



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE GRADUAÇÃO DE BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

GABRIEL COSTA ROQUE BRAGA

**DINHEIRO DOCE, COMBUSTÃO VIVA: UMA REFLEXÃO SOBRE A
MONOCULTURA DA CANA-DE-AÇÚCAR EM TERRITÓRIO POTIGUARA**

**JOÃO PESSOA
2025**

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES (CCHLA)
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

GABRIEL COSTA ROQUE BRAGA

**DINHEIRO DOCE, COMBUSTÃO VIVA: UMA REFLEXÃO SOBRE A
MONOCULTURA DA CANA-DE-AÇÚCAR EM TERRITÓRIO POTIGUARA**

Trabalho de Conclusão de Curso submetido ao curso de Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientadora: Profª. Dra. Alicia Ferreira Gonçalves

JOÃO PESSOA

2025

**Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação**

B813d Braga, Gabriel Costa Roque.

Dinheiro doce, combustão viva: uma reflexão sobre a monocultura da cana-de-açúcar em Território Potiguara / Gabriel Costa Roque Braga. - João Pessoa, 2025.

85 f.

Orientadora: Alicia Ferreira Gonçalves.
TCC (Graduação) - UFPB/Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, 2025.

1. Cana-de-açúcar. 2. Potiguara. 3. Impactos socioambientais. 4. Território. 5. Conflito. I. Gonçalves, Alicia Ferreira. II. Título.

UFPB/CCHLA

CDU 502

GABRIEL COSTA ROQUE BRAGA

**DINHEIRO DOCE, COMBUSTÃO VIVA: UMA REFLEXÃO SOBRE A
MONOCULTURA DA CANA-DE-AÇÚCAR EM TERRITÓRIO POTIGUARA**

Trabalho de Conclusão de Curso submetido ao curso de Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientadora: Profª. Dra. Alicia Ferreira Gonçalves

A defender em: 25 de agosto de 2025

Banca examinadora:

Profª. Dra. Alicia Ferreira Gonçalves

Departamento de Ciências Sociais/UFPB (Orientadora)

Profº. Dr. Lucas Coêlho Pereira

Departamento de Ciências Sociais/UFPB (Examinador Interno)

Profº. Dr. Francisco Javier Araos Leiva

Departamento de Antropología/UChile (Examinador Externo)

AGRADECIMENTOS

A minha mãe, Cristiane de Fátima, a mulher mais amorosa que já vi pisar nessa Terra. Em nossa última conversa, lhe disse que estaria estudando para me tornar professor. Esse modesto trabalho, e todos os demais níveis acadêmicos que eu conseguir concluir, serão sempre seus e sempre farão parte da promessa que te fiz.

A minha avó, Marinalva Maria, que me ensinou que família é a coisa mais sagrada dessa vida; quem me faz dedicar este trabalho também a futuros filhos, sobrinhos, netos, esperando que um dia eu possa acolhê-los e protegê-los da maneira como a senhora fez com todos os seus. Tudo que puder conquistar, academicamente ou não, será sempre por vocês.

A meu avô, Manoel, que personifica tão bem a venerabilidade do trabalho, que também é sagrado; e à minha tia, Dra. Danielly Roque, igualmente obstinada, perspicaz e cuidadosa – a primeira em nossa família a concluir um doutorado. Teria honra de um dia poder ser tão admirável quanto vocês.

A meu irmão, Miguel, que consegue tornar melhores todos os dias com seu riso expansivo e preenchedor. Estarei com você sempre.

A minha avó, Maria do Socorro, que nunca se deixou ser menos que uma mulher de sagacidade exímia e avidez por todas as informações que o mundo poderia lhe fornecer; e ao seu filho Henrique, meu pai, que sempre fez questão de frisar o quanto o estudo é a linha mais eficiente para a sobrevivência no mundo.

A minhas amigas, irmãs da vida, Carolina, Aylane e Sarah, agradeço por todos os dias que vocês tornaram radiantes, e que pudemos dizer uns aos outros que quem tem um amigo tem tudo. Em especial, também aos pais de Carolina, Germana e Roberto, por tanta solicitude ao longo de tantos anos.

Ao povo Potiguara, em especial, às incríveis pessoas que conheci no território, com quem pude tecer afetos e laços e entender a vida muito além das dinâmicas do recorte desta pesquisa. Obrigado por tanta sabedoria.

A minha orientadora, Prof^a Dra. Alicia Ferreira Gonçalves, que acreditou em mim desde os primeiros dias da graduação e tanto me mostrou sobre o antropólogo que quero me tornar. Estar perto da senhora me faz pensar que não posso dizer que nunca estive diante de uma sacerdotisa.

A Rede Curica, por ter me permitido ver com meus próprios olhos a materialização de sonhos. Vou carregar para sempre uma profunda admiração por esse projeto e todos os seus envolvidos, em especial, Fred, Jerfeson, América e Monique.

A meus queridos professores Dr. Allan Yu Iwama, Dra. Victoria Zuniga, Dra. María Elena Martínez-Torres, Dra. Maristela Andrade, e a Me. Renata Guimarães, obrigado por edificarem tanto minha travessia. Agradeço também a todos os demais participantes do Grupo

Interdisciplinar de Pesquisa em Cultura, Sociedade e Meio-Ambiente (GIPCSA), o maior alicerce da minha formação.

A todos os professores do departamento de ciências sociais, sobretudo os que pude conhecer ao longo desses seis anos de curso; e também a todos os que trabalham nas atividades do departamento, como também os atendentes da SIAG por toda a paciência.

A SULT, em especial, e todos os seus motoristas, foram indispensáveis para a realização desta pesquisa. Obrigado por serem tão exímios e gentis em todos os trabalhos que exigem deslocamento, como este.

Ao CNPq, por ter financiado os projetos que permitiram que esta pesquisa fosse feita, e pela experiência que obtive através do PIBIC que compõe também este trabalho.

A Atena. Seu nome fala por si só.

RESUMO

O presente trabalho possui o objetivo de analisar os impactos socioambientais e culturais da cana-de-açúcar entre o Povo Potiguara, no Litoral Norte da Paraíba, com ênfase para os conflitos entre as cosmovisões tradicionais indígenas – e suas respectivas formas de viver e entender o mundo – e a hegemonia capitalista atrelada ao colonialismo, juntamente a todos os seus efeitos nos ecossistemas. Analisa-se esta questão através da concepção de territorialização (Oliveira, 1998), das críticas ao eurocentrismo e à colonialidade (Quijano, 1991, 2009), da cultura interpretativa e da “luta pelo real” (Geertz, 2008), do entendimento da monocultura da cana-de-açúcar como “deserto monocultor” formado por padrões escaláveis (Tsing, 2019) e da imposição das lógicas do fetichismo da mercadoria em comunidades tradicionais (Taussig, 2010). Para a realização deste trabalho, houveram visitas de campo que ocorreram de 2019 a 2025 – as quais o tema da cana-de-açúcar passaram a despertar as análises a partir de 2022 – que sustentaram as observações participantes fundamentais às análises, como também a realização de cartografias sociais, entrevistas e conversas informais. Assim, emergem os questionamentos que indagam quais são os impactos, tanto culturais quanto históricos e socioambientais, que incidem sobre o Território Potiguara e a quê dinâmicas sociais eles estão relacionados?

Palavras-chave: Cana-de-açúcar, Potiguara, impactos socioambientais, território, conflito.

ABSTRACT

This work aims to analyze the socio-environmental and cultural impacts of sugarcane cultivation on the Potiguara people in the northern coast of Paraíba, with an emphasis on the conflicts between traditional Indigenous worldviews – and their respective ways of living and understanding the world – and capitalist hegemony linked to colonialism, along with all its effects on the ecosystems. This issue is examined through the conception of territorialization (Oliveira, 1998), criticisms of Eurocentrism and coloniality (Quijano, 1991, 2009), interpretative culture and the “the struggle for the real” (Geertz, 2008), the understanding of sugarcane monoculture as a “monocrop desert” formed by scalable patterns (Tsing, 2019), and the imposition of commodity fetishism logics on traditional communities (Taussig, 2010). To carry out this work, field visits were conducted from 2019 to 2025 – with sugarcane-related analyses starting in 2022 – which supported participant observations fundamental to the analyses, as well as the development of social cartographies, interviews, and informal conversations. Thus, questions arise concerning what cultural, historical, and socio-environmental impacts affect the Potiguara territory, and to which social dynamics they are related.

Keywords: Sugarcane, Potiguara, socio-environmental impacts, territory, conflict.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. QUEM TEM BOCA, VAI/A CANA: interesse pelo tema e metodologias de pesquisa.....	14
2. O FOGO PELO TEMPO: A história dos canaviais no território Potiguara.....	17
2.1 Fogo morto.....	19
2.2 Fogo reaceso.....	24
3. ARMAGEDOM CANAVIEIRO: A luta pelo real e a praga necessária no território Potiguara.....	28
3.1 Cultura, memória, conflito e o <i>homo economicus</i>.....	28
3.2 Uma situação social envolvendo a representação da cana-de-açúcar.....	36
3.3 As coisas naturais e a luta pelo real.....	41
3.4 A praga necessária.....	49
4. DE FOME, NINGUÉM MORREU: Como está Três Rios, a aldeia sem cana-de-açúcar?.....	56
4.1 A vida depois do fim do mundo.....	58
4.2 Panoramas econômicos gerais e a relação com a propriedade.....	66
4.3 Memória e sonho.....	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	80
REFERÊNCIAS	82

INTRODUÇÃO

Nas décadas de 1980 e 1990, passa a se desenhar o conceito de “antropoceno”; oficialmente cunhado em 2000 e estabelecido por Paul Crutzen e Eugene Stoermer, afirmando que a era geológica em que vivemos, o holoceno, já havia acabado (Crutzen; Stoermer, 2000 *apud* Soares; Machado, 2021, p.289). Com o passar dos anos, o conceito veio a expandir progressivamente, ramificando-se para debates entre ciências que foram divididas entre humanas e naturais – sendo essa dicotomia, inclusive, uma das bases de sustentação do antropoceno. Para Moore, cada vez mais áreas se interessam em participar desse debate:

O Antropoceno é uma dessas ideias — como a “globalização” nos anos 1990 — extraídas da academia que capturam a imaginação popular. Ele é objeto de um espetro desconcertante de argumentos postulados por pesquisadores das duas culturas. Geólogos, teóricos culturais, ecólogos, críticos literários, historiadores, geógrafos e antropólogos — todos querem participar do jogo (Moore, 2022, loc. 98).

Com a ampliação do conceito de antropoceno, passam a se ampliar também alguns questionamentos sobre de quem se trata esse “*antropo-*” que estaria criando esses impactos tão profundos na Terra. Os grupos os quais a humanidade contempla não são unâimes e não possuem as mesmas maneiras de integrar o antropoceno. O seguimento do debate passa a fazer emergirem os termos Capitaloceno, de Andreas Malm, o Necroceno de Justin McBrien e o Chthuluceno de Donna Haraway (Malm; McBrien; Haraway *apud* Moore, 2022). Quando chega na América Latina, a ideia de antropoceno passa a ser reconhecida pela sabedoria das comunidades indígenas como colonial, como coloca Krenak ao dizer que “É exatamente o que o pensamento colonial produziu. O antropoceno está acumulando tanto lixo, tanto estrago, que deixou o mundo adoecido” (Krenak, 2022, loc. 43). Diante disso, o seguimento do debate do antropoceno investe em reconhecer perspectivas múltiplas de humanidades e refletir sobre como elas se relacionam com o antropoceno:

[...]Eu não me sinto parte dessa humanidade. Eu me sinto excluído dela. Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade e nos alienamos desse organismo de que somos parte, a Terra, passando a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O

cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (Krenak, 2020 p.44-45).

Pensar nas múltiplas maneiras as quais se tecem as relações com o antropoceno parece ser uma tarefa antropológica necessária, confluindo com a ideia de que “a multiplicidade antropológica rompe a unidade imaginada do Antropoceno, recusando a temporalidade universal” (Tsing, 2019, p. 204). É pensando nessas multiplicidades que este trabalho se debruça a investigar a maneira como o capitaloceno incide sobre povos originários, provocando transformações nas cosmovisões originárias e impactos ambientais que as acompanham. Levo a ideia de que esses processos não são lineares – relativos assim seriam a uma lógica “evolutiva”, o que com certeza não é verdadeiro –, mas sim rugosos, repletos de conflitos.

Um dos reflexos do antropoceno pode ser entendido como o que Tsing vai chamar de “desertos monocultores” (Tsing, 2019, p.87). Interpreto o deserto monocultor como um lugar no mundo determinado a eliminar todos os tipos de vida de determinado espaço além das que o capitalismo permitiria prosperar – logo, um cultivo de *plantation* é um deserto monocultor, pois a uma plantação monocultora de soja não interessaria outra vida além da soja. Na Paraíba, é de rápida percepção a aplicação desse conceito nos extensos canaviais que ocupam a paisagem, confluindo com a ideia de que a cana-de-açúcar é a principal integradora da economia paraibana no mercado mundial, abastecendo as necessidades europeias de acumulação (Moreira, 1990 apud Gonçalves, 2020, p.110).

A extensão da monocultura canavieira encontra em seu caminho os povos indígenas Potiguara, que ocupam o território do litoral norte paraibano desde antes da invasão colonial em 1500. A cana-de-açúcar, assim como tantos outros dispositivos colonizatórios, trouxe profundos impactos ao povo Potiguara e hoje está incorporada em suas atividades econômicas, ainda que com caráter “exógeno”:

A base econômica é a produção agrícola doméstica para subsistência, feijão, arroz, macaxeira, frutos originários da região (mangaba, banana, abacaxi), coco, a pesca artesanal, cata de mariscos, a caça, com destaque para as casas de farinha sinalizadas nas aldeias que visitamos como referência significativa. As atividades econômicas exógenas com foco no mercado são o plantio da cana-de-açúcar, turismo e a carcinicultura (Gonçalves, 2020, p.110).

A monocultura da cana-de-açúcar, além de ser uma iniciativa que está relativa a padrões de produção colonizatórios, causa uma série de danos ambientais que impactam o território, e consequentemente, a relação com ele. Uma vez que “a posse de um território tribal é condição essencial à sobrevivência dos índios” (Ribeiro, 1985, p.178), temos margem para interpretar que há uma profunda relação das comunidades indígenas com os territórios que ocupam. Estando o território prejudicado e lesado por estes efeitos, assim estaria também a existência dos povos indígenas. Esses impactos são vários e atingem diversas dimensões:

Essas atividades ao longo do tempo causaram impactos diversos como a destruição da mata ciliar, o assoreamento dos rios, contaminação do solo e do rio pelos defensivos agrícolas e adubos químicos utilizados no cultivo da cana de açúcar, além de prejudicar as atividades de subsistência da população autóctone como a agricultura concernente ao plantio de feijão, milho, mandioca, macaxeira entre outras culturas e da pesca no mangue. Levando os próprios índios a realizarem derrubadas de madeira de lei para vender a empresas do Rio Grande do Norte ou fazer carvão para vender no Centro de Rio Tinto/PB.

Para a realização do processamento da cana de açúcar nas usinas de açúcar e álcool, conforme (LORA, 2000) é feito uso intensivo de água, sendo empregados, também, componentes químicos e biológicos, como soda cáustica, cal, ácidos e leveduras. O resultado deste processo tem-se: açúcar, álcool e proteínas de levedura, além de uma série de resíduos sólidos, líquidos e gasosos (Costa, 2017, p.241).

Esses conflitos foram agravados a partir dos anos 1970 com a investida do Proálcool apoiado pelo governo federal, que fortaleceu as usinas e incentivou sua expansão para territórios indígenas, sendo este ponto crucial para a situação que encontramos hoje. Para Moonen e Maia (1992, p.142) “a reserva potiguara já virou um imenso canavial, em que começa a faltar até espaço para as lavouras tradicionais”. Gonçalves, Ramalho e Garcia (2024, p.36) recuperam que “em poucos anos, o território Potiguara estaria ocupado de canaviais, 70% da TI segundo narrativas indígenas”. Conforme as narrativas indígenas as quais tive acesso, dentro desses 70%, pouquíssima parte é destinada ao arrendamento de terra; sua fração majoritária é voluntariamente plantada por grupos que se beneficiam pelo capital gerado, criando uma sequência de conflitos no território.

É a partir da extensa ocupação do deserto monocultor da cana-de-açúcar que esta pesquisa surge. Busco entender os fatores por trás dessa “concórdia”, que não pode ser reduzida ao simples impulso voluntário de plantar cana-de-açúcar. Levando em conta que existem nuances hegemônicas capitalistas e coloniais, condições históricas e efeitos

antropocênicos que envolvem toda a complexidade e profundidade dessa questão, chamo este trabalho de “Dinheiro doce, combustão viva”. O título é uma alusão ao dinheiro movimentado pela cana-de-açúcar, que adoça o bolso de determinados grupos de interesse; e, para além das queimas que fazem parte do ciclo da cana-de-açúcar em território Potiguara, me refiro à combustão que faz movimentar os veículos abastecidos pelo álcool da indústria sucroalcooleira, que reformula nuances de desigualdade social gestadas desde os engenhos – reacendendo o *fogo morto* em uma nova combustão, essa, muito viva.

No primeiro capítulo, explico brevemente as condições às quais esta pesquisa foi feita, ressaltando suas inclinações etnográficas e estabelecendo um pouco as atividades do grupo de pesquisa o qual faço parte, o Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Cultura, Sociedade e Meio-Ambiente (GIPCSA), gipcsa.com, coordenado pela Profª Dra. Alicia Ferreira Gonçalves, orientadora deste trabalho. Busco, nesse capítulo, localizar-me metodologicamente dentro da pesquisa, não apenas com as efetivas circunstâncias que condicionaram este trabalho, mas também aos meus interesses para com seu desenvolvimento; ou seja, como cheguei à escolha deste tema.

No segundo capítulo, traço o objetivo de mapear a travessia da cana-de-açúcar, que vai desde os tempos coloniais ao período que hoje testemunhamos; passando pela tomada colonial do território, os domínios industriais dos Lundgren e o incentivo do Proálcool, que caracterizam os maiores marcadores dessa trajetória.

No terceiro capítulo, baseado nas narrativas Potiguara, argumento que a monocultura da cana-de-açúcar está intrinsecamente ligada a dispositivos coloniais e hegemônicos, introduzindo o povo Potiguara, de forma subalterna, ao sistema europeu de produção de commodity. Essa condição seria essencial para a sustentação do antropoceno, que se manifesta na terra indígena Potiguara através da *plantation* com a cana-de-açúcar disposta em sistemas escaláveis.

No quarto capítulo, dialogo com a ideia de que “não há alternativa possível para a cana-de-açúcar”, muitas vezes indicada pelos apoiadores da monocultura ao serem questionados. Conto, neste capítulo, um pouco do que pude apreender sobre a economia da Aldeia Três Rios, que desde a conclusão da Retomada em 2003, não admite a cana-de-açúcar em seu território. Reflito um pouco sobre as iniciativas socioambientais presentes nessa aldeia, alinhando-as com a ideia de “viver nas ruínas” (Tsing, 2019).

Diante disso, o seguinte trabalho objetiva realizar uma reflexão antropológica sobre as nuances da *plantation* canavieira em Território Potiguara, assim, se debruçando sobre a problemática das causas e efeitos culturais, sociais e ambientais das ecologias antropocêntricas (Tsing, 2019). Presume-se, de antemão, que existem dinâmicas, imposições de colonialidade, capitalismo e hegemonia que atravessam a cultura e atingem as comunidades indígenas, criando polos mais complexos que a mera falta de alternativa quanto à cana-de-açúcar ou a simples vontade de obter dinheiro com a monocultura canavieira.

1 Quem tem boca, vai/a cana: interesse pelo tema e metodologias de pesquisa

Das disposições metodológicas desta pesquisa, acredito que devo começar partindo da ideia de que a “neutralidade” em uma pesquisa social de qualquer tipo é inalcançável. Nós nos inserimos nas nossas pesquisas porque com ela nos relacionamos; possuímos um lugar dentro delas, o que leva à necessidade de identificação do pesquisador como parte metodológica da compreensão. Eu, Gabriel, sou um homem cisgênero; nos padrões da América Latina, sou reconhecido como branco. Sou nordestino, nascido e criado na cidade de João Pessoa, onde os contextos das comunidades indígenas localizadas a norte são parte do senso comum, ainda que superficialmente para a maioria. No momento da realização desta pesquisa, estive entre os vinte e um e aos vinte e quatro anos, nos anos de 2022 a 2025, e a esta faixa etária corresponde a mentalidade que escreveu este trabalho.

Sou graduando em Ciências Sociais pela UFPB desde maio de 2019, ingressando no período 2019.1, e desde junho do mesmo ano, faço visitas em campo ao território Potiguara – exceto pelo período da pandemia da COVID-19 – amparado pelo Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Cultura, Sociedade e Meio-Ambiente (GIPCSA), o qual faço parte. O grupo é coordenado pela Profª Dra. Alicia Ferreira Gonçalves, orientadora deste trabalho e então professora da disciplina Fundamentos do Pensamento Antropológico I do período letivo 2019.1, a qual germinou meu interesse pela antropologia – este, por que não dizer, regado pelas atividades do GIPCSA que se desenvolvem desde então – e me forneceu as principais ferramentas pelas quais posso experimentar fazer análises antropológicas.

Minha inserção em campo, apoiada pelo GIPCSA, está ligada aos projetos que visam a construção de subsídios para a elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA)

do Povo Potiguara, que é considerado por Gonçalves (2020, p.107) uma “necessidade imediata”, sobretudo “diante da emergência de conflitos fundiários e socioambientais protagonizados por indígenas Potiguara e usineiros em torno do plantio da cana-de-açúcar em Terras Indígenas (TI)”. Os projetos UFPB no seu município “Construindo Mapas Sociais: subsídios para o Plano de Gestão territorial e ambiental potiguara – Município Marcação” (2019), PROBEX “Construindo Mapas Sociais: subsídios para a elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental potiguara - 2 EDIÇÃO” (2020), “Sistema de Informação Geográfica (SIG) participativo e mapas sociais na TI Potiguara: fortalecendo instrumentos para o Plano de Gestão Territorial Ambiental – PGTA” “Construindo Mapas Sociais: Subsídios para a elaboração do PGTA POTIGUARA 4º ed” (2023) e “Construindo o Plano de Gestão Territorial e Ambiental: Aldeia São Miguel- Baía da Traição” (2024), os quais fui voluntário, foram de importância basilar para o interesse no tema e o desenvolvimento desta pesquisa. No entanto, foram os projetos de pesquisa financiados pelo CNPq “PVB17684-2024

- Plano de Gestão Territorial e Ambiental Potiguara: Dilemas entre Ambiente e Mercado” e “PVB17665-2023 - Construindo Mapas Sociais: Subsídios para a elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental Potiguara”, os quais amparam o plano de trabalho PIBIC “A monocultura da cana-de-açúcar e o fetichismo da mercadoria em Terra Indígena: dilemas na construção do Plano de Gestão Territorial e Ambiental Potiguara”, o qual fui bolsista, que me permitiram o aprofundamento neste tema com foco nos dilemas culturais e políticos que envolvem a questão da cana-de-açúcar. As metodologias utilizadas nestes projetos, as quais meus trabalhos de campo foram voltados, visavam combinar a cartografia social ao método etnográfico, alinhando a observação participante com a expressão das cosmovisões colocadas no desenho dos mapas:

A metodologia aplicada neste estudo é de cunho etnográfico (GONÇALVES, 2018), e está baseada no desenho dos mapas sociais pelos Potiguara tendo como contexto a cultura (GEERTZ, 1989) indígena e que expressam as suas respectivas cosmovisões (Lenkersdorf, 2005) que não separam homem e natureza, natureza e cultura. Com observação participante, a realização de oficinas de Cartografia Social e a construção de mapas sociais (ACSELRAD, 2008; PRADO FILHO e TETI, 2013), instrumentos de reivindicações sociais na visão da população indígena, seguidos de discussões e a realização das trilhas nos territórios onde mapeamos (*in loco*) a biodiversidade, as áreas degradadas, as atividades consideradas tradicionais e as atividades exógenas (à tradição) (Gonçalves, 2020, p.113-112).

Por mais que este trabalho não seja diretamente sobre cartografia social, a partir destas oficinas alinhadas à observação participante, o assunto da cana-de-açúcar passou a me chamar a atenção a partir de 2022. Estando atento aos detalhes que se colocam a mim em campo, voltado à etnografia, que para Lévi-Strauss – referido por Laplatine – é “a coleta direta, a mais minuciosa possível, dos fenômenos que observamos” (Laplatine, 1988 apud Gonçalves, 2016, p.253), paro para prestar atenção na maneira como se falava sobre cana-de-açúcar. Uma vez que a monocultura ocupa grande parte da paisagem, criando, a partir da realidade material, todo um impacto nas interpretações das comunidades, era evidente que haviam relações muito profundas com a cana-de-açúcar ali.

Era de conquistar o interesse o fato de que todos tinham uma opinião sobre a cana-de-açúcar. Não como um assunto trivial, mas sim como um assunto político. Era um tópico que provocava reações dos mais múltiplos tipos: medo, revolta, derrotismo, oposição, concórdia. Muitas vezes, essas opiniões eram contadas como segredos, aos sussurros, como quem está falando algo que não deveria. Tantas outras, eram opiniões que vinham de vozes certas, incisivas – seja contra ou a favor –, cheias de certezas absolutas e potencial argumentativo. Variando no conteúdo e nas formas de expressar, o fato é que todos tinham algo a dizer sobre a cana-de-açúcar.

Isso me leva a chamar este capítulo metodológico de “Quem tem boca vai/a cana”, em referência ao ditado popular “Quem tem boca vai a Roma” e sua ambiguidade entre as noções de vaiar Roma ou ir a Roma. O ditado fica entre uma reiteração do poder da comunicação, sobressaltando o quanto dispositivos de persuasão podem levar alguém a longas distâncias – o que muito cabe ao fato de que existem persuasões, narrativas e retóricas que sustentam a monocultura canavieira plantada pelos próprios Potiguara em seu território – e uma desaprovação conjunta à cidade de Roma – que funciona com as majoritárias opiniões contra a cana-de-açúcar que ouvi em território Potiguara.

Enquanto homem branco, devo dizer que este trabalho não procura, de maneira alguma, dizer o que os Potiguara devem ou não fazer com seu território. Reconheço que não estou no lugar de determinar qualquer coisa a respeito de suas terras. Enquanto estudante de ciências sociais, inclinado à antropologia, o que procuro é o entendimento das narrativas que sustentam essa monocultura e as interpretações que partem de seus efeitos. Estamos falando de um conflito socioambiental; e sobre as etnografias dos conflitos socioambientais, Little

(2006, p.92) coloca que “o foco da etnografia não é o modo de vida de um grupo social, mas tem como seu objeto principal a análise dos conflitos socioambientais em si e as múltiplas interações sociais e naturais que os fundamentam”. A partir disso, coloco que este trabalho busca identificar as narrativas em torno da cana-de-açúcar, a que movimentos elas estão culturalmente e politicamente ligadas e como elas se relacionam com a nossa atualidade – a do antropoceno.

Para a realização desta pesquisa, foram realizados anos de trabalho de campo, visitas em várias aldeias que visavam realizar observações participantes. Essas visitas de campo, amparadas na cartografia social, possuíam as dinâmicas prévias de compreensão do território, o que já direcionou expressivas partes da pesquisa. Há aproximações do que o que Gluckman (2010) vai chamar de análise de situações sociais e o que Tsing (2022) vai chamar de arte de “notar”. Alinhados a esses amparos etnográficos, houve o levantamento de bibliografia sobre o tema e também ciclos de debate a respeito com professores e colegas, que viabilizaram a realização deste trabalho. A realização de conversas e entrevistas também foi parte basilar da pesquisa, tanto as que eu mesmo realizei, quanto as demais realizadas pelo GIPCSA.

2 O FOGO PELO TEMPO: A história dos canaviais no território Potiguara

Neste capítulo, faço uma recuperação dos movimentos históricos, processos de territorialização¹ que contextualizam a monocultura canavieira em território Potiguara da maneira como pude percebê-la nos últimos anos. Na primeira seção, “Fogo morto”, debato os antecedentes colonizatórios mais distantes, remontando a época do Engenho da Preguiça e o tempo dos Lundgren em Rio Tinto; todos eles representando as investidas já falidas, mas que deixaram vestígios irreparáveis, por isso, *fogo morto*. A segunda seção, “Fogo reaceso”, fala do renascimento dessas dinâmicas através do Proálcool e dos incentivos às usinas de cana-de-açúcar que emergem a partir dos anos 70, possuindo impactos mais diretos no território e significando os contextos políticos mais atuais. Esses conformes criam a renovação

¹ Oliveira (1998, p.56) coloca chama de processo de territorialização “o movimento pelo qual um objeto político-administrativo — nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso)”.

de padrões coloniais com novas roupagens, não tão distantes do que eram em épocas anteriores – é, de certa forma, o mesmo fogo acendido novamente.

Chamo a atenção do leitor para a reflexão do quanto os processos descritos a seguir remontam a três etapas do capitalismo. A primeira, do tempo dos engenhos, vem do capitalismo originado nas grandes navegações que resultaram na invasão da América Latina, dos séculos XVI e XVII, que representaram os primeiros grandes saltos na acumulação do capital. A segunda, relativa aos Lundgren, remonta o tempo das fábricas e dos operários, que possui como seu cenário os efeitos da revolução industrial, do final do século XVIII aos meados do século XX. A terceira, a qual podemos presenciar agora, da segunda metade do século XX para os dias de hoje, se relaciona com o crescimento da ideia de livre mercado, que, através de processos de alienação e convencimento, persuade as classes desfavorecidas a contribuírem com suas dinâmicas.

O que sucedeu aos povos e culturas indígenas do Nordeste? As populações indígenas que hoje habitam o Nordeste provêm das culturas autóctones que foram envolvidas em *dois processos de territorialização* com características bem distintas: um verificado na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do XVIII, associado às missões religiosas; o outro ocorrido neste século e articulado com a agência indigenista oficial (Oliveira, 1998, p.56-57).

É preciso alinhar esses dispositivos históricos ao processo que Oliveira (1998) vai chamar de territorialização, trazendo para a ideia de um movimento político associado a grupos sociais e determinados espaços, associados a processos históricos e sociais de organização, que desenvolvem identidade, autonomia de decisão e representação e relações com políticas estatais. Os povos indígenas nordestinos, frequentemente associados ao termo “mistura” (Oliveira, 1998), passaram por dois processos de territorialização, conforme o trecho acima: o primeiro, onde, após a colonização e as relações políticas e culturais que dali emergiram, as primeiras identidades “misturadas” foram se formando a partir da inserção no controle colonial; e o segundo, já datando do século XX, onde essas comunidades passam a se organizar novamente a partir das demarcações de terras.

2.1 Fogo morto

O território do Nordeste brasileiro possui uma relação de longa data e muita intimidade com a cana-de-açúcar. A paisagem que muitas rodovias apresentam para seus transeuntes é de extensos e uniformes canaviais. A cultura alimentar popular nordestina, que apresenta rapaduras, cocadas e melaços a grandes quantidades, é uma evidência da presença do açúcar na construção do que hoje conhecemos como Nordeste. O que dizer, então, da tão simbólica cachaça? Disponível a tanta variedade de preços e preparos, imbricada no cotidiano que se mostra em quase todos os lugares desta região. O caldo de cana vai estar presente em muitos estabelecimentos, sobretudo em lugares mais populares. De fato, pensar na familiaridade da cultura nordestina com o consumo dos derivados da cana-de-açúcar poderia render um trabalho inteiro apenas a essa função.

Quando Oliveira (1998) debate os povos indígenas do Nordeste, ele recupera de Eduardo Galvão que “a maior parte vive integrada no meio regional, registrando-se considerável mesclagem e perda dos elementos tradicionais, inclusive a língua” (Galvão, 1979 apud Pacheco, 1998, p.48), é importante pensarmos que esse processo de “perda dos elementos tradicionais” e “mesclagem” aconteceu em meio a monoculturas da cana-de-açúcar na Paraíba. Esse processo será referido muitas vezes por “aculturação” e muitas vezes lança, sobre os indígenas do Nordeste, perspectivas negativas sobre etnologia (Ribeiro, 1970 apud Pacheco, 1998, p.50). Uma vez que os processos de territorialização possuem ligações com as políticas do Estado, cabe ressaltar que, no período colonial, foi de interesse do Estado a monocultura da cana-de-açúcar, que constitui o processo na Paraíba tanto quanto as iniciativas missionárias. A “perda dos elementos tradicionais” era do interesse do Estado da época, afinal, a cana-de-açúcar é um cultivo exógeno.

Com origens que apontam para o Pacífico Sul e a Índia – sendo o primeiro responsável pela domesticação da cana-de-açúcar e a segunda pela invenção do açúcar cristalizado como o conhecemos –, o açúcar chega na Europa no século XIII e seu consumo tende a aumentar paulatinamente, chegando a se tornar a grande febre do momento no século XVI. Consumido como produto exótico, era usado para adoçar massas e nos séculos seguintes passa a sediar a produção de geleias e gelatinas – sem falar nas guloseimas de todos os tipos. O açúcar era um artigo de luxo se tornando cada vez mais indispensável; mas seu cultivo estava monopolizado

pelo Oriente Médio, o que causou a avidez dos europeus em produzi-lo em suas colônias. É assim que o cultivo da cana-de-açúcar chega ao Brasil em meados do século XVI (Le Couteur e Burreson, 2006, p.54-56). A partir dessas informações, podemos concluir que a introdução da cana-de-açúcar em território brasileiro é proveniente do abastecimento das necessidades europeias.

Padre Fernão Cardim (1980, p. 144 e 164), em sua narrativa epistolar de 1583, afirmou que, em sua época, os engenhos já eram em número de 115, sendo que 36 na Bahia e 66 em Pernambuco. Segundo o padre Anchieta (1988), em texto em que dava informações sobre o Brasil, datado de 1584, o Nordeste possuía 108 engenhos. Destes, aproximadamente 60 estariam localizados em Pernambuco. Assim, seguindo os cronistas, cujos dados nem sempre coincidem, em 1587, Pernambuco passou a ter 66 engenhos; em 1608, esta capitania já possuía 77 engenhos.

[...] Segundo estimativas, o Brasil produzia anualmente, por volta de 1570, aproximadamente 6 mil toneladas de açúcar; quarenta anos depois, em 1610, a produção brasileira havia subido para cerca de 10.000 toneladas. Em 1637, esta produção havia alcançado 13.500 toneladas. Em 1710, o Brasil atingia a produção de 19.500 toneladas (Mendes, 2011, p.8)

O trecho acima retrata o rápido crescimento dos engenhos e a quantidade ostensiva e crescente de cana-de-açúcar produzida no Nordeste brasileiro, através do sistema de *plantation* e com sua mão de obra amparada nas atrocidades provenientes da escravidão. Pensar na história de forma menos disposta às colonizações epistemológicas inclui também demarcar as iniciativas de resistência dos povos atacados. O povo Potiguara, na época que corresponde às menções do texto que datam do século XVI, representaram significativa resistência ao domínio português – que não pode ser colocado como uma força unânime e linear; foi atravessada por tensões e enfrentou resiliências. Várias tentativas de conquista da Paraíba provenientes de Portugal foram frustradas pelo povo Potiguara, sobretudo no decorrer das décadas de 1570 e 1580, onde os portugueses perderam grandes partes de seus combatentes diante do poder bélico Potiguara (Moonem; Maia, 1992).

Faz parte dessa reflexão pensar que estamos falando da gênese das opressões capitalistas e coloniais na América Latina; essas, representativas desde então de investidas violentas contra ecossistemas e da geração de problemas ambientais muito antes deles assim serem chamados. A expansão e a predominância da monocultura da cana-de-açúcar através do engenho foi prevalente até final do século XVIII ao início do século XIX, coincidindo também com as datas que representam a ascensão da cafeicultura no Sudeste. Nesse período,

após enfrentarem guerras no contexto da invasão holandesa, os Potiguara resistiram mantendo a presença em aldeias como Preguiça e Baía da Traição, uma vez que esta última contava com 628 habitantes (Moonem; Maia, 1992). O período do século XIX é o início da decadência dos engenhos, que passaram a dar lugar para a produção do açúcar e da aguardente para as usinas. Pouco a pouco, os engenhos iam perdendo para esse novo modo de produção, mais tecnológico e fabril. Trazendo os impactos da Revolução Industrial – que acontecera no século anterior –, as usinas criavam vantagem sobre os engenhos pela sua tática tecnológica e controle de produção, sendo características da especialização técnica que representava, como coloca o trecho abaixo:

As mudanças ocorridas a partir de finais do século XVIII, com a plena afirmação da máquina a vapor, conduziram a uma transformação radical do complexo açucareiro, que assume a dimensão espacial de uma fábrica, onde todas as operações se executam em série apenas numa planta. A revolução industrial nos legou a fábrica, fez aparecer o laboratório, uma peça chave no fabrico do açúcar, e obrigou a uma especialização dos técnicos envolvidos. O mestre de engenho dá lugar ao engenheiro químico. (Vieira, 2007, p.4)

Uma das formas mais conhecidas para se referir ao que aconteceu aos engenhos é “fogo morto”. O cânone literário “Fogo Morto”, do escritor paraibano José Lins do Rego, traz em seu título a expressão que era usada para definir o processo de decadência de determinado engenho: quando um engenho vai à falência, ele vai a “fogo morto”. A publicação de Fogo Morto em 1943 retrata o desgaste dos engenhos – resultante dos novos conformes econômicos e da abolição da escravatura – que incidiu sua ocorrência principalmente no fim do século XIX para o início do século XX.

O Engenho da Preguiça era detentor de uma área que cobria boa parte da mata atlântica para além de seus canaviais, as quais abrigavam a Aldeia da Preguiça, formada majoritariamente por indígenas que viviam da agricultura e da pesca. A Aldeia da Preguiça era um agrupamento indígena que corresponde ao que hoje é a Aldeia Monte-Mor; ficava nas proximidades do Engenho da Preguiça e é resultante dos processos históricos mencionados no trecho:

Após a saída dos holandeses da região, no século XVII, e em decorrência dos constantes conflitos entre colonos portugueses e índios potiguaras, estes últimos foram transferidos para uma colina, onde fundaram a aldeia da Preguiça, em área posteriormente denominada vila de Monte Mor, em cujo

lugar ainda existe a capela dedicada a Nossa Senhora dos Prazeres e o cruzeiro, construídos pelos jesuítas (Rodrigues, 2013, p.56).

O engenho, propriedade de Alberto César de Albuquerque, estava em fogo morto; o que o levou a ser vendido em 1917; processo que também ocorreu no mesmo ano a uma fazenda menor nas proximidades, a fazenda Três Rios (Rodrigues, 2008 apud Rodrigues, 2013). A compra dessas terras submeteu a todos ali a novos regimes e novas dinâmicas, dessa vez, sob o controle de seus compradores, a família Lundgren:

A origem da família Lundgren remonta a saga empreendedora de Herman Theodor Lundgren que, em 1852, aos vinte anos de idade, decidiu deixar sua terra natal, Norrköping, na Suécia, para tentar a sorte no Brasil. Na época, a Europa passava por problemas econômicos e o destino de muitos foi deixar a região e migrar para áreas prósperas, como a América. (Rodrigues, 2013, p.57)

Como remonta o trecho acima, a família Lundgren vem de origem sueca e procurava no Brasil uma oportunidade de prosperar. Os Lundgren já vinham de empreendimentos bem sucedidos no litoral norte de Pernambuco, onde expandiram a Companhia de Tecidos Paulista após a compra nos primeiros anos do século XX. Era do interesse dos Lundgren executar o mesmo objetivo, mas dessa vez, no litoral norte paraibano, nas terras que tinham acabado de adquirir. Essa investida levou o que antes era a “Vila da Preguiça” a se tornar a cidade de Rio Tinto, que viria a viabilizar o empreendimento da Companhia de Tecidos Rio Tinto, cuja fábrica foi inaugurada no ano de 1924. A fábrica, chamada de Fábrica Regina, rebatiza a Vila da Preguiça como Vila Regina – como é reconhecida até hoje. A terra, antes percebida como pantanosa e alagadiça, passa a ser drenada e a vegetação, substituída por eucaliptos que auxiliasse essa drenagem; e os mangues, aterrados (Silva; Lima, 2013 p.118). Esses eram os efeitos que viabilizaram a construção da assim chamada cidade-fábrica, que parecia, para os Lundgren, o lugar de um empreendimento promissor:

Além da localização privilegiada, aquelas terras possuíam portos naturais, por onde poderia desenvolver o comércio com outras regiões do Brasil e do exterior; e madeiras de excelente qualidade para a construção das casas onde morariam os trabalhadores e da própria fábrica. Os Lundgren obtiveram do governo da Paraíba isenção de impostos por um período de 25 anos, durante os quais a fábrica se encarregaria dos serviços de segurança, educação, saúde, lazer e transporte da população ali sitiada; além de reflorestar a área usada na extração de madeira, com o plantio de eucalipto. Portanto, a escolha da

região de Rio Tinto para receber a indústria têxtil dos Lundgren reunia três condições econômicas essenciais na época: proximidade de matéria-prima, facilidade de transporte e disponibilidade de fontes de energia. (RODRIGUES, 2008, p. 96-97; PANET, 2002, p. 26) (Rodrigues, 2013, p.58)

A passagem acima remonta que, além do tratamento predatório para com o território que os Lundgren traziam, eles foram amparados pelo Estado em função do “desenvolvimento” da cidade. Os Lundgren foram isentos de impostos pelo governo da Paraíba para executar um projeto que era principalmente de seus próprios interesses econômicos. O “reflorestamento” através dos eucaliptos tinha o objetivo de drenar o solo e os “trabalhadores” eram indígenas que, segundo Palitot (2005, p.108) “ficaram vivendo sob o domínio dos Lundgren relatam a época de intenso trabalho na fábrica, nas lavouras e no corte de madeira”; o que pode nos levar a crer que as condições de trabalho eram hostilmente abusivas e exploratórias.

Em alguns livros sobre empreendedorismo, os Lundgren são reconhecidos como corajosos pioneiros em um tom até mesmo heroico: seus empreendimentos não iriam parar por aí. Seguiram-se sucessivas expansões dos Lundgren na tomada e exploração daquele território, que se perpetuaram através das décadas e atingiram novos saltos do final dos anos 30 ao início dos anos 40:

Poucos anos depois, em 1939, se dá o segundo movimento de expansão dos Lundgren. Após a consolidação da fábrica em Rio Tinto, a Vila Monte-Mór é ocupada para a ampliação do empreendimento urbano-fabril, com a construção de uma nova unidade industrial e da vila operária. A partir desse momento, os Lundgren atingem o limite máximo de sua expansão territorial, 660 km² ou 66.000 hectares (Panet, 2002, p. 27) confrontando-se com as posses indígenas ao longo dos rios Jacaré e Grupiúna, áreas atendidas pelo Posto Indígena de Baía da Traição (Goes, 1963; Egler, 1986; Panet, 2002; Palitot, 2005; Amorim, 1970; Vieira, 2010; Mendonça, 2012; Vale, 2008) (Palitot, 2017, p.194).

O crescimento dos Lundgren, então, colocou os habitantes de todo um território em modos de vida que atendiam a suas necessidades, criando um deslocamento nas atividades tradicionais dos moradores – como a agricultura e a pesca – para lançá-los a funções na tecelagem, mecânica ou qualquer outro trabalho que a fábrica pudesse demandar de um operário (Vale, 2012, p.65). Além das condições de trabalho que exigiam esforço intenso, Palitot (2005, p.108) acrescenta que o trabalho dos agricultores, por exemplo, exigia o pagamento de rendas e diárias a Companhia. Durante muito tempo, a situação desse território

foi a submissão à família Lundgren, que estabelecia dinâmicas de coronelismo e possuía um domínio sólido de todos os que ali moravam.

O declínio dos Lundgren passa a acontecer a partir da segunda metade do século XX, sinalizado sobretudo pela desativação da fábrica Regina em 1964, deixando apenas uma outra fábrica em atividade na parte baixa da cidade. O fechamento dessa fábrica comprometeu a vida dos indígenas que lá trabalhavam, deixando-os carentes não apenas de emprego, mas também de terra – para que pudessem plantar e tirar dela seu sustento (Silva; Lima, 2013 p.119). A obsolescência dos equipamentos da fábrica, algumas crises de fornecimento e as novas conjunturas políticas que se faziam no Brasil colaboraram para o fechamento da outra fábrica, a Fábrica de Tecidos Rio Tinto, em 1983. A falência dos Lundgren em Rio Tinto passa a significar o surgimento de novos investimentos capitalistas naquele território.

2.2 Fogo reaceso

Enquanto a dominância dos Lundgren acelerava cada vez mais sua decadência no início dos anos 1970, acontecia do outro lado do mundo a Guerra do Yom Kippur. Esses dois fatores, aparentemente, parecem não se ligar; mas seus efeitos estão intimamente relacionados para a característica comum que criaram juntos: a ascensão das usinas sucroalcooleiras no território Potiguara. A Guerra do Yom Kippur aconteceu em outubro de 1973 e consistia em um ataque liderado pelo Egito e pela Síria contra Israel no dia do Yom Kippur, ou Dia da Exiação – a data mais santa do calendário judaico. A fim de reconquistar territórios tomados pelos israelitas, Egito e Síria aplicaram retaliações econômicas contra os países aliados a Israel; sobretudo os Estados Unidos, reduzindo a produção de petróleo destinada para esses países e sob a ameaça de restringi-la totalmente. Os Estados Unidos adotaram uma postura inflexível e não recuaram diante dessas condições (Vendruscolo; Käfer; Santos, 2023, p.7).

Esses conformes políticos criaram o evento histórico que ficou conhecido como Crise do Petróleo de 1973. O impacto das restrições dos países árabes levou à busca por formas alternativas de abastecimento de combustíveis, o que calhou bastante para a longa tradição canavieira que detinha – e ainda detém – o Brasil. É nesse contexto que emerge o Programa Nacional do Álcool (Proálcool), criado em 1975 para a produção do etanol combustível objetivando principalmente conter os efeitos da crise do petróleo na economia brasileira. A

ascensão do Proálcool resulta no avanço da monocultura da cana-de-açúcar no Nordeste e fortalece as usinas como empreendimentos rentáveis, característica a qual vai se manifestar no espaço através da expansão das áreas ocupadas pela cana. Na Paraíba, um dos lugares mais afetados por essa expansão foram as terras indígenas dos Potiguara.

Ainda não há muitas informações sobre a ocupação de terras indígenas pela cana-de-açúcar, em consequência do Programa Nacional do Álcool (PROÁLCOOL), iniciado após a crise do petróleo, em 1973. Mas na Paraíba, este projeto vitimou os índios Potiguara. No final da década de 70, a FUNAI permitiu a construção de uma destilaria de álcool nas terras destes índios. Seguiu-se a invasão do território por plantadores de cana de açúcar. Por causa disto, a área potiguara foi, em 1983, reduzida de 34.300 para 20.800 hectares. Os invasores receberam 13.500 hectares de presente. (Moonen; Maia, 1992, p.56)

Quando Moonen e Maia (1992) argumentam que o Proálcool “vitimou” os Potiguara, não há dúvidas de que esse programa incitou a invasão territorial por parte das usinas, que negociavam essa apropriação diretamente com os Lundgren. Marques (2009, p.120) aponta que os Lundgren venderam 30.084 hectares de terra para os empreendimentos usineiros. Com a rentabilidade do negócio confluindo com a necessidade dos Lundgren de vender as terras devido à falência, novas conjunturas se estabeleceram no território, criando novos protocolos que podemos referir como relativos a um capitalismo muito mais atualizado e se aproximando dos conformes do livre mercado, estabelecendo essa diferença – ainda que mantendo várias semelhanças, como as condições de trabalho exaustivas – entre a realidade colonial dos tempos do engenho e das fábricas industriais do começo do século XX, retratados pelos Lundgren.

Entretanto, os anos 1980 também representam outros processos além da expansão da monocultura da cana-de-açúcar. A reiteração da identidade Potiguara passa a se tornar mais recorrente e, consequentemente, o reconhecimento desses territórios como indígenas, criando movimentos demarcatórios que se iniciam pela Baía da Traição. Podemos associá-los aos segundos processos de territorialização propostos por Oliveira (1998), iniciados no século XX, que partem de relações de tutela para com o Estado e da criação dos Postos Indígenas no Nordeste, a fim de que a área pudesse ser controlada a partir dos órgãos indigenistas do Estado. Esse processo passa a demandar o reconhecimento identitário de determinados povos a partir de critérios como a “criação de condições supostamente ‘naturais’ e adequadas de

afirmação de uma cultura diferenciadora, e instaurando a população tutelada como um objeto demarcado cultural e territorialmente” (Oliveira, 1998, p.59) e também a estrutura política nos papéis de cacique, o pajé e o conselheiro. A exigência do Estado em criar essas identidades a fim de estabelecer dispositivos tutelares se relaciona com a ascensão e o reconhecimento dessas próprias identidades.

Marques destaca a importância de reconhecer, nos anos 1980, o processo de emergência étnica entre os Potiguara:

O processo de emergência étnica entre os Potiguara se deu no início dos anos de 1980. Embora saibamos que os movimentos de resistência e de permanência na terra tenham se dado desde o século XVI, esse período se coloca como limiar da história da luta pela terra para o grupo (Marques, 2009, p.121).

É importante reparar que estamos diante de dois fluxos históricos conflitantes. Se, de um lado, o negócio das usinas fica cada vez mais lucrativo e despertando cada vez mais interesse das usinas em mantê-lo e expandi-lo; do outro, os indígenas Potiguara passam a emergir de maneira politicamente sólida enquanto identidade e reivindicar as demarcações de seus territórios. Existe, então, uma disputa territorial entre dois grupos; parte reivindicando a perspectiva predatória para com a terra pela lógica do lucro, parte reivindicando o direito de habitar no mesmo lugar que seus ancestrais. A cana-de-açúcar representa uma iniciativa exógena, e para todos os debates, a iniciativa das usinas de tirá-los dali para poder explorar o espaço sem quaisquer impedimentos. Apesar de demarcações bem sucedidas no começo dos anos 1980, isso não garantiu tantas resoluções no conflito que estava a se desenvolver:

Engana-se quem pensa que agora, depois da demarcação de 1983/84, o problema territorial Potiguara esteja resolvido. Antes pelo contrário: a esta altura, apenas poucos anos depois, calcula-se que cerca de 50 a 70% dos 20.800 hectares restantes já tenham sido ocupados por plantadores de cana-de-açúcar e, o que é pior, agora com a aprovação dos próprios Potiguara (Moonen; Maia, 1992, p.140)

A ideia de “aprovação dos próprios Potiguara”, se pensada como uma concordância unânime, pode ser um pouco controversa. O que há de fato é uma teia muito complexa de conflitos que vão se desenvolvendo a partir das tentativas de “negociação” das usinas. Os plantadores de cana-de-açúcar começaram a negociar diretamente com as lideranças, criando

alianças com caciques locais – estes, percebendo o quanto poderiam obter vantagens através dessas alianças – e sistematizando táticas de arrendamento (Moonen; Maia, 1992, p.140). Instaura-se, então, no início do século XX, um esquema de arrendamento de terras, onde as usinas forneciam determinados bens para utilizarem aquele território em função de seus negócios.

Mas a História ensina - e deveria ter ensinado também aos Potiguara - que terras indígenas são inalienáveis só enquanto não tiverem valor econômico, e que quem entra nunca mais sai. A AGICAM, a Companhia Rio Tinto, os fazendeiros, os plantadores de cana e a população da Baía da Traição são prova disto, pois em 1984 receberam gratuitamente 13.500 hectares destas terras indígenas "inalienáveis". [...] (Moonen; Maia, 1992, p.141-142)

Na passagem de Moonen e Maia, vemos novas dimensões desse conflito abrangendo o fato de que as terras indígenas são inalienáveis, logo, o arrendamento seria uma prática totalmente clandestina. Ainda assim, isso não impediu que a monocultura da cana-de-açúcar pudesse expandir dentro do território sob essa clandestinidade, ocupando cada vez mais espaço e prejudicando as atividades tradicionais em detrimento da canavieira. É importante ir pensando no hábito que essas condições materiais de existência vão criando: existe o adentramento das extensões de cana-de-açúcar pelo arrendamento, que criam um contexto, um modo de vida, um hábito social. Isso “acostuma”, “prepara terreno” para novos dispositivos de controle que possam existir futuramente.

Quando Moonen e Maia colocam que o “A longo prazo, (o arrendamento) será um desastre” (Moonen; Maia, 1992, p.292), mal esperava ele que os usineiros encontrariam uma tática para mascará-lo. Hoje, o apetrecho é malicioso, eclipsado através de “incentivos” concedidos pelas usinas a fim de financiar a monocultura. De modo geral, a monocultura exige determinados custos os quais geralmente as comunidades indígenas não têm poder aquisitivo para comprar. A usina, então, se dispõe a fornecer esses recursos – adubo, mudas, noções técnicas do manejo da cana-de-açúcar, etc – de maneira emprestada, cobrando depois seus valores. Tecnicamente, a usina “compra” a cana plantada, agora, de maneira autônoma, por alguns indígenas – que “voluntariamente” o fazem – e vendidas a preços já baixos, menores ainda com os descontos das dívidas que vêm com os insumos.

Atualmente, o território Potiguara é dividido em três Terras Indígenas (TIs), a TI Potiguara, a TI Jacaré de São Domingos e a TI Monte-Mor. Essas três TIs estão divididas

entre os municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, no estado da Paraíba. Ao todo, são trinta e três aldeias que compõem o território Potiguara, das quais trinta e uma possuem plantações de cana-de-açúcar e duas – Três Rios e Jaraguá – rejeitam completamente a monocultura canavieira. Segundo a Censo 2022 do IBGE, esse território abraça em torno de dezenove mil pessoas² (G1, 2024).

3 ARMAGEDOM CANAVIEIRO: A luta pelo real e a praga necessária no território Potiguara

Quando Taussig (2010) denuncia a lógica do fetiche da mercadoria e da acumulação do capital nos canaviais do Vale do Cauca, na Colômbia; e nas minas de estanho da Bolívia, ele emerge a figura do diabo como representativa da mercantilização que esteriliza o *ethos* camponês, da reciprocidade. Em território Potiguara, não há culto ao diabo ou a qualquer figura que dele seja representativa, mas há dicotomias. A principal delas, mais direta, é a dos que apoiam a monocultura da cana-de-açúcar contra os que não apoiam. Trabalharemos esse lado através do conceito de “luta pelo real”, de Geertz. Há também dicotomias indiretas, mais ambíguas, que colocam a atividade canavieira como um “mal”, mas ainda “necessário” para o “desenvolvimento”, que muitos sintetizam como a “praga necessária”.

Não há diabo explícito no território Potiguara, mas há batalha explícita. O armagedom, referido na Bíblia Sagrada como a batalha final do bem contra o mal no livro de Apocalipse – por que não pensar nas ecologias antropocênicas de extinção (Tsing, 2019, p.233) como o fim do mundo? –, é a metáfora que gosto de usar para pensar na “realidade” que se colocou para mim nos meus tempos de pesquisa etnográfica. No decorrer deste capítulo, pensaremos na interligação entre os conceitos de luta pelo real, colonialidade, antropoceno, hegemonia e escalabilidade, combinados com os dados etnográficos; objetivando entender quais são os contextos e as narrativas em volta da cana-de-açúcar no território Potiguara.

3.1 Cultura, memória, conflito e o *homo economicus*

² Disponível em:
<https://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/2024/12/19/mais-de-56percent-dos-indigenas-da-paraiba-vivem-em-area-urbana-mostra-ibge.ghtml>. Acesso em 6 ago. 2025.

Parar para pensar nas dimensões simbólicas e interpretativas que a cana-de-açúcar cria em Território Potiguara, um dos primeiros espaços que me vêm à mente é a Aldeia São Miguel, uma das maiores aldeias da TI, localizada no município da Baía da Traição - PB. Existem, em São Miguel, conflitos bastante explícitos a respeito da cana-de-açúcar, e narrativas intensas tanto da parte de seus apoiadores quanto de seus opositores. O GIPCSA esteve em campo na Aldeia São Miguel durante o início de agosto de 2024, com uma oficina de cartografia social voltada para crianças, planejada para a manhã em que desembarcamos.

Minhas primeiras conversas se voltam a um adolescente de 17 anos, comentando um pouco sobre as mudanças que percebe ao longo de sua vida: ele se queixa do avanço da cana-de-açúcar contra as áreas onde se colhiam castanhas de caju. Correspondendo às minhas indagações, o rapaz fala sobre não ver mais os cajueiros que forneciam essas castanhas de caju e que isso comprometeu o programa familiar que costumava ter com seus parentes de catar castanhas de caju para comê-las. O movimento de catar as castanhas de caju, prepará-las e consumi-las sustentava toda uma prática de entrosamento social, agora cada vez mais abafada, pois, pelo menos para o jovem, não acontece mais.

A distribuição de cogumelos matsutake é um dos maiores prazeres da colheita. Hiro diz que no ano passado ele pôde dar matsutake para 64 pessoas, principalmente pessoas mais velhas, que não conseguiam chegar às montanhas para coletar por elas mesmas. O matsutake constrói uma sensação de prazer e comunidade, especialmente entre os mais velhos. Como tal, tornou-se um presente que os anciões podem dar aos jovens. Procurar por matsutake move um catador através do tempo e do espaço. A memória é vitalizada pelo movimento do corpo na floresta: a memória inspira a dança e a dança inspira a memória (Tsing, 2019, p.34).

O trecho acima se refere a uma caminhada que Anna Tsing narra com o ancião Hiro, onde ela relaciona a construção do sentimento de prazer e comunidade, a construção da memória e o ato de caminhar pela floresta. É importante que pensemos no quanto a coletividade que esse jovem construía com seus parentes sob o propósito da coleta das castanhas de caju é um formador de memórias, que vão muito além da orientação tática de conhecer o território – é também uma maneira de se ligar a ele, de construir a relação sensível que leva a reivindicá-lo da maneira como ele se coloca: com a mata viva. O propósito deste comparativo é pensar no quanto a resistência de sua cultura, sua sociabilidade, seu território e o ato de coletar castanhas de caju são coisas profundamente imbricadas, e ameaçar a

existência desses cajueiros com a derrubada da mata em função dos canaviais é necessariamente colocar todas essas coisas em estado de prejuízo.

Segundo o jornal A União (2024), a Paraíba exportou 192 milhões de dólares em cana-de-açúcar no ano de 2023 – quase 30% a mais que o ano anterior – com Canadá e Estados Unidos figurando como os principais compradores. Podemos, a partir disso, analisar a cana-de-açúcar como o principal meio pelo qual a Paraíba se estabelece dentro do capitalismo no mundo, satisfazendo às necessidades de acumulação do que reconhecemos como Norte Global. Quando alinhamos isso à experiência do rapaz, podemos concluir que isso também torna a monocultura da cana-de-açúcar representativa de uma invasão do mecanismo capitalista em território indígena. Há uma interrupção nos processos de construção da identidade daquele rapaz; esta a qual, segundo Quijano (1991, p.49, tradução minha) “é um processo, é um projeto, é um movimento histórico”. Sendo a identidade essa construção dinâmica e em movimento – e não algo fixo, que possa se manter invariavelmente – existe uma parcela identitária que se perde a partir do momento quem que esses processos de socialização, reunião – onde se contam histórias, relembram causos, trocam emoções e afetos – são interceptados pela ausência do “veículo” que o possibilita, a coleta das castanhas de caju. O apagamento dessas atividades não é feito de forma puramente ocasional, é a expressão de um apetrecho de expansão e dominação capitalista. É sempre importante lembrar que esses eventos sutis permeiam os processos complexos que envolvem a transformação dos meios até o capitalismo, mergulhado numa rede de tensões, pesos e contra-pesos:

Então, o que temos não é um processo linear, em que a modernização elimina algo chamado tradicional ou em que o pré-capitalismo termina e o capitalismo tem sucesso. Tudo isto, reitero, é mais uma vez uma forma de raciocínio eurocentrista pertencente às formas de pensar do velho modo europeu. (Quijano, 1991, p.48, tradução minha)

Em uma entrevista organizada pelo GIPCSA em 16 de junho de 2020 e publicada na REvista Política & Trabalho, com a liderança indígena Tuxaua Nathan Potiguara, da aldeia Alto do Tambá, Baía da Traição - PB; ficam evidenciadas muitas das perspectivas que refletem não apenas a cosmovisão indígena propriamente dita, mas também a forma como esta vem recebendo e interpretando as transformações recebidas pela invasão do capitalismo. Uma das principais associações recorrentes na entrevista é da natureza enquanto mãe, como figura

de cuidado. É uma visão expressivamente diferente da ocidental antropocêntrica, que a dispõe como mera fornecedora de recursos. A ideia de estar em uma troca com a natureza e respeitá-la é incitadora da preservação a partir do momento em que se pontua o retorno do cuidado para com a natureza; pois esta é a provedora do cuidado, tal como se vê no símbolo social que se concentra na figura da mãe:

“Porque muitas pessoas ainda dizem ‘ah, essa terra é minha’. Isso eu não concordo. A terra não é dele, não é minha. Eu sou da terra. Ela é minha mãe. Primeiro você tem que amar sua mãe. Se você diz ‘minha mãe é minha’, então você domina, você faz o que quer com ela. Então, isso não pode. A terra é minha mãe, ela cuida de mim, eu não sou dono dela. Ela me tolera em cima dela, né? E ela ainda me alimenta e cuida de mim. Então essa é a minha visão, esse é o grande desafiador pra muitos dos meus parentes que diz ‘Essa terra é minha’. Não gosto.” (Entrevista concedida pelo Tuxaua Nathan Potiguara em junho de 2020)

No trecho acima, vemos a expressão da cosmovisão indígena atribuindo à natureza essa figura de cuidado, reiterando também uma integração profunda e igualitária com ela. Nota-se também uma rejeição à ideia de propriedade quando não existe diretamente uma relação de posse, mas sim de troca e pertencimento. Não há “dono” da terra, mas sim seres que fazem parte dela, são cuidados e alimentados por ela. Todos esses princípios são essencialmente antagônicos ao modo capitalista de pensar, em suas bases, voltados à propriedade e às posses, e em seus efeitos mais sofisticados, aos fetiches mercadológicos. Sem essas bases naturalizadas dentro dos indivíduos, o capitalismo não se sustenta, os consensos girando em torno da propriedade, do capital, estão fragilizados.

Os conflitos da cana-de-açúcar se estendem por outras aldeias. Em minha experiência no território, percebo que o assunto é polêmico e gera controvérsias. De um lado, alguns grupos descrevem a cana-de-açúcar como uma emissora do progresso, que traz “qualidade de vida”, mesmo que nunca deixem de reconhecer a perda da biodiversidade no território – e mesmo que na maior parte das vezes essa perda da biodiversidade seja colocada como um efeito da expansão da monocultura canavieira, nem esses dois fenômenos eram narrados como conjuntos; o que pode ser a gênese de uma narrativa onde a biodiversidade perdida é meramente ocasional. Do outro, que durante minha experiência, contou com uma maior quantidade de pessoas, a monocultura da cana-de-açúcar era ostensivamente repreendida, às

vezes a murmuríos, vezes a exclamações, e vista como um elemento comprometedor da fertilidade da terra, de pouco ganho de fato para o povo Potiguara.

Muito me marca a narrativa de uma senhora a quem tivemos contato; chamemos-a de Dona Edviges. Em um momento de exclamação, Dona Edviges nos diz que:

“Assim, também não só vai viver, também, só da cana, né? E cadê as castanha? Cadê os caju? Pros nossos filhos, nossos netos? Que hoje a gente vê que não tem. Porque, se hoje, um neto meu for num sítio e entrar em qualquer território e vai levar... [Alguém interrompe a fala dela com sons inaudíveis, e ela fala muito timidamente sobre algum tipo de retaliação, certamente violenta que seu neto possa sofrer se entrar em alguma área demarcada] Porque os terreno todo, tá tudo cercado, tudo tem dono. Meu neto, amanhã, eu não tenho um pedaço de chão. Entendeu? Meus filhos não tem um pedaço de chão porque o terreno tá todo marcado, tudo cheio de seca, tudo cheio de arame. Tudo tem dono. Então não tem mangueira, não tem cajueiro, não tem mangabeira. A gente não tem NADA. Daqui a... O futuro dos nossos filhos, nossos filhos vão comer o quê? Nada! Só cana?”
(Trecho da conversa, 2024)

Na fala acima, Dona Edviges mostra uma insatisfação expressiva para com o que vem acontecendo no território em que ocupa. Cada vez mais atravessado pela ocupação do espaço através da privatização do território – que é de usufruto coletivo dos povos indígenas (Constituição Federal, 1988). Para senhora, esse evento está intimamente relacionado com o avanço da monocultura da cana-de-açúcar. Há uma profunda ligação que Dona Edviges concebe à biodiversidade de seu território, que é ameaçada pela ordem hegemônica, colonial e homogeneizadora do antropoceno, que atende aos interesses do capital. Na etnografia realizada por Taussig (2010), observamos o mesmo impacto da introdução do capitalismo no modo de vida camponês,

Do lado camponês, há o ideal de reciprocidade e troca cíclica garantindo a produção, a reprodução e a fertilidade. Do lado do canavial, em contraste, a exploração, a esterilidade das relações humanas e a morte coexistem com a produção de riqueza. Este modo é visto como autoperpetuante; aquele, como autodestrutivo. Ele é a transação que acaba com a interação social, renunciando à sociabilidade em troca da submissão ao império das coisas. À medida que são descascadas camadas e mais camadas de suas variações, a natureza subjacente à contradição é revelada: o sentido de pessoa e coisa é colocado em questão conforme o desenvolvimento capitalista remodela as bases da interação social, subjugando-a à forma fantasmagórica de relação entre coisas (Taussig, 2010, p.175).

O trecho acima mostra, através dos canaviais analisados por Taussig, o conflito simbólico que ocorre entre o *ethos* da produção camponesa, diversa e relativa a modos de trabalho anteriores à intrusão capitalista; e o canavial, que representa o capital. Essa “produção da riqueza” viria acompanhada da esterilidade das relações humanas e a renúncia da sociabilidade, comprometendo assim, toda a maneira como um povo interage e comprehende a vida. Podemos interpretar, nessa corrosão das relações humanas, a crescente de um individualismo – que é um valor basilar para que o capitalismo possa funcionar – e isso reverbera na matéria, como podemos perceber no discurso de dona Edviges, no aumento de cercas e reivindicações de áreas privadas. Todos esses fenômenos são associados e remontam aos conflitos turbulentos aos quais esse processo está intrinsecamente ligado.

Quando Quijano direciona que a ideia da “modernização” eliminando o “tradicional” e o pré-capitalismo sendo suplantado pelo capitalismo em um processo linear é oriunda do “velho modo europeu”, estamos diante de uma acusação bastante direta de eurocentrismo. É uma ideia eurocêntrica acreditar que esses processos são feitos de forma reta e uniforme, como se fosse uma cessão natural, uma escolha racional, um simples “acordar”, como ver a luz na caverna de Platão; ou até mesmo uma aceitação de poucas resistências e conflitos. Os processos de dominação do capitalismo sobre comunidades indígenas na América Latina, na verdade, são permeados de choques e atritos – os quais podem ser muito longos e relativos a várias facetas, se desenvolvendo no palco da cultura.

Tomaremos “cultura”, aqui, na concepção de Geertz:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície. (Geertz, 2008, p.4).

A partir dessa recepção do conceito de cultura como essas teias de significados e a ciência da cultura como interpretativa, analisamos esse conflito dentro desses significados; é esse aparato pelo qual uma comunidade atribui sentido para sua existência. É importante ter em mente que essa esfera interpretativa da cultura pode ser bastante rugosa e eventualmente encontrar suas ambivalências. O conflito, muitas vezes, pode ser componente essencial da

cultura e essas interpretações podem não ser uniformes. O que os Potiguara vivem hoje em relação à cana-de-açúcar é um conflito que, mesmo que exista em dimensões materiais, figura fortemente também dentro do espaço das interpretações – e este trabalho entende esses dois âmbitos como partes que se retroalimentam, não se separam e interferem uma sobre a outra mutuamente, sem que uma seja a criadora da outra.

O primeiro passo para entender esses conflitos é romper com a ideia de que existe uma fase naturalmente “anterior” e outra naturalmente “posterior” desse processo. Quando nos referimos a um lado “tradicional” e outro “moderno”, podemos estar diante da suposição de que um precede o outro, que o outro é naturalmente sucessor do um. Reiterando a fala de Quijano, não estamos diante de um processo linear. O que acontece é o choque entre duas instâncias culturais, a que no caso dos Potiguara, já acontece há quinhentos anos. A cultura que implanta o capitalismo, reivindicando seu lugar através do “moderno”, não possui em si o potencial natural de suplantar qualquer outra cultura, mas sim um conjunto de ferramentas de dominação que coagem as partes que chamam de “tradicionais” tanto em seus cotidianos objetivos quanto suas subjetividades interpretativas.

É no espectro desses atritos interpretativos e simbólicos³ que Michael Taussig constrói “O Diabo e o Fetichismo da Mercadoria”. O centro dessa obra de Taussig gira em torno de grupos canavieiros da Colômbia e mineradores da Bolívia, juntamente ao seu difícil processo de adaptação para os meios capitalistas, o desconforto com a remuneração salarial e o quanto isso se expressava nas entrelinhas do crescente culto ao diabo que era feito nas regiões analisadas. No caso dos canavieiros colombianos, os que se dispunham a trabalhar nos canaviais e estariam recebendo salários gordos eram vistos como envolvidos em pactos com o diabo; não por menos os mineradores bolivianos lhe faziam preces antes de entrar nas minas. Em ambos os casos, a figura do diabo representava o *antinatural*, logo, não se tratava de um espírito bom, mas que podia lhes trazer riqueza a curto prazo, mesmo que com preços caros a se pagar no futuro.

³ Michael Taussig não cita Geertz diretamente. A associação de que ele trabalha dentro desse plano de atritos na interpretação e na simbologia das culturas é parte deste trabalho, amparada na argumentação usada para chamar a atenção das simbologias que as crenças mágicas sugerem ao analisar o culto ao diabo: “As crenças que nos interessam surgem de um conflito na esfera dos sentidos de uma cultura que batalha de forma criativa para organizar novas experiências dentro de uma visão coerente, que, por sua vez, é animada pelas implicações de sua ação no mundo. Crenças mágicas são reveladoras e fascinantes não por serem concebidas como instrumentos de utilidade contra a doença, mas porque são ecos poéticos das cadências que guiam o curso mais recôndito do mundo. A magia leva a linguagem, os símbolos e a inteligibilidade aos seus limites mais extremos, explorando a vida para, dessa forma, mudar sua trajetória.” (TAUSSIG, 2010, p.39)

Uma das anedotas mais interessantes descritas envolve a duplicação do salário de um lavrador na Silésia, a fim de motivá-lo a aumentar seus esforços; foi totalmente inútil e o lavrador ele reduzia pela metade o rendimento de seu trabalho porque mesmo assim podia ganhar tanto quanto antes (Taussig, 2010, p.45). O texto recupera Malinowski ao relembrar dos comerciantes brancos em Trobriand passando por severas dificuldades para criar uma força de trabalho entre os pescadores de pérolas. O único elemento que funcionava para criar a troca pelo serviço era tabaco e os trobriandeses não faziam questão de mais do que precisavam; os objetos de significação possuíam valores ceremoniais e próprios dos grupos nativos que os europeus não compreendiam. Resultado? Até mesmo sua cobiça por pérolas era vista com desdém:

A reação imediata dessas pessoas acerca de seu envolvimento (em geral forçado) com modernas empresas de negócios como trabalhadores assalariados é, muitas vezes, senão universalmente, de indiferença em relação aos incentivos salariais e à racionalidade que motiva o *homo economicus*. Tal resposta frustrou, e ainda frustra, os empreendedores capitalistas (Taussig, 2010, p.45).

O trecho acima retrata a relação dessas anedotas com a ideia de “*homo economicus*”, que, ainda segundo Taussig (2010, p. 62), representa em sua *weltanschauung* a suposta personificação da racionalidade. Tomamos, então, essa ideia de *homo economicus* como o homem europeu colonizador e sua perspectiva de que é natural que o homem aja de acordo com a maximização de seus lucros. Essa maneira de se perceber possui raízes profundas na lógica do acúmulo e fundamenta o modo de produção capitalista.

O termo “homem econômico” [*homo economicus*] foi usado pela primeira vez no século XIX por críticos do método proposto por Mill (1836) para a economia política. O que incomodava aos seus críticos era a passagem em que sugeria que ‘a economia política não deveria tratar o conjunto da natureza humana como modificada pelo ambiente social, nem do comportamento completo do homem em sociedade. Sua preocupação com ele deveria se restringir a tratá-lo como aquele que deseja possuir riqueza e possui a capacidade de julgar a eficácia relativa dos meios para obter aquele fim (Costa, 2009, p.4).

O trecho acima remonta a ideia original de *homo economicus*, trazida pelo economista liberal John Stuart Mill, como essa abstração preparada para estudar a economia política. Não sugere diretamente que essa ideia compõe todas as instâncias da natureza humana – o objetivo

do autor não é esse –, mas que, para estudar economia política, seria necessário tratá-lo através dessa abstração. Através desse pressuposto teórico, Mill (1994 apud Costa, 2009) completa que “talvez não exista uma ação na vida do homem em que ele não esteja sob a influência imediata ou remota de outro impulso que não seja o mero desejo de riqueza”. Mesmo que o intento de Mill não tenha sido indicar apontamentos sobre a natureza humana, o *homo economicus* monta na prerrogativa de que sua ânsia de riqueza seria inerente e natural – pois assim o autor estabelece a base para estudar economia política, e todas as culturas desenvolvem dinâmicas econômicas –; o autor, assim, universaliza a dinâmica econômica europeia, colocando-a como natural. São pressupostos que combinam integralmente com as anedotas descritas por Taussig, onde os homens europeus presumiram que seus comportamentos e perspectivas seriam naturais, um potencial inerente que pudesse ser despertado a partir de uma mera iniciativa. Não podemos desconsiderar que isso está relacionado ao fato de que o próprio pensamento europeu acredita que a imposição de seus modos de pensar é um processo natural, muitas vezes amparado na alcunha de “desenvolvimento”.

3.2 Uma situação social envolvendo a representação da cana-de-açúcar

Uma das situações sociais (Gluckman, 2010) mais significativas para a análise do conflito da cana-de-açúcar ocorreu em uma oficina de cartografia social realizada na aldeia São Miguel no dia 03 de agosto de 2024. A oficina com foco no PGTa foi demandada por um pesquisador indígena do nosso Grupo que representa grupos da aldeia (apicultores), e coordenada pelo GIPCSA. Muitas famílias e grupos participaram da Oficina. Nesta situação observamos argumentos de dois grupos de interesse: apicultores e plantadores de cana para confecção do mapa social da aldeia. Os debates giraram entre o Termo de Ajuste e Conduta nº36/2017 e o Plano de Gestão Territorial e Ambiental Potiguara. Essa aldeia, em específico, possui uma grande tensão entre os plantadores de cana e os defensores de meios econômicos alternativos, geralmente a apicultura e a meliponicultura. O TAC nº36/2017 é uma medida do Ministério Público que impõe o mínimo de 40% de área preservada em Território Potiguara por aldeia. Nessa situação, a aldeia em questão partia da premissa de que possuía entre 80% a 6% de área preservada, e os plantadores procuravam no TAC nº36/2017 uma maneira de obter

mais terras destinadas para a monocultura da cana-de-açúcar, fazendo dessa medida um recurso para desmatar, e não para preservar. O PGTA, então, era visado como maneira de criar um acordo que permitisse esse avanço das “áreas agricultáveis”.

Presenciamos uma situação onde a discussão ficou bastante acalorada entre apicultores e canavieiros, na disputa pela concórdia do TAC nº36/2017. Uma das lideranças presentes sugere que aldeias vizinhas estariam se beneficiando da área desta aldeia, que possui entre 60% a 70% de área preservada, para justificar seus 0% de área preservada, como seria o caso de Tramataia e Estiva Velha têm 0% de área preservada segundo as narrativas. Há também o argumento de que esses 40% de área preservada correspondem todo o Território Potiguara – fazendo com que algumas aldeias pudessem estar sem um palmo sequer de área preservada, caso exista alguma que consiga suprir essa quantia e chegar aos 40% no território ao todo –, sendo que o documento consta que esses 40% são por aldeia.

As narrativas endossadas pelos canavieiros são permeadas por um antagonismo entre natureza e “desenvolvimento”. Os apicultores questionam, pontuando que os 80% de mata preservada é algo pelo qual a aldeia deveria se orgulhar. O contraponto dos canavieiros aponta que a necessidade de preservar a mata em tanta porcentagem impediria sua aldeia de se “desenvolver”, enquanto outras, como Tramataia e Estiva Velha, desmatam e “desenvolvem”, acusando diretamente essas aldeias de se privilegiarem da alta taxa de preservação de São Miguel, que era de 80%, mas ele afirma ter caído pouco mais de 10%. O conceito de desenvolvimento em questão, imbuído no discurso que apresenta, remonta ao alvo das críticas de Quijano quanto ao eurocentrismo e ao colonialismo presente nessa ideia:

É também por isso que, mais uma vez, é o padrão colonial que funda e organiza, até hoje, o caminho do capital, e constitui o seu ambiente original e permanente. A ideologia hegemônica e eurocêntrica do ‘moderno’ como paradigma, da ‘modernização’ vista como valor, do ‘evoluído’ e do ‘desenvolvido’, a sua instalação no senso comum e nos objetivos da ciência e da economia são também resultados dessa hierarquia fundadora, baseada e construída sobre os alicerces da raça e da racialização orientada para a exploração do trabalho. qualquer. Quijano dedica grande parte do seu texto mais importante sobre o eurocentrismo à crítica aos “dualismos” emanados do evolucionismo eurocêntrico, ou seja, à organização hierárquica de pares derivada da relação ‘primitivo-civilizado’ (2000-a). Valores sempre referidos à superioridade ultramarina e orientados por referência a ela, como desenvolvimento; progresso; produtividade; competitividade; neutralidade; relação desigual, desenraizada e distanciada de um sujeito que observa e administra um “objeto” – natureza reduzida a coisa e objetificada

epistemologicamente; antropocentrismo em vez de cosmocentrismo (Palermo; Quintero, 2019, tradução minha).

O posicionamento dos canavieiros, entretanto, isenta-se de voltar-se necessariamente à cana-de-açúcar: fala-se mais necessariamente de “área agricultável”. Emerge também a narrativa de que a cana-de-açúcar seria apenas uma “moda”, como bem a mandioca poderia ser uma “moda” se a aldeia tivesse casa de farinha. São narrativas que remetem muito às teorias do liberalismo e do livre mercado, colocando essa autorregulação autêntica que o mercado haveria de fazer conforme *n* circunstâncias e estabelecendo uma “lei geral” abstrata a partir de uma leitura particular – muitas vezes interessada – em uma perspectiva de economia esvaziada de critérios sociais e históricos.

Quando a conversa se torna efetivamente mais numérica, os objetivos principais dos plantadores de cana-de-açúcar passam a aparecer mais explicitamente: ampliar 10% de área em que se possa plantar cana. Os “tímidos” 10% a 15% de mata preservada perdida que foram mencionados em relação aos 80% não estão inclusos neste aumento de 10%. A área de mata preservada, com esses 10%, pode cair de 80% para 50% a 60%. Esse avanço contra a mata está plenamente justificado nas ideias de desenvolvimento e modernização já criticadas por Quijano neste relatório. Um dos pontos mais interessantes das correspondências entre os discursos pró-cana e a práxis do liberalismo é que os canavieiros se colocam em um lugar de neutralidade muito pitoresco. Há constatações de que haverá um sofrimento da população se o conflito continuar acontecendo. “Se a gente continuar com essa queda de braço, quem vai sofrer é o povo. Não é eu, não é você, quem vai sofrer é o povo”. A parte curiosa da coisa é que, em nenhuma das partes do conflito, seu cogita ceder ou abrir mão dos 10%; ou seja, *creio que o conflito faz mal, mas quem deve ceder é o outro lado, e não o meu*.

A iniciativa de produzir os mapas sociais levou as tensões do conflito a atingirem dimensões espaciais. As quatro mesas separadas para produzir os mapas acabaram virando intuitivamente um par de mesas. De um lado, se reuniam majoritariamente os canavieiros e aproximados; do outro, apicultores e simpatizantes da causa. Intuitivamente, os grupos se encaminharam para a produção dos mapas separados por lados do conflito, trazendo um arranjo simbólico ali para que qualquer um pudessevê-lo: mesmo separados, a oficina estava funcionando e os mapas estavam sendo produzidos. Não haveria tese mais cabível para essa situação social do que as análises de Max Gluckman, quando fala sobre a Zululândia:

Assim, as influências de valores e grupos diferentes produzem fortes conflitos na personalidade do indivíduo zulu e na estrutura social da Zululândia. Estes conflitos fazem parte da estrutura social, cujo equilíbrio atual está marcado por aquilo que costumamos normalmente chamar de desajustamentos. Os próprios conflitos, contradições e diferenças entre e dentro grupos zulus e brancos, além dos fatores que ultrapassam estas diferenças, constituem a estrutura da comunidade zulu-branca da Zululândia. São exatamente estes conflitos imanentes no interior da estrutura da Zululândia que irão desencadear seu futuro desenvolvimento (Gluckman, 2010, p.261).

A ideia em questão não significa de forma alguma que qualquer grupo se dividindo para executar uma tarefa necessariamente caiba nessa interpretação. Nesse caso, trata-se exatamente de uma situação significativamente ilustrativa e correspondente ao contexto no qual esses grupos se enquadram: um duelo de cosmovisões – uma instância do armagedom. Na prática, isso quer dizer que, apesar da primeira impressão de desordem que um conflito pode apresentar, muitas vezes o conflito é na verdade o fator que organiza aquela sociedade. Uma parte expressiva das singularidades na organização social dessa aldeia parte do conflito entre apicultores e canavieiros; um conflito que certamente já está acontecendo há uns dez anos ou mais, e interferindo no modo como todos aqueles sujeitos sociais se observam, se entrosam, se relacionam, enfim, socializam.

É importante levar em conta todo o debate de colonialidade retratado por Aníbal Quijano. Gluckman, quando examina a Zululândia, parte de um grupo colonizador que impõe-se em cima de um colonizado. No caso dessa aldeia, não existe de fato um colonizador em pessoa; não se trata de um conflito de portugueses ou sequer homens brancos contra os povos indígenas nesse caso; ele parte de indígenas para indígenas com parte desses indígenas sendo representantes de um pensamento que vem da direção dos colonizadores, afinal, todo o discurso do desenvolvimento é de imposição colonial no interesse de colocar seus colonizados exatamente no lugar de submissão que desejam. Ressignificar os discursos das culturas “por dentro”, ressignificando instituições que já existem – como bem por exemplo é a introjeção dos discursos liberais dentro dos debates dos povos indígenas, inclusive nas instituições de liderança – é um dos mecanismos de dominação que Quijano alerta:

Devemos salientar que todos estes modos de trabalho estão diretamente ligados ao capital, de modo que quando hoje nos referimos ao trabalho e ao

capital não podemos pensar apenas nos salários, mas em todas as outras formas de trabalho. Mas, além disso, temos também de pensar em todas as instituições sociais que fazem parte deste universo complexo, que também estão aí, pois não desapareceram, mas apenas foram reconstituídas e agora significam outra coisa (Quijano, 1991, tradução minha).

Quando produzidos os mapas, houve uma expressiva diferença na representação do território desenhada por esses dois grupos:

Figura 1: Mapa social desenhado pelo grupo dos apicultores.



Fonte: Acervo GIPCSA

Figura 2: Mapa social desenhado pelos canavieiros.



Fonte: Acervo GIPCSA

Percebe-se, através dos desenhos dos mapas, a narrativa política colocada através do desenho: enquanto um dos lados, o dos apicultores, representa um território pixelizado, demarcado em escalabilidade (Tsing, 2019), repleto de cana-de-açúcar; o outro faz questão de salientar a existência de mata. O exemplo acima serve não apenas como um demarcador gráfico da situação social que auxilia o entendimento da comunidade representada, mas também é um exemplo do quanto a cartografia social vai afluir à representação que grupos de interesse fazem de seus territórios – enquanto um argumenta que a mata é muita e impede o desenvolvimento da aldeia, o outro retrata a monocultura da cana-de-açúcar como cada vez mais ocupante dos espaços, e com ela, todas as suas simbologias políticas e culturais.

3.3 As coisas naturais e a luta pelo real

Para compreender as dimensões desses conflitos que operam no âmbito do que é considerado natural, precisamos recuperar a concepção de Geertz (2008, p.135) de que a cultura se trata das “as estruturas de significado através das quais os homens dão forma à sua experiência”, e a política se trata “não golpes e constituições, mas uma das principais arenas na qual tais estruturas se desenrolam publicamente”. Logo, a política é uma arena que

evidencia as estruturas da cultura, o que cria torna um campo repleto de evidências para interpretá-la.

Há um grande poder que envolve tudo aquilo que é concebido socialmente como “natural”. Todos os seres humanos olham para o mundo de algum lugar – talvez esta seja uma das mais elementares características do que significa ser humano. Cada sujeito possui uma forma de existir no mundo com toda uma conjuntura de pensamentos, quereres, ideias, ímpetos, pulsões e medos; por trás deles uma história, uma sequência de fatos no espaço e no tempo que a levaram exatamente para o lugar onde estão, as quais a sociedade perpassa. As relações de troca, de poder, de força, de favorecimento interferem diretamente na travessia desses sujeitos pela existência. Todos esses sujeitos acreditam em uma realidade, logo, em algo “real”.

Essas condições se tornam muito significativas para Geertz (2008, p.138) quando chama de “luta pelo real” a “tentativa de impor ao mundo uma concepção particular de como as coisas são em sua essência e, portanto, como os homens devem agir”. Podemos sintetizar que a política, para Geertz, inclui a luta para estabelecer em determinados espaços e indivíduos o que se configura como naturalizado, como o palatável na realidade, o mais correspondente e pragmático diante das circunstâncias da vida. Não se trataria, então, de uma luta ideológica apenas, mas sim de uma disputa pela percepção que existe do mundo dentro da cultura.

Nesse cenário, alinhamos à discussão o conceito de “hegemonia”. Apesar da ideia de hegemonia estar banhada no princípio da importância do consenso,⁴ Edmundo Dias chama atenção para o quanto não se deve trabalhar este conceito como “mera obtenção de domínio ideológico” (Dias, 1996, p.9). Segundo o autor, a hegemonia se refere a criação de uma *civilità*; refere-se não a uma forma de dominação apenas, mas sim toda uma forma de pensar, de estar inserido na sociedade, de interpretar o mundo das formas mais substanciais. Não compete aos aspectos de dominação como se pudesse ser colocada como uma coleira, uma mordaça; mas se trata de algo que atinge a substância do ser. É importante, entretanto, não se deixar levar pela ideia de “substancialização” do conceito de hegemonia e esquecer que, ainda

⁴ Nos Cadernos do Cárcere, Gramsci (2017, p.101) afirma que “o exercício ‘normal’ da hegemonia (...) caracteriza-se pela combinação da força e do consenso, que se equilibram de modo variado, sem que a força suplante em muito o consenso”.

sim, ela é operada por grupos dominantes e possui aparelhos de controle, tal como bem também precisa do apoio do Estado⁵, que é peça igualmente fundamental.

Cabe, então, refletir sobre o quanto a hegemonia pode estar de cultura e a cultura dentro de uma hegemonia, à medida que ambas atravessam plenamente as concepções de mundo dos seres que as tangem. A hegemonia, sendo esse “comportamento cívico”, é a naturalização das coisas, a maneira de interpretar o mundo. Uma hegemonia não é uma característica exclusiva da sociedade burguesa, mas podemos dizer que, em muitas instâncias, vivemos em uma sociedade de grande dominação da hegemonia burguesa; e que eles são vencedores majoritários da luta pelo real descrita por Geertz.

Devo reiterar que não podemos subestimar a retroalimentação que existe entre as formas de pensar e a existência do mundo material. A luta pelo real, a hegemonia, a perspectiva de mundo dos sujeitos é criada por condições da vida prática, ao mesmo tempo que segue criando a vida prática. Esses dispositivos criam maneiras, também, de se relacionar com o meio-ambiente; todas essas dimensões criam maneiras de se entender enquanto ser humano para com a natureza. Muitas das referências canônicas que possuímos quanto à crítica ao capitalismo foram escritas quando a questão ambiental era bastante embrionária, ou ainda não popularizada para os olhos do mundo. É parte da premissa deste trabalho que o capitalismo possui uma perspectiva predatória de perceber a natureza, levando-a em sua *weltanschauung* como uma mera provedora de recursos a serem explorados.

Nesse momento, é importante levar em conta que, por mais que o tempo, o espaço e até mesmo o vocabulário possa parecer separar algumas conjunções teóricas, elas descrevem fenômenos relacionáveis. Digo isso para poder introduzir um conceito bastante importante para este trabalho, o de “escalabilidade”, colocado por Anna Tsing (2019). Podemos entender a escalabilidade, que seria a “capacidade de expandir — e expandir e expandir — sem repensar os elementos básicos” (Tsing, 2019, p.175), é uma característica do pensamento que a burguesia impõe na luta pelo real. Muito resumidamente, é a capacidade de transformar um espaço na natureza em um projeto de produção capitalista.

⁵ Relembreamos aqui que o Proálcool, programa que incentivou a expansão das usinas, foi desenvolvido pelo governo e, segundo Moonen e Maia (1992, p.131), “existiam terras arrendadas a não-índios pela própria FUNAI”. Dos anos 80 em diante, a FUNAI assume uma postura mais omissa quanto aos arrendamentos, “A FUNAI, como sempre, está vendendo tudo e nada faz, alegando que pretende dar aos índios a maior liberdade possível” (Moonen; Maia, 1992, p.140)

A escalabilidade é, na verdade, um triunfo do design de precisão, não apenas nos computadores, mas nos negócios, no desenvolvimento, na “conquista” da natureza e, mais genericamente, na criação de mundos. É uma forma de design que tem uma longa história de dividir vencedores e perdedores. No entanto, disfarça essas divisões bloqueando nossa capacidade de perceber a heterogeneidade do mundo. Por seu design, à escalabilidade nos permite ver apenas blocos uniformes, prontos para expansão futura (Tsing, 2019, p.175).

Para os leitores que conhecem o litoral paraibano, convoco uma reflexão sobre a observação da paisagem. Quem já saiu de João Pessoa por meio de rodovias, tomando a direção norte ou sul, consegue perceber a paisagem repleta de canaviais. Talvez, por força do hábito, ou pela mera redução de “natureza” da vida metropolitana à tudo aquilo que é verde, possamos pensar que aquilo é a natureza diante de nossos olhos. Plantações tão extensas podem até nos invocar um clima bastante bucólico. O hábito, reiterado tanto pela cultura quanto pela vida prática, nos faz naturalizar a existência dos canaviais nessa paisagem – lembremos que é parte da hegemonia aquilo que simplesmente tomamos como “natural”. O que, para muitos, é o funcionamento natural e normal da vida prática, para Tsing (2019, p.87) é um “deserto monocultor”. De fato, é um ambiente que objetiva eliminar qualquer tipo de diversidade da vida – ervas daninhas, “pragas”, entre outros – que possa aparecer conjuntamente à cana-de-açúcar. Quando Tsing propõe a solução para essa questão como uma teoria da *não escalabilidade*, ela coloca como o reconhecimento de que esses padrões não são naturais como o primeiro passo, e exemplifica o conceito de escalabilidade esmiuçadamente através da própria cana-de-açúcar no Brasil:

Uma teoria da não escalabilidade pode começar no trabalho demandado para criar escalabilidade - e na bagunça que ele gera. Um ponto de partida pode ser aquele ícone inicial e influente para este trabalho: a *plantation* colonial europeia. Em suas plantações de cana-de-açúcar dos séculos xvi e xvii no Brasil, por exemplo, os fazendeiros portugueses se depararam com uma fórmula de expansão fluida. Eles criaram um projeto com elementos autônomos e intercambiáveis da seguinte maneira; exterminar pessoas e plantas locais, preparar a terra agora vazia e ainda não cercada; e trazer mão de obra e plantas para cultivo que fossem exóticas e isoláveis. Este modelo paisagístico de escalabilidade tornou-se uma inspiração para a posterior industrialização e modernização. O forte contraste entre esse modelo e as florestas de matsutake, que constituem o assunto deste livro, é uma plataforma útil para construir, a partir dela, uma distância crítica da escalabilidade.

Considerem-se os elementos da plantação de cana pelos portugueses no Brasil colonial. Em primeiro lugar, a cana, como os portugueses a conheciam: a cana era plantada enfiando um talo na terra e esperando que ele brotasse. Todas as plantas eram clones e os europeus não tinham

conhecimento para reproduzir essa planta originária da Nova Guiné. A permuta no plantio, que não era afetada pela reprodução, era uma característica da cana europeia. Transportada para o Novo Mundo, a cana estabelecia poucas relações interespécies. Em comparação com outras plantas, a cana apresentava uma característica autossuficiente e indisponível ao encontro.

Em segundo lugar, o trabalho no canavial: a exploração da cana pelos portugueses juntou-se ao seu poder recém-adquirido de trazer pessoas escravizadas da África. Como trabalhadores de cana no Novo Mundo, os africanos escravizados eram vantajosos para os interesses dos produtores: eles não tinham laços sociais locais e, portanto, não contavam com rotas estabelecidas para a fuga. Como a própria cana, que não possuía um histórico de relações com espécies companheiras ou doenças no Novo Mundo, os escravizados estavam isolados. Eles tendiam a se tornar autocontidos e, portanto, padronizáveis como mão de obra abstrata. As plantações foram organizadas para fomentar a alienação e melhorar o controle. Uma vez que a moagem passou a ser feita nas próprias fazendas, todas as operações eram ditadas pelo ritmo do engenho. Os trabalhadores tinham que cortar cana o mais rápido possível e com toda a atenção para evitar ferimentos. Sob essas condições, os escravizados de fato se tornaram unidades autossuficientes e intercambiáveis. Considerados mercadorias, eles recebiam tarefas que eram intencionalmente intercambiáveis, obedecendo aos ritmos coordenados impostos pela engenharia da cana. (Tsing, 2022, p. 86-88)

Uma vez que uma teoria da *não escalabilidade* começa com o reconhecimento do trabalho que se há para adaptar o ambiente ao escalonável, reiterando sua artificialidade, voltamos diretamente para o momento em que Tsing coloca que “a escalabilidade não é uma característica comum da natureza” (2022, p. 86). Se o primeiro passo para pensar a não escalabilidade é desmistificar a ideia de que a escalabilidade é comum na natureza, é porque a naturalizada essa ideia está. Isso torna a escalabilidade algo que podemos reconhecer como alinhado com dispositivos hegemônicos, interferindo diretamente no processo de socialização dos indivíduos que com ela se relacionam, e, principalmente, determinando uma ideia sobre o que é o meio-ambiente.

Para que seja exemplificado pela própria autora o conceito de escalabilidade através das monoculturas de cana-de-açúcar no Brasil durante os séculos XVI e XVII, podemos levar como evidência de que estamos em contato com esse fenômeno há cinco séculos. Isso destaca que a história brasileira possui profundas raízes neste conceito, já que um dos objetivos principais da invasão colonial no Brasil foi exatamente a produção em larga escala do que já estava sendo desenhado como pela ideia de *commodity*. Todas essas condições solidificam a ideia de que o capitalismo se inicia nas chamadas “grandes navegações”. Consequentemente, a maneira como vários territórios foram atravessados – com ou sem concordância – pela ideia

de que a escalabilidade não é anti-natural, mobiliza não apenas as questões ambientais, mas também culturais e sociais.

É importante ter em mente o quanto todas essas dimensões são interligadas, estamos falando de fenômenos que não separam. Penso que é importante deixar isso colocado, afinal, os vocabulários do experimento teórico o qual esse texto se debruça não costuma andar junto. Gramsci, que é basilar para o conceito de hegemonia, escreveu em um momento da história onde as causas ambientais ainda não haviam despertado no cenário global, não havia como abranger em sua teoria os impactos na natureza causados pelo capitalismo. Geertz não debate multiespécies. Anna Tsing caracteriza algumas coisas como “hegemônicas”, mas se há alguma menção a Gramsci, não cheguei a ver. Juntá-los pode parecer anacrônico ou bagunçado, e todas as produções de uma ciência humana são passíveis a críticas; mas se estamos tratando de um fenômeno ocorrente desde o século XVI, pode ser lido através de várias formas que chegaram a contemplá-lo. Por que não procurar o que elas têm em comum? Experimentar convergências, refletir a partir das maneiras como elas podem – ou não – se encaixar?

Uma maneira de perceber como esses conceitos estão interligados é pensar em *homogeneidade*. Visto que os processos de dominação do capitalismo não são dualismos sequenciados, isto é, não se trata de uma substituição linear, mas sim de um processo de homogeneização em torno de uma cultura que invoca a ordem europeia do lucro – e isso, como o trecho citado anteriormente coloca, é uma perspectiva eurocêntrica. O eurocentrismo, como coloca Quijano, é uma hegemonia: “O eurocentrismo não é exclusivamente, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia” (Quijano, 2009, p.74). Essa perspectiva atende necessariamente aos padrões do poder colonial:

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América (Quijano, 2009, p.73).

Reparemos que a sustentação da colonialidade está amparada na imposição de um padrão como pedra angular; algo que vai ser visto a partir de apenas um prisma, é tentar

padronizar sob a mesma ótica todas essas perspectivas cognitivas. Se pensarmos “sobre a base da ‘naturalização’ da colonialidade do poder que a cultura universal foi e continua a ser impregnada de mitologia e de mistificação na elaboração de fenômenos da realidade” (Quijano, 2009, p.112), a ideia de “cultura universal” atende bastante a ideia de que essa hegemonia colonial é colocada a partir da homogeneização das cosmovisões, sendo “naturalizadas”, como bem seria categórico da hegemonia.

Por que não pensar, então, no quanto a escalabilidade é a aplicação deste mesmo padrão na natureza? A aniquilação de toda a diversidade é uma característica indispensável para criar padrões escaláveis. Para Tsing, “a escalabilidade exige que os elementos do projeto sejam alheios às indeterminações do encontro; é assim que eles permitem uma expansão fluida. Assim, também, a escalabilidade afasta a diversidade significativa, isto é, a diversidade que pode mudar a ordem das coisas” (2022, p.86). Isso significa que um projeto escalável é aquele que só aceita dados que se enquadram em condições previamente estabelecidas, logo, imunes a qualquer tipo de imprevisto e permitindo que exista uma expansão contínua de sua existência, ampliando as “condições previamente estabelecidas”, ou os “quadros”. Com isso, entendemos que a escalabilidade é a transformação de determinado meio em escalas a partir da manobra das condições e da aniquilação de possíveis diversidades.

O antropoceno, então, seria um incansável reivindicador da ordem unitária. O antropoceno reivindica sempre a uniformização das coisas, a imposição do *um*. Segundo Tsing, “uma sustentabilidade significativa requer o ressurgimento de múltiplas espécies, isto é, a reconstrução de paisagens habitáveis através das ações de muitos organismos” (2019, p.225). A multiplicidade, então, seria uma lógica desafiadora ao padrão do capitalismo e do antropoceno, pois estes estariam a todo tempo investindo na homogeneidade não só da natureza, como da sociedade, em favor de seus mecanismos de funcionamento.

Sua explicação filosófica de uma “racionalidade alternativa” – termo que aparece pela primeira vez em *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (Quijano, 1988) –, a partir das condições históricas do continente, basear-se-ia na ênfase da “heterogeneidade histórica-estrutural” e na busca “de todo exercício de identidade histórica autônoma” (Quijano, 1992b, p. 79) (Rubbo, 2019, p.255).

Rubbo, que coloca o conceito de heterogeneidade histórica-estrutural como “antídoto” (2019, p.246), explicita que essa “racionalidade alternativa”, que pondera as “condições

históricas do continente”, é a maneira como se poderia combater a colonialidade. Essa “identidade autônoma”, uma vez que heterogênea, é por essência, múltipla. Se através de uma racionalidade alternativa que busque entender a multiplicidade histórica da América Latina estaremos encontrando esse antídoto, então há uma homogeneidade que precisa ser afrontada por essa heterogeneidade. Já que, para combater o antropoceno, precisamos do ressurgimento de múltiplas espécies; para combater a colonialidade, precisamos do ressurgimento de múltiplas histórias, múltiplas narrativas, múltiplas formas de perceber o mundo e a natureza – afinal todas essas coisas se integram. Não é à toa que Quijano coloca a América Latina precisa desenvolver uma racionalidade alternativa que contemple a heterogeneidade de sua história. Se à Grécia cabe o título de berço da civilização, de quantas civilizações não seria a América Latina o berço? O entrelaçamento de tantos povos, guardiões de tantas múltiplas cosmovisões, amparam no território latino-americano sua existência no mundo desde antes de receberem esse gentílico. Todos esses povos teceram relações de muita complexidade com a ordem colonial, que vem acompanhada também da ordem do antropoceno, ou capitaloceno – e sua pedra angular que reitera o lucro a tanto tempo. Novamente, não podemos levar a invasão do capitalismo como um processo de suplantação natural e fluido; este sempre é acompanhado de muito conflito.

Para que não fiquem pensando que estou inventando mais um mito, o do monstro corporativo, ele tem nome, endereço e até conta bancária. E que conta! São os donos da grana do planeta, e ganham mais a cada minuto, espalhando shoppings pelo mundo. Espalham quase que o mesmo modelo de progresso que somos incentivados a entender como bem-estar no mundo todo. Os grandes centros, as grandes metrópoles do mundo são uma reprodução uns dos outros. Se você for para Tóquio, Berlim, Nova York, Lisboa ou São Paulo, verá o mesmo entusiasmo em fazer torres incríveis, elevadores espiroquetas, veículos espaciais... Parece que você está numa viagem com o Flash Gordon. Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade (Krenak, 2019, p.20-21).

O trecho acima corresponde à sabedoria de Ailton Krenak ao descrever o cenário da invasão capitalista recebida pela cosmovisão indígena. Há um questionamento cravado sobre progresso e bem-estar, revelando um expressivo choque entre como essas concepções operam

dentro de uma perspectiva capitalista e uma perspectiva indígena. O incômodo de Krenak com essa tentativa de naturalizar uma perspectiva de bem-estar — perspectiva esta que é hegemônica e está tentando ampliar-se ainda mais enquanto hegemonia, à medida de que tenta se fazer natural para povos muito menos suscetíveis a comungar com ela — revela uma indisposição à adesão desse tipo de ideia, pois não corresponde com a sua visão de mundo, contrariando a investida do pensamento capitalista.

3.4 A praga necessária

“Algumas pessoas [possuem a renda vinda da cana-de-açúcar], não uma grande parte, mas um percentual tem uma renda extra. Mas se fosse só o suficiente pra manter os insumos necessários para alimentação, saúde, higiene pessoal... Porque hoje, podemos dizer “que qualquer pai ou mãe de família não gostaria de dar o melhor pro seu filho?”. É diferente do que acontecia na década de 90, nos anos 2000, que era uma dificuldade muito grande pra você manter um filho na escola particular. Eu não tive escola particular, mas eu gostaria muito que meu filho pudesse ter, e tantas outras coisas que só o financeiro pode proporcionar. A gente não pode, aqui, estar sendo hipócrita de dizer que o financeiro não traz nenhuma felicidade para o ser humano; tanto felicidade quanto a subsistência de forma geral. Claro que a gente tem que pôr na balança quais impactos ambientais isso traz, a gente sabe que traz um pouco, somos conhecedores disso (...)" (Entrevista de agosto de 2024).

Ao pensar sobre as narrativas em torno da cana-de-açúcar, é importante questionar também o que narram os plantadores. Seu Germano foi um plantador de cana-de-açúcar que nos concebeu uma entrevista, onde reitera a necessidade da obtenção do valor financeiro para poder adquirir uma melhor qualidade de vida, a qual se acessa por meios privados, repetindo assim um padrão de “qualidade de vida” reiterado pelo neoliberalismo, uma clara antítese ao que vem sendo colocado como “bem-viver”. A ideia de seu Germano destaca um padrão de “qualidade de vida” baseado no acesso particular de seu filho, e não aos filhos de todos, privilegiando o privado em função do público – colocando a educação da escola privada em lugar de superioridade ao da educação indígena pública. Ainda, reitera que o financeiro traz felicidade além da subsistência, e que isso precisa ser moderado com danos ambientais. Ele, dessa forma, reitera as necessidades que a cana-de-açúcar supre em sua vida. Dados etnográficos atestam a excelente qualidade das escolas indígenas nas aldeias. Observamos a postura individualista do entrevistado contrariando a lógica coletiva e de reciprocidade nas

aldeias. Neste caso estamos diante de duas lógicas contrastivas: individualismo X reciprocidade e suas nuances.

Quando debatemos as ideias que envolvem os apoiadores da cana-de-açúcar, é comum ouvir a premissa de que, devido à geração do lucro, a monocultura canavieira é uma “praga necessária” ou “mal necessário”:

Mesmo após a demarcação das terras os conflitos em torno da cana-de-açúcar não cessaram, um elemento novo se sobressai, a cooptação das lideranças pelo capital da cana. Se, antes reagiam às invasões, agora eram cúmplices, a cana passa a ser considerada um “mal necessário” (Gonçalves; Ramalho; Garcia, 2024, p.43).

Apesar de determinados grupos de interesse a considerarem a cana-de-açúcar uma provedora de qualidade de vida através de benesses do capital, outros grupos colocam a cana-de-açúcar como contraventora da fertilidade e da naturalidade do trabalho, expondo as relações de dominação e dependência que são criadas pelas usinas, a fim de fazer a manutenção do controle sobre o território. O trecho a seguir trata-se de parte de uma conversa tida com um ancião Potiguara, onde ele denuncia as relações de dominação presente nas dinâmicas da monocultura canavieira em território Potiguara, que são mascaradas pela ideia de geração de lucro e renda que trariam “qualidade de vida”:

“A gente aqui é pescador e agricultor, nós não somos, como eu disse, nós não somos donos de empresa não. (...) Para quem é usineiro. É tanto que hoje, usineiro que compra minha cana, se eu tivesse minha cana, ele fazia o que queria comigo. (...) Eu não tenho essa condição de comprar o adubo. Eu não tenho essa condição de botar dinheiro pra botar a máquina pra trabalhar. Eu não tenho condição de pagar o trabalhador pra plantar a minha cana – porque a roça eu planto só, planto e limpo só. Só duas horas por dia. Aí, como eu vou dizer... Eu tenho 20 hectares de cana. Eu faço só? Eu limpo só? Eu adubo ela só? Eu colho ela só? Não, a máquina não é minha, os carros não são meus. Então a gente paga o preço que quiser e dá amassada. Então é isso. Às vezes o cara diz assim, eu tenho tantas toneladas de cana... Vá pra ponta do lápis. Vá pra ponta do lápis. O dia em que você trabalhou ou em que você não trabalhou. Porque se você não trabalha, você não vive. Então aquilo ali você tem que trabalhar. Você tem que estar dando um dia lá. Agora, um dia, mas quem está fazendo o serviço ali, você tem que ter o dinheiro para pagar. Porque se você não tem dinheiro, você vai pegar com a usina. Então a usina aqui está bancando. É por isso que eu digo, trabalhar, trabalhar para os outros, é assim... Você tem que ir, você é obrigado a ir. É obrigado a ir, que chuva que faça sol. E a usina não, é tanto que é. Agora, qualquer coisinha, só quem paga somos nós. A usina não está nem aí. (...) O preço da cana pra usina hoje, tendo dela, ela quem diz o preço.” (Conversa de fevereiro de 2025)

Percebemos, então, que o controle dos meios de produção da cana-de-açúcar nunca saiu de fato da mão das usinas. Elas agridem as comunidades originárias, suas plantações e os ecossistemas e ecologias de seus territórios através de um jogueiro amparado no livre mercado e no neoliberalismo – está tudo certo, se houver uma pessoa que queira vender e outra que queira comprar. Nisso, grupos de interesse dentro da comunidade Potiguara começam a se atrair pela ideia de geração de lucro, mas terminam presos na manutenção do controle das usinas, feita através dessa relação de insumos e dívidas ao invés do arrendamento direto – mas com a ideia de que o lucro está sendo gerado, e a qualidade de vida junto com ele. Estar diante desse conflito nos leva a recuperar a obra de Taussig, quando afirma que “tal dominação é mistificadora. O que acontece não está visível. Na verdade, ela é tão natural que o problema da dominação raramente é colocado” (2010, p.57) ou seja, tão naturalizada que não chega a ser vista como dominação; ao mesmo tempo que “Para eles (os povos sul-americanos em questão), portanto, esse novo sistema socioeconômico não é natural e nem bom. Em vez disso, é ao mesmo tempo antinatural e mal” (Taussig, 2010, p.44).

A forma remunerada de trabalho⁶, no modo de produção capitalista, apoiado na lógica do acúmulo e da remuneração salarial, era visto pelos subordinados e pelos adversários à hegemonia burguesa como fora do natural, antagônica ao *ethos* onde o trabalho no campo criava relações sensíveis entre a colheita e o trabalho, recompensas para a alma. Uma vez que o valor trabalho oferecido é expropriado e a resposta disso é uma quantia em dinheiro, ocorre uma “desalma” da relação do valor do trabalho para esses povos. É a violação do que lhes é natural, de seu *ethos*; a disposição à lógica do acúmulo onde nunca há propriamente o satisfatório, pois é ilimitada a capacidade de acumular. A partir disso, a lógica do acúmulo começa a representar impactos dentro do território:

“O que que acontece é o seguinte: Cacique geral planta, fulano planta, as pessoas plantam; fulano tem um carro novo, então eu vou plantar também. A

⁶ É importante considerar, entretanto, que a forma remunerada de trabalho é a que Taussig descreve em “O Diabo e o Fetichismo da Mercadoria na América do Sul”, originalmente publicado em 1980. Hoje, as relações de trabalho do neoliberalismo podem até mesmo rejeitar a forma “remunerada” de trabalho, pois elas podem estar vinculadas a direitos trabalhistas. A forma de trabalho que acontece hoje, em território Potiguara, está muito mais ligada ao livre mercado e à flexibilidade neoliberal do que a própria remuneração através de vínculos empregatícios. As usinas compram de quem tiver cana-de-açúcar para vender, sem qualquer remuneração fixa. Entretanto, isso não altera a simbologia do fenômeno, já que ambos, igualmente, significam a corrupção do *ethos* da fertilidade.

Usina financia a semente, ela financia tudo se for o caso, e quando for na colhida da planta, ela desconta o que ela empregou, o indígena fica com aquele pouco e assim vão destruindo o território. A Usina fica com o lucro e contribui para a proliferação da destruição do território”

- Nathan Galdino Potiguara, em entrevista ao GIPCSA (Gonçalves, 2023, p.257-258)

A lógica do acúmulo, que é essencialmente basilar para a sustentação do capitalismo, basilar também é para a expansão e sustentação da monocultura da cana-de-açúcar, como mostra o trecho acima. A possibilidade do lucro, de um carro novo, da obtenção de dinheiro passa a ser convincente para alguns, enquanto para outros, representa a destruição da fertilidade do *ethos*. Acontece que, da mesma maneira que a lógica do acúmulo cria a riqueza, cria-se também a pobreza. O carro novo de um é a fome do outro – “Nossos filhos vão comer só cana?”. Em uma conversa com o canal no Youtube Estúdio Fluxo, Eliane Brum (2020) fala como só existe pobreza quando se carece de algo; se dentro daquele povo, todos estavam satisfeitos com o próprio modo de vida e as trocas locais onde se abasteciam as famílias, não haviam pobres, pois de nada careciam. Uma vez condicionados ao modo de vida e produção capitalista, arraigado a uma hegemonia que rega o pensamento, a pobreza se instaura e os indivíduos atingidos se tornam não mais satisfeitos, mas sim pobres. Para Taussig, esses novos conformes são antinaturais e maus:

Se essas ‘leis autoevidentes da natureza’ afetam os novos proletários - pelos quais essa obra se interessa - como antinaturais e más, então é razoável perguntar por que olhamos nossa forma social e nosso processo econômico como naturais (Taussig, 2010, p.49).

A questão da cana-de-açúcar dentro do território Potiguara revela muitas semelhanças com esse tipo de conflito. Recuperamos de Gonçalves, Ramalho e Garcia (2024, p.36) o ponto de que lideranças indígenas já apontam que o território Potiguara já está 70% ocupado pela cana-de-açúcar. Muitos dos indígenas, sobretudo os que vivem em condições mais comuns, não são muito simpáticos a esse tipo de agricultura. A concepção de mundo deles está sendo desafiada por outra; uma “luta pelo real”, uma crise hegemônica. Os desequilíbrios ambientais já mencionados são percebidos. As mudanças acarretadas no ecossistema e no cenário cotidiano não agradam. Já a concepção de mundo acumulativa do homo economicus e o trabalho nos canaviais, cria controvérsias. O tema nas aldeias é polêmico.

Na realidade, ao que tudo indica, mais da metade dos 20.800 hectares da área indígena demarcada já foi ocupada com plantações de cana-de-açúcar. Para alguns poucos potiguara arrendadores, há lucros fabulosos. Mas a maioria, menos esperta, apenas está se transformando em mão-de-obra barata a serviço dos plantadores de cana. [...] Poucos são os Potiguara que ainda podem ser chamados de "índios camponeses". Sempre mais estão abandonando suas atividades tradicionais para se engajar na atividade canavieira, como simples trabalhadores assalariados (Moonen; Maia, 1992, p.142).

O mencionado abandono de suas atividades tradicionais em função do engajamento na atividade canavieira, sobretudo da parte dos assalariados, condiciona-os a uma realidade fértil para introdução progressivamente substancial de uma visão de mundo naturalizada, uma correspondente à hegemonia colonial. Aos poucos, esse lado da luta pelo real, vai ganhando vez e voz dentro das aldeias. Gera crises e debates com outros aldeões que possuem narrativas de desaprovação a respeito, como bem demonstrou Taussig no processo de hegemonização que ele descreve – mesmo que não com este vocabulário – em áreas de mineração na Bolívia e regiões de canaviais na Colômbia.

A cosmovisão originária vai sendo combatida por uma hegemonia capitalista que além do simples convencimento, também possui mecanismos de coerção que se caracterizam hegemônicos. Dona Genésia, uma figura emblemática da minha experiência em campo, relata seu desgosto em ver a cana-de-açúcar transformando o ambiente ao seu redor, diz que não gosta. Fala sobre alguns incêndios que acontecem nos canaviais, mencionando que “se fosse mata não pegava fogo assim; a cana espalha tudo mais rápido, quase palha”. Entretanto, o relato de sua angústia é feito em confidência. Ela diz que não é bom ser ouvido falando mal dos canaviais, pois isso coloca os emissores desse discurso como potenciais suspeitos da responsabilidade dos incêndios. Há uma estrutura de silenciamento em função da naturalização da presença da cana-de-açúcar no território, o que cria um terreno ainda mais fértil para a expansão de uma hegemonia. A violência e a coerção também são colaboradoras para a instauração de um pensamento hegemônico. Em 2003, na Aldeia Monte-Mor, um grupo de usineiros ateou fogo em plantações indígenas:

Usineiros destruíram plantação dos índios da Aldeia Montemor, no município de Marcação, e tiveram três veículos tomados por um grupo de cerca de 100 pessoas. O clima ficou tenso no local porque os índios prometeram queimar um caminhão, um trator e uma pequena caminhonete, caso a Justiça Federal não encontrasse uma solução para a disputa da área. O

grupo também exigiu que a polícia não fosse chamada, porque se isso acontecesse, eles incendiariam os veículos (Portal Terras Indígenas Brasileiras, 2003).

A dimensão do consenso já opera em outros âmbitos. Lembrando de Taussig, recuperamos a ideia de que a cana-de-açúcar é recebida sob a ótica de “*pode trazer ganhos, mesmo que com malefícios a longo prazo*”. Esse é, geralmente, a primeira impressão sob toda a concepção de mundo convergente com os interesses da burguesia e logo, a primeira etapa da transição para o exercício pleno dessa hegemonia. Em uma conversa com uma liderança favorável ao plantio monocultor sucroalcooleiro, ele me confessa acreditar na cana-de-açúcar como uma “praga necessária”; e que levanta, dentro das aldeias, dois a três milhões de reais por ano. Pergunto se há uma política de distribuição da renda; ele me informa que não, mas remedia comentando que uma vez que o dinheiro está dentro da aldeia, ele passa a circular lá dentro. Podemos imaginar que o efeito disso é a ampliação de uma desigualdade social dentro das próprias aldeias, o que viria a reiterar as condições materiais pelas quais a hegemonia da sociedade capitalista se cria.

A ideia de “praga necessária” nos leva a mecanismos de consenso onde se arraiga no pensamento que não há outra alternativa. Talvez, dentro dos meios pragmáticos do capitalismo, com os recursos que estão ali dispostos, não exista de fato outra forma pelos quais os Potiguara possam adquirir tanto dinheiro. O modo como eles foram forçados a entrar no sistema do acúmulo demanda da naturalização hegemônica do *homo economicus*, que começa a se desenhar no fechamento de qualquer outra possibilidade ou caminho. Praga necessária, necessária para quê? Para a maximização dos lucros, para o ganho do dinheiro. Há um *homo economicus* embrionário sendo gestado juntamente com a hegemonia, pronto para expandir cada vez mais – não só expandir enquanto hegemonia, mas também em *escalabilidade*, sendo a expansão característica dela –, no princípio de que as coisas são assim, a forma de ver e existir é essa, não há outro lugar, é necessário; operando pelo consenso que, mesmo que não instaurado plenamente dentro das aldeias, possui todos os mecanismos para a expansão; condições materiais na realidade e funções coercitivas, além de, claro, a credibilidade de discurso, elemento hegemônico de suma importância, por algumas lideranças amparadas na ideia de que estes são os meios, a que conta a “praga necessária”.

A ideia de praga necessária está profundamente imbricada com a transformação na maneira de se relacionar com a vida material. Por mais que seja de nosso interesse entender as mudanças na cosmovisão, na interpretação da cultura e da vida, é importante entender também que esse processo está ligado à matéria⁷. Taussig, apesar de trabalhar na dimensão simbólica desses eventos, trabalha também as instâncias da vida prática em sua teoria, as quais não podem deixar de ser mencionadas. Segundo o autor, há uma transição do dinheiro para o capital propriamente dito, amparando em uma mudança na relação do trabalho, onde o objetivo deste deixa de ser a satisfação de uma variedade de necessidades, mas sim a acumulação ilimitada do capital, repetindo uma escala sempre crescente:

O camponês utiliza dinheiro - e não capital - e vende para comprar, enquanto o capitalista usa dinheiro como capital para comprar e depois vender com a geração de lucro que ele adicionará ao capital, repetindo o circuito em uma escala sempre crescente, até que o empreendimento morra. O produtor camponês vive em um sistema cujo objetivo é a satisfação de uma variedade de necessidades definidas de maneira qualitativa; por sua vez, o capitalista e o sistema capitalista possuem como objetivo a acumulação ilimitada de capital (Taussig, 2010, p.53).

Mapear essas transformações na cosmovisão é um dos elementos mais centrais para o entendimento dessa questão; afinal, hoje, a maior parte das plantações de cana-de-açúcar em território Potiguara são sustentadas pela concórdia. Após o avanço das usinas nos anos 1970, usou-se a tática do arrendamento em torno dos anos 1980 e logo foi substituída por um jogo retórico, um convencimento – devido ao fato de que arrendar terra indígena no Brasil é crime. Muitos dos próprios Potiguara foram convencidos de que plantar a cana-de-açúcar é o melhor para que se alcance uma vida melhor. Esse convencimento é amparado no discurso do progresso, do desenvolvimento, e da modernização.

Esse “convencimento” não é ocasional, ou meramente tático da parte da indústria sucroalcooleira paraibana – não é um cavalo de troia que eles desenharam, não lhes cabe o método dessa estratégia. Estamos diante de uma estrutura que vem da Europa, do Norte Global, do protocolo eurocêntrico que é imposto na América Latina. Essa “modernização” vem a colocar no lugar do “primitivo” tudo aquilo que não se adequa ao padrão do

⁷ Não é do interesse deste trabalho debater se a matéria é primária à consciência ou vice-versa; mas sim tentar coligar as dimensões interpretativas que cada teoria pode oferecer e refletir sobre múltiplas possibilidades de compreensão.

capitalismo, da natureza escalável, e através disso, criar uma hegemonia de retaliação ao que é submetido, nesse dualismo, ao lugar do não-evoluído, atrasado no percurso do “progresso”. Os Potiguara, que há quinhentos anos já enfrentam o colonialismo, estão sendo novamente vitimados por esse processo, agora através de dispositivos retóricos que consolidam uma hegemonia culminante no antropoceno.

Para fechar este capítulo, penso que gostaria de colocar o quanto o antropoceno/capitaloceno é muito mais dependente de consensos do que imaginamos, mas é leviano pensar que esses consensos nascem da mera concórdia. Ninguém simplesmente acorda sob a vontade de ser esmagado pelo colonialismo, de concordar com uma hegemonia, de desistir na luta pelo real; existem estruturas por trás desse consenso, tanto de persuasão – essas, extremamente amparadas nas cosmovisões, nas *weltanschauung*, na maneira de “civilizar” e socializar indivíduos – quanto de violência – as que já coagem os sujeitos, seja através de consequências como a fome ou a miséria, as quais são fabricadas pelo próprio sistema, ou pela literal repressão física. O antropoceno, por mais que seja um conceito geológico, cunhado por um biólogo e popularizado por um químico, não encontra sustentação fora da colonialidade hegemônica.

4 DE FOME, NINGUÉM MORREU: Como está Três Rios, a aldeia sem cana-de-açúcar?

Uma das principais retóricas a respeito da monocultura da cana-de-açúcar, é que nela está a única maneira possível de tirar algum sustento. Sustenta-se, então, a ideia de que não há outra saída ou outras formas de viver para os Potiguara. Se não a cana, então o quê? Diante dessa indagação, duas aldeias vivem sob o bloqueio de plantações de cana-de-açúcar: Três Rios e Jaraguá. Muitas das vezes que estive em campo, captei no ar uma resposta anedótica que correspondia ao que a Aldeia Três Rios responderia a esta pergunta: “De fome, aqui, ninguém morreu”. Este capítulo é inspirado na inquietação dos defensores da cana-de-açúcar ao apresentarem sua argumentação de que não há outro caminho, e pretende analisar alguns dias de experiência na Aldeia Três Rios, onde, de fome, ninguém morreu.

Três Rios é uma aldeia que possui uma história de resistência de níveis mitológicos. O que hoje era a Aldeia Três Rios antes era um extenso canavial, e o processo de Retomada,

iniciado aos anos 1980 e concluído em 4 de agosto de 2003 – data reconhecida até hoje como aniversário da aldeia –, recentemente homologado em dezembro de 2024. Trata-se de um espaço conquistado com a força do próprio movimento indígena, que travou uma batalha contra as usinas que ali ocupavam. A memória da retomada ocupa profundo espaço na cosmovisão da aldeia, intensificando a relação com o território:

Seja na forma de dizer, seja no esforço realizado para fazer entender, a história dos Potiguara da aldeia Três Rios é contada por eles com energia e vontade. As vitórias são narradas com uma alegria contagiosa, e as derrotas ficaram marcadas na memória como momentos de dor e lição para permanecerem na luta. Nunca deixando de “olhar para trás”, o “divórcio” físico não conseguiu romper os laços afetivos dos Potiguara da aldeia Três Rios com a terra. Retorno, volta e retomada são palavras que denotam o caminhar desses indígenas. Caminhadas que foram muitas vezes acompanhadas pelos sons dos maracás e silenciadas pela imposição de “outro” (Marques, 2009, p. 27).

O processo é resultado de longas brigas com as usinas de cana-de-açúcar, muitas vezes destruindo os plantios da ocupação com tratores, enquanto os indígenas Potiguara integravam o espaço em barracas de palha e lona (Palitot, 2005, p. 137-138). Marques (2009, p. 149) ainda coloca que a data 4 de agosto, o aniversário da Retomada, representa “o fim da sujeição do trabalho no corte da cana, a construção de uma ‘nova’ aldeia para os “reconhecidamente”. Chamaremos, neste trabalho, o evento de “Retomada”, como assim é chamado nas aldeias o evento que se canonizou em 4 de agosto de 2003. Desde então, estava decidido que ninguém em Três Rios iria plantar cana-de-açúcar.

É importante salientar que, por mais que este capítulo busque entender como se dão os processos econômicos de uma aldeia que impediu o plantio da cana, não há o interesse em sugerir que outras aldeias façam o mesmo, até porque, Três Rios não está imune de problemas causados pela colonização e por hegemonias capitalistas. Não cabe a mim indicar o que deve ou não ser feito pelos Potiguara em seu território e tomo a missão, neste capítulo, apenas entender como se sustenta uma aldeia sem cana-de-açúcar e quais são as consequências, tanto positivas quanto negativas, que são provenientes dessa decisão política.

As páginas a seguir narram uma conjunto de experiências de uma visita em campo, realizada entre 7 a 9 de fevereiro de 2025, que buscavam entender o funcionamento econômico da Aldeia Três Rios e entender as dinâmicas provenientes de sua história com a cana-de-açúcar: antes, a área que a aldeia ocupa era majoritariamente um canavial, cujo

processo de retomada foi iniciado no fim do século XX e se concretizou em 4 de agosto de 2003. O objetivo do capítulo visa reunir partes da experiência de caráter etnográfico na Aldeia Três Rios com alinhamentos teóricos da autora Anna Tsing, que debate a ideia de “viver nas ruínas”, sobrevivendo em lugares devastados pelo capitalismo.

4.1 A vida depois do fim do mundo

Na manhã de 7 de fevereiro de 2025, estávamos eu e um colega de trabalho a caminho da Aldeia Três Rios, para executar as demandas de um projeto PIBIC. Desembarcamos na rodovia PB-041, que delimita os limites da Aldeia Três Rios. De um lado, a aldeia; do outro, apenas o município de Marcação propriamente dito – mesmo que a Três Rios esteja dentro da cidade de Marcação também. É exatamente desta maneira que as pessoas se referem: Três Rios de um lado, “Marcação” de outro. Caso você venha do caminho de Rio Tinto à Baía da Traição, Três Rios está à direita e “Marcação”⁸, referenciada como “Cidade de Marcação”, está à esquerda.

Figura 3: Vista da estrada que delimita a Aldeia Três Rios (à direita).



Fonte: Gabriel Roque

⁸ Estarei me referindo a “Marcação”, entre as aspas, como o outro lado da estrada que não corresponde ao território de Três Rios. Estará entre aspas porque, tecnicamente, ambos os lados são Marcação - PB.

À primeira vista, não existem diferenças muito expressivas entre a margem desta divisão que a estrada corta. “Marcação” e Três Rios parecem ser totalmente integradas no mesmo universo na parte da estrada – ainda que, adentrando em cada lado, possam existir diferenças expressivas e acredito que existam. O limite é bem definido e todos sabem quem é de Três Rios e quem é de “Marcação”, no entanto, todos pareciam conviver integrados no mesmo contexto. Pode parecer óbvio, mas como entrei no campo determinado a pensar questões econômicas, é importante destacar que parece a margem de Três Rios pode ficar “incompleta” sem ponderar o outro lado da estrada.

No lado de “Marcação”, existe um posto de gasolina que é referência de localização – o posto Correia – e a entrada que dá no Projeto Curica fica logo à frente. Do lado do posto, há um ponto de manutenção de motos, e o *Google* informa que mais adentro de “Marcação” há outro. Movimenta um dinheiro, com certeza, porque o trânsito de motocicletas é gigante – posso arriscar dizer que é o veículo mais comum em Três Rios. Durante nossa estadia, e também posteriormente no *Google Maps*, não conseguimos encontrar nenhum reparo de motocicletas dentro de Três Rios – apenas uma casa que parecia fazer reparos mais sutis e relativos à limpeza. Um dos pontos mais expressivos e simbólicos da aldeia é o Renatão, um campo que existe desde a época da Retomada, onde se organizam partidas de futebol. Por trás, uma praça e uma igreja que são centrais para a área residencial.

Nas margens de Três Rios, à beira da estrada, é onde está o maior agrupamento de comércios da aldeia. Dou destaque para a venda do camarão, que provavelmente atende bastante aos turistas que pegam a estrada a caminho da Baía da Traição. Vários pontos vendem camarões de diferentes tamanhos a preços bastante simpáticos ao bolso, principalmente antes do Renatão, mais próximo ao Posto Correia. Existem vários pequenos mercados, alguns que são mais voltados para a comercialização de frutas, leguminosas, tubérculos e raízes; e outros com maior incidência de produtos industrializados, que chamam atenção pela proporção ostensiva de bebidas alcoólicas à disposição, o que leva a concordar com a ideia de que a proximidade com a monocultura da cana-de-açúcar – inclusive com as próprias usinas – potencializa e facilita o acesso a bebidas alcoólicas, e consequentemente, ao seu consumo abusivo (Palitot, 2005, apud Melo et al., 2011, p.321).

Foi alguns metros à frente do Renatão que encontramos uma de nossas primeiras conversas duradouras: a falante Dona Anita, que havia de subir para a garagem, já no fim da faixa residencial da aldeia, onde saem os carros que levam para João Pessoa e outras demais cidades. Dona Anita era moradora de Três Rios, seu pai era pescador e por causa dele, desde criança ela frequentava a maré. Hoje, ela se empolga bastante em participar de grupos musicais, faz apresentações de coco de roda, ciranda e outros estilos tradicionais. Recebi dela sacolas de abacates; ela disse que estava em tempo e esses estavam sobrando.

Aproveitei para perguntá-la sobre cana-de-açúcar. Ela fala com admiração do movimento da Retomada, o qual ela considera recente. Diz que hoje, em Três Rios, a maior parte das culturas são de inhame, batata, mandioca e macaxeira; e muito ela descreve sobre as transformações da paisagem: diz que antes tudo que estávamos vendo era cana-de-açúcar. Também diz que Três Rios é muito grande, que nem ela conhece toda – mas fala um pouco sobre os caminhos que vemos e onde eles terminam. Aproveitando o gancho dos seus comentários sobre a paisagem, pergunto pra ela se ela preferia *antes* ou *agora*; ela diz “claro que agora”. Quando indago sobre os motivos, ela diz que é porque antes era tudo cana, e que prefere as macaxeiras e batatas porque “dá pra gente comer”. Completa dizendo que a cana-de-açúcar é “pra quem tem condições” e pergunta “Você já viu indígenas pobres que nem a gente plantando cana?”.

A primeira coisa que me chega, a respeito do que ela disse, é que outras senhoras em outras aldeias já se colocaram rigorosamente pró-cana. Lembro de uma simpática senhora, moradora de outra aldeia com plantações extensas de cana-de-açúcar, era professora. Ela também se queixava sobre as mudanças no ambiente e perda de biodiversidade, fala do dia em que mostrou mangabeiras a seus alunos e que hoje em dia tem poucas. Quando perguntei-lhe sobre cana-de-açúcar, ela disse prontamente que é boa e traz qualidade de vida. Dona Anita discorda, dizendo que a cana-de-açúcar só é boa para usineiros e seus filhos: “Nós somos índios, não somos usineiros”. Existe uma separação muito demarcada no pensamento de dona Anita, a respeito de para quem a cana-de-açúcar de fato é boa.

Com o passar deste capítulo, pretendo trabalhar um pouco o quão Três Rios é uma aldeia que cresceu em cima de um lugar majoritariamente devastado. A história da Aldeia é a história de um lugar que era um deserto monocultor (Tsing, 2019, p.87). Esse deserto foi desfeito com as próprias mãos dos indígenas que articularam a retomada daquele lugar. Três

Rios é um exemplo de regenerar ou viver nas ruínas? O debate é longo e com certeza não conseguirei dar essa resposta definitivamente neste trabalho. A fala de Dona Anita, no entanto, remete muito a Tsing quando ela fala sobre ocupar comida. O que antes era um deserto monocultor, virou uma maneira de produção de comida, que é aproveitada ali pelas pessoas daquele lugar. É comida pra comer, é natureza. É o oposto do que Tsing chama de “alimentos mortais”:

Ocupar é dedicar-se ao trabalho de viver juntos, mesmo onde as probabilidades estejam contra nós. É recusar — e também se recuperar Se quisermos viver, devemos aprender a ocupar até os espaços mais degradados da vida na Terra. [...]

Ocupar comida. Entre os desertos monocultores e sepulturas de agricultura industrial e os lábios impacientes dos consumidores repousa o sinal da ruína de nossos tempos: nossas cadeias de suprimento de alimentos mortais. No entanto, na última década, as mobilizações populares, da alimentação saudável ao comércio justo, tiveram um sucesso impressionante em mostrar que esse arranjo é inevitável: nós podemos fazer a diferença. Políticas alimentares estão sob observação; sistemas alimentares alternativos estão florescendo. Nós temos uma chance: ocupar a comida. (Tsing, 2019, p.87)

A tarefa de viver aprendendo a ocupar os espaços mais degradados na Terra, a qual se debruça muito do que a teoria de Anna Tsing comunica, nos leva diretamente ao Projeto Curica. Oficialmente reconhecida como Associação Indígena Socioambiental Curica, o “Curica” é uma iniciativa que partiu do jovem Fred, liderança indígena e residente de Três Rios, que morava próximo a uma área ocupada por um lixão. Após uma mobilização comunitária, o lixo acumulado naquela área durante décadas foi retirado e separado pelas mãos da própria comunidade de Três Rios, organizada através de mutirões. Fomos Fred, seu amigo Jerfeson, meu colega e eu à sede do Curica, que estava ainda com alagamentos sutis, sintomáticos das fortes chuvas que assolararam João Pessoa e Baía da Traição na primeira semana de fevereiro.

Figura 4: Sede do Curica e alguns alagamentos à frente da oca.

Figura 5: Foco na Kurika’koka, a Oca das Curicas.



Fonte: Gabriel Roque

A magnitude do Curica é mais chocante ao vivo. Quando comento sobre minhas atividades com amigos e colegas, eventualmente cito o Curica sem poupar a expressão da minha admiração. É louvável que tenham transformado um lixão em uma iniciativa exemplar de sustentabilidade, e mais ainda que muito desse lixo foi retirado dali *no braço*. Fred nos explica a história do Curica e fala sobre o movimento de transformar o lixão em um espaço de socialização e reflorestamento. Uma das características naturais daquele espaço, o solo barroso e bastante duro – consequência da retirada de areia, que precedeu a formação do lixão – me remeteu bastante a uma fala de Krenak, sobretudo pelo comparativo sinestésico que ele faz com a lama; o local do Curica, além do solo barroso, é uma depressão e se inclina aos alagamentos. O trecho abaixo não fala propriamente sobre lama, mas usa da simbologia para falar sobre a ideia de renascimento que se sente tão forte ali dentro do Curica:

Quando penso no movimento do Watu, percebo sua potência: um corpo d'água de superfície que, ao sofrer uma agressão, teve a capacidade de mergulhar na terra em busca dos lençóis freáticos profundos e refazer sua trajetória. Assim, ele nos ensina a evitar um dano maior. No tal capitaloceno que estamos experimentando não restará nenhum lugar da Terra que não seja como o corpo desse rio, assolado pela lama. Ela alcançará todos os recantos do planeta, assim como os polímeros e os microplásticos alcançam a barriga de cada peixe no oceano. Por que esses animais devem carregar essas substâncias em sua estrutura tão leve, tão bonita? Um especialista no assunto me disse que o microplástico viaja pelo nosso corpo e já pode ser encontrado nos bebês que estão nascendo. Achei isso escandaloso, mas não podemos nos render à narrativa de fim de mundo que tem nos assombrado, porque ela

serve para nos fazer desistir dos nossos sonhos, e dentro dos nossos sonhos estão as memórias da Terra e de nossos ancestrais (Krenak, 2022, loc. 20).

A menção aos microplásticos também cabe um pouco na simetria. O Curica ainda tem alguns resquícios do momento do lixão. Apesar do belo campo verde, muitos restos de plástico, nada *micro*, ainda estão no solo – sua característica barrosa e dura é a mais superficial das características. O ambiente ali é construído em torno de uma devastação prévia, biologicamente falando também. Aprendi nesse dia que existe toda uma flora que é característica de uma devastação, e no caso do Curica, são as mamonas. Existem várias delas. Comento sobre o *matsutake* de Anna Tsing e Jerfeson nos explica que não só a mamona quanto várias outras plantas são as consideradas “ruderais” (do latim: *ruderis*; “entulho”) as que se adaptam bem a ambientes que passaram por fortes perturbações.

Figuras 6: Crescimento espontâneo da mamona, espécie ruderal.

Figura 8: Resquícios de plástico no solo do Curica.



Fonte: Gabriel Roque

Podemos perceber que o Curica está firmemente alinhado ao que Krenak coloca: não se render à narrativa do fim do mundo. Um dos maiores impactos sentimentais em estar lá é perceber que, por mais que os meninos apresentem um projeto extremamente teórico,

pragmático, realista e executável, não há como não sentir um lugar cheio de sonho. É idealista, esperançoso, levanta a alma. É o sonho vivo onde o trecho acima, de Krenak, coloca que “estão as memórias da Terra e de nossos ancestrais”. Por outro lado, também é teoricamente aplicável perder o receio de atribuir a palavra “ruína”. Cabe pensar se seria o Projeto Curica esse entremeio do viver nas ruínas e ser a ideia para adiar o fim do mundo. De vez em quando, sinto que Anna Tsing e Ailton Krenak falam sobre “fins do mundo” diferentes. Sob a ótica de Tsing, o ambiente onde está o Curica é indiscutivelmente uma ruína.

[...] Por meio da alienação, pessoas e coisas se tornam ativos móveis; elas podem ser removidas dos mundos onde vivem e transportadas por longas distâncias para serem negociadas e trocadas por outros ativos em outros mundos de vida, em outros lugares. Isso é bem diferente das interações que sustentam certos mundos de vida, por exemplo, comer e ser comido. Nesse último caso, os espaços de vida multiespécies permanecem em seus lugares, inalterados. A alienação desfaz os entrelaçamentos dos espaços onde vivemos. O sonho da alienação inspira a modificação da paisagem, na qual se isola apenas aquele recurso que se considera importante; tudo o mais se torna ervas daninhas ou descarte. Aqui, cultivar os entrelaçamentos presentes em espaços vitais pode parecer ineficiente e talvez arcaico. Quando aquele recurso específico já não pode mais ser produzido, o lugar é abandonado. A madeira foi cortada; o petróleo acabou; o solo das plantações já não sustenta mais as lavouras. A busca por ativos é retomada em outro lugar. Assim, a simplificação em prol da alienação produz ruínas, espaços de abandono exauridos pela produção de recursos.

As paisagens globais estão hoje repletas desse tipo de ruína. Ainda assim, esses lugares podem estar cheios de vida, apesar dos anúncios de sua morte; campos de lavoura ou extração abandonado às vezes produzem novas vidas multiespécies e multiculturais. Em um estado global de precariedade, não temos outra opção senão buscar vida nestas ruínas. (Tsing, 2022, p.45-46)

Não há como não ver, no trecho acima, a trajetória do lugar. A terra, certamente já havia sido parte da monocultura da cana-de-açúcar, acabou se tornando uma depressão profunda para a comercialização da areia que era retirada dali. Quando esse recurso acabou, a busca por ativos continuou em outro lugar e aquele havia se tornado conveniente para a jogada do lixo – o que também é parte imprescindível da sustentação capitalista. O ambiente foi abandonado quando não sobrou mais nada. O mundo daquele lugar, de determinada maneira, acabou – toda sua mata nativa, sua biodiversidade, sua coexistência multiespécie. Era uma paisagem repleta de ruína como tantas outras pelo globo. Apesar de seu anúncio de

morte, entretanto, rendeu novas assembleias multiespécies⁹ e vida multicultural através do Projeto Curica. Ainda encontram-se vestígios de seu passado, mas há uma interligação de espécies que acontece pelo reflorestamento, pelo surgimento das plantas ruderais, sua posição geográfica e seu tipo de solo correspondente – tudo isso interligado em uma coexistência de espécies, inclusive a humana. Estaria o Curica vivendo nas ruínas? Bem, pela ótica de Tsing, defendo que sim – pela conta dela em risco, claro.

No ambiente do Curica, nos informamos melhor sobre a situação da cana-de-açúcar. Não existem mais lá desde 2004, mas algumas poucas pessoas querem plantá-las e algumas plantam em outros lugares. Fred conta a história de uma mulher que tentou plantar, e foi impedida de colher pela autoridade do cacicado – mais tarde, ouvi que a proibição da produção canavieira em Três Rios está amparada em um decreto da FUNAI. Nenhuma cana pode ser comercializada do que ela plantou ali. Apesar desses casos, a visita deste campo me leva a pensar que existe um consenso muito forte em Três Rios a respeito da cana-de-açúcar. A maior parte dos residentes gosta do fato de que não existem canaviais nesse território e prefere desta maneira, apesar das exceções, que não parecem muitas.

Há uma percepção bastante expressiva da cana-de-açúcar como algo exógeno e de pouca rentabilidade, conforme a conversa que tive com um ancião da aldeia dias depois:

“A família que planta, trabalha pra usina. Eles têm a terra, mas são empregados da usina, porque não têm condições de bancar a plantação. Ela dá todo o adubo; e nem você pode vender a outra usina. Existe um contrato, é. Você só vende àquela usina, e quando ela vai vender, ela tirou a despesa do que ela gastou por cima, com lucro, com juros. (...) A cana é muito boa, mas pro usineiro. Você é empregado, você não pode bancar, macho” (Conversa com seu Jeremias, 2025)

A narrativa da cana-de-açúcar, para seu Jeremias, morador de Três Rios, não se assemelha tanto às queixas diretas feitas pela perda da biodiversidade – pois esse problema não o atinge por causa da monocultura da cana-de-açúcar – ou dos apoios irrestritos baseados na “rentabilidade”. Ele fala, de maneira direta e simples, dos mecanismos que as usinas utilizam para manter a subalternidade dos Potiguara dentro desse sistema, quando não obtida através da tomada do território ou do arrendamento, é obtida através desse sistema de

⁹ Não podemos deixar de levar em conta que, apesar do Projeto Curica renovar a vida desse espaço, também haviam assembleias multiespécie acontecendo no lixão – o lugar juntava cobras e ratos, ainda possuía plantas que ali cresciam, etc.

financiamento de insumos que, em muitas vezes, não geram tanto lucro quanto se faz parecer, pois o dinheiro provavelmente retorna para a usina e deixa valores ínfimos com os Potiguara.

A percepção de seu Jeremias, entretanto, não se restringe apenas à consciência da malícia das usinas dentro desse joguete financeiro, mas também às consequências ambientais acarretadas pela monocultura em todo o território:

“Seu Jeremias: Nós vivemos bem. (...) O nosso terreno, você pode olhar, não tem agrotóxico em canto nenhum. O peixe é sadio, o camarão é sadio, tudo é sadio. A gente não usa veneno. Então a cana, trabalha com veneno. Ali tem o rio, do outro lado tem um rio ali. Aqui, o rio ninguém toma banho, mais. Nessas chuvas agora ele cai, o veneno, dentro do rio.

Dona Ana: O veneno que mata as matas, pra cana, cai pra dentro do rio.

Seu Jeremias: Olha, a terra do veneno, só dá para quem planta cana, para o usineiro. (...) A terra fica morta.” (Conversa com Seu Jeremias e dona Ana, 2025)

A conversa que tivemos com ele e sua esposa, dona Ana, nos apresenta um detalhe muito importante: as diferenças entre as narrativas do que seria uma boa vida. Lembrando de seu Germano, que trazia a ideia de “qualidade de vida” a partir do acesso à esfera privada, seu Jeremias associa a ideia do “viver bem” ao consumo da comida sem agrotóxicos e a saúde de sua terra, tendo como negativo não a possibilidade de estudar em uma escola pública, mas sim a qualidade da água dos rios. São narrativas que, comparadas, nos levam a indagar o quanto a cana-de-açúcar não se sustenta, também, em padrões do que seria uma boa vida, fazendo dessa nuance uma parte principal de sua sustentação no território.

4.2 Panoramas econômicos gerais e a relação com a propriedade

Em determinado momento, fizemos uma visita à antiga casa de farinha, que é uma construção desativada e abandonada. Ela é o que sobrou de um projeto do governo de colocar em Três Rios uma casa de farinha, que acabou mal sucedido. Não é a primeira vez que escutamos sobre esse tipo de projeto ser mal sucedido em território indígena, sobretudo por causa do mau planejamento do governo. A casa de farinha deu errado porque não foi devidamente administrada, o que requer algum tipo de capacitação ou projeto social. Não sei como se deu a questão da casa de farinha, mas o que posso garantir é que Três Rios precisa bastante de uma. Só pela vista, podemos dizer que é uma das aldeias que mais possui roçados

de mandioca, se não a líder em seu cultivo. Dona Anita havia dito que era a principal produção da aldeia e vários outros também haveriam de concordar ao longo dos quatro dias seguintes.

Figuras 9, 10, 11 e 12: Antiga casa de farinha da Aldeia Três Rios.



Fonte: Gabriel Roque

Pensar nas dimensões econômicas de uma aldeia também inclui pensar em políticas públicas que poderiam abastecê-la; a reivindicação de uma casa de farinha pode ser uma das maiores demandas econômicas da Aldeia Três Rios. O quilo da mandioca é vendido a preços muito baixos para compradores que passam lá dentro. Os números que investigamos ao longo da nossa estadia é que o quilo da mandioca está custando de dez a vinte e cinco centavos, ou seja, dez a vinte reais o preço da tonelada de mandioca. Não precisa ser um excelente matemático para imaginar o quanto próspero seria para Três Rios poder vender essa mandioca já em farinha, que podemos ver por preços bem maiores por quilo no mercado. A revitalização da casa de farinha é mais que necessária, porém, segundo as narrativas, é um projeto que demanda muitos recursos e um dos principais a FUNAI não tem, um arquiteto. O projeto de revitalização é imprescindível e precisa ser orquestrado também em questões gerenciais e sociais, para que a casa de farinha possa sustentar seu funcionamento a longo prazo.

Outra figura importante que conhecemos em nossa passagem foi a de uma aposentada que residia em uma casa com seu marido – no momento, não estava lá. Ela tinha um

liquidificador em mãos o qual tentava consertar, mas sem sucesso algum. Chamemos-a de dona Janaína. Perguntamos com o que ela trabalha, ela sorri e diz que trabalha “de tudo”. O sogro de dona Janaína era “machadeiro”; machadeiro não é apenas quem corta a madeira, mas sim quem a corta e apruma, torna ela reta: “lavrar”, como chamam, a madeira. Madeireiros também são chamados de lavradores. Pergunto se ainda existem muitos lavradores, e ela diz que não, porque “as canas acabaram com os *matos*”; e com o tempo, os madeireiros morreram ou foram embora. Dona Janaína diz que seu marido sabe fazer tudo por ser filho de um madeireiro; exemplifica que sabe fazer bons cabos de foice, mas não faz pra vender; só sob encomenda – não parece um negócio tão lucrativo. Outra coisa que ele também faz muito bem são sapatos de pescador, que são feitos de algum tipo de borracha. Esse, em questão, era de uso de seu próprio marido; acredito que ele também possa trabalhar com pesca.

Figuras 13 e 14: Sapatos de pescador.



Fonte: Gabriel Roque

Ali perto, morava a já previamente reconhecida como artesã, Dona Cláudia. Ela soa um pouco tímida e reservada. Assim que chegamos, sua casa está um pouco agitada pelo fato de que haviam jacas sendo entregues para alguém que passava ali em uma caminhonete. Seus filhos estão casados e já foram morar em outros lugares. Iniciamos um diálogo com ela sobre as atividades econômicas de Três Rios, e ao mencionar artesanato, ela diz que “tem pouquinho”. De fato, em Três Rios inteira, o único lugar que vi com artesanatos à mostra foi a parede de sua casa; ainda assim, não pareciam ser comercialmente tão expostos e dispostos.

Um desavisado ou pouco atento poderia até dizer que o propósito era decorar sua própria casa – e talvez, em alguma instância, até fosse. Ela diz que, eventualmente, vende em alguns eventos, como os que são organizados pelo Projeto Curica.

Figuras 15, 16, 17 e 18: Artesanatos de dona Bal e seus materiais.



Fonte: Gabriel Roque.

Sigo conversando sobre atividades econômicas, ela diz que tem muita “lavoura branca”, muito roçado, em todas as direções da aldeia. Sem que eu precise tocar no assunto, ela mesma toma a iniciativa de dizer que “o bom daqui é que não encontra cana-de-açúcar”. Pergunto sobre os roçados, e ela basicamente diz que eles estão ao redor daquela área residencial. Percebendo que ando com uma câmera pendurada no pescoço, ela diz: “Se você quiser tirar foto, é de inhame, de roça, macaxeira. É essas coisas que você vai encontrar. Não encontra cana-de-açúcar, não, graças a Deus”. Penso que há uma particularidade em sua opinião pelo fato de que dona Cláudia mora em Três Rios há menos de uma década, ou seja, sua visão sobre a cana-de-açúcar têm menos influência dos processos históricos da Retomada – ela construiu essa visão também sendo uma indígena residente de outras aldeias.

Pergunto a ela sobre a produção de frutas, ela diz que basicamente todas são consumidas dentro da própria aldeia; com exceção algumas, como abacate, jaca e coco, cujos excedentes são vendidos quando estão em época. Os lugares que ela menciona são Guarabira e o bairro do Oitizeiro, em João Pessoa, que têm um mercado ostensivamente grande; eles vão através de “um menino que sempre viaja”, mas menciona que outras pessoas também levam carga para esses lugares. Adianto, neste mesmo parágrafo, que não ouvimos outros lugares aos

quais seriam destinadas essas frutas para fora da aldeia além de Guarabira e Oitizeiro. Dona Cláudia também comenta que muitos dos excedentes são comercializados entre a própria aldeia na “feirinha” do domingo, no mercado público de Marcação, tanto dentro quanto ao redor. Muitos pescados da maré são vendidos no mercado público de Marcação, igualmente. Segundo dona Cláudia, não é nada burocrático – se sobrarem jacas na minha casa, é só chegar lá e vender.

Conforme dona Cláudia diz, a colheita do inhame, da batata e da mandioca podem até ir para o mercado público aos domingos, mas maior parte dessa produção vai para fora. Os carros passam ali comprando para ir ao comércio de João Pessoa. É comentado que os preços em Três Rios são menores; então quem compra é quem sabe do “achado”. Indago diretamente a dona Cláudia sobre os preços: ela diz que “eles” têm como “fazer as coisas”, mas que eles não tinham; ela se refere, mais exatamente, à casa de farinha. A falta de recursos obriga que eles vendam seus produtos a preços muito mais baixos. Ela fala sobre a casa de farinha, que quando estava boa, passava a semana toda lá, fazendo farinha, a qual ela mesma vendia. Pergunto se a vida era melhor quando a casa de farinha estava funcionando, e ela diz que sim.

Em determinado momento, dona Cláudia fala sobre um cemitério, onde por trás dele está uma imensidão de cana-de-açúcar que pertencia a uma usina. Juntos, tanto dona Janaína quanto um visitante que lá estava revivem a memória de uma mata que existia ali, antes da usina tomá-la. Falam com uma pragmática bastante intensa quando dizem que “a usina derrubou tudo”. Segundo eles, era mata de tabuleiro, e a parte que mais parece intensificar o choque dessa transformação é a ausência dos bichos; dizem que até onças haviam lá. Era uma mata de tabuleiro que abrigava cobras, veados, “tudo”. “Quando a cana entrou, destruiu tudo”.

Nesse movimento, o conceito de paisagem é central. Na paixão comum entre a antropologia e a ecologia pela heterogeneidade, a autora encontra conceitos capazes de nos levarem além do debate filosófico, para entender na prática o tipo de dinâmicas coletivas em questão: assembleias de seres vivos e materiais não vitais, socialidades marcadas por ações intencionais e não intencionais mais que humanas, emergência de novos modos de existir face à destruição dos emaranhados que dão forma à paisagem. Paisagens têm histórias particulares e possibilitam emergir modos de vida que não condizem com os padrões expressos pelos conceitos de espécie ou sociedade. Para Tsing, paisagens são o sedimento concreto, fluxos vitais, condições atmosféricas, sonhos, memórias e representações. (Cardoso; Devos, 2019, p.9)

A memória da destruição que dona Janaína invocam remete muito a esse conceito basilar de Anna Tsing: “paisagem”, exemplificado no texto acima pelos comentadores Cardoso e Davos. De modo muito geral, a paisagem é um recorte de determinado lugar e toda a relação de vida que acontece ali. É a interação, a fricção entre seres vivos e materiais; a maneira como esses seres dançam, coexistem, toda sua conjuntura de dinâmicas. Sinto que é um conceito geográfico e filosófico ao mesmo tempo. Talvez seja fundamental quando se estuda antropologia e território a ideia da paisagem como essa fricção de tantas coexistências entre tantos seres, e sobretudo, com uma história, um fluxo. Toda paisagem tem memória¹⁰, toda paisagem tem sonho, e arrisco dizer que toda paisagem tem sentimento.

As paisagens que encontramos em Três Rios tem suas particularidades, mesmo que, a olhos pouco atentos, possa seguir o padrão que conhecemos de várias outras aldeias. Existem muitas árvores, quase todas elas frutíferas e várias delas são alinhadas em sequência. De determinada maneira, seria uma forma de construir uma flora local pós-fim do mundo? É a maneira como aquele ambiente está sendo reconstruído após a passagem de um deserto monocultor. É uma experiência que invoca bastante as leituras a Tsing, por causa das mamonas, que crescem a toda parte – mesmo que elas não sejam tidas como iguarias, como o matsutake é. As mamonas são, de determinada maneira, um sintoma que se coloca em um ser vivo não humano, apontando sinais de uma história que os humanos fizeram naqueles lugares:

No coração das práticas que defendo estão as artes da etnografia e da história natural. A nova aliança que proponho é baseada no compromisso com a observação e com o trabalho de campo e também no que chamo de notar. As paisagens perturbadas por humanos são espaços ideais para uma percepção humanista e naturalista. Precisamos conhecer as histórias da atividade humana nesses locais e as histórias dos participantes não humanos que as integram. (Tsing, 2022, p.236)

Reiteramos, novamente, que a monocultura da cana-de-açúcar é o que Tsing chama de deserto monocultor; é a maneira como a agricultura industrial esteriliza todo um ambiente, por isso, um deserto. Há uma ceifada no ecossistema de determinado lugar e todo um trabalho empenhado na transformação daquele espaço em provedor de um cultivo escalável;

¹⁰ Em “O Cogumelo no Fim do Mundo” (2022), a ideia de “memória” costuma estar conjunta com “dança”. A “dança” é basicamente uma maneira poética de dizer que o corpo se lembra dos lugares por onde passou e viveu. É mais comum que ela fale sobre memória como uma situação corpórea. Estamos trazendo algo que foi invocado na lembrança de uma maneira mais idealista, mas não deixa de fazer parte da história da paisagem descrita.

definitivamente, o que podemos chamar de uma perturbação. Três Rios é um espaço que foi montado em cima dessa perturbação. Isso nos dá a possibilidade de perceber a sua existência nesse território como um momento onde renovaram-se ecologias.

A perturbação é uma mudança nas condições ambientais que gera uma mudança expressiva em um ecossistema. Inundações e incêndios são formas de perturbação; humanos e outros seres vivos também produzem perturbações. A perturbação pode re-novar as ecologias, assim como destruí-las. O quanto terrível uma perturbação pode ser depende de muitos fatores, inclusive da escala. Algumas perturbações são pequenas: uma árvore cai na floresta, criando uma brecha de luz. Outras são enormes: um tsunami destrói uma usina nuclear. Escalas temporais também são importantes: danos de curta duração podem gerar uma retomada do crescimento de maneira exuberante. A perturbação abre o terreno para encontros transformadores, tornando possíveis novas assembleias na paisagem (Tsing, 2022, p. 237).

É importante pensar que a perturbação renova ecologias, cria novas assembleias, novas dinâmicas entre as espécies de determinada paisagem. Isso significa que, depois de ter sido devastado por um canavial e agora se relacionando com outras vidas humanas, aquele lugar se reorganizaria de uma nova maneira. Retomando o que Tsing chama de “notar”, talvez um dos elementos mais chamativos para perceber em Três Rios é a presença das cercas. Adentrando as áreas agricultáveis em Três Rios, muitas delas são cercadas e com espaços estreitos para passar a pé ou de motocicleta. Há cercados muito bem definidos e uma quantidade baixíssima de terras improdutivas – estão produzindo, nem que sejam meros coqueiros, que muitas vezes são plantados para “segurar” o terreno. Em todas as áreas de Três Rios, há plantações, e as áreas comuns a todos na aldeia, pelo menos nessa visita, pareceram poucas. Quase todos os territórios têm dono, e é curioso como eles precisam justificar, a todo tempo, sua propriedade com produção. Foi comum conversar com pessoas de Três Rios que apontavam para tal território e falavam “Ah, isso daí é de Fulano”, “Esse gado é de Sicrano”, “Essa roça é de Beltrano”.

Isso acontece porque, durante a Retomada, a terra foi distribuída a quem participou do movimento. Pouco a pouco, todo um jogo de distribuição foi acontecendo ao longo desses vinte anos: mortes, nascimentos, casamentos, migrações, todas as coisas que balançam uma sociedade. A propriedade foi um dispositivo presente na organização desse território para com a sociedade. Passeando por Três Rios, há de se reparar na paisagem e são muitas cercas articulando aquele espaço. Um dos exemplos mais simbólicos disso é o fato de que a área que

dá acesso a um importante marcador histórico e cultural da Aldeia Três Rios, a sapucaia que era chamada de Árvore de Marcação, possui seu acesso interceptado por cercas. Boa parte das cercas reserva criações de gado. O gado, ao que parece, é protagonista de conflitos socioambientais dentro de Três Rios, representando a ocupação de áreas de preservação para criar rebanhos, cercamento de áreas que deveriam ser de circulação comum e a erosão do solo.

Figura 19: Erosão no solo causada pelo gado



Fonte: Gabriel Roque

O debate da propriedade em Três Rios é profundo e significativo. Não podemos subestimar a presença das cercas, afinal, elas montam condições materiais para o modo como, em Três Rios, a vida é vista e interpretada. O hábito, emergindo a partir das condições da vida material, alimenta as leituras de mundo que modificam o ambiente e assim essas condições vão se retroalimentando. Ser radicado em uma sociedade reiterando quais barreiras podem ou não ser transpostas através de limites feitos no espaço é algo que modifica bastante a cosmovisão de um ser humano e afeta a maneira como a vida comunitária existe nesse espaço.

O primeiro que, tendo cercado um terreno, se lembrou de dizer: Isto é meu, e encontrou pessoas bastantes simples para o acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinatos, misérias e horrores não teria pougado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou tapando os buracos, tivesse gritado aos seus semelhantes:

“Livrai-vos de escutar esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos, e a terra de ninguém!” (Rousseau, 2009, loc.29-30).

Rousseau é um dos primeiros autores que conhecemos a debater a propriedade, enquanto homem europeu em 1755. Diante disso, digo que uma das funções científicas de qualquer antropólogo é questionar a unanimidade das coisas. Rousseau não pode falar que toda sociedade é formada a partir da lógica da propriedade, mas com certeza pode falar que a sociedade civil europeia a qual ele conhecia assim se formou. Embora o debate de quando o capitalismo surgiu não possua o mais sólido dos consensos, é muito difícil debater que, na época de Rousseau, não estaria ele pelo menos engatinhando. As Grandes Navegações já haviam sido feitas há séculos e a Revolução Francesa haveria de estourar vinte e cinco anos depois da publicação do trecho acima. O ponto é que a sociedade civil que Rousseau atesta se fundar a partir da propriedade privada, é a sociedade capitalista.

Não muito distante, Rousseau coloca, de uma maneira que pode nos soar até mesmo profética, quais são os caminhos de uma sociedade estruturada a partir da propriedade:

Antes de terem sido inventados os sinais representativos da riqueza, estas só podiam consistir em terras e em animais, os únicos bens reais que os homens poderiam possuir. Ora, quando as herdades foram crescendo em número e em extensão, a ponto de cobrirem o solo inteiro e se tocarem todas, umas não puderam mais crescer senão à custa de outras, e os extranumerários, que a fraqueza ou a indolência tinham impedido de adquiri-las por sua vez, tornados pobres sem ter perdido nada, porque, tudo mudando em torno deles, só eles não tinham mudado, foram obrigados a receber ou a roubar a subsistência das mãos dos ricos; e, daí, começaram a nascer, segundo os diversos caracteres de uns e de outros, a dominação e a servidão, ou a violência e as rapinas. Os ricos, por seu turno, mal conheceram o prazer de dominar, desdenharam em breve todos os outros, e, servindo-se dos seus antigos escravos para submeter novos, não pensaram senão em subjugar e escravizar os vizinhos, como lobos esfaimados que, tendo experimentado a carne humana, desdenham qualquer outra nutrição e não querem mais devorar senão homens.

A sociedade nascente foi praça do mais horrível estado de guerra: o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar atrás, nem renunciar às infelizes aquisições já obtidas, e não trabalhando senão para a sua vergonha pelo abuso das faculdades que o honram, se colocou também na véspera de sua ruína. (Rousseau, 2009, loc.36).

Não posso deixar de dizer que existem valas de diferença entre a “profecia” de Rousseau e a sociedade que se encontra em Três Rios; e mais longe de mim ainda está a ideia de comparar Três Rios com a gênese da sociedade capitalista. Três Rios é uma aldeia

retomada que possui outra linha histórica muito diferente. O ponto principal dessa questão, invocando Anna Tsing, é questionar se a ruína também não deixa seus vestígios nas cosmovisões. Todas as pessoas que lutaram por Três Rios estavam em um contato truculento com o pensamento capitalista, parte da violência operada por ricaços da América do Sul que muito se alinharam com essa sociedade civil descrita por Rousseau. Sabemos também que toda sociedade muda com o tempo e que nenhuma cultura permanece ou deve permanecer estática, no entanto, cabe também levar o questionamento sobre o pensamento da sociedade pela propriedade ser um tanto quanto exógeno, e sobretudo, prejudicial. Não estamos falando sobre incentivar a derrubada em Três Rios, mas promover áreas de circulação comuns e combater os fundamentos da propriedade de alguma maneira – porque Rousseau já nos adianta que o fundamento da propriedade está geralmente em conluio com o risco iminente de uma sociedade desigual.

4.3 Memória e sonho

Passando por baixo das cercas que demarcavam a área do gado, seguimos a caminho da sapucaia e ao longo da jornada, encontramos vários tipos diferentes de espécies. Murta, canela de velho, imbiriba, jurema, alguns araçás. A sapucaia era frequentemente referida como uma imensa árvore, a qual era possível ver de longe de tão grande, também conhecida como a Árvore de Marcação. Ouvimos falar dela através de inúmeras bocas, em todos os três dias que estivemos lá. Palitot (2005) reconta a existência de um filme chamado A Árvore de Marcação, que narra a luta pela preservação de uma imensa Sapucaia que estava ameaçada de ser derrubada pelos plantadores de cana – isso, pelo menos, em 2005.

Além de tudo, Três Rios é um “local de memória”, onde se processam narrativas sobre a identidade indígena e marcos físicos testemunham a ressignificação da etnicidade. Este é o caso da sapucaia, uma árvore centenária que existe no local da antiga aldeia de Três Rios. Ela é um marco da ocupação indígena e símbolo da resistência aos usineiros, que já tentaram queimá-la, mas não conseguiram, pois ela resistiu às chamas. Desde as primeiras vezes em que estive em Três Rios os índios fizeram questão de falar e de mostrar a Sapucaia, protegida agora por uma cerca para evitar depredações (Palitot, 2005, p.138).

O trecho acima retrata de uma maneira muito expressiva o valor que existe nessa sapucaia para as pessoas de Três Rios, e o quanto existiram tentativas árduas de mantê-la conservada. A sapucaia é, na paisagem, um ponto expressivo da memória e da identidade indígena. Os usineiros não tentaram queimá-la à toa. É importante lembrar, no entanto, que o texto escrito por Palitot narra o que houve em 2005. Hoje, a sapucaia está queimada e derrubada e seus responsáveis são nublados, mas o que ouvi de Fred é que ela foi incendiada sob a justificativa de abrigar muitas abelhas ou vespas. Parte da sapucaia caiu – inclusive, apontando para um pé de jurema, o que foi lido pela comunidade e por alguns professores que ali passaram com um significado espiritual conforme a memória – e hoje, a sapucaia é um “lugar de memória”, mas não como era há vinte anos atrás. O atentado à sapucaia também me remete a um símbolo da ideia de ruína, e a maneira pela qual ela foi destruída em função do capitaloceno foi muito mais direta e oriunda dos planos ideais do que indiretamente corroída pela ganância – podemos estar diante de um ataque direto à identidade de uma aldeia.

Figuras 20 e 21: Troncos e galhos da antiga sapucaia.



Fonte: Gabriel Roque.

Há também de se dar a importância de um dos lugares mais significativos da nossa passagem em Três Rios: o projeto Juriti. A figura emblemática por trás do Juriti é um ex-funcionário do IBAMA, onde havia trabalhado muitos anos. É um senhor aposentado e

bastante amparado na lei, pois ao longo de sua área reflorestada, existem duas ou três placas com dizeres expressivos de códigos legais, trazendo leis de preservação ambiental. Uma dessas placas estava caída e jogada em cima de um arbusto; duvido um pouco que seja efeito de algum fator natural. A necessidade de procurar recursos como placas para proclamar as leis na área de seu projeto muito me reiteram a ideia de que a questão da propriedade pode ser bastante inflada em Três Rios. A área não possui cercados e imagino que ele possa ter receio de que seu reflorestamento possa ser desrespeitado – não colocaria a placa se não tivesse – e, de determinada maneira, foi. A placa estava derrubada.

O projeto Juriti me remete muito à passagem de Anna Tsing: “Ruínas agora são os nossos jardins. Nossa subsistência é provida por paisagens degradadas, ‘arruinadas’. E mesmo o oásis mais promissor de fartura natural necessita de intervenções massivas para sua manutenção” (Tsing, 2018, p.367). É importante levar em conta que essa “ruína” possui várias características que, de determinada maneira, são seus efeitos e compõem sua existência na vida e a maneira como foi afetada pelo tempo. Uma das características mais expressivas desta ruína é o solo. Enquanto relevo, era um aclive, e enquanto solo, era extremamente duro, rígido, exigiu de seu plantador uma carga muito maior de trabalho – chamo atenção para essas “intervenções massivas” colocadas no trecho. Ele basicamente plantou no barro duro, e lá mesmo fez crescer. É uma vida surgindo de um solo o qual acredito que, à primeira vista, muitos veriam como inóspito.

Figuras 24 e 25: Solo da área do Projeto Juriti.



Fonte: Gabriel Roque.

Recuperando a ideia de “ressurgências holocênicas” como “os refúgios de vida e diversidade que ainda existem ou que podem ser co-criados em novas relações entre humanos e não-humanos” (Tsing, 2019 apud Orssatto, 2023, p.50); podemos levar a área do Projeto Juriti como uma ressurgência holocênica¹¹. O Holoceno de Anna Tsing preza pelas “assembleias” de grande diversidade de espécies e vidas, o que se alinha com a interação de várias espécies diversas acontecendo naquele ambiente – isso, para ela, seria o verdadeiro significado da ideia de sustentabilidade:

Em comparação com a destruição ambiental moderna, no entanto, é possível pensar o Holoceno como uma época em que a agricultura humana conseguiu coexistir com uma ampla variedade de outros seres vivos. Se existe algum significado para o termos sustentabilidade, deve-se procurá-lo nas ecologias Holocênicas – incluindo aquelas que conseguiram se manter no mundo contemporâneo (Tsing, 2019, p.229).

Quando mencionei o Curica como um lugar cheio de sonho, me refiro ao conceito de Krenak, da maneira como ele o coloca. O Projeto Juriti, ao mesmo tempo que é uma ruína para Tsing, é, para Krenak, um lugar repleto de sonho. O sonho é a força motriz¹² que leva à transformação da terra e Krenak o associa literalmente ao prazer e ao sentido da vida:

Para algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar ao sentido prático da vida. Porém, também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir, cujas escolhas não consegue fazer fora do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades (Krenak, 2019, p.52).

Pode parecer um tanto colisivo dialogar as teorias de Tsing e Krenak, mas em muitos aspectos, eles falam a mesma coisa. Tsing também fala sobre sonho, quando pontua o conceito

¹¹ Em “Viver nas Ruínas”, a ideia de ressurgência holocênica está formalmente apresentada em conjunto com agricultura. Ela apresenta essa ideia como um tipo de agricultura que permita diversidade florestal. Coloco o prezar por essa diversidade, mesmo que não diretamente ligado a sistemas agrícolas, como uma associação ao conceito.

¹² Em uma passagem de “Ideias para adiar o fim do mundo”, Krenak diz que o sonho é uma “instituição”: “Quando eu sugeri que falaria do sonho e da terra, eu queria comunicar a vocês um lugar, uma prática que é percebida em diferentes culturas, em diferentes povos, de reconhecer essa instituição do sonho não como experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para as nossas escolhas do dia a dia” (KRENAK, 2019, p.51-52).

de sustentabilidade:

“Sustentabilidade” é o sonho de repassar uma terra habitável para as gerações futuras – humanas e não humanas. O termo também é usado para encobrir práticas destrutivas, e esse uso se tornou tão predominante, que a palavra mais frequentemente me faz rir e chorar. Ainda assim, há razão para sonhar – e objetar — e lutar por alternativas, e esse é o propósito deste volume. Em vez de criticar a palavra, então, eu a levo a sério, reaproveitando-a como um argumento radical em face da prática hegemônica. Este capítulo argumenta que uma sustentabilidade significativa requer o ressurgimento de múltiplas espécies, isto é, a reconstrução de paisagens habitáveis através das ações de muitos organismos (Tsing, 2019, p.225).

A biodiversidade, tão ligada ao ressurgimento das últimas espécies, é bastante defendida em Três Rios, talvez mais do que qualquer outra aldeia. A sustentabilidade, que é “sonho”, o que preza pela multiplicidade da vida e crava nisso a convivência com esse valor. Sonhar com a sustentabilidade é sonhar com a nossa humanidade sendo orientada para se relacionar com ela, prezar por ela. Para ilustrar esse sonho, trago a fala de um ancião de Três Rios, que chamaremos de Joca, ao falar com orgulho da biodiversidade de seu sítio, conquistado depois da retomada de um deserto monocultor:

“Aqui não foi só eu, como foi a natureza. O que eu plantei aqui foi os coqueiros, aquele pé de abacate, esse pé de cajarana que tinha, três pés de cajarana, só tem esse aqui, era outro, mas depois que adoeceu, eu cortei. Esse pé de acerola, esse pé de urucum, esse pé de ciriguela. Só existe agora um, porque adoeceu, também cortei, né? Adoecendo as frutazinhas pra que tá, né? Soldando folha aí, os pés disso. E aqui pra trás, o que eu plantei, foram dois pés de cajueiro. E tem outras plantas, que é planta medicinal, foi o que eu plantei. Mas os outros que tem aí foi tudo. A natureza que cresceu, e aí eu estou deixando. Esse pé de jaca não foi eu que plantei. Esse pé de dendê não foi o que plantei, foi a natureza. Tinha um, mas outro morreu, ficou isso daí. Esse pé de manga, esse pé de jaca não foi o que plantei, foi a natureza; nós comendo e jogando aí nasceu. Esse pé de abacate, que tem aí, não foi o que plantei. O que eu plantei lá atrás é um pé de planta medicinal, é o jatobá. Tem uns dois pezinhos de genipapo e uns pés de graviola e daí eu aplantei. E uns pés de ingá, que eu trouxe do sertão; uns ingás desse tamanho...” (Conversa com seu Joca, 2025).

O “sonho”, enquanto termo teórico de Krenak, também alinhado à teoria de Tsing, é uma alternativa colocada por ambos, tanto para adiar o fim do mundo, quanto para ressurgir o holoceno. É um alinhamento teórico quase planetário em duas teorias que tanto parecem desconversar, e uma inspiração a absolutamente qualquer um que as leia da sua principal mensagem confluente: Não desistir da terra, independente do que tenha acontecido a ela.

Por fim, retomando a ideia de Tsing de que a sustentabilidade é deixar para as gerações futuras um mundo com uma multiplicidade significativa de espécies – garantindo, assim, a habitabilidade –, reitero a Aldeia Três Rios, para além do projeto Juriti, como um lugar de muitas ressurgências holocênicas: “Ressurgência é o trabalho de muitos organismos que, negociando através de diferenças, forjam assembleias de habitabilidade multiespécies em meio às perturbações” (Tsing, 2019, p.226). Através das iniciativas locais de criação de espaços de diversidade ambiental, cria-se também uma maneira social de se relacionar com esses espaços. Esses espaços podem servir de inspiração para as gerações seguintes e conservam conhecimentos ecológicos inestimáveis, como o projeto Juriti. Também podem ser formas de articulação política, troca de especializações e resistência cultural, como o projeto Curica. Podem, por que não, ser simplesmente uma *maneira de viver*, como é o caso dos sítios da aldeia que criaram uma diversidade de espécies onde era nada além de cana-de-açúcar há pouco tempo atrás. Deixo a provocação, aqui, da inclusão dessas ressurgências na elaboração de políticas públicas, como fértil poderia ser para a elaboração de um PGTA que pondere significativamente as interações mais-que-humanas em seu desenho, pois nenhum humano existe sem a vida que o cerca.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho acima apresentou, em seu desenvolvimento, algumas reflexões sobre a monocultura da cana-de-açúcar em Território Potiguara, baseado em narrativas etnográficas e teorias antropológicas acerca do antropoceno e da colonialidade. Através dessas lentes, considero que a complexidade da questão da cana-de-açúcar é muito maior do que se pode aglutinar em poucas páginas; entretanto, cabe repensar a maneira como algumas narrativas são colocadas. Por trás de cada lado desse armagedom, existem teias complexas de significados e propósitos. O que tento, através deste trabalho, é questionar a ideia de que o plantador de cana-de-açúcar o faz pela mera ganância, ou é coagido pela mera falta de alternativa. A “ganância” não é *sui generis*, a “falta de alternativa” não é uma sentença de fatalidade – como bem comprova a Aldeia Três Rios.

Por trás do plantar ou não plantar, existem longos processos históricos que afluem para várias circunstâncias diferentes as quais esse conflito pode se expressar. A situação social

analizada mostra que, em São Miguel, há um intenso conflito com narrativas vivazes apontando uma contra a outra – talvez a mais representativa desse Armagedom –; enquanto em outras, se comporta como um tabu, pouco falado e comentado; e em outras, pode se tornar uma proibição decretada pela FUNAI. Todas essas formas variáveis de existência do conflito são frutos de processos de territorialização, que tangem tanto a dinâmica da cultura quanto da gestão do Território.

Entre esses processos, existem causas e efeitos que se retroalimentam. Existem, invariavelmente, transformações na paisagem, no território, nas condições ambientais e este trabalho ensaia não separar essa materialidade das sociedades humanas, integrando-as às concepções culturais. Tomando a cultura como interpretativa (Geertz, 2008), a “luta pelo real” vai se manifestar através de narrativas que se ligam a colonialidade e a hegemonia capitalista, herança de um longo rastro histórico e de uma tentativa das usinas de cana-de-açúcar, que tentam manter esse controle através de vários meios ao longo do tempo, como a efetiva tomada do território, os arrendamentos e, no momento, as táticas de concessão financeira. O que Moonem e Maia (1992) vão considerar “caciques empresários” são efeitos de longínquas táticas de dominação capitalista.

Presumo que intervenções do Estado que viabilizem e incentivem o escoamento de outros tipos de produção, o incentivo a produções sustentáveis e a capacitação técnica – não apenas a ecológica, mas também a de gestão – nesses projetos possam facilitar uma maior diversidade produtiva no Território Potiguara, garantindo menos impactos ambientais e culturais como são os da monocultura canavieira hoje. A Aldeia Três Rios, que assim como a Jaraguá, rejeitam a monocultura da cana-de-açúcar em seu território, exemplificam como é possível criar futuros sem os desertos monocultores da cana-de-açúcar. Ainda que enfrentem questões socioambientais a resolver – como tantos outros lugares do mundo –, são exemplos de como é possível sobreviver às ruínas e construir um futuro sustentável e recíproco.

Referências

- CARDOSO, Thiago Mota; DAVOS, Rafael Victorino. Apresentação dos Editores. In: TSING, Anna. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno**. Brasilia: IEB Mil Folhas, 2019. p. página 8-13.
- COSTA, Fernando Nogueira da. **Comportamentos dos investidores: do homo economicus ao homo pragmaticus**. Texto para Discussão. IE/UNICAMP, n. 165, ago. 2009. ISSN 0103-9466.
- COSTA, Ivys Medeiros da. MEDIDAS EXTRAJUDICIAIS PARA RESOLUÇÃO DOS CONFLITOS ENTRE OS ÍNDIOS POTIGUARA E AS USINAS DE CANA DE AÇÚCAR: mediação, conciliação e arbitragem. **Revista Eletrônica Científica Ensino Interdisciplinar**, v. 3, n. 8, 2017.
- DIAS, Edmundo Fernandes. **O outro Gramsci**. São Paulo: Xamã, 1996.
- FARIAS, Michelle. Exportações sobem 29% na Paraíba. A União, 19 jan. 2024. Disponível em: <https://www.auniao.pb.gov.br/noticias/economia/exportacoes-sobem-29-na-paraiba>. Acesso em: 15 jul. 2025.
- ESTÚDIO FLUXO. CórTEX - Vivendo o Fim no Centro do Mundo. Um passeio com Eliane Brum em Altamira. YouTube, 30 nov. 2019. 1h26min06s. Disponível em: <https://youtu.be/ghIL7ExjaxQ?si=FWG-NXg0rqd-xPtX>. Acesso em: 18 jul. 2025.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas** 1.ed. Rio de Janeiro : LTC, 2008.
- GLUCKMAN, Max. **Análise de uma situação social na Zululândia moderna**. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). Antropologia das sociedades contemporâneas. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010. p. 237-265.
- GONÇALVES, Alicia Ferreira. Etnografia, etnologia & teoria antropológica. **Política & Trabalho**, n. 44, 2016.
- GONÇALVES, Alicia Ferreira. Mapas Sociais: Subsídios para a elaboração do Plano de Gestão territorial e ambiental potiguara. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, v. 12, n. 23, p. 104-127, 2020.

GONÇALVES, Alícia Ferreira. **Diálogos de saberes: em direção ao PGTA Potiguara?** Entrevista com Tuxaua Nathan Galdino Potiguara. *Política & Trabalho: Revista de Ciências Sociais*, [S.l.], n. 59, p. 250-261, jul./dez. 2023. ISSN 1517-5901 (online).

GONÇALVES, Alicia Ferreira; RAMALHO, Augusto Francisco de Freitas; GARCIA, Jade Rosa

Hilário. MAPAS SOCIAIS SUBSÍDIOS PARA A ELABORAÇÃO DO PLANO DE GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL POTIGUARA - ALDEIA LARANJEIRA.

Revista Habitus-Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, v. 22, n. 1, p. 33-48, jan./jun. 2024.

KRENAK, Ailton. **A Vida Não É Útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. Disponível em:

<https://www.ufrgs.br/observaeducampors/wp-content/uploads/2023/06/Ailton-Krenak-A-Vida-Nao-E-Util-2020.pdf>. Acesso em 27 jul. 2025.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LITTLE, Paul Elliot. Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico. **Horizontes antropológicos**, v. 12, p. 85-103, 2006.

LE COUTEUR, Penny; BURRESON, Jay. **Os Botões de Napoleão**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

MARQUES, Amanda Christinne Nascimento. **Território de memória e territorialidades da vitória dos Potiguara da Aldeia Três Rios**. João Pessoa: PPGG/UFPB, 2009.

MARQUES, Amanda Christinne Nascimento. **Território de memória e territorialidades da vitória dos Potiguara da Aldeia Três Rios**. 2009. 217 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005.

MELO, Juliana Rízia Félix de et al. Implicações do uso do álcool na comunidade indígena Potiguara. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 21, n. 1, p. 319-333, 2011.

MENDES, Claudinei. CAPITULO I: A PRODUÇÃO DO AÇÚCAR E A COLONIZAÇÃO DO NORDESTE. IN: MENEZES, S. L.; PEREIRA, L. A.; MENDES, C. M. M. (orgs). **A expansão e consolidação da colonização portuguesa na América**. Maringá: EDUEM, 2011.

MOONEN, Frans; MAIA, Luciano Mariz. **Etnohistória dos Índios Potiguaras**. João Pessoa: Procuradoria da República da Paraíba/Secretaria da Educação e Cultura do Estado da Paraíba, 1992.

MOORE, Jason W. (org.). **Antropoceno ou Capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo**. Edição de Tadeu Breda. São Paulo: Elefante, 2022. E-book. Disponível em arquivo digital.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, p. 47-77, 1998.

ORSSATTO, Tainá Scartezini. **Quem some com o carbono? Uma etnografia a respeito de três experiências de reflorestamento em Rondônia**. 2023. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023. doi:10.11606/D.8.2023.tde-27022024-082711. Acesso em: 5 mar. 2025.

PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (Ed.). **Aníbal Quijano: textos de fundación**. Ediciones del signo, 2019

PALITOT, Estevão Martins. **Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura**. 2005. 292 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005.

PALITOT, Estevão Martins. Os Potiguara de Monte-Mór e a cidade de Rio Tinto: A mobilização indígena como a reescrita da história. Recife. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, 2017. P.191-215.

QUIJANO, Aníbal. La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día. **ILLA**, n. 10, p. 42-57, 1991.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 73-117.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. 2. ed. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.

RODRIGUES, André Figueiredo. Rio Tinto - A Cidade-Fábrica dos Lundgren. IN: SOUZA, Antonio Clarindo de (Organizador). **História dos municípios paraibanos: volume 3**. Campina Grande - PB: EDUFSCG, 2013. ISBN: 978-85-8001-089-3. Disponível em: <https://dspace.sti.ufcg.edu.br/handle/riufcg/30380>

RUBBO, Deni Alfaro. Aníbal Quijano em seu labirinto: metamorfoses teóricas e utopias políticas. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 21, n. 52, p. 240-269, set.-dez. 2019.

SILVA, Marta Gomes da; LIMA, Edvaldo Carlos de. CONFLITOS TERRITORIAIS NO MUNICÍPIO DE RIO TINTO/PB: o caso da retomada de terras da Aldeia Monte-Mor. Revista **OKARA: Geografia em debate**, v. 7, n. 1, p. 112-127, 2013.

SOARES, Ricardo; MACHADO, Wilson. **O programa científico do Antropoceno**. Estudos Avançados, São Paulo, v. 35, n. 101, p. 289-294, jan./abr. 2021. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. DOI: 10.1590/s0103-4014.2021.35101.018.

TSING, Anna. Paisagens Arruinadas (e a delicada arte de coletar cogumelos). **Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)**, v. 15, n. 30, p. 366-382, 30 nov. 2018.

TSING, Anna. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno**. Brasilia: IEB Mil Folhas, 2019. p. página 8-13.

TSING, Anna. **O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas capitalistas**. São Paulo: N-1 Edições, 2022.

USINEIROS destroem plantação de índios. Terras Indígenas, 5 set. 2003. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/9313>. Acesso em: 20 jul. 2025.

VALE, Eltern Campina. “Da Aldeia da Preguiça à Ativa Colmeia Operária”: O Processo de Constituição da Cidade-fábrica Rio Tinto-Parahyba do Norte (1917-1924). **Revista Crítica Histórica**, v. 3, n. 5, 2012.

VENDRUSCOLO, Laura; KÄFER, Schauana Monique; SANTOS, CR dos. **A Crise do Petróleo de 1973: um estudo sobre seu impacto na economia mundial e brasileira**. Texto digital. Lucas do Rio Verde: UniLaSalle, 2023. Disponível em: <https://www.unilasalle.edu.br/uploads/files/e5e5dac6a891386d055deb54a6e5da18.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2025.

VIEIRA, A. As Ilhas e a expansão da cultura e tecnologia da cana-de-açúcar no Atlântico nos séculos XV a XIX. **Labor & Engenho**, Campinas, v. 1, n. 1, p. 1-20, 2007.