonas*⁵³ a *bircholas*.⁵⁴ Mesmo assim, não deixam de estar sujeitas ao branqueamento e à exotização. A respeito de um projeto de urbanização para uma rua em La Paz que suprimiu vários elementos da paisagem, ela disse:

a rua Illampu está tomada por agências turísticas que oferecem viagens de aventura às selvas e aos salares para observar o selvagem ou experimentar o inóspito. Nos pisos intermediários, os hotéis se equiparam para todos os bolsos e, nos superiores, foram construídos apartamentos para as camadas médias arrivistas, que marcam seus signos de distinção no consumo ostentoso e na figura da “doméstica”, ou trabalhadora do lar, a quem recolhem em “quartos mais ou menos para pessoas mais ou menos”. A modernidade de fachada esconde a reprodução de velhas lógicas que, além disso, pesam como má consciência cultural, já que seus habitantes costumam dançar com chamativos trajes indígenas nas “entradas folclóricas” [grupos de dança “típica”] que passam por essa rua rumo ao centro da cidade.⁵⁵

A figura da empregada doméstica é evocada seja por Gonzalez, seja por Rivera, para reflexões sobre trabalho e herança. Por isso, pode nos auxiliar em uma segunda inflexão à paisagem, fazendo-nos ir um pouco mais além de seu entendimento como mero efeito de um trabalho tão somente atado às mais perversas dimensões globais do modo de produção capitalista.⁵⁶ Afinal, há paisagens que estão vinculadas a serviços e atividades mais cotidianos e circunstanciais – obviamente relacionados à classe, mas também a gênero, raça, etnicidade e lugar.

De fato, nas cidades latino-americanas, erguem-se desde edifícios como os da rua Illampu aos arranha-céus corporativos paulistanos, turistificam-se paisagens para a recreação consumista e revitalizam-se centros antigos para circuitos boêmios, gastronômicos e artísticos restritivamente elitistas; ao mesmo tempo, são muitas as mulheres de ascendência africana ou ameríndia que

49 Ver, entre outros: Velame (2009); Évora (2015); Ramos Penha (2016); Name e Mambuzzi (2019); Veríssimo e Santos (2019).

50 *Urbandino* é um termo inventado pelo escritor e poeta boliviano Willy Camacho para dissolver a dicotomia que opõe um mundo urbano a outro, natural e de “originários”.

51 Cf. Anthias (2016).

52 Postos de parada em caminhos pré-hispânicos onde os viajantes descansavam e trocavam produtos e conhecimentos. Foram incorporados ao sistema colonial e, na capital boliviana, eram de grandes tamanhos e feitos em adobe, por muito tempo tendo resistido na paisagem.

53 Palacetes urbanos erguidos pela elite comercial indígena e mestiça dos séculos XVIII e XIX, em La Paz, e que, ao longo do século XX, foram ocupados por diferentes modos de habitação popular por inquilinato.

54 Trocadilho entre *birlochas*, que designa as mulheres brancas em vestidos elegantes, e *cholas*, que nomeia as ameríndias de *pollera* (a longa saia que as caracteriza).

55 In: Rivera (2018, p. 24). Ver também: Rivera (2016).

56 Ver: Santos (1977); Carlos (1992); Cosgrove ([1983] 1998).

fazem o trabalho pesado nestes lugares e nos domicílios de elegantes e branqueadas vizinhanças: Lomas de Reforma, Punta Pacífica, Vitacura, Los Rosales, San Isidro, Corredor da Vitória, Zona Sul, Jardins e tantas outras. Situações como a morte do menino negro Miguel, devido à queda do alto de um edifício de luxo, em Recife, em plena pandemia de covid-19 e enquanto sua mãe, empregada doméstica, passeava com o cachorro de sua patroa,⁵⁷ revelam que a essas mulheres não há retribuição à altura do trabalho e do zelo que dedicam à casa, à comida, às crianças e aos *pets* que não são seus – préstimos que, aliás, liberam possibilidades de satisfação individual, em paisagens de trabalho e diversão, para mulheres brancas e, evidentemente, homens brancos.⁵⁸ Já a “mulata”, que permite a Gonzalez apontar a cruel relação do entretenimento com a sexualização e a exploração de mulheres, também leva a uma reflexão que vai além do mundo do carnaval: talvez seja o turismo a atividade que forneça mais exemplos da associação entre feminilidades não brancas e paisagens “exóticas”, “tropicais” ou “latinas”. Mas há também o trabalho cotidiano, duro e por vezes violento em outras “paisagens sociosexuais”: bebida, dança, sexo, drogas e corpos de negras, indígenas e latinas – cis ou transgêneras – se misturam em zonas, bordeis, puteiros, inferninhos, casas de currutela ou da luz vermelha, *puticlubs*, *tiraderos*, calçadões, becos e vielas de centros urbanos ou rincões rurais da América Latina, mas também nas esquinas de Barcelona ou nas vitrines do Red Light District de Amsterdã.⁵⁹

No entanto, as mulheres que fazem tecidos e atiradeiras, evocadas por Rivera, não nos deixam esquecer que há paisagens que são laboradas e em que se labora com satisfação e em prol do coletivo. Várias são as paisagens latino-americanas dos dias de hoje que guardam os muitos vestígios de seu manejo no passado por comunidades de origem afrodiaspórica ou ameríndia – que, em associação com outras culturas, populações, espécies e elementos naturais e espirituais, objetivavam e várias vezes ainda objetivam a manutenção de sua existência.⁶⁰ Além disso, também no presente, hortas domésticas ou comunitárias, por vezes conjugadas à criação de pequenos animais, são paisagens biodiversas mais que comuns em bairros populares, comunidades quilombolas e indígenas. Orientadas por redes de parentesco e vizinhança, voltam-se à provisão de alimentos e ervas ritualísticas ou medicinais, à geração de renda e ao bem comum, por vezes por sistemas ancestrais de plantio ou de organização e manejo da paisagem várias vezes amparados pelo trabalho e pelos saberes de “mães pretas” e lideranças indígenas femininas – como são os *ayllus* e as *marcas*, os *maizales* e as *milpas* e os bananais e os dendezeiros de subsistência.⁶¹

Mesmo assim, quando comemos uma moqueca regada no dendê ou um delicioso taco de huitlacoche não saboreamos ancestralidades imaculadas, mas um emaranhamento de memória, ingredientes locais e adições forâneas e extemporâneas. Nessa direção, os escritos de Rivera e Gonzalez também apontam que a irreparável e violenta mistura do invasor com o invadido e o diálogo transcultural decorrido da trágica travessia forçada também geraram criação – como são

57 Como muito bem assinalou o urbanista João Soares Pena (2019), é curioso que, nesta tragédia, tanto o sobrenome da patroa (Sara Corte Real) quanto o nome do condomínio (Pier Maurício de Nassau) remetam ao período colonial brasileiro.

58 Tais serviços que mantêm “tudo arrumado e funcionando” à escala do lar branco-burguês são complementados por outros que mantêm “tudo arrumado e funcionando” às escalas das manutenções predial e urbana – neste último caso, quase sempre feitos por *homens* não brancos: porteiros, zeladores, instaladores de toda sorte de pisos, cabos e tubulações, pintores, garis etc. Cf. Freitez (2019; 2022).

59 Cf. Name (2007); Nieto Olivar (2008; 2017); Sacramento e Ribeiro (2013); Teixeira (2018); Ornat, Silva e Chimin Junior (2019); Pena (2020).

60 Ver, entre outros: Carney (2001; 2016); Oliveira (2015); Ruiz, Oliveira e Solórzano (2017).

61 Ver, entre muitos outros: Lok (1998); Mariaca (2012); Camargo (2014); Name (2016); Montezuma e Martins (2017); Rodríguez (2019).

estas iguarias, mas também o *pretuguês*, o *yopará*, o *quechumara* e o *castimillano*;⁶² o samba, o funk, o reggae, a cumbia, a axé music e o reggaeton; a umbanda e o candomblé, o *guadalupanismo* e os transe em igrejas carismáticas ou em rituais “nova era” com ayahuasca. Não há, pois, *uma* cultura latino-americana, tampouco culturas *tão somente* ameríndias ou africanas, mas culturas amefricanas – isto é, *também e não exclusivamente* de matrizes ameríndias e africanas – estendidas ao longo dos territórios latino-americanos. Por outras palavras, a mescla tal qual o *ch'ixi* é a regra!

Isso nos leva a uma última inflexão à paisagem que, por óbvio, nunca é modelada por uma cultura única ou apenas um grupo social, mas pela produção imaginativa coletiva que emerge de interações e justaposições de culturas em trânsito e várias vezes em contradição; e dos entendimentos de cada comunidade a respeito de seu passado e de seu futuro – que, em ambos os casos, podem ser uma expressão material de propostas em atendimento aos poderes vigentes ou insubordinadas aos mesmos.

É fato que muito do conjunto de formas e linguagens arquitetônicas, urbanísticas e paisagísticas europeias e estadunidenses foi fetichizado, exportado e aplicado na América Latina;⁶³ e que as tipologias “modernas” ou “ocidentais” (consideradas de lugares ou mais ricos ou mais brancos ou mais ao Norte dos mapas, mesmo que resultadas de troca e expropriação) várias vezes substituíram aquelas arquiteturas nomeadas como “vernaculares” – em geral mais adaptadas às condições geobiofísicas locais.⁶⁴ Mesmo assim, os vultosos, pomposos e coloridos *cholets*⁶⁵ crescentemente vêm se inserindo na paisagem de El Alto, por exemplo. Essas novas construções atendem *ao mesmo tempo* a critérios utilitários, crenças religiosas, sensibilidades estéticas e necessidades de reconhecimento social de *nouveaux riches* bolivianos de origem aimará. Não são, pois, resultantes das costumeiríssimas imitações de arquiteturas de fora, mas de uma inventiva e conflitiva sobreposição de formas e designs andinos a técnicas e insumos modernos ou, nos termos de Rivera, de “uma maneira *chicha* de projetar e construir edificações, como expressão barroca de uma nova mentalidade coletiva”.⁶⁶ Por conseguinte, os *cholets* vêm ganhando conotações políticas ao desafiarem cânones ocidentais sobre a “boa forma” da arquitetura e da paisagem.

Também é fato, como argumentou Gonzalez sobre o Brasil, que

desde a época colonial aos dias de hoje, percebe-se uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento [...] Desde a casa-grande e do sobrado até os belos edifícios e residências atuais, o critério é sempre o mesmo. Já o lugar natural do negro é

62 O *yopará* é uma variedade coloquial da língua guarani, no Paraguai, especialmente fluente entre a população mais jovem e com muitos empréstimos do castelhano. O *quechumara* é a mistura entre quéchua e aimará na fala de grupos ameríndios dos Andes. E dado que *imilla* refere-se a uma menina aimará brincalhona e livre, *castimillano* assinala uma forma lúdica e cheia de duplos sentidos de falar castelhano na mesma região.

63 Cf. Martínez Espinal (2013, p. 59).

64 Entre outros, ver Haesbaert (1996) e Heimbecker (2019).

65 “Nova arquitetura andina” e “arquitetura *transformer*” são algumas designações dos *cholets* – *cholo* + *chalets* (chalés) – majoritariamente projetados pelo arquiteto boliviano Freddy Mamani. Cf. Cárdenas, Mamani e Sejas (2010); Runnels (2019); Thorne (2019).

66 In: Rivera (2018, p. 23, nota n. 15). A palavra “*chicha*” designa a bebida feita da fermentação do milho em água açucarada e, pejorativamente, tudo que é mal feito. Mas também se refere a um gênero musical que mistura diferentes ritmos, significado que se aproxima ao *ch'ixi* de Rivera. Cf. Reto (2012).

o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, alagados e conjuntos “habitacionais” [...] No caso do grupo dominado, o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias.⁶⁷

Gonzalez parecia perceber que se há discursos que atribuem a precariedade a certos sítios, tipologias e modos de habitar e construir, na verdade não se trata de uma derivação da paisagem ou da arquitetura em si, mas de condições de desigualdade e pobreza. Entretanto, a despeito da segregação racial e territorial e das tentativas de inferiorização e supressão, há reinvenção: as habitações indígenas brasileiras inspiram, entre muitos, os projetos do arquiteto mato-grossense José Afonso Botura Portocarrero;⁶⁸ assim como as palafitas, por exemplo, são um sistema construtivo de pretéritos trânsitos por solos africanos e ameríndios que se espalhou não só por paisagens em ribeiras latino-americanas, mas por onde quer que houvesse água no planeta; e que, além de vir inspirando projetos em orlas assinados por arquitetas e arquitetos contemporâneos de todo o mundo, recentemente se tornou opção de *vivienda social* no Chile.⁶⁹

A reinvenção, contudo, vai além da projeção de especialistas. Se de início os quilombos brasileiros – ou os *cimarrones*, *cumbes*, *palenques* e *maroon societies*, em outras partes das Américas e do Caribe – conformaram paisagens comunitárias relacionadas a resistências e lutas de populações africanas e afrodescendentes contra a escravidão, depois transmutaram em paisagem-tipo afrodiaspórica. No Brasil, muitos territórios onde atualmente há maioria de população negra (inclusive favelas) mantêm tanto certa coincidência de localização espacial com relação a quilombos do passado quanto traduzem e reinterpretam localmente tipologias arquitetônicas e sistemas construtivos africanos trazidos na travessia atlântica – que, aqui, foram aplicados e transformados.⁷⁰ Ademais, no curso do tempo, os quilombos foram alçados, em enunciações utópicas, a sistemas alternativos ou modelos de resistência que ainda hoje inspiram práxis e significações utilizadas nas formas de organização e ocupação de populações e comunidades negras: novos quilombos e também associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras e bailes funk que se espalham por redes ou malhas sobre as paisagens latino-americanas.⁷¹

Epílogo

Das relações e trocas por vezes cooperativas e por outras conflitivas entre nações, a ideia de Sul migrou ao embate de ideias e conceitos acadêmicos, abrigando o que de certos lugares e conhecimentos situados venha desvelar os imperialismos, racismos e extrativismos epistêmicos. Nesse sentido, se é correto dizer que o Sul “não é uma entidade monolítica, coesa, coerente, homogênea e ausente de conflitos e interesses”,⁷² talvez sua pertinência política e discursiva esteja em sua capacidade relacional e sempre desafiadora das teorias eurocêntricas, androcêntricas e brancocêntricas cada vez mais inábeis na tarefa de explicar o mundo contemporâneo.

67 In: Gonzalez ([1983] 2020c, p. 84-85).

68 Cf. Portocarrero ([2010] 2018); Martins, Toigo e Macieski (2018).

69 Ver: Bahamon e Álvarez (2009); Soychiloé (2016); World Habitat (2016).

70 Cf. Nascimento ([1978] 2021a; [1981] 2021b); Weimer (2014, p. 156-267).

71 Ver: Nascimento ([1980] 2019, p. 281-282).

72 In: Ballestrin (*op. cit.*).

A enunciação do Sul, neste trabalho, partiu da constatação dos limites e reducionismos de conceituações sobre a paisagem no mais das vezes elucubradas por homens brancos dos Estados Unidos e da Europa Ocidental. Assim, conjugada à minha priorização do enfoque latino-americano, a consideração de uma geopolítica do conhecimento tal como a conduzida por Raewyn Connel, que busca fora do Norte conceitos que conduzam a rotas-outras de pensamento, levou-me ao encontro de Lélia Gonzalez e Silvia Rivera. Se curiosamente elas pouco ou nada escreveram sobre paisagem, debateram os enunciados situados da *amefricanidade* e do *ch'ixi* que viram de ponta-cabeça as narrativas conservadoras sobre aculturação e mestiçagem, sem desconsiderarem e ao mesmo tempo tentando se desprender dos legados do racismo e do colonialismo. Por isso, o diálogo com suas reflexões leva a um entendimento *monista* da paisagem latino-americana: uma unidade contraditória em que atuam, sempre em tensão, os insanáveis prejuízos materiais e simbólicos levados a cabo por hegemonias de matrizes europeias e pela exploração colonial e capitalista, sempre mais prejudiciais às mulheres não brancas; e as rugosidades, os vestígios e os demais efeitos das interações geo-historicamente empreendidas tanto por representantes de outras matrizes etnoraciais quanto especialmente pelo cuidado destas mulheres com suas comunidades. Contra o desperdício de experiências, a *amefricanidade* e o *ch'ixi* permitem leituras que consideram: os saberes que resistiram e mantêm-se atuando na paisagem, a que Maria Paula Meneses e Boaventura de Sousa Santos tanto pedem atenção em sua interpretação do Sul como campo epistemológico; e os corpos que racializados em subalternidade atuam e interagem na produção destas paisagens.

Finalmente, se o Sul é, além disso, o resultado de invenções que emergem da luta pela sobrevivência e da criatividade de grupos e lugares em desvantagem, como querem Jean e John Comaroff, a *amefricanidade* e o *ch'ixi* nos auxiliam a perceber a paisagem latino-americana como um *design coletivo* de que permanentemente se sublevam saberes de matrizes africanas e ameríndias em resistência às ações de apagamento e homogeneização. Na paisagem que surge de corpos e grupos minoritarizados que se insurgem a partir de certa *desobediência projetiva*, parecem não valer binarismos entre o que é profissional ou leigo, moderno ou vernacular, invenção projetada ou gambiarra improvisada. Da mesma forma, não há sentido em distinções entre cultura e natureza, o que é material ou espiritual e até mesmo entre o humano e o não humano, já que se trata de um design que também é feito por outros seres vivos, os espíritos, a natureza inorgânica e os artefatos.⁷³

Sendo assim, talvez estejamos diante de possibilidades para pensar a paisagem latino-americana, de manifestações tão profundamente *amefricanas* e *ch'ixis*, também dando atenção ao que seriam *paisagismos* do Sul e *paisagistas* do Sul.

Mas estes são, talvez, temas para elucubrações futuras.

73 Cf. Marques (2019); Name (2020c); Jacques (2022).

Referências

- ALATAS, S. H. Intellectual imperialism: definition, traits, and problems. **Asian Journal of Social Science**, v. 28, n. 1, p. 23-45, 2000.
- ALATAS, S. H. Academic dependency and the global division of labor in the social sciences. **Current sociology**, v. 51, n. 6, p. 599-613, 2003.
- ALCOFF, L. M. Uma epistemologia para a próxima revolução. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 129-143, (2011) 2016.
- ANDRADE, O. Manifesto antropófago. In: **A utopia antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, (1928) 1990, p. 47-52.
- ANTHIAS, P. Ch'ixi landscapes: indigeneity and capitalism in the Bolivian Chaco. **Geoforum**, v. 82, p. 268-275, 2017.
- ANZALDÚA, G. **Borderlands/La frontera**. The new mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books, (1987) 2012.
- ARAVECCHIA, N. Entre a longa tradição intelectual e os novos vocabulários teórico-práticos, o lugar da opção decolonial. Editorial. **PosFAUUSP**, v. 28, n. 52, 2021.
- AVOCAT, C. Approche du paysage. **Géocarrefour**, v. 57, n. 4, p. 333-342, 1982.
- BAHAMÓN, A.; ÁLVAREZ, A. M. **Palafito**. De arquitectura vernácula a contemporânea. Barcelona: Parramón Editorial, 2009.
- BAIROS, L. Lembrando Lélia Gonzalez: 1935-1994. **Afro-Ásia**, n. 23, 1999.
- BALLESTRIN, L. O Sul Global como projeto político. **Horizontes ao Sul**, 2020.
- BARNES, T.; DUNCAN, J. (org.). **Writing worlds**: discourse, text and metaphor in the representation of landscape. London: Routledge, 1992.
- BARRETO, R. **Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça**: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez. 2005. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.
- BARRETO, R. Uma pensadora brasileira. **Cult**, v. 3, 2019.
- BARRIENDOS, J. A colonialidade do ver: rumo a um novo diálogo visual interepistêmico. **Epistemologias do Sul**, v. 3, n. 1, p. 38-56, (2011) 2019.
- BATESON, G. **Steps to an ecology of mind**. Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology. Northvale/New Jersey/London: Jason Aronson Inc., (1972) 1987.
- BERQUE, A. La transition paysagère ou sociétés à pays, à paysage, à shanshui, à paysagement. **L'Espace Géographique**, 1989, v. 13, n. 1, p. 18-20.
- BERTRAND, G. Paisagem e geografia física global. Esboço metodológico. **Ra'ega**, v. 8, p. 141-152, (1968) 2004.
- BETENCOURT, R. A. O discurso indianista na formação do movimento Katarista na Bolívia nas décadas de 1960 e 1970. In: ENCONTRO DE HISTÓRIA DA ANPUH-RIO, 17, 2016. **Anais...** Nova Iguaçu: Anpuh, 2016.

- BLYTH, A. **Cristalização espacial e identidade cultural:** uma abordagem da herança urbana (o Saara, na área central da cidade do Rio de Janeiro). 1991. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1991.
- CAMARGO, M. T. L. **As plantas medicinais e o sagrado.** São Paulo: Ícone, 2014.
- CANETTI, T. As cidades do Sul Global como referências globais do colapso. **VIRUS**, n. 23, 2021
- CÁRDENAS, R.; MAMANI, E.; SEJAS, S. B. **Arquitecturas emergentes en El Alto.** El fenómeno estético como integración cultural. La Paz: Fundación PIEB/FAM-Bolivia/Gobierno Municipal de El Alto, 2010.
- CARDOSO, C. P. Amefricanidade: proposta feminista negra de organização política e transformação social. **LASA Forum**, v. 50, n. 3, p. 44-49, 2019.
- CARLOS, A. F. A. A paisagem urbana. In: **A cidade.** São Paulo: Contexto, 1992, p. 35-44.
- CARNEY, J. Navegando contra a corrente: o papel dos escravos e da flora africana na botânica do período colonial. **África**, n. 22-23, p. 25-47, 2004.
- CARNEY, J. Between land and sea: mangroves and mollusks along Brazil's mangal coast. **Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science**, v. 5, n. 3, p. 17-38, 2016.
- CASTRO, I. E. O problema da escala. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. (org.). **Geografia: conceitos e temas.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, (1995) 2001, p. 117-140.
- CLAROS, L. **Traumas e ilusiones.** El "mestizaje" en el pensamiento boliviano contemporáneo. S.l.: CIDES-UMSA, 2016.
- CLAVAL, P. A paisagem dos geógrafos. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Paisagens, textos e identidade.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004, p. 13-75.
- COHEN, S. Points de vue sur les paysages. **Hérodote**, v. 44, 1987, p. 38-44.
- COLLOT, M. Points de vue sur la perception des paysages. **Espace Géographique**, v. 15, n. 3, p. 211-217, 1986.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. L. **Teorías desde el sur.** O como los países centrales evolucionan hacia África. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, (2012) 2013.
- CONNEL, R. **Southern theory.** Cambridge/Malden: Polity Press, 2007.
- CONNELL, R. Usando a teoria do Sul: descolonizando o pensamento social na teoria, na pesquisa e na prática. **Epistemologias do Sul**, v. 1, n. 1, p. 87-109, (2014) 2017.
- COSGROVE, D. **Social formation and symbolic landscape.** Totowa: Barnes and Noble, 1985.
- COSGROVE, D. Em direção a uma geografia cultural radical: problemas da teoria. **Espaço e cultura**, n. 5, p. 5-29, (1983) 1998.
- COSGROVE, D. Landscape and the European sense of sight-eyeing nature. In: ANDERSON, K., DOMOSH, M., PILE, S. e THRIFT, N. (Ed.). **The handbook of cultural geography.** London/New Delhi: Thousand Oaks, 2003, p. 249-268.
- COSGROVE, D. Landscape and Landschaft. **German Historical Institute Bulletin**, n. 35, p. 57-71, 2004.
- COSGROVE, D.; DANIELS, S. (org.). **The iconography of landscape.** Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

CUNHA, N. V. O Saara no Centro do Rio de Janeiro: ambiências urbanas, mercado e etnicidade. In: ENCONTRO NACIONAL DE ENSINO DE PAISAGISMO NAS ESCOLAS DE ARQUITETURA E URBANISMO DO BRASIL, 1, 2010. **Anais...** Rio de Janeiro: Enepea, 2010.

DADOS, N.; CONNELL, R. The global South. **Contexts**, v. 11, n. 1, p. 12-13, 2012.

DIRLIK, A. Global South: predicament and promise. **The Global South**, v. 1, n. 1, p. 12-23, 2007.

DUBOIS, W.E.B. **As almas do povo negro**. São Paulo: Veneta, (1903) 2021.

DUNCAN, J. **The city as text**. The politics of landscape interpretation in the Kandyan Kingdom. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

DUNCAN, James; DUNCAN, Nancy. (Re) reading the landscape. **Environment and Planning D: Society and space**, v. 6, n. 2, p. 117-126, 1988.

DUNCAN, J. S.; LEY, D. (org.). **Place/culture/representation**. London: Routledge, 1993.

ECHEVERRÍA, B. Meditaciones sobre el barroquismo. In: **Modernidad y blanquitud**. México D. F.: Ediciones Era, 2010.

EGLER, C. Diacronia em três escalas. In: RIBEIRO, A. C. T.; MACHADO, D. B. P. (org.). **Metropolização e rede urbana: perspectivas dos anos 90**. Rio de Janeiro: IPPUR, 1990, p. 148-160.

ESCOBAR, A. **Encountering development: the making and unmaking of the Third World**. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

ÉVORA, L. Do acarajé ao bolinho de Jesus. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. (org.). **Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos**. Salvador: EDUFBA/ABA Publicações, 2015, p. 33-52.

FARRÉS, Y.; MATARÁN, A.; AVELLO, Y. Deterritorialization in Havana: is there an alternative based on santería? In: BRUNN, S. (ed.). **The changing world religion map**. Sacred places, identities, practices and politics. New York: Springer, 2015, p. 1795-1811.

FERNÁNDEZ-CHRISTLIEB, F. Landschaft, pueblo and altepetl: a consideration of landscape in sixteenth-century Central Mexico. **Journal of Cultural Geography**, v. 32, n. 3, p. 331-361, 2015.

FERNÁNDEZ-CHRISTLIEB, F.; GARZA M., G. La pintura geográfica en el siglo XVI y su relación con una propuesta actual de la definición de "paisaje". **Scripta Nova**, v. 10, n. 218, 2006.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, (1968) 2008.

FREITEZ C., O. Desenhando com o subalterno. **Epistemologias do Sul**, v. 3, n. 1, p. 166-179, 2019.

FREITEZ C., O. **Los silencios de los mapas, los personajes ausentes**: ensayo cartográfico sobre las moviidades en la pandemia. 2022. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2022.

GAGO, V. **La razón neoliberal**. Economías barrocas y pragmática popular. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.

GAGO, V. Princípio Silvia Rivera Cusicanqui: fragilizar el pensamiento para hacerlo rebelde. **Estudios y Políticas de Género**, v. 4, n. 6, p. 19-36, 2022.

- GARCÍA CANCLINI, N. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade.** São Paulo: Edusp, (1995) 1998.
- GARRIDO R., D.; URQUIJO T., P. Los estudios del paisaje sonoro y la geografía cultural (1971-2020). **Perspectiva Geográfica**, v. 27, n. 1, 2022, p. 51-68.
- GÓES, J.; LAOS-MONTES, A. Nossa América en clave dos feminismos pretos: el imaginario geo-historico de Lélia Gonzalez. **LASA Forum**, v. 50, n. 3, p. 50-54, 2019.
- GONÇALVES, C. M. B. **Epistemologias manchadas: mestiçagem e sujeitos políticos da descolonização na Bolívia andina.** 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2019.
- GONZALEZ, L. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: RIOS, F.; LIMA, M. (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano.** Rio de Janeiro: Zahar, (1982) 2020a, p. 49-64.
- GONZALEZ, L. De Palmares às escolas de samba, tamos aí. In: RIOS, F.; LIMA, M. (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano.** Rio de Janeiro: Zahar, (1982) 2020b, p. 204-206.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, F.; LIMA, M. (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano.** Rio de Janeiro: Zahar, (1983) 2020c, p. 75-93.
- GONZALEZ, L. Racismo por omissão. In: RIOS, F.; LIMA, M. (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano.** Rio de Janeiro: Zahar, (1983) 2020d, p. 220-221.
- GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: RIOS, F.; LIMA, M. (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano.** Rio de Janeiro: Zahar, (1988) 2020e, p. 127-138.
- GONZALEZ, L. Por um feminismo afro-latino-americano. In: RIOS, F.; LIMA, M. (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano.** Rio de Janeiro: Zahar, (1988) 2020f, p. 139-150.
- GONZALEZ, L. O movimento negro na última década. In: GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. **Lugar de negro.** Rio de Janeiro: Zahar, (1982) 2022.
- GONZALEZ, L.; MULHERIO. Entrevista ao jornal “Mulherio”: Lélia Gonzalez, candidata a deputada federal pelo PT/RJ. In: RIOS, F.; LIMA, M. (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano.** Rio de Janeiro: Zahar, (1982) 2020, p. 300-301.
- GONZALEZ, L.; PEREIRA, C. A.; HOLLANDA, H. B. Entrevista a “Patrulhas ideológicas”. In: RIOS, F.; LIMA, M. (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano.** Rio de Janeiro: Zahar, (1980) 2020, p. 286-297.
- GROSFUGUEL, R. El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser. **Tábula Rasa**, n. 16, p. 79-102, 2012.
- GROSFUGUEL, R. Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. **Tabula Rasa**, n. 24, p. 123-143, 2016.
- GUTIÉRREZ B., A. Ressurgimentos: suis como desenhos e desenhos-outros. **Redobra**, v. 6, n. 15, p. 265-288, (2015) 2020.
- HAESBAERT, R. “Gaúchos” e baianos no “novo” Nordeste: entre a globalização econômica e a reinvenção de identidades territoriais. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. (org.). **Brasil: questões atuais da reorganização do território.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996, p. 367-415.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **cadernos pagu**, n. 5, p. 7-41, (1988) 1995.

HARAWAY, D. **Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press, 2016.

HASHIZUME, M. Sindicato pós-colonial. O ativismo étnico-cultural do movimento katarista da Bolívia. **Cescontextos-Debates**, n. 4, p. 52-66, 2013.

HEIMBECKER, V. P. C. **Narrativas de paisagem, argumentos de projeto: centralidade da Amazônia em textos e na prática da Arquitetura e Urbanismo no Brasil, de 1934 a 1989**. 2019. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo. São Carlos, 2019.

HOLZER, W. Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente. **Território**, v. 2, n. 3, p. 77-85, 1997.

JÁCOME, P.; KABALIN C., J. K.; LEAL, B. S. Olhares intrusos: Reflexões e miradas sobre um mundo ch'ixi. **Matrizes**, v. 15, n. 1, p. 299-314, 2021.

JACQUES, P. B. Improvisações urbanas. **Arquitextos**, n. 22, n. 260.00, 2022.

LÂNES, P. 'Un mundo ch'ixi es posible', de Silvia Rivera Cusicanqui. **Epistemologias do Sul**, v. 3, n. 1, p. 210-217, 2019.

LATOUR, B. An attempt at a 'Compositionist Manifesto'. **New Literary History**, n. 41, p. 471-490, 2010.

LEÓN, C. Imagem, mídias e telecolonialidade: rumo a uma crítica decolonial dos estudos visuais. **Epistemologias do Sul**, v. 3, n. 1, p. 58-73, (2012) 2019.

LOK, R. (org.). **Huertos caseros tradicionales de América Central**. Turrialba: Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza, 1998.

MABIN, A. Sedimentando a teoria da cidade do Sul no tempo e lugar. **Sociedade e Estado**, v. 30, p. 323-346, 2015.

MAGNO, M.D. **América Ladina: introdução a uma abertura**. Rio de Janeiro: Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, 1981.

MARIACA M., R. (org.). **El huerto familiar del sureste del México**. Chiapas/Tabasco: Secretaría de Recursos Naturales y Protección Ambiental del Estado de Tabasco/Ecosur, 2012.

MARQUES, P. C. **Desobediência tecnológica e gambiarra: o design espontâneo periférico como caminho para outros futuros**. 2019. Dissertação (Mestrado em Design) – Universidade de Brasília. Brasília, 2019.

MARTINS, L. **O Rio de Janeiro dos viajantes: o olhar britânico (1800-1850)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MARTINS, L.; TOIGO, M.; MACIESKI, V. Arquitetura mato-grossense: arquiteto José Afonso Botura Portocarrero. **Revista Amazônia Moderna**, v. 2, n. 1, p. 106-121, 2018.

MARTÍNEZ ESPINAL, H. El taller de diseño en la cultura y el espacio latinoamericano. In: **Habitabilidad terrestre y diseño**. Ensayos sobre el sentido de lo natural, lo cultural y lo social en la práctica académica y profesional de la arquitectura. Santiago de Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2013, p. 51-63.



MEINIG, D. W. O olho que observa: dez versões da mesma cena. **Espaço e cultura**, n. 13, p. 35-46, (1976) 2002.

MOASSAB, A. A invisibilidade das religiões afro-brasileiras nos estudos de arquitetura. **Cadernos Maloca**, n. 2, p. 76-85, 2021.

MONDADA, L.; SÖDERSTRÖM, O. Do texto à interação: percurso através da geografia cultural contemporânea. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Paisagens, textos e identidade**. Rio de Janeiro: Eduerj, (1993) 2004, p. 133-156.

MONTEZUMA, R.; MARTINS, F. Os quintais e a soberania alimentar: espaços produtivos familiares no contexto da expansão urbana do Rio de Janeiro. In: ENCUESTRO DE GEÓGRAFOS DE AMÉRICA LATINA, 16, 2017. **Anais...** La Paz: Egal, 2017.

MOSQUERA-VALLEJO, Y. Escala geográfica: visibilidades e invisibilidades en procesos culturales afrodescendientes (Suroccidente de Colombia). **CS**, n. 30, p. 251-276, 2020.

NADAL, E. F. "Pasado como futuro" y "multi-temporalidad" en Silvia Rivera Cusicanqui. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE CIENCIAS HUMANAS-HUMANIDADES, 1, 2019. **Anais...** San Martín: Universidad Nacional de San Martín, 2019.

NAME, L. "Rio for Partiers": como ser um jovem estrangeiro na capital carioca. **Cadernos de Antropologia e Imagem**, v. 25, p. 79-96, 2007.

NAME, L. O conceito de paisagem na geografia e sua relação com o conceito de cultura. **Geo-Textos**, v. 6, p. 163-186, 2010.

NAME, L. Paisagens para a América Latina e o Caribe famintos: paisagismo comestível com base nos direitos humanos e voltado à justiça alimentar. In: ENCONTRO NACIONAL DE ENSINO DE PAISAGISMO EM ESCOLAS DE ARQUITETURA E URBANISMO DO BRASIL, 13, 2016. **Anais...** Salvador, 2016.

NAME, L. Aníbal Quijano depois do dependentismo: notas inconclusivas sobre colonialidade, raça e a atualização do debate sobre centro e periferia. **Epistemologias do Sul**, v. 3, n. 2, p. 118-133, 2019.

NAME, L. De que lugar fala o lugar de fala? **Epistemologias do Sul**, v. 4, n. 1, p. 162-177, 2020a.

NAME, L. Why are we writing and speaking in English? Coloniality of academic communication and its uneven mobilities. In: NOGUEIRA, M. A. L. e MORAES, C. M. S. (org.). **Brazilian mobilities**. New York: Routledge, 2020b, p. 169-181.

NAME, L. Sentipensar com a encruzilhada: giro decolonial, paisagens, paisagismos e paisagistas do Sul. In: SEMINÁRIO DE ARTICULAÇÃO INTENSIVO/INTERNO DO LABORATÓRIO URBANO, 2020. **Caderno de resumos...** Salvador: Laboratório Urbano, 2020c, p. 55-59.

NAME, L. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões espaciais básicas em arquitetura. **PosFAUUSP**, v. 28, n. 52, e176627, 2021.

NAME, L. Autonomia e design: a realização do possível no ensino não presencial. **Arcos Design**, v. 15, n. 2, 2022.

NAME, L.; ZAMBUZZI, M. Notas inconclusivas sobre raça, arquitetura e a colonialidade do patrimônio material e imaterial. **Epistemologias do Sul**, v. 3, n. 1, p. 118-140, 2019.

NASCIMENTO, A. O quilombismo. In: **O quilombismo**. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Perspectiva, (1980) 2019, p. 271-312.

NASCIMENTO, B. Quilombos: mudança social ou conservantismo? In: RATTI, A. (org.). **Uma história feita por mãos negras**. Relações raciais, quilombos e movimentos. Rio de Janeiro: Zahar, (1978) 2021a, p. 120-137.

NASCIMENTO, B. Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas. In: RATTI, A. (org.). **Uma história feita por mãos negras**. Relações raciais, quilombos e movimentos. Rio de Janeiro: Zahar, (1981) 2021b, p. 109-119.

NERY, J. C.; BAETA, R. E. Arqueologia X Arquitetura: conflitos entre as escavações arqueológicas e o patrimônio urbano. In: **Entre o restauro e a recriação**. Reflexões sobre intervenções em preexistências arquitetônicas e urbanas. Salvador: Edufba, 2022, p. 167-213.

NIETO OLIVAR, J. M. N. A angústia dos corpos indóceis: prostituição e conflito armado na Colômbia contemporânea. **cadernos pagu**, n. 31, p. 365-397, 2008.

NIETO OLIVAR, J. M. N. Género, dinero y fronteras amazónicas: la “prostitución” en la ciudad transfronteriza de Brasil, Colombia y Perú. **cadernos pagu**, n. 51, e175115, 2017.

NOVAES, L. C. N. **A morte visível e a vida invisível**. Um estudo sobre o assentamento de Exu e a paisagem sagrada da Enseada de Água de Meninos, Salvador (Bahia). 2013. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal de Sergipe. Laranjeiras, 2013.

OLIVEIRA, R. R. “Fruto da terra e do trabalho humano”: paleoterritórios e diversidade da Mata Atlântica no Sudeste brasileiro. **Revista de História Regional**, v. 20, n. 2, p. 277-299, 2015.

ORNAT, M. J.; SILVA, J. M.; CHIMIN JUNIOR, A. B. Pràctiques espacials de supervivència realitzades per “travestis” i dones trans llatinoamericanes a la ciutat de Barcelona. **Documents d'anàlisi geogràfica**, v. 65, n. 3, p. 493-515, 2019.

PALERMO, Z. Conocimientos de otro modo: la opción decolonial y la academia argentina. In: PALERMO, Z. (org.). **Para una pedagogia decolonial**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, (2013) 2014, p. 67-94.

PENA, J. S. O quarto de empregada e a morte de Miguel. **Epistemologias do Sul**, v. 3, n. 1, p. 110-117, 2019.

PENA, J. S. **Além da vitrine**: produção da cidade, controle e prostituição no Red Light District em Amsterdã. 2020. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2020.

PEREIRA, P. P. G. Queer decolonial: quando as teorias viajam. **Contemporânea**, v. 5, n. 2, p. 411-411, 2015.

PORTEOUS, J. D. Smellscape. **Progress in Physical Geography**, v. 9, n. 3, p. 356-378, 1985.

PORTOCARRERO, J. A. B. **Tecnologia indígena em Mato Grosso**: habitação. Cuiabá: Entrelinhas, (2010) 2018.

PRATT, M. L. **Os olhos do império**. Relatos de viagem e transculturação. Bauru: Edusc, (1992) 1999.

PROMINSKI, M. Designing landscapes of entanglement. In: BRAAE, E.; STEINER H. (ed.): **Routledge Research Companion to Landscape Architecture**. London, Routledge, 2018, p. 167-179.

- RAMOS PENHA, M. E. R. Paisagismo como expressão de culturas: o patrimônio paisagístico afro-brasileiro. In: ENCONTRO NACIONAL DE ENSINO DE PAISAGISMO EM ESCOLAS DE ARQUITETURA E URBANISMO DO BRASIL, 13, 2016. **Anais...** Salvador, 2016.
- RATTS, A.; RIOS, F. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, 2010.
- RETO A., A. **Chicha, chichero, enchicharse**. Disponível na Internet via www.udep.edu.pe/hoy/2012/07/chicha-chichero-enchicharse, 3 jul. 2012. Acesso em 16 jun. 2022.
- RIOS, F. América Ladina: the conceptual legacy of Lélia Gonzalez (1935–1994). **LASA Forum**, v. 50, n. 3, p. 75-79, 2019.
- RIOS, F.; NICOLAU DE PAULA, M.; LÂNES, P. Entrevistando Flavia Rios: um olhar sobre os feminismos negros a partir dos estudos de raça e gênero no Brasil e na América Latina. **Epistemologias do Sul**, v. 5, n. 2, p. 66-79, 2021.
- RIVERA C., S. **Ch'ixinakak utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2010.
- RIVERA C., S. **Sociología de la imagen**. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- RIVERA C., S. Clausurar el pasado para inaugurar el futuro: desandando por una calle paceña. **Agenda 21 da Cultura**, 2016.
- RIVERA C., S. **Un mundo ch'ixi es posible**. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- RIVERA C., S.; GAGO, V. Orgullo de ser mestiza (entrevista). **Página/12**, v. 30, 2010.
- RODRÍGUEZ C., L. S. **Desbravando o sertão carioca**: etnografia da reinvenção de uma paisagem. S.l.: Zazie Edições, 2019.
- RONAI, M. Paisagens II. **GEOgraphia**, v. 17, n. 34, p. 247-261, (1977) 2015.
- ROSA, M. C. Sociologias do Sul: ensaio bibliográfico sobre limites e perspectivas de um campo emergente. **Civitas**, v. 14, p. 43-65, 2014.
- ROSA, M. C. A África, o Sul e as ciências sociais brasileiras: descolonização e abertura. **Sociedade e Estado**, v. 30, p. 313-321, 2015.
- ROSA, M. C. Sociologias do Sul e ontoformatividade: questões de objeto e método. In: CHAGURI, M.; MEDIEROS, M. (org.). **Rumos do Sul**. São Paulo: Alameda, 2018, p. 109-120.
- ROY, A. Slumdog cities: Rethinking subaltern urbanism. **International Journal of Urban and Regional Research**, v. 35, n. 2, p. 223-238, 2011.
- RUÍZ, A. E. L.; OLIVEIRA, R. R.; SOLÓRZANO, A. Buscando la Historia en los bosques: el papel de los macrovestigios y de la vegetación en la Mata Atlántica. **Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science**, v. 6, n. 1, p. 163-182, 2017.
- RUNNELS, D. Cholo aesthetics and mestizaje: architecture in El Alto, Bolivia. **Latin American and Caribbean Ethnic Studies**, v. 14, n. 2, p. 138-150, 2019.
- SACRAMENTO, O; RIBEIRO, F. B. Trópicos sensuais: a construção do Brasil como geografia desejada. **Bagoas**, v. 7, n. 10, p. 215-232, 2013.
- SALVAT, A. P. S. Da América para a Europa: uma história decolonial da Praça Maior. **Pos-FAUUSP**, v. 28, n. 52, e176399, 2021.

SANTOS, B. S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 63, p. 237-280, 2002.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. Introdução. In: **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009, p. 9-20.

SANTOS, M. Society and space: social formation as theory and method. **Antipode**, v. 9, n. 1, p. 3-13, 1977.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, (2000) 2008.

SAUER, C. O. The morphology of landscape. In: WIENS, J. A.; MOSS, M. R.; TURNER, M. G.; MILADENOFF, D. J. (org.). **Foundation papers in landscape ecology**. New York: Columbia University Press, (1925) 2007, p. 36-70.

SCHIER, R. A. Trajetórias do conceito de paisagem na geografia. **Ra'ega**, v. 7, p. 79-85, 2003.

SEGATO, R. Os rios profundos da raça latino-americana: uma leitura da mestiçagem. In: **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, (2013) 2021a, p. 247-286.

SEGATO, R. O Édipo negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça. In: **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, (2013) 2021b, p. 211-246.

SMITH, S. J. Soundscape. **Area**, p. 232-240, 1994.

SOUZA, M. N. C. **A teia da feira: um estudo sobre a feira-livre de São Joaquim, Salvador, Bahia**. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2010.

SOYCHILOÉ. **Palafitos dieron cuenta de su resistencia en el terremoto de Chiloé**. Disponível na Internet via <https://www.soychile.cl/Chiloe/Sociedad/2016/12/26/437647/Palafitos-dieron-cuenta-de-sus-resistencia-en-el-terremoto-de-Chiloe.aspx>, 16 dez. 2016. Acesso em 16 jun. 2022.

SPIVAK, G. C. **Crítica de la razón pós-colonial**. Hacia una historia del presente evanescente. Madrid: Ediciones Akal, (1999) 2010.

SPIVAK, G. C. **An aesthetic education in the era of globalization**. Harvard: Harvard University Press, 2013.

STOCCO, M. S. El concepto de taypi ch'ixi como aporte al estudio de la poesía mapuche bilingüe. **Mundo Amazónico**, v. 9, n. 1, p. 87-103, 2018.

TEIXEIRA, M. A. A. Paisagens “sócio-sexuais” de Brasília: o caso da W3 Norte. **Urbana: Revista Eletrônica do Centro Interdisciplinar de Estudos sobre a Cidade**, v. 10, n. 3, p. 527-545, 2018.

THORNE, M. Cuando el subalterno construye: Freddy Mamani y la emergencia del cholo power boliviano. **Lógoi: Revista de Filosofía**, n. 35, p. 75-86, 2019.

TROLL, C. The geographic landscape and its investigation. In: WIENS, J. A.; MOSS, M. R.; TURNER, M. G.; MLADENOFF, D. J. (org.). **Foundation papers in landscape ecology**. Nova York: Columbia University Press, (1950) 2007, p. 71-101.

TSING, A. Sobre a não escalabilidade: o mundo vivo não é submisso a escalas de precisão aninhadas. In: **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Brasília: IEB Mil Folhas, (2012) 2019a, p. 175-200.

TSING, A. Em meio à perturbação: simbiose, coordenação, história e paisagem. In: **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Brasília: IEB Mil Folhas, (2015) 2019b, p. 91-116.

TUAN, Y-F. **Paisagens do medo**. São Paulo: Unesp, (1979) 2005.

URQUIJO T., P. S.; BARRERA B., N. Historia y paisaje: explorando un concepto geográfico monista. **Andamios**, v. 5, n. 10, p. 227-252, 2009.

URQUIJO T., P. S.; BOCCO, G. Los estudios de paisaje y su importancia en México, 1970-2010. **Journal of Latin American Geography**, p. 37-63, 2011.

VALENZUELA, C. Una mirada geográfica a la escala como instrumento de construcción de la realidad. **Tabula Rasa**, n. 39, p. 65-81, 2021.

VALIM, H. S.; VEIGA, F. B.; CUNHA, N. V. O Saara Oriental: coreanos no Rio de Janeiro e as interfaces entre imigração, mercado e religião. **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 33, p. 173-195, 2011.

VELAME, F. M. Orixás nos espaços públicos de Salvador: um processo de dessacralização-estetização-espetacularização do patrimônio afro-brasileiro. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA, 5, 2009. **Anais...** Salvador: Faculdade de Comunicação/UFBA, 2009.

VELAME, F. M. **Arquiteturas crioulas: os terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix**. Salvador: Edufba, 2022.

VERÍSSIMO, C.; SANTOS, M. O paisagismo dos orixás no espaço exterior dos terreiros de candomblé. In: SEMINÁRIO SALVADOR E SUAS CORES, 5, 2019. **Anais...** Salvador: Ufba, 2019.

VITTE, A. C. O desenvolvimento do conceito de paisagem e a sua inserção na geografia física. **Mercator**, v. 6, n. 11, p. 71-78, 2007.

WEIMER, G. **Inter-relações afro-brasileiras na arquitetura**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.

WORLD HABITAT. **Viviendas sociales resilientes**. Disponível na Internet via <https://world-habitat.org/es/premios-mundiales-del-habitat/ganadores-y-finalistas/viviendas-sociales-resilientes/#award-content>. Acesso em 16 jun. 2022.

YAMPARA, S.; MAMANI, S.; CALANCHA, N. **La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del qhathu/feria 16 de Julio**. La Paz: Fundación PIEB/UPEA/CEBIAE/Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza/Red HABITAT/Wayna Tambo/CISTEM, 2007.

Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/para/ desde América Latina, Caribe, África e Ásia é um periódico online de publicação semestral do grupo de pesquisa homônimo ligado à Universidade Federal da Integração Latino-Americana, em Foz do Iguaçu/PR. Seu objetivo é divulgar estudos e investigações sobre ou desde o pensamento social e político latino-americano, caribenho, africano e asiático, promovendo o diálogo Sul-Sul.

ISSN 2526-7655



ISSN 2526-7655



9 772526 - 7655 4