

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

CLÁUDIA FARIAS GOMES DOS SANTOS

Terra dos animais da floresta: análise das relações entre humanos e outros seres no território, e seus arredores, ocupado pela Reserva Biológica de Sooretama.

Vitória  
2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

CLÁUDIA FARIAS GOMES DOS SANTOS

Tese de Doutorado vinculada à Linha de Pesquisa Estudos Socioambientais, Culturas e Identidades, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PGCS) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), para obtenção do Título de Doutor em Ciências Sociais. Orientadora: Professora Doutora Eliana Santos Junqueira Creado.

Vitória  
2023

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de  
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

S237t Santos, Cláudia Farias Gomes dos, 1981-  
Terra dos animais da floresta: : análise das relações entre  
humanos e outros seres no território, e seus arredores, ocupado  
pela Reserva Biológica de Sooretama. / Cláudia Farias Gomes  
dos Santos. - 2023.  
229 f. : il.

Orientadora: Eliana Santos Junqueira Creado .  
Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade  
Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e  
Naturais.

1. Humanos e não humanos. 2. Unidade de conservação. 3.  
Campesinato. 4. Ontologia do território. 5. Reserva Biológica de  
Sooretama. I. , Eliana Santos Junqueira Creado. II. Universidade  
Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e  
Naturais. III. Título.

CDU: 316

---

Cláudia Farias Gomes Dos Santos

**TERRA DOS ANIMAIS DA FLORESTA: ANÁLISE DAS RELAÇÕES ENTRE  
HUMANOS E OUTROS SERES NO TERRITÓRIO, E SEUS ARREDORES,  
OCUPADO PELA RESERVA BIOLÓGICA DE SOORETAMA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor em Ciências Sociais.

Aprovada em 05 de outubro de 2023.

Comissão Examinadora:

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** ELIANA SANTOS JUNQUEIRA CREADO  
Data: 09/10/2023 20:01:41-0300  
Verifique em <https://validar.ifes.gov.br>

**Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Eliana Santos Junqueira Creado (UFES)**  
Orientadora e Presidente da Sessão

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** OSVALDO MARTINS DE OLIVEIRA  
Data: 09/10/2023 23:45:53-0300  
Verifique em <https://validar.ifes.gov.br>

**Prof. Dr. Osvaldo Martins De Oliveira (UFES)**  
Examinador Titular Interno

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** LEONARDO BIS DOS SANTOS  
Data: 12/10/2023 10:59:48-0300  
Verifique em <https://validar.ifes.gov.br>

**Prof. Dr. Paulo Cesar Scarim (UFES/PPGG)**  
Examinador Titular Interno

**Prof. Dr. Leonardo Bis Dos Santos (IFES)**  
Examinador Titular Externo

**Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Nashieli Cecilia Rangel Loera (UNICAMP)**  
Examinadora Titular Externa

Documento assinado digitalmente  
**gov.br** PAULO CESAR SCARIM  
Data: 11/10/2023 10:02:18-0300  
Verifique em <https://validar.ifes.gov.br>





### Ficha\_de\_aprova\_-CLAUDIA\_FARIAS\_GOMES\_DOS\_SANTOS\_assinado-eli\_assinado

Data e Hora de Criação: 23/10/2023 às 14:49:24

Documentos que originaram esse envelope:

- Ficha\_de\_aprova\_-CLAUDIA\_FARIAS\_GOMES\_DOS\_SANTOS\_assinado-eli\_assinado\_assinado (1)\_assinado.pdf (Arquivo PDF)



### Hashs únicas referente à esse envelope de documentos

[SHA256]: 65374901c0f1bb5e479a5c0731804f3e8ad3d05325024c0107725e92d85e256

[SHA512]: 9e6c10554178b5d30ec687328b2f5ee568d324bc7c88eb609f185c537551ac1fa1ebb42e3233c4d9e759fa71e6c9e837b4008fa21fb34#81413c9c8a1161f

### Lista de assinaturas solicitadas e associadas à esse envelope



#### ASSINADO - Nashieli Cecilia Rangel Loera (nloera@unicamp.br)

Data/Hora: 23/10/2023 - 15:39:15, IP: 143.106.58.150, Geolocalização: [-22.966343, -47.058302]  
[SHA256]: b6750ba461abd3e1aa9e1879ef77b3447681a62077be6035f5cc8efad85e9

### Histórico de eventos registrados neste envelope

23/10/2023 15:39:15 - Envelope finalizado por nloera@unicamp.br, IP 143.106.58.150

23/10/2023 15:39:15 - Assinatura realizada por nloera@unicamp.br, IP 143.106.58.150

23/10/2023 15:39:05 - Envelope visualizado por nloera@unicamp.br, IP 143.106.58.150

23/10/2023 14:51:00 - Envelope registrado na Blockchain por aline.ros.2@ufes.br, IP 200.137.65.109

23/10/2023 14:50:59 - Envelope encaminhado para assinaturas por aline.ros.2@ufes.br, IP 200.137.65.109

23/10/2023 14:49:26 - Envelope criado por aline.ros.2@ufes.br, IP 200.137.65.109

*Aos seres desta terra, por tornarem a vida mais diversa,  
complexa e surpreendente.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos meus interlocutores, aos agricultores e às agricultoras, e suas famílias, que generosamente me receberam e me acolheram. Expresso meu reconhecimento às ações e projetos socioambientais desenvolvidos na Reserva Biológica de Sooretama. Entre eles, destaco a atuação do Instituto Últimos Refúgios e do Instituto Pró-Tapir para a Biodiversidade, organizações da sociedade civil sem fins lucrativos, que possuem trabalhos de cunho socioambiental naquela região. Não poderia deixar de mencionar a importância das denúncias do atropelamento da fauna local divulgadas pelo Prof. Dr. Aureo Banhos, que além de ativista ambiental também coordenou o Projeto Harpia. Este projeto, anteriormente nomeado de Programa de Conservação do Gavião-real (PCGR), realizou diversas ações de monitoramento dessa ave de rapina na Reserva Biológica de Sooretama e na Reserva Natural da Vale. Embora não tenha estabelecido uma interlocução direta com esses agentes, foi possível estabelecer um diálogo com eles, através de seus artigos, entrevistas concedidas, seminários e conferências transmitidos online (webnários). Sou grata ao chefe da Reserva Biológica de Sooretama, à Federação dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares do Estado do Espírito Santo (FETAES), ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Linhares e Sooretama (STR), à Prefeitura Municipal de Sooretama, em especial, à Secretaria de Meio Ambiente e à Secretaria de Turismo, Cultura, Esporte e Lazer do município, e a todos (as) aqueles (as) com os quais estabeleci alguma interlocução.

Meus sinceros agradecimentos aos pesquisadores e às pesquisadoras que participaram dessa caminhada, ajudando com suas observações e sugestões. Sou grata à minha orientadora, não só pelo diálogo durante a realização deste trabalho, mas também por sua atenção e por seu amparo. Do mesmo modo manifesto minha profunda gratidão aos membros das bancas avaliativas e todos os outros que contribuíram de alguma maneira com esta pesquisa.

Não poderia deixar de mencionar a importância do meu filho, das minhas amigas, meus amigos e familiares nesse processo. Sou muito grata a todos e a todas pelo apoio e carinho. Agradeço ainda aos (às) companheiros (as) do Laboratório de Estudos, Pesquisas em Experimentos naturezas-culturas, chamado de Ambiências, aos (às) colegas do Grupo de Estudos da Questão dos Alimentos (GeQa) e aos (às) funcionários (as) da Universidade Federal do Espírito Santo.

## RESUMO

Este trabalho se ocupa da análise das relações estabelecidas entre agricultores familiares sooretamenses e outros seres em um território, e suas adjacências, atualmente ocupado pela Reserva Biológica de Sooretama, uma unidade de conservação ambiental, localizada na região norte do estado do Espírito Santo (ES). A discussão promovida está inscrita no campo de estudos das ciências sociais dedicado às relações entre humanos e não-humanos. O trabalho consiste na observação e experiência dos modos de ser e viver de pessoas humanas que vivem em comunidades rurais próximas a áreas protegidas. Pode-se dizer que nosso interesse está nas peculiaridades e complexidades presentes nas interações humanas com o ambiente. Trata-se, portanto, de pesquisa de cunho socioambiental que considera a constituição conjunta do mundo, cujo foco é a problemática territorial. Embora não tenha sido nosso objetivo inicial, as análises aqui promovidas permitiram visualizar, ainda, como esses humanos e os não humanos com os quais este território é *compartilhado* vão constituindo paisagens mais-do-que-humanas plurais que extrapolam os limites topográficos dessa Reserva Biológica.

**Palavras-chave:** humanos e não humanos; unidade de conservação; campesinato; ontologia do território; Reserva Biológica de Sooretama.



## ABSTRACT

This work deals with the analysis of the established relations between sooretamenses family farmers and other beings in a territory, and their adjacencies, currently occupied by the Biological Reserve of Sooretama, a natural protected area, located in the north region of Espírito Santo state (ES). The organized discussion is registered in the field of the studies of social sciences referred to human and non-human relations. The work consists on the observation and experiencing of the ways of being and living from rural communities next to this protected area. We can affirm that our interest is in the peculiarities and complexities presented in human interactions with the environment. This research deals with socioenvironmental issues which considers the world conjoint constitution, especially in its territorial dimensions. Although it has not been our initial goal, the analyses promoted here, allowed to consider, as well, how these humans and the non-humans with whom this territory is *shared* constitute plural more-than-human landscapes that extrapolate the topographic boundaries of this conservation area.

**Key words:** humans and non-humans; conservation area; peasantry; territorial ontology; Sooretama's protected area.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### FIGURAS

<b>Figura 1</b> - Localização dos municípios de Linhares, Colatina e Sooretama.....	81
<b>Figura 2</b> - Ponte Florentino Avidos sobre o Rio Doce, em Colatina/ES.....	83
<b>Figura 3</b> - Visita à Colatina para cerimônia de Lançamento da Pedra Fundamental.....	86
<b>Figura 4</b> - Cerimônia e assinatura de Ata de Lançamento da Pedra Fundamental.....	86
<b>Figura 5</b> - Croqui da área do Refúgio “Soóretama” (12.000ha).....	107
<b>Figura 6</b> - Arte de divulgação do evento, realizada pela Prefeitura de Sooretama.....	111
<b>Figuras 7 e 8</b> - Artigos de jornal, por Zenilton Custódio.....	173
<b>Figuras 9</b> – Cartão postal de Linhares.....	200

### FOTOGRAFIAS

<b>Fotografia 1</b> - Entrada da sede da Reserva Biológica de Sooretama.....	100
<b>Fotografia 2</b> - Rota dos Ipês.....	112
<b>Fotografias 3 a 7</b> - “2º Passeio Ciclístico – Rota dos Ipês”, trechos da zona rural de Sooretama.....	113
<b>Fotografias 8 a 11</b> - Caminhos. Zona rural do município de Sooretama, 2022.....	119
<b>Fotografia 12</b> - Casa de estuque (desocupada). Zona rural de Sooretama, ano de 2022.....	126
<b>Fotografia 13</b> - Casa de alvenaria (habitada). Zona rural de Sooretama, ano de 2022.....	126
<b>Fotografias 14 a 17</b> - Alojamento, zona rural de Sooretama, ano de 2022.....	128
<b>Fotografia 18</b> - Área destinada à secagem do café, distrito de Córrego Chumbado, maio de 2022. A agricultora é acompanhada a todo tempo por sua cadelinha.....	141
<b>Fotografia 19</b> - Sacas de café, produção e gestão conduzidas por agricultora de Juncado, maio de 2022.....	144
<b>Fotografia 20</b> - Mulher agricultora durante a colheita do café, distrito de Juncado, maio de 2022.....	158
<b>Fotografias 21 e 22</b> - Fruta do milagre, distrito de Juncado, maio de 2022.....	160
<b>Fotografia 23</b> - Café conilon armazenado em sacas de 60 kg, distrito de Chumbado, maio de 2022.....	161
<b>Fotografia 24</b> - Trabalhadores sendo transportados durante o período de colheita do café, zona rural do município de Sooretama, junho de 2022.....	170
<b>Fotografia 25</b> - “O grande encontro entre o campo e a cidade”. Vitória, junho de 2022.....	179
<b>Fotografia 26</b> - Mulheres do Campo.....	181
<b>Fotografia 27</b> - Meu pé de Jequitibá. Comunidade de Córrego Chumbado, maio de 2022..	187
<b>Fotografia 28</b> - Com o nevoeiro provocado pela torrefação do café.....	192
<b>Fotografia 29</b> - Sem o nevoeiro provocado pela torrefação do café.....	192
<b>Fotografia 30</b> - Cafeeiro com florada.....	192
<b>Fotografia 31</b> - Cafeeiro sem florada.....	192
<b>Fotografia 32</b> - “Volta a Lagoa Juparanã”, trechos do percurso. Lagoa Juparanã.....	194
<b>Fotografia 33</b> - “Volta a Lagoa Juparanã”, trechos do percurso. Lagoa Juparanã.....	194
<b>Fotografia 34</b> - “Volta a Lagoa Juparanã”, trechos do percurso. Ponte sobre o Rio São José.....	194
<b>Fotografia 35</b> - “Volta a Lagoa Juparanã”, trechos do percurso. Estrada de Rio Bananal....	194
<b>Fotografia 36</b> - “Volta a Lagoa Juparanã”, trechos do percurso. Zona rural de Sooretama...	194
<b>Fotografia 37</b> - “Volta a Lagoa Juparanã”, trechos do percurso. Zona rural de Sooretama...	194
<b>Fotografia 38</b> - Vista aérea da Rodovia Federal BR 101, no trecho que corta a Rebio de Soortama.....	201

<b>Fotografia 39</b> - Onça parda atropelada na BR 101.....	202
---	-----

## **GRÁFICOS**

<b>Gráfico 1</b> - Produção nacional de café conilon ( <i>Canephora</i> ).....	164
<b>Gráfico 2</b> - Ranking dos sete maiores municípios capixabas produtores.....	164

## **LISTA**

<b>Lista 1</b> - Lista de atividades produtivas exercidas, de modo eventual.....	174
--	-----

## **MAPAS**

<b>Mapa 1</b> - Reserva Biológica de Sooretama.....	14
<b>Mapa 2</b> - Complexo Florestal Linhares Sooretama.....	15
<b>Mapa 3</b> - Sítio do Patrimônio Mundial Natural - Costa do Descobrimento (BA/ES).....	16
<b>Mapa 4</b> - Aspectos do ordenamento rural, Sooretama.....	122

## **QUADROS**

<b>Quadro 1</b> - Constituição Moderna, segundo Bruno Latour.....	53
<b>Quadro 2</b> - Linha do tempo dos principais marcos legais da Rebio de Sooretama.....	109
<b>Quadro 3</b> - Nomes compartilhados por comunidades e córregos de Sooretama.....	123
<b>Quadro 4</b> - Tentativas de evitar e/ou atenuar a fragmentação do patrimônio familiar (terra).....	138

## **TABELAS**

<b>Tabela 1</b> - Origem da propriedade e desenvolvimento familiar, 2022.....	147
<b>Tabela 2</b> - Estrutura fundiária de Sooretama.....	165
<b>Tabela 3</b> - Principais produções agrícolas do município de Sooretama/ES, 2017.....	172

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES

<b>A GAZETA</b>	JORNAL A GAZETA
<b>ADERES</b>	AGÊNCIA DE DESENVOLVIMENTO DE MICRO E PEQUENAS EMPRESAS DO ESPÍRITO SANTO
<b>AMBIÊNCIAS</b>	LABORATÓRIO DE ESTUDOS, PESQUISAS E EXPERIMENTOS EM NATUREZAS-CULTURAS
<b>ANDIFES</b>	ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS DIRIGENTES DAS INSTITUIÇÕES FEDERAIS DE ENSINO SUPERIOR
<b>ANTT</b>	AGÊNCIA NACIONAL DE TRANSPORTES TERRESTRES
<b>BA</b>	BAHIA
<b>BR</b>	RODOVIA FEDERAL
<b>CAC's</b>	COLECIONADORES, ATIRADORES DESPORTIVOS E CAÇADORES
<b>CadÚnico</b>	CADASTRO ÚNICO PARA PROGRAMAS SOCIAIS
<b>CBH</b>	COMITÊ DA BACIA HIDROGRÁFICA
<b>CEASA</b>	CENTRO DE ABASTECIMENTO DO ESPÍRITO SANTO
<b>CES</b>	COORDENAÇÃO DE ESTUDOS SOCIAIS
<b>CONAB</b>	COMPANHIA NACIONAL DE ABASTECIMENTO
<b>COVID-19</b>	CORONAVÍRUS
<b>CVRD</b>	COMPANHIA VALE DO RIO DOCE
<b>EFVM</b>	ESTRADA DE FERRO VITÓRIA A MINAS S.A.
<b>EMBRAPA</b>	EMPRESA BRASILEIRA DE PESQUISA AGROPECUÁRIA
<b>ES</b>	ESPÍRITO SANTO
<b>FAPES</b>	FUNDAÇÃO DE APOIO À PESQUISA DO ESPÍRITO SANTO
<b>FEAES</b>	FEDERAÇÃO DA AGRICULTURA E PECUÁRIA DO ESPÍRITO SANTO
<b>FEMTRU-ES</b>	FEIRA ESTADUAL DAS MULHERES TRABALHADORAS RURAIS DO ESPÍRITO SANTO
<b>FETAES</b>	FEDERAÇÃO DOS TRABALHADORES RURAIS AGRICULTORES E AGRICULTORAS FAMILIARES DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO
<b>FNDE</b>	FUNDO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO DA EDUCAÇÃO
<b>GeQa</b>	GRUPO DE ESTUDOS DA QUESTÃO DOS ALIMENTOS
<b>IBAMA</b>	INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE
<b>IBDF</b>	INSTITUTO BRASILEIRO DE DESENVOLVIMENTO FLORESTAL
<b>IBGE</b>	INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA
<b>ICMBio</b>	INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE
<b>IFES</b>	INSTITUTO FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
<b>IJSN</b>	INSTITUTO JONES DOS SANTOS NEVES
<b>INCAPER</b>	INSTITUTO CAPIXABA DE PESQUISA, ASSISTENCIA TÉCNICA E EXTENSAO RURAL
<b>INCRA</b>	INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA
<b>MMA</b>	MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE
<b>MST</b>	MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA
<b>MT</b>	MINISTÉRIO DO TRABALHO

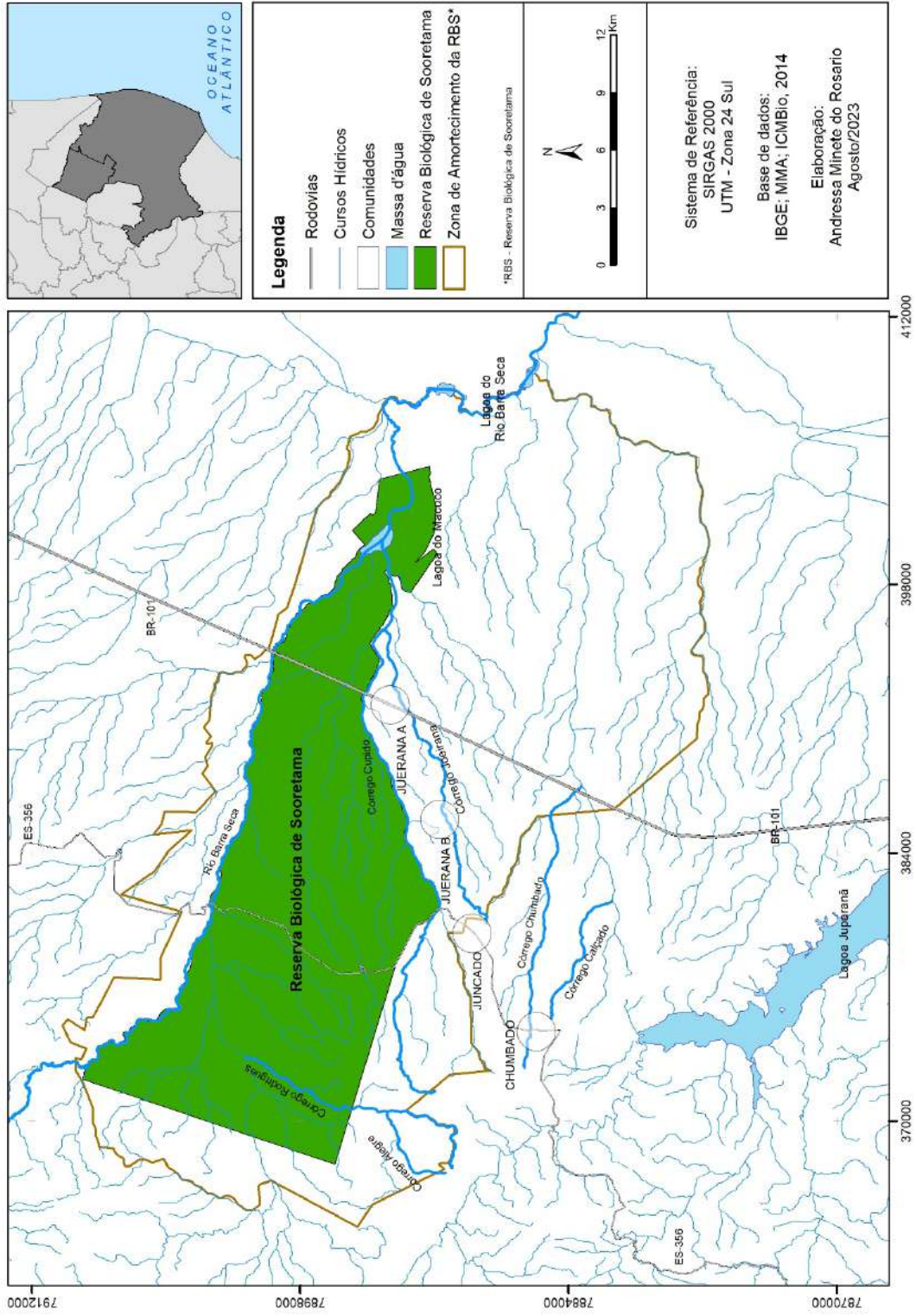
<b>MT</b>	MINISTÉRIO DOS TRANSPORTES
<b>OIT</b>	ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO
<b>OMS</b>	ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE
<b>PCGR</b>	PROGRAMA DE CONSERVAÇÃO DO GAVIÃO-REAL
<b>PE</b>	PERNAMBUCO
<b>PGCS</b>	PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
<b>PMS</b>	PREFEITURA MUNICIPAL DE SOORETAMA
<b>PMV</b>	PREFEITURA MUNICIPAL DE VITÓRIA
<b>PNAE</b>	PROGRAMA NACIONAL DE ALIMENTAÇÃO ESCOLAR
<b>PND</b>	PROGRAMA NACIONAL DE DESESTATIZAÇÃO
<b>PPA</b>	PROGRAMA DE AQUISIÇÃO DE ALIMENTOS
<b>PROATER</b>	PROGRAMA DE ASSISTÊNCIA TÉCNICA E EXTENSÃO RURAL
<b>PRÓ-TAPIR</b>	INSTITUTO PRÓ-TAPIR PARA A BIODIVERSIDADE
<b>RBS</b>	RESERVA BIOLÓGICA DE SOORETAMA
<b>REBIO</b>	RESERVA BIOLÓGICA
<b>RNV</b>	RESERVA NATURAL VALE
<b>RPPN</b>	RESERVA PARTICULAR DO PATRIMÔNIO NATURAL
<b>SEAG</b>	SECRETARIA DE ESTADO DA AGRICULTURA, ABASTECIMENTO, AQUICULTURA E PESCA
<b>SEBRAE</b>	SERVIÇO BRASILEIRO DE APOIO ÀS MICRO E PEQUENAS EMPRESAS
<b>STR</b>	SINDICATO DOS TRABALHADORES RURAIS DE LINHARES E SOORETAMA
<b>UC</b>	UNIDADE DE CONSERVAÇÃO
<b>UFES</b>	UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
<b>UNESCO</b>	ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA
<b>ZA</b>	ZONA DE AMORTECIMENTO

## SUMÁRIO

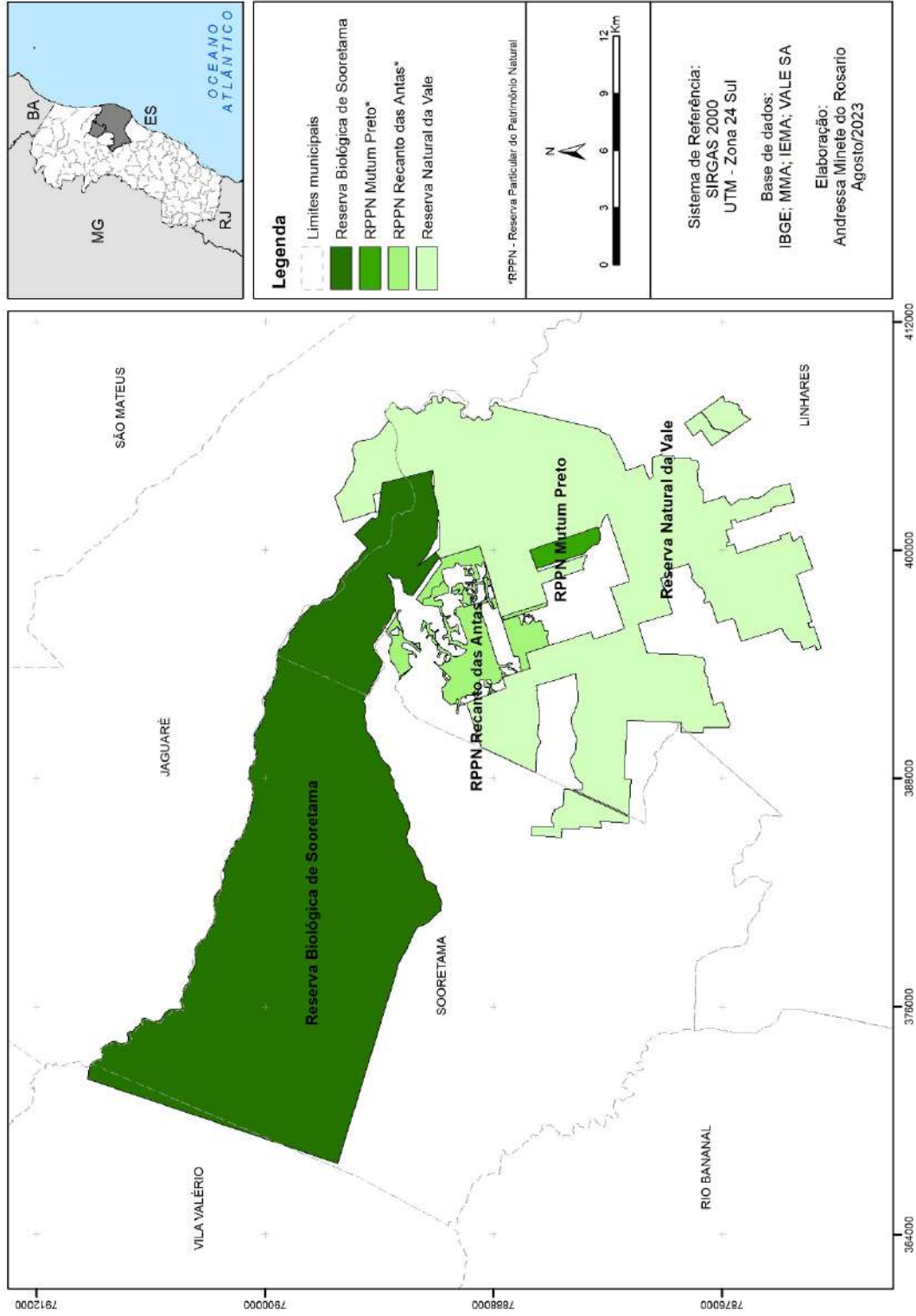
INTRODUÇÃO À TERRA DOS ANIMAIS DA FLORESTA.....	14
1.1    A CAMINHO DE SOORETAMA.....	17
1.2    RUMOS DA PESQUISA.....	29
1.3    O CONVITE .....	39
ENTRE NATUREZAS-CULTURAS.....	49
2.1    METAMORFOSE.....	50
2.2    ONTOLOGIAS .....	65
TERRA (DES)PROTEGIDA .....	77
3.1    PONTE DOS <i>DESENCONTROS</i> .....	78
3.1.1    DA FLORESTA .....	92
3.1.2    A RESERVA .....	98
<i>SOBREVIVER</i> .....	114
4.1    ESSA GENTE <i>OUTRA</i> .....	115
4.1.1    TODA VIDA É ROÇA, TODA VIDA .....	133
4.1.2    TUDO DA TERRA AQUI.....	153
4.1.3    TÁ TUDO IGUAL, MAS TÁ DIFERENTE .....	183
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	208
REFERÊNCIAS .....	214

# INTRODUÇÃO À TERRA DOS ANIMAIS DA FLORESTA

**Mapa 1 – Reserva Biológica de Sooretama.**

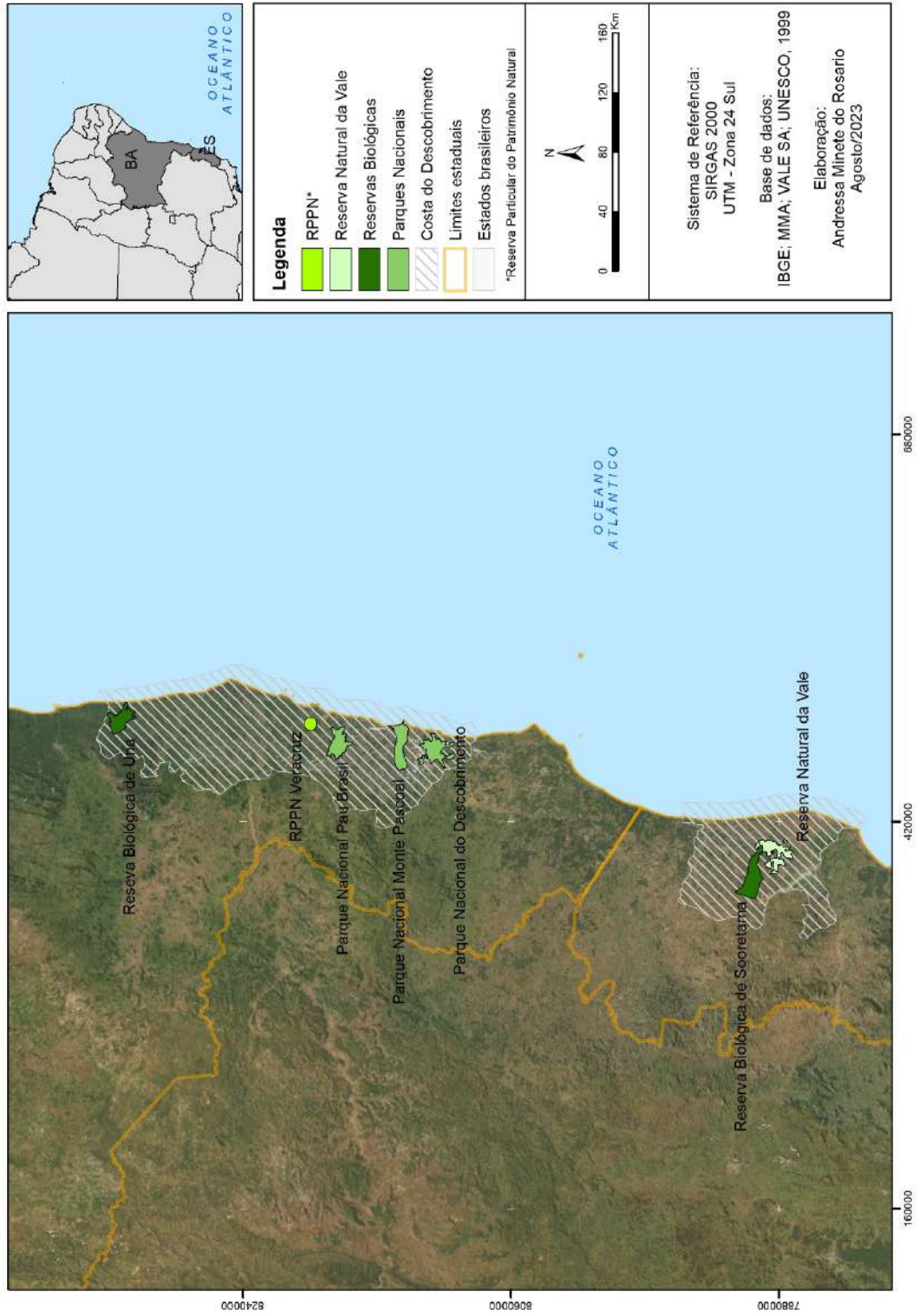


Mapa 2 – Complexo Florestal Linhares Sooretama.





Mana 3 – Sítio do Patrimônio Mundial Natural – Costa do Descobrimento (BA/ES).



## 1.1 A CAMINHO DE SOORETAMA

*“Caminhante, não há caminho,  
se faz caminho ao andar”<sup>1</sup>*

Por Antônio Machado (1875-1939)<sup>2</sup>

O território onde está localizada a Reserva Biológica de Sooretama, e seus arredores onde vivem comunidades compostas em sua maioria por agricultores e agricultoras familiares, convive com um exuberante remanescente Florestal de Mata Atlântica. A ampla biodiversidade e o estimado valor ecológico da área conformada por esta unidade de conservação é tanta que a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) declarou esta reserva ambiental, ao lado de outras sete reservas que também fazem parte do sítio natural brasileiro conhecido como Costa do Descobrimento (BA/ES), Patrimônio Natural Mundial da Humanidade, em 1º de dezembro de 1999.<sup>3</sup>

Como o caminho que decido trilhar segue uma abordagem relacional, pode-se dizer que este território se destaca não apenas pela variedade de espécies (animais e vegetais) que abriga, mas também por figurar como um espaço vital para a constituição de mundos distintos (tal como sublinhou Escobar, 2015a). É importante destacar que na abordagem relacional o interesse se volta, como o próprio nome diz, às relações. O que não significa, de forma alguma, que a realidade objetiva do mundo seja desconsiderada, apenas que não é pensada de modo isolado, como um campo separado do real: o do “mundo natural”. É possível afirmar, nesse sentido, que esta abordagem se contrapõe às práticas tomadas de uma ideação da natureza (Prigogine; Stengers, 2004). Ter o seu amparo, portanto, é de certa forma um modo de buscar, como sublinharam esses autores, uma compreensão da realidade em sua totalidade, não de modo

<sup>1</sup> Tradução livre, feita pela autora, assim como as demais.

<sup>2</sup> Machado, Antônio. Cantares (Antônio Machado). **Poesia Latina**. [S. l.], 16 mar. 2009. Disponível em: <https://blogs.utopia.org.br/poesialatina/cantares-antonio-machado/>. Acesso em: 19 ago. 2023.

<sup>3</sup> A Costa do Descobrimento é conformada por oito reservas núcleo, a Reserva Florestal de Linhares (Linhares/ES), a Estação Ecológica Pau-Brasil (Porto Seguro), a Estação Vera Cruz (Porto Seguro/BA), o Parque Nacional do Pau-Brasil (Porto Seguro/BA), o Parque Nacional do Descobrimento (Prado/BA), o Parque Nacional e Histórico do Monte Pascoal (Prado/BA e Porto Seguro/BA), a Reserva Biológica de Una (Una/BA) e a Reserva Biológica de Sooretama (Sooretama/ES), além de duas áreas (zonas tampão) localizadas no norte do estado capixaba e no sul do estado baiano. Informação divulgada pelo IPHAN. Instituto Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Costa do Descobrimento: Reservas da Mata Atlântica (BA/ES)**. Brasília, DF: Iphan, 2014. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/37>. Acesso em: 19 ago. 2023.

independente das interações dos seres entre si e deles com o ambiente que os envolvem e do qual fazem parte. Vista como uma postura compreensiva da realidade que tem a vida *com* os outros (humanos e não-humanos) como parte integrante de seu horizonte explicativo, ela expressa uma tentativa de evitar uma redução da complexidade da realidade, algo de extrema relevância para o estabelecimento de uma “nova aliança” entre os humanos e aquilo que habitualmente chamamos de “natureza”, como foi tão bem assinalado pelo químico russo e pela antropóloga belga na obra que escreveram em conjunto (Prigogine; Stengers, 2004).

É certo que a abordagem relacional é apenas uma maneira entre várias outras de se dirigir a um “objeto”, mas é a que julgo mais condizente aos propósitos deste trabalho, tendo em conta que o seu objetivo principal é a descrição e a análise das relações estabelecidas entre agricultores e agricultoras familiares sooretamenses e outros seres em um território, e suas adjacências, atualmente ocupado pela Reserva Biológica de Sooretama, uma unidade de conservação ambiental, localizada na região norte do estado do Espírito Santo (ES). Pode-se dizer que esta abordagem não só representa uma alternativa às polarizações dicotômicas com as quais a modernidade e a ciência moderna se estabeleceram, mas também às propostas teórico-metodológicas que têm dificuldade em lidar com essas separações (Latour, 2019a). Esse pesquisador nos adverte que apesar de convivermos com tais separações, seria um engano pressupor que elas estão presentes em toda realidade, sendo empregadas em qualquer forma de organização social, ou mesmo que se aplicam a todo momento. A separação “sujeito” e “objeto”, por exemplo, ocupa um papel relevante na construção do conhecimento, mas não deveria se sobrepor à experiência imediata, ao menos não quando se espera experimentar *outro* mundo possível (Viveiros de Castro, 2002). É assim que chego à conclusão, assim como Bruno Latour (2019a), de que a abordagem relacional é mais favorável à observação dos diferentes modos de ser e viver, em compreender que existem outras possibilidades de construir e vivenciar o mundo, não apenas o modelo imposto pela forma dominante da modernidade (Latour, 2019a). Em outras palavras, este caminho me pareceu mais apropriado à observação da diferença, apreendida de forma mais ampla e não apenas como uma variação cultural. Portanto, é com o seu auxílio que descrevo e analiso as relações estabelecidas entre certos humanos e não-humanos, em um território compartilhado por diferentes seres, transformado em meados do século passado em uma área ambientalmente protegida (parte significativa dele). Convém assinalar, antes de continuar essa introdução ao tema, que este trabalho não se ocupa da Reserva Biológica de Sooretama, não enquanto “coisa em si”, tomando de empréstimo uma

linguagem filosófica utilizada por Bruno Latour (2019a), uma vez que me dirijo às relações que a envolvem, embora tenha por ela interesse de pesquisa.

Ao recusar um objeto fixo, sem movimento e desprovido de suas interações *com* os outros ou, ainda, da articulação entre “o mundo natural” e o “mundo social”, a abordagem relacional se abre à possibilidade de outros modos de ser e viver, à experiência de *outros* mundos, ou ontologias, como prefere chamar Escobar (2015a). Ela assume, no meu entendimento, uma postura mais alinhada às práticas que promovem a diversidade e às investigações que se interessam pelas diferentes maneiras de viver a vida. Seguir por este caminho, então, me conduziu aos vínculos entre o “mundo natural” e o “mundo social”, aos laços que reúnem as naturezas-culturas, como a terra, o alimento e a paisagem para os agricultores e agricultoras familiares com os (as) quais estabeleci uma interlocução. Em sua famosa obra *Jamais fomos modernos*, Bruno Latour (2019a) destaca a relevância da abordagem relacional na compreensão da complexidade das interações humanas com o ambiente. Por ter como princípio explicativo a constituição conjunta do mundo, atribui-se a ela a capacidade de afastar as assimetrias presentes nas relações humanos e não-humanos, especialmente por conta do acréscimo de outros seres e entes, em seus agenciamentos (Latour, 2019a), inclua-se aqui os “quase humanos” ou “sub-humanos” de que fala Ailton Krenak (2020a; 2020b), além dos humanos, no debate ecológico. Em outra publicação, Bruno Latour (2019b) explica a preferência pela abordagem relacional como uma recusa de caminhos diametralmente opostos à construção de um mundo que seja capaz de assegurar uma maior biodiversidade e de acolher as várias possibilidades das pessoas humanas viverem a vida. Sendo assim, sugere que ela pode ser lida como um enfrentamento ao modelo produtivo hegemônico e ao processo de homogeneização da vida, apoiado em uma crítica à modernidade (Latour, 2019b), embora não seja só isso. Como já foi dito, ela também se apresenta como uma opção teórica-metodológica de compreensão da realidade natural e social em forma de totalidade e em sua complexidade (Latour, 2019b). Sendo, portanto, mais significativa.

Além das considerações latourianas, outro autor, neste caso autora, que trouxe contribuições importantes a este trabalho foi Doreen Massey (2000), em especial à maneira como ela repensou e reelaborou uma importante categoria da geografia: o lugar. Em suas reflexões e postulações, muitas das quais contrárias às da geografia clássica, o lugar aparece como a parte do espaço onde distintas trajetórias se encontram (Massey, 2000), concepção também adotada por mim, para os fins deste trabalho. Dito de outra maneira, o lugar é construído de relações sociais, “que

se encontram e se entrelaçam em um *locus* particular” (Massey, 2000, p. 184). Ele é, portanto, resultado de *encontros* e são esses encontros que lhe conferem singularidade (Massey, 2000). Esta percepção do lugar procede de uma conceitualização do espaço (com a qual me alinho) formulada por esta mesma pesquisadora. Em *Pelo Espaço*, obra publicada pela primeira vez no Brasil em 2008, ela argumenta, amparada em uma abordagem relacional, que devemos considerá-lo como algo mais amplo e em contínuo desenvolvimento. O espaço é considerado, portanto, como uma abertura à multiplicidade e também como um produto de relações interdependentes, configurando-se em um espaço político, marcado pela política, isto é, mediado por relações de poder (Massey, 2008). Quando li esta obra pela primeira vez, lembro de ter me sentido impelida em direcionar a minha atenção ao desdobramento desses relacionamentos, isto é, a tudo o que torna possível ou que cria condições favoráveis à multiplicidade e heterogeneidade (tal como sugeriu a geógrafa britânica em seus trabalhos), o que o antropólogo colombiano Arturo Escobar (2015a) sinalizou por meio de uma ontologia do território. Por esse motivo, é sobre o território habitado por agricultores e agricultoras familiares e onde está instalada uma unidade de conservação ambiental que me dirijo, aqui.

A Reserva Biológica de Sooretama é uma Unidade de Conservação (UC)<sup>4</sup> de proteção integral, cujo objetivo principal é a preservação do conjunto de vida vegetal e animal daquele ambiente. Apesar das restrições impostas à visitação pública e ao acesso de pessoas sem autorização concedida pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), autarquia vinculada ao Ministério do Meio Ambiente (MMA), responsável pela gestão, proteção, monitoração e fiscalização das unidades de conservação desde sua criação (Lei nº 11.516 de 28 de agosto de 2007), argumento que as interações entre os humanos e outros seres não deixam de existir. Por esse motivo, o interesse em descrever e analisar as relações que os humanos estabelecem entre si e com não humanos (humanos ou não-humanos, como sugerem Vander Velden e Silveira, 2021) neste território. O que é feito a partir da observação e da experiência dos modos de ser e viver de agricultores e agricultoras familiares sooretamenses. Afinal, como já havia advertido o antropólogo colombiano Arturo Escobar (2015a), são das experiências e das interações cotidianas com o ambiente que nos envolve e do qual fazemos parte que construímos processos de identificação e estabelecemos vínculos com o território, sendo constituídos por ele, assim como o constituímos. Tais laços podem ser

---

<sup>4</sup> Categoria prevista pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), sistema instituído através da Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000.

facilmente observáveis nas tentativas desses agricultores e dessas agricultoras de se manterem na terra, mas não se resumem a isso. É interessante observar como elas vão se alterando à medida que aumenta a pressão para se tornarem mais produtivos, resultado da ofensiva moderna sobre o meio rural. Em campo, verifico como alguns modos de saber-fazer agricultura se modificaram e como outros permaneceram. Observo como o relacionamento dessas pessoas com aquele território foi sofrendo transformações, fazendo com que diferentes paisagens fossem conformadas ao longo dos anos. Pode-se dizer que todos esses processos integram um modo particular desses coletivos, humanos e não humanos, de *sentipensar* (expressão recuperada e utilizada por Escobar, 2015a) *com* a terra. Sendo assim, a descrição e a análise do relacionamento desses seres humanos (agricultores e agricultoras familiares) e outros seres e entes (floresta, plantas, animais, terra, para citar alguns exemplos) têm como característica essencial abrirem-se a uma ontologia do território. Embora não tenha sido o objetivo inicial deste trabalho, as análises realizadas permitiram observar como esses humanos e os não humanos com os quais este território é *compartilhado* vão percebendo que participam da paisagem, constituindo com elas uma paisagem plural. Como diriam os antropólogos brasileiros Felipe V. Velden e Flávio Silveira (2021), “paisagens mais-do-que-humanas”, ou seja, paisagens que revelam uma constituição multiespecífica.

Como o caminho se faz andando, como advertiu o poeta espanhol utilizado na epígrafe, começo a minha apresentação me deslocando à essa terra. Para isso, opto por descrever um dos meus primeiros contatos com aquela paisagem, que ocorreu antes mesmo do meu ingresso no doutorado. Realizei uma viagem para o norte do estado com destino a Itaúnas, um charmoso vilarejo do município de Conceição da Barra que é muito famoso por suas dunas, praia e tranquilidade, há alguns anos. Como não conduzia o veículo que me levava ao meu destino, pude voltar minha atenção quase exclusivamente ao caminho, ao entorno, na busca de identificar de antemão o início da área destinada à Reserva Biológica de Sooretama, uma vez que ela despertava o meu interesse de pesquisa, já naquela ocasião. Adotando as indicações rodoviárias, temos que o melhor caminho para se chegar ao litoral norte, partindo da região metropolitana do estado, é seguindo pela rodovia federal BR-101. Paradoxalmente, a BR-101, uma das mais movimentadas rodovias brasileiras, também é considerada “o pior caminho para Sooretama” por ambientalistas e organizações ambientais<sup>5</sup>. A rodovia federal, construída entre

---

<sup>5</sup> A esse respeito ver: Prates, Mariana Pimenta de Alvarenga. “Tem uma estrada no caminho”: ciência e conservação na Reserva Biológica de Sooretama, uma unidade de conservação de proteção integral dividida pela BR-101, 2023.

as décadas de 1960 e 1970, o trecho capixaba, é considerada dessa maneira porque atravessa o interior da Reserva Biológica de Sooretama, cortando-a no sentido sudeste/nordeste e leste/oeste em cerca de 25km e de 5km de distância,<sup>6</sup> respectivamente. Embora a BR-101 também seja uma das principais formas de acessar esta unidade de conservação e as moradias de diversos agricultores e agricultoras, grupos ambientalistas a acusam de contribuir com a mortalidade de animais por atropelamento. Em verdade, a acusação não se dirige à rodovia, especificamente, mas à sua localização, uma vez que ela fragmentaria populações silvestres, além de levar poluição sonora, do ar, do solo e da água à região, como destacou o Instituto Últimos Refúgios. Esta organização não governamental, informa em sua página eletrônica que no trecho onde a BR-101 corta o complexo florestal Linhares-Sooretama (complexo florestal formado pela Reserva Biológica de Sooretama, Reserva Natural da Vale e as Reservas Particulares do Patrimônio, a RPPN Mutum Preto e a RPPN Recanto das Antas, além de outros fragmentos florestais localizados em propriedades particulares) são mortos diariamente dezenas de animais. Segundo este instituto, estima-se que anualmente cerca de 20 mil animais silvestres sejam mortos por atropelamento neste trecho da rodovia federal, mas eles não são os únicos. De acordo com este mesmo instituto, muitas pessoas também morrem em acidentes envolvendo o atropelamento de animais no país.<sup>7</sup>

De volta à viagem, dirigia meu olhar atentamente à janela, mais precisamente às margens da estrada, na expectativa de visualizar alguma sinalização que indicasse a proximidade da Reserva Biológica de Sooretama. Antes que me deparasse com qualquer dispositivo de sinalização viária, o clima se tornou mais ameno, antecipando a chegada do território destinado a essa unidade de conservação ambiental. Em meio ao trânsito de veículos (carros de passeio, caminhões transportando madeiras de eucalipto, alimentos e outros tipos de carga, motocicletas, entre outros) e a monotonia do asfalto contínuo, fomos surpreendidas por uma belíssima paisagem. Árvores de tamanhos variados, “não as fileiras ordenadas dos reflorestamentos”, mas “selvagens e irregulares”, expressões tomadas de empréstimo do historiador e ambientalista Warren Dean (1996, p. 20). Elas ofereciam um extenso sombreado, garantindo certo conforto térmico e uma espécie de alívio visual aos motoristas, seus acompanhantes e outros passantes.

---

<sup>6</sup> Este valor pode variar dependendo da fonte, porque se forem considerados os limites dados pela zona de amortecimento, as distâncias serão menores.

<sup>7</sup> Informação divulgada na página eletrônica do Instituto Últimos Refúgios. **Ação em Defesa da Rebio Sooretama**. Vitória: Instituto Últimos Refúgios, c2006–2023. Disponível em: <https://www.ultimosrefugios.org.br/acao-em-defesa-da-rebio-sooretama>. Acesso em: 19 ago. 2023.

A vegetação acompanhava o traçado consistente e contínuo da estrada, constituindo uma espécie de moldura ao caminho. Assim como os viajantes naturalistas do século XIX, observava tudo à minha volta, registrando em diário de campo o maior número de informações e minhas primeiras impressões do ambiente. Descobriria mais tarde, em outras incursões ao campo, que o caminho de Sooretama é muito mais surpreendente do que o viajante distraído poderia, em um curto intervalo de tempo, presumir. Em primeiro momento, a paisagem me proporcionava o tal conforto térmico e o alívio visual a que me referi logo acima, adquirindo para mim (me envergonho de dizer) certo apreço utilitário. Àquela ocasião, ela significava nada mais do que uma bela paisagem cênica, pois não havia estabelecido uma relação com aquele lugar, diferentemente do historiador ambientalista Warren Dean (1996) que havia interagido com aquele ambiente, durante suas pesquisas sobre a devastação da Mata Atlântica brasileira. Podemos supor, diante do que foi dito, que ele a descreveria como uma “paisagem cicatrizada” (Dean, 1996, p. 19), uma expressão utilizada por ele, em outra ocasião, para descrever as marcas deixadas na paisagem pela presença humana. Esta foi, por certo, a maneira encontrada por esse pesquisador naturalista de sinalizar um relacionamento humano com o ambiente marcado pela desigualdade. Isso ocorre porque os direitos e as vantagens não são distribuídos de modo igualitário aos seres envolvidos nesse relacionamento, ainda que o território seja o mesmo, isto é, compartilhado por ambos.

Retomando a narrativa, consegui ver na sequência as placas que indicavam o início da unidade de conservação e outras que sinalizavam aos motoristas do perigo de atropelamento de animais. Como uma entusiasta de sua área do conhecimento, minha amiga bióloga, que dirigia o veículo no qual nos encontrávamos, não demorou em iniciar uma conversa e compartilhar seu conhecimento sobre a fauna e a flora locais. Entusiasmo bastante diferente do que ela manifestaria pouco tempo depois, quando nos aproximamos de um plantio de árvores de eucalipto. Ela dizia “eucalipto não faz floresta”, em uma contundente crítica à apropriação do território para a plantação da monocultura do eucalipto (planta nativa do país australiano, tanzaniano e ilhas próximas) e aos impactos que o avanço de florestas plantadas com essa espécie causava ao bioma brasileiro. De acordo com o Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural (INCAPER), o estado do Espírito Santo contava com 231.421 hectares de florestas plantadas, em 2019. Desse total, 225.055 hectares (pouco mais de 97%) de florestas de eucalipto (*Eucalyptus*) e somente 5.486 (aproximadamente 3%) de pinus



(*Pinus*), de seringueira (*Hevea brasiliensis*) ou de outra espécie de planta lenhosa.<sup>8</sup> Estas florestas, plantadas com espécies comerciais para atender a um propósito utilitarista economicista, cujas existências encontram-se atreladas às demandas de consumo e ao desejo pelo lucro resultante da transação comercial, geralmente têm como característica comum o cultivo realizado através de grandes extensões de terras, por meio da monocultura. Costuma-se referir a essas plantações florestais de baixa biodiversidade, como “desertos verdes”, especialmente às plantadas para a obtenção da celulose, uma paisagem marcante no norte capixaba. É fácil encontrar estudos atentos aos riscos que a monocultura do eucalipto pode oferecer à biodiversidade, embora também existam os que defendem o seu plantio. Em geral, o argumento levantado nesses trabalhos é de se trata de um mal menor. Para os últimos, as florestas plantadas atuam como uma alternativa à exploração econômica da floresta nativa. Bruno Latour (2020c) é um dos autores que chamou a minha atenção para o quanto esse discurso pode ser restritivo, uma vez que desconsidera ou ignora outras formas de se relacionar com o ambiente. A crítica latouriana é de que esse discurso não contempla em sua narrativa alternativas ao modo de produção capitalista, aquele que tem assistido à modernidade (Latour, 2020c). Estou dizendo que esse discurso é limitado, uma vez que sugere, como alternativa à exploração econômica da floresta nativa, a exploração econômica de floresta plantada. Desconsidera-se, com isso, o valor intrínseco da floresta, de modo que ela continua sendo vista, exclusivamente, como matéria-prima para a comercialização.<sup>9</sup> Esse embate pode ser lido, como muito bem sinalizou o antropólogo Mario Blaser (2013), como um conflito ontológico. Ele fala de uma luta de mundos, cujo começo se dá na disputa pelo que existe e também pelo que pode existir. Aqui, uma variedade maior de espécies animais e vegetais e de modos de ser e viver (considerada a dimensão humana do mundo) confrontam-se com a expansão territorial da monocultura de eucalipto e do prejuízo (decorrente do seu emprego indiscriminado, muitas vezes desacompanhado de estudos e/ou análises das condições prévias ao seu plantio) que ela traz ao ambiente (em especial à uma maior biodiversidade) e à existência de algumas comunidades (como camponesas, quilombolas e indígenas) que precisam, por exemplo, lidar com o empobrecimento do solo, o aumento do déficit hídrico, o efeito do uso de agrotóxicos e/ou com a presença de outros organismos e animais que possam atrapalhar seus cultivos. Certamente, seu avanço causa um dano maior aos “quase-humanos” ou “sub-humanos”,

---

<sup>8</sup> Informação divulgada na página eletrônica do Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural. Disponível em: <https://incaper.es.gov.br/silvicultura> Acesso em: 19 ago. 2023.

<sup>9</sup> Há trabalhos discutindo a problemática teleológica do que convencionamos chamar de natureza. Em geral, considera-se que a natureza tem valor em si mesma, isto é, que possui valor intrínseco e não somente instrumental.

expressão utilizada por Ailton Krenak (2020a; 2020b) para se referir à posição que alguns humanos ocupam na “casta da humanidade” da ontologia moderna. Ele se refere aos humanos que estão à margem (ou mais distantes) de seu projeto civilizatório (aquele associado à produção e ao consumo).

Como viviam as pessoas que moravam ali, naquele território? Como esses seres humanos se relacionavam com o ambiente? E como se relacionavam com esta unidade de conservação ambiental? Isto é, como ela aparecia em suas vidas cotidianas? Estas perguntas ocupavam meus pensamentos, enquanto seguia viagem para aquele pequeno povoado de Conceição da Barra. Algum tempo depois, quando iniciei a pesquisa, esses questionamentos começaram a ser respondidos. Identificamos, por exemplo, que as comunidades que vivem próximo à Reserva Biológica de Sooretama são, sobretudo, rurais. As pessoas com as quais estabeleci uma interlocução moram na zona rural do município de Sooretama, desempenhando suas atividades em pequenas propriedades agrícolas, em regime de trabalho familiar. Tratam-se de agricultores e de agricultoras familiares, homens e mulheres, que vivem *na e da* terra, retirando de pequenos pedaços de terra seu sustento e de suas famílias, buscando encontrar na nela e na vida junto à ela uma forma de viverem dignamente.

Atualmente, as principais atividades econômicas do município sooretamense são a cafeicultura, a fruticultura e a pecuária,<sup>10</sup> mas não podemos nos esquecer que a exploração madeireira já esteve entre as principais atividades econômicas da região no passado. De acordo com Ivan Borgo, Léa Brígida R. A. Rosa e Renato Pacheco (1996), o ciclo madeireiro, cuja marca é a intensificação da exploração da floresta nativa, durou até o final da década de 1960, quando uma postura conservacionista, acompanhada de uma legislação ambiental, ganhou força no cenário político e acadêmico, terminando com o deslocamento de madeireiros para outros estados da federação, como Bahia, Pará e Rondônia<sup>11</sup>. Transformadas em lenha, carvão e/ou

---

<sup>10</sup> Informação divulgada na página eletrônica da Prefeitura Municipal de Sooretama. SOORETAMA. **Sobre o município.** Sooretama: Prefeitura Municipal, [20--]b. Disponível em: <https://www.sooretama.es.gov.br/pagina/ler/1032/sobre-o-municipio#:~:text=As%20principais%20atividades%20econ%C3%B4micas%20do,e%20aproximadamente%20mil%20propriedades%20rurais>. Acesso em: 19 ago. 2023.

<sup>11</sup> Em entrevista concedida ao jornalista Rogério Medeiros, um dos maiores madeireiros do país confessou ter assassinado cerca de seis milhões de árvores nos vinte e cinco anos em que exerceu essa atividade. É dito que terminou com as reservas de jacarandá no norte do Espírito Santo. A esse respeito ver: Medeiros, Rogério. O assassino de árvores. *In*: Medeiros, Rogério. **Espírito Santo**: maldição ecológica. Rio de Janeiro: ASB, 1983. (Coleção Reportagens, v. 1).

dormente, a madeira das árvores atendeu à construção civil, mobiliária e naval e também ao setor industrial brasileiro (Borgo; Rosa; Pacheco, 1996), além de ter desempenhado um papel importante na construção da malha ferroviária do país (Santos, 2016).

A madeira, utilizada como matéria-prima em diversas obras de infraestrutura viária, foi essencial ao desenvolvimento do projeto civilizatório conduzido, sobretudo, pelo Estado brasileiro. A construção da Estrada de Ferro Vitória a Minas (EFVM), datada do início do século passado, especialmente para o transporte de passageiros e o escoamento da produção cafeeira, mas também utilizada para o transporte da própria madeira e de minério de ferro, foi central à constituição de “novas áreas produtivas, especialmente com possibilidades para o aproveitamento do norte do espírito-santense, importante área de extração de madeira e de plantação de café” (Borgo; Rosa; Pacheco, 1996, p. 106). Sobre ela convergiram outros empreendimentos, que atravessavam as matas e os rios, como as estradas e pontes construídas para facilitar a comunicação e a ocupação da região norte do estado capixaba. Entre as pontes construídas à ocasião, estão a Ponte Florentino Avidos sobre o Rio Doce, inaugurada em 1928, em Colatina e a Ponte Getúlio Vargas também sobre o Rio Doce, inaugurada em 1954, em Linhares. Diversos autores sinalizaram que a exploração madeireira na região, intensificada após a conclusão de certas obras de infraestrutura no início do século XX, submeteu a floresta a grande e contínua pressão (Borgo; Rosa; Pacheco, 1996; Dean, 1996). O historiador ambiental Warren Dean (1996) explica que a pressão sobre a floresta conduziu a um processo de devastação, bastante acentuado até a primeira metade do século passado, gerando preocupação em alguns segmentos sociais com relação ao futuro (Dean, 1996). De acordo com o sociólogo brasileiro Leonardo Bis dos Santos (2016) essa preocupação fez com que autoridades científicas e políticas pensassem em reservar uma parte do território espiritosantense da degradação ambiental. Em seu trabalho sobre a criação de Unidades de Conservação no Espírito Santo, o capixaba explica que esta preocupação fomentou diversas discussões, tanto no campo político como no científico, sobre a importância de criar as primeiras áreas ambientalmente protegidas no estado capixaba. Iniciadas nos anos vinte dos novecentos, essas discussões teriam atravessado as décadas seguintes, culminando com a normatização do uso e apropriação da fauna, flora e recursos hídricos da região (Santos, 2016).

Assim, assistimos a criação das primeiras reservas florestais do Espírito Santo, uma delas situada no município de Linhares (onde agora é Sooretama), nos anos quarenta do século passado. Embora a criação da Reserva Biológica de Sooretama tenha iniciado na década de

1940, com a criação da Reserva Florestal Estadual de Barra Seca (Decreto-lei Estadual nº 12.958, de 30 de setembro de 1941) e da instituição do Parque de Refúgio de Animais Silvestres de Sooretama (Portaria do Ministério da Agricultura nº 322, de 10 de agosto de 1945), a sua instituição como Reserva Biológica ocorreu somente nos anos oitenta, com a edição do Decreto nº 87.588, de 20 de setembro de 1982.

À ocasião de sua criação, a Reserva Biológica de Sooretama era administrada pelo Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) e contava com uma superfície de 24.000 hectares. Atualmente, a reserva possui uma superfície de 27.859 hectares, administrados pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), atual órgão gestor das unidades de conservação do país. A área da reserva decorre da junção das áreas da Reserva Florestal Estadual de Barra Seca (com cerca de 10.000 hectares) e do Parque de Refúgio de Animais Silvestres de Sooretama (com cerca de 12.250 hectares), somadas a pequenos acréscimos realizados ao longo dos anos. Embora a dimensão territorial da Reserva Biológica ultrapasse a fronteira político-administrativa do município de Sooretama, alcançando os municípios de Linhares, Jaguaré e Vila Valério, a maior parte de sua extensão está concentrada no município homônimo.<sup>12</sup> É importante mencionar que, embora grande parte da reserva esteja situada em Sooretama, alguns dos meus interlocutores e das minhas interlocutoras acreditavam que ela pertencia ao município de Linhares ou que a maior parte de sua extensão estaria concentrada no município vizinho. Esta informação se converteu em um dado importante no decorrer da pesquisa, pois o trabalho de campo evidenciou um relacionamento elementar (no sentido de pouca familiaridade) desses agricultores e dessas agricultoras (ou de parte significativa dos meus interlocutores e das minhas interlocutoras) com a reserva (mas não com a floresta que ela abriga), apesar de viverem muito próximos a essa unidade de conservação, uma realidade diferente do que imaginava antes de iniciar a pesquisa em Sooretama.

Quando realizei aquela viagem à Itaúnas, sabia que o município de Sooretama estava localizado no nordeste capixaba, na faixa litorânea ao norte do Espírito Santo, a cerca de 157 km de distância de condução da capital do estado, Vitória. Todavia, não possuía um relacionamento

---

<sup>12</sup> De acordo com a página eletrônica do Instituto Socioambiental, 83,79% da área da Reserva Biológica de Sooretama está no município homônimo, 13,58% no município de Linhares e apenas 2,63% no município de Jaguaré. É importante ressaltar que essas porcentagens sofrem pequenas alterações a depender do plano de manejo consultado. Para os nossos cálculos, foi utilizado o mais recente. Instituto Socioambiental. **Reserva Biológica de Sooretama**. [S. l.]: Unidades de Conservação no Brasil, [20--]. Disponível em: <https://uc.socioambiental.org/pt-br/arp/991>. Acesso em: 19 ago. 2023.

com aquele território, nem mesmo com os humanos e não humanos que o compartilhavam. De acordo com as informações divulgadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Sooretama possui 587.036 km<sup>2</sup>, onde vivem cerca de 31.278 pessoas (IBGE, 2010). Podemos considerá-lo um dos mais novos municípios entre os capixabas. Ele foi fundado recentemente, através da Lei Estadual nº 4.593 de 30 de março de 1994, depois de uma longa mobilização, conduzida inicialmente por um grupo de moradores, que resultou no desmembramento do distrito de Córrego D'Água (pertencente àquela ocasião ao município de Linhares) e na emancipação política da região (Augusto, 2019). Para nomear esta nova divisão político-administrativa, escolheu-se, através de consulta à comunidade, o nome “Sooretama”, em referência à Reserva Biológica de Sooretama que o município abrigava (Augusto, 2019).

De acordo com o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio),<sup>13</sup> indígenas que falavam tupi-guarani encontraram, através dessa palavra, uma maneira de se referirem ao território. Consta em um importante documento sobre a criação da Reserva Biológica de Sooretama que foi o linguista e etimologista Jacques Raimundo (1889-1959) quem identificou a origem da palavra, atribuindo a ela o significado de “terra dos animais da mata” (Aguirre, 1992). Encontramos, no entanto, outras traduções nos documentos e fontes oficiais que contam a história da Reserva Biológica de Sooretama. É possível encontrar além de “terra dos animais da mata”, as seguintes versões: “terra dos animais da floresta” e “refúgio de animais silvestres”.<sup>14</sup> É interessante observar que os povos originários que habitavam o norte do estado, chamados de modo genérico de botocudos, utilizavam essa palavra para expressar a maneira como escolheram identificar aquela terra e caracterizar suas interações com o meio, o que tornou esse termo bastante significativo a este trabalho. Tim Ingold é capaz de tornar mais compreensível o que estou querendo assinalar. É dito que

[...] olhamos com olhos treinados pela nossa experiência de ver o que está acontecendo ao nosso redor, ouvimos com os ouvidos afinados pelos sons que são importantes para nós, e tocamos com corpos que se acostumaram, pela vida que levamos, a certos tipos de movimento (Ingold, 2015, p. 153).

<sup>13</sup> Informação divulgada na página eletrônica do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). **Quem Somos.** Sooretama: ICMBio, [20--]. Disponível em: <https://www.icmbio.gov.br/rebiosooretama/quem-somos.html>. Acesso em: 19 ago. 2023.

<sup>14</sup> Informação disponível em vários canais, tais como a página eletrônica do próprio Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), da Prefeitura Municipal de Sooretama, nos Planos de Manejo da Reserva Biológica de Sooretama (Brasil, 1981 e; Brasil, 2020b), dentre outros.

Logo, “*habitamos* o nosso meio ambiente: somos parte dele; e através desta prática de habitação ele também se torna parte de nós” (Ingold, 2015, p. 153). Fica fácil perceber, então, que “*sooretama*”, e suas possíveis traduções, é mais do que a nomenclatura de um lugar, é a forma como aqueles corpos identificaram aquela região, como os habitantes mais antigos daquela terra assinalaram as suas características, o que aponta para a maneira como interagem com a terra que hoje se destaca por abrigar a primeira unidade de conservação instituída no estado capixaba, a Reserva Biológica de Sooretama. Esse fato, certamente, despertou o meu interesse de pesquisa para a descrição e para a análise das relações que agricultores e agricultoras familiares (que agora ocupam aquele território) estabelecem entre si e com outros seres com os quais coexistem.

## 1.2 RUMOS DA PESQUISA

*“Escreve-se sempre para dar a vida, para liberar a vida aí onde ela está aprisionada, para traçar linhas de fuga”*

Por Gilles Deleuze (1925-1995)<sup>15</sup>

É na parte dedicada à apresentação da abordagem teórico-metodológica que o (a) pesquisador (a) costuma expor quais foram os recursos e as estratégias empregados para a realização de seu trabalho. Em geral, é nesse momento que as condições de produção da pesquisa e os desafios com os quais se deparou ao longo de seu desenvolvimento são exibidos de modo mais detalhado. Argumento, no entanto, que os *rumos da pesquisa* podem representar mais do que isso se a escrita for utilizada, como vimos logo acima, para “traçar linhas de fuga” (Deleuze, 1992, p. 176). Nesse sentido, mais do que um espaço dedicado à apresentação teórico-metodológica, temos um lugar para mostrar quais foram as escolhas que orientaram a pesquisa e as direções tomadas, não apenas como uma etapa da produção do conhecimento, mas também como a manifestação de um entendimento de mundo. Devo esclarecer que as minhas escolhas me levaram à adoção de uma postura de abertura à vida, seja por conta da literatura selecionada, seja pela abordagem teórica-metodológica que ampara esse trabalho. Parto do entendimento de que a vida é algo dinâmico e multifacetado, que se realiza em um mundo conformado por diferentes seres e entes que interagem entre si. Por conta disso, acredito que o conhecimento

---

<sup>15</sup> Deleuze, Gilles. *Conversações*, 1972-1990 / Gilles Deleuze; tradução de Peter Pál Pelbarte. São Paulo. Ed. 34, 1992, p. 176.

produzido aqui deve assumir uma estruturação rizomática, tal como a perspectiva defendida pelo filósofo francês que escreve a epígrafe desta seção. Em outros termos, a abordagem teórico-metodológica adotada me conduziu por caminhos alinhados à produção de “outros saberes” e de “outros mundos”, como propôs o antropólogo colombiano Arturo Escobar (2015a).

Antes de continuar, acredito que cabe uma breve apresentação de como o tema tratado aqui surgiu para mim. Posso dizer que o meu interesse pelos modos de vida que se contrapõem aos modelos normativos hegemônicos começou quando ainda era uma criança vinda de uma família pobre de migrantes nordestinos que haviam partido para o estado paulista à procura de melhores condições de vida e de trabalho. Durante a minha infância, acompanhava entusiasmada uma tia em atividades dirigidas por diferentes organizações, cuja pauta era a luta pela justiça socioeconômica, o que se deu por volta dos anos noventa, quando a atuação dos movimentos sociais nascidos no meio rural era bem marcante. Anos depois, vivendo em solo espírito-santense, voltei à essa questão. Durante a minha graduação em ciências sociais, pude estreitar os laços com o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), através da participação em atividades colaborativas realizadas em conjunto com a universidade. Com o passar dos anos, por conta da aproximação de outras áreas do conhecimento, tais como a história, a filosofia, a geografia e a antropologia, acrescentei outros elementos à minha preocupação inicial. A articulação da luta pela igualdade socioeconômica às pautas em favor do reconhecimento das diferenças passou a ocupar minha mente e corpo. Foi assim que cheguei, mais recentemente, às relações estabelecidas entre humanos e não humanos, como consequência dessa aproximação entre o “mundo social” e o “mundo natural”. Agora, no entanto, voltando a minha atenção às diferentes maneiras de viver a vida, em como elas ora nos aproximam ora nos afastam de um mundo mais justo (socioeconomicamente), mais heterogêneo (diverso e plural) e pautado em relações mais harmônicas (ecologicamente).

Dando continuidade à exposição dos procedimentos teórico-metodológicos, como parte da postura de abertura, incluí a “afetação”. Trata-se de um recurso metodológico e de um componente importante do trabalho de campo considerado central pela antropóloga tunisiana Jeanne Favret-Saada (2005). Enquanto realizava uma pesquisa sobre feitiçaria com camponeses que viviam na zona rural no interior da França, Jeanne Favret-Saada decidiu explorar outros aspectos da interlocução estabelecida em campo. Foi assim que ela chegou à conclusão de que além de observar, o (a) pesquisador (a) também poderia participar das experiências que

pesquisava, deixando-se afetar por *outras* experiências durante o trabalho etnográfico. Essa antropóloga considera (assim como nós) que o trabalho etnográfico não pode ser resumido à uma prática teórico-metodológica, uma vez que o (a) pesquisador (a) participa da experiência que estabelece com o (a) *outro (a)*, aquele (a) que identificamos no processo de construção do conhecimento científico como “sujeito da pesquisa”. Engana-se, desse modo, quem pensa que a *afetação* é apenas um recurso de pesquisa. Para Jeanne Favret-Saada (2005), ela é caracterizada como uma dimensão central do relacionamento que o pesquisador e/ou a pesquisadora estabelece com o seu interlocutor e/ou a sua interlocutora.

Em seu trabalho, essa antropóloga sustenta que não é necessário privilegiar a experiência do (a) pesquisador (a) durante a interlocução (observador/observadora-participante ou participante-observador/observadora, como prefere sublinhar). Está sendo dito que a experiência do (a) pesquisador (a), suas “sensações, percepções, pensamentos” (Favret-Saada, 2005, p. 159), podem ser incluídas na pesquisa, quando forem consideradas relevantes à análise. Significa que as experiências vivenciadas pelo (a) pesquisador (a), aquilo que lhe foi comunicado involuntariamente, podem ser incorporadas ao trabalho de caráter etnográfico. Em minha pesquisa de campo, algo que chamou muito a atenção foram os esforços dedicados à sobrevivência da família, em como isso interferia direta e indiretamente no relacionamento daquelas pessoas com o ambiente e, por conseguinte, com a unidade de conservação. Também considerei bastante interessante como se dá o movimento entre as naturezas-culturas. Às vezes, elas são apresentadas como campos distintos e incomunicáveis da realidade, outras vezes aparecem interligadas e em comunicação íntima com essas pessoas, como é o caso da reunião do tempo-espaço, perceptível, sobretudo, pelos mais velhos. Foi possível observar diversas particularidades no modo como essas pessoas vivem a vida, como interagem e/ou interagem com os seres com os quais compartilhavam e/ou compartilham o território. Algumas dessas maneiras são muito próximas, enquanto outras são mais distantes de uma ontologia moderna. Tais particularidades são interessantes e se desdobram em várias outras questões relevantes à pauta social e ecológica.

De volta à contribuição de Favret-Saada (2005), destaco a maneira como ela amplia a noção que temos do processo de conhecimento, quando inclui a *afetação* como uma dimensão do trabalho de campo. Está sendo dito, com isso, que participam da construção do conhecimento não só a apreensão *racional*, mas também a apreensão *sensível* da realidade. O que fizemos, então, foi empregar essas duas dimensões do processo cognitivo para experienciar,



compreender e observar as diferentes formas ser e viver *com* o território, um território que é compartilhado, atualmente, por uma unidade de conservação ambiental e comunidades rurais (e, por um curto intervalo de tempo, também comigo). É por buscar uma compreensão mais ampla e integral da realidade que acrescentamos ao aspecto racional (abstrato) da produção do conhecimento o aspecto afetivo (sensível). Assim, em nossas análises, ao invés recorrer apenas às elaborações teóricas (provenientes do diálogo com a produção literária e com fontes documentais diversas) ou somente às formulações práticas (decorrentes da experiência vivenciada durante o trabalho de campo), buscamos uma reunião teórico-prática. Em outras palavras, procuramos *sentipensar* com o território, isto é, traçar um caminho possível para uma ontologia do território que articulasse razão e emoção, de modo a também compor com a produção tecnocientífica.

Para iniciar, começamos com a localização espacial do nosso *locus* de estudos (o que fazemos apenas em caráter pedagógico, uma vez que nosso interesse são as relações). Pode-se delimitar geograficamente o território estudado como sendo a porção de terra, e suas cercanias, onde vivem comunidades rurais e onde está localizada a Reserva Biológica de Sooretama, a primeira unidade de conservação ambiental a ser implementada na modernidade no estado capixaba. A Reserva Biológica de Sooretama está localizada na região noroeste do estado do Espírito Santo, mas especificamente entre os paralelos 18°54'S e 19°03'S e os meridianos 40°12'W e 39°55'W (Brasil, 2020b). Embora compreenda os municípios de Sooretama, Linhares, Jaguaré e Vila Valério, todos municípios do Estado do Espírito Santo, grande parte de sua extensão territorial, cerca de 82,91%, pouco mais de 230,97 km<sup>2</sup>, está dentro do território sooretamense. Isto significa 38,71% do território municipal que é de 587,036 km<sup>2</sup>, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010).

O “objeto” de pesquisa foram as relações entre humanos (agricultores e agricultoras familiares)<sup>16</sup> e outros seres em um território, e suas adjacências, atualmente ocupado pela Reserva Biológica de Sooretama. Definimos como problema central deste trabalho a descrição e análise dessas relações. A intenção foi identificá-las a partir da observação e da experientiação dos modos de ser e viver *dessa* gente que vive *na* e *da* terra retirando dela os meios necessários à sua *sobrevivência* e de seus descendentes. Por conta da forma como vivem

---

<sup>16</sup> Todos os agricultores e todas as agricultoras familiares com que estabeleci uma interlocução tiveram os seus nomes preservados, garantindo-lhes privacidade.

e da proximidade com uma área ambiental protegida, consideramos as interações dessas pessoas com o ambiente que os envolvem e do qual fazem parte de caráter *ecológico* bastante acentuado. Quais os modos de ser e viver de agricultores e agricultoras familiares que residem próximos (as) à uma unidade de conservação? Como é o relacionamento deles (as) com a Reserva Biológica de Sooretama? Qual a história de criação desta unidade de conservação ambiental? Estas foram questões fundamentais à pesquisa. A tentativa de responder a esses questionamentos contribui diretamente com o campo de estudos no qual este trabalho está vinculado, aquele dedicado às relações entre humanos e não humanos. Acreditamos, no entanto, que a reflexão sobre estas questões não é proveitosa apenas aos interessados na problemática socioambiental, mas a todos que se dedicam à promoção da diversidade e da pluralidade de formas de viver no mundo.

Desde sua idealização, até o momento de sua apresentação, esta pesquisa esteve sujeita a novos e constantes atravessamentos que produziram mudanças gradativas neste trabalho e me levaram a um entendimento mais íntimo do tema proposto. Há que se considerar que estamos diante de um processo vivo, de uma experiência cognitiva e afetiva da qual participam diversos personagens, entre os quais a pesquisadora, uma humana de natureza-cultura, ainda que o ambiente acadêmico pareça ignorar essa realidade. Pode-se dizer que grande parte das mudanças são próprias do amadurecimento natural das reflexões sobre a temática, outras representam as tentativas de traçar caminhos mais adequados e também possíveis para a realização de uma pesquisa que tem a vida como centralidade. Devo dizer que foram muitos os obstáculos enfrentados até a conclusão desse trabalho de pesquisa. Estão enganados aqueles que acreditam que a única dificuldade enfrentada na academia se refere à obtenção de financiamento para a pesquisa. Por certo esta é uma grande dificuldade, mas não é a única. Ao fazer uma pesquisa é preciso levar em consideração a escolha do tema, o acesso às fontes e aos documentos, a análise dos dados e a escrita do texto. Quando a pesquisa faz parte das ciências humanas e sociais é preciso levar em conta outros condicionantes, próprios dessa área do conhecimento. No caso do trabalho contar com pesquisa de campo e/ou trabalho de caráter etnográfico é preciso considerar, ainda, a disponibilidade dos interlocutores e/ou das interlocutoras, além do deslocamento físico do (a) pesquisador (a), hospedagem e alimentação, o que exige do (a) pesquisador (a) não só um planejamento logístico, mas habilidade para lidar com os imprevistos que certamente ele e/ou ela irão se deparar em campo. Isso tudo sem falar da superação de um “ambiente acadêmico profundamente hostil à tarefa de estar vivo” (Ingold, 2015, p. 13), como advertiu o antropólogo britânico ao lembrar o excesso de tarefas

burocráticas a que estamos submetidos durante a realização de um trabalho de pesquisa. Este, inclusive, foi um dos motivos pelos quais este trabalho foi realizado em dois momentos, sendo o primeiro dedicado ao levantamento documental e o segundo às interlocuções.

Além das dificuldades acima mencionadas, foi preciso lidar ainda com a instabilidade política e a crise orçamentária enfrentada pelas universidades federais que ameaçavam o sistema de pesquisa no país,<sup>17</sup> durante o período em que me preparava para o ingresso no doutorado. Como disse Eduardo Viveiros de Castro (2002), em um artigo científico bastante conhecido, o (a) antropólogo (a) se depara com problemas tão diversos que, mesmo que tente prevêê-los, irá se deparar com muitas surpresas, uma vez que “não sabe de antemão quais são eles” (Viveiros de Castro, 2002, p. 01). Por se tratar de uma relação com seres humanos não é possível controlar como se dará essa experiência de alteridade, nem tampouco imaginar como ela transcorrerá ao longo da pesquisa. Apesar da imprevisibilidade natural a esse tipo de trabalho, pode-se fazer um esforço e tentar identificar possíveis dificuldades. Embora tenha feito isso, não fui capaz de prever que enfrentaríamos uma crise sanitária em escala mundial, que interferiria diretamente na maneira como nos relacionávamos, impactando, conseqüentemente, na feitura dessa tese de doutoramento. A recomendação da Organização Mundial da Saúde (OMS) de isolamento social para barrar a transmissão comunitária do Coronavírus, acompanhada da divulgação cotidiana do registro das mortes pela doença, seguida de uma crise política e econômica, foram, de fato, desafios ao desenvolvimento e à conclusão desse trabalho. A Pandemia do Coronavírus fez com que conferíssemos uma centralidade maior ao território e reduzíssemos o número de interlocutores (as). Também exigiu uma ampliação do uso de fontes documentais e de informações complementares para a realização da pesquisa, além, é claro, de muita resiliência pessoal. Então, para auxiliar a pesquisa, dada a condição sanitária do país e a escassez de informações sobre a região, recorri a etnografias e a outros trabalhos sobre o campesinato brasileiro e a outras fontes de informação para compor com as minhas análises. Assim, somaram-se também ao trabalho de caráter etnográfico a utilização de documentos oficiais e de materiais divulgados por organizações governamentais e não governamentais.

---

<sup>17</sup> Segundo a Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições Federais de Ensino Superior (Andifes), os cortes orçamentários e o bloqueio de verbas às universidades públicas ameaçavam o funcionamento das universidades. A esse respeito ver: Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições Federais de Ensino Superior. **Cortes do governo podem causar ‘apagão científico’ em 2019**. Brasília, DF: Andifes, 2018. Disponível em: <https://www.andifes.org.br/?p=58564>. Acesso em: 19 ago. 2023.

Reuni as referências da seguinte maneira: i) bibliográficas: conformada por uma ampla literatura sobre o tema e/ou que dialoga com ele; ii) legislação e instruções normativas: composta por leis, decretos e outras instruções normativas pertinentes à temática; iii) documentais, como as Mensagens dos Presidentes do Estado do Espírito Santo (período republicano), para demonstrar o avanço do projeto moderno conduzido especialmente pelo Estado; os Planos de Manejo da Reserva Biológica de Sooretama (Brasil, 1981; Brasil, 2020b); os relatórios demográfico e agropecuário oferecidos pelos Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e o relatório do Programa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Proater) do município de Sooretama, dentre outros; iv) fontes variadas: notícias jornalísticas, webinários e informações divulgadas em páginas eletrônicas, para citar alguns exemplos. Além, é claro, das informações contidas no diário de campo, um instrumento de análise importante à pesquisa. Nele foram registradas partes, consideradas relevantes à pesquisa, das entrevistas semiestruturadas realizadas em campo, bem como as impressões, observações e experiências vivenciadas pela pesquisadora. Esses materiais possibilitaram conciliar uma análise qualitativa com uma quantitativa. É preciso recordar que um documento também é um artefato etnográfico, capaz de auxiliar o (a) pesquisador (a), que pode assumir diferentes formas: a de “um objeto etnográfico”, de “uma categoria analítica” e/ou de “uma orientação metodológica” (Riles, 2006, p. 07).

Por certo, um importante documento para o estudo da Reserva Biológica de Sooretama é o seu plano de manejo. É exigência legal que as unidades de conservação disponham desse documento depois de serem criadas. Estipula-se o prazo de cinco anos, contados da data de criação da unidade de conservação para a sua elaboração (Brasil, 2020b). A Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2020, que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), descreve, em seu segundo artigo, parágrafo dezessete, o plano de manejo como um documento técnico:

[...] mediante o qual, com fundamento nos objetivos gerais de uma unidade de conservação, se estabelece o seu zoneamento e as normas que devem presidir o uso da área e o manejo dos recursos naturais, inclusive a implantação das estruturas físicas necessárias à gestão da unidade (Brasil, 2020b).

Encontramos neste documento técnico informações relevantes a respeito de uma unidade de conservação, como o histórico de sua formação, apontamentos sobre o bioma correspondente à área protegida legalmente, a caracterização do tipo de proteção à qual a unidade de conservação está submetida e a descrição de sua organização, o que o torna uma fonte histórica relevante

não só à pesquisa, mas à pauta socioambiental em geral. Sooretama possuía um plano de manejo provisório (Brasil, 1981), muito mais denso e rico em material histórico e geográfico, no meu entendimento, que foi substituído por um mais recente (Brasil, 2020b), mais técnico e objetivo, mais parecido com um documento administrativo de gerenciamento. Por conta das diferenças que sublinhei, ambos foram considerados na elaboração desse trabalho. O Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), órgão gestor das unidades de conservação federais, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Linhares e Sooretama, a Federação dos Trabalhadores na Agricultura no Estado do Espírito Santo (FETAES) e organizações não-governamentais, como o Instituto Últimos Refúgios e o Instituto Pró-Tapir para a Biodiversidade, forneceram fontes de informações e materiais bastante relevantes à pesquisa. Não podemos nos esquecer dos registros das interlocuções e da anotação de outras informações contidas no diário de campo. Dada à característica dessa pesquisa e do perfil dos meus interlocutores e das minhas interlocutoras, eles foram de grande valor à pesquisa.

Embora a vacinação contra a COVID-19 no Brasil tenha sido iniciada em janeiro de 2021, foi somente no ano seguinte que a campanha de vacinação conseguiu uma maior abrangência (em número de pessoas vacinadas e de municípios que receberam o imunizante), alcançando uma maior cobertura vacinal da população. Por esse motivo, o trabalho de campo foi iniciado apenas em 2022 e contou o acompanhamento da rotina e a interlocução de dez pessoas (sujeitos-chave) e a contribuição de suas famílias, ao longo de um ano, à exceção de alguns meses. Estabeleci um diálogo mais longo e profícuo com algumas pessoas e um diálogo mais curto e acanhado, mas igualmente proveitoso, com outras. Por conta da distância das habitações rurais dos hotéis (à exceção do hotel da Reserva Natural da Vale, os outros estão localizados na sede do município, cerca de 20km do local da pesquisa) e da possibilidade de conviver com essas pessoas, aceitei o convite de uma dessas famílias para me hospedar em sua casa durante minhas idas a campo. De modo que permaneci vários dias, em diversas ocasiões, nesta mesma residência, na zona rural de Sooretama, na comunidade de Juncado.

Como já foi dito, a pesquisa se deu por meio da observação e experiência dos modos de ser e viver de agricultores e agricultoras familiares que vivem próximo à Reserva Biológica de Sooretama. Por terem sido realizadas durante a interlocução observadora-participante/participante-observadora, as entrevistas semiestruturadas foram conduzidas como diálogos, de maneira flexível e aberta às questões que surgissem, sendo gravadas apenas para que o conteúdo pertinente à temática pudesse ser registrado em diário de campo. Foram

acompanhados/entrevistados agricultores e agricultoras familiares, cujas propriedades não ultrapassassem 500 hectares, bem como técnicos, acadêmicos e/ou ambientalistas na prática ou em seus discursos (indivíduo ou entidade). Como critérios de inclusão e exclusão de entrevistados/interlocutores foi adotada a idade mínima de 18 (dezoito anos) e a existência de relação direta ou indireta com o território estudado. A amostragem seguiu uma modalidade não probabilística, uma técnica metodológica nomeada como “bola de neve” (*snowball*), que utiliza cadeias de referência, algo útil, segundo Vinuto (2014), para pesquisar grupos difíceis de serem acessados ou estudados. A técnica consiste em identificar “pessoas pertencentes ao grupo ou reconhecidos por estas para localizar informantes para o estudo” (Vinuto, 2014, p. 201). Trata-se de pesquisa qualitativa que se pauta no encontro de interlocutores (as) principais (informantes chaves ou sementes, como são nomeados pela pesquisadora) para seguir consecutivamente suas redes de referências (Vinuto, 2014).

Em um dos meus primeiros contatos, ainda durante as viagens exploratórias, fui muito bem recebida por uma funcionária pública, agricultora familiar e acadêmica. Pode-se dizer que ela atuou como a “semente” de que trata Vinuto (2014) me conduzindo nas interações conforme eu demonstrava meus interesses de pesquisa (agricultores e agricultoras familiares que viviam próximo à reserva). Durante nossa primeira interlocução, esta atenciosa e enérgica mulher pontuou que havia poucos trabalhos sobre a sua comunidade, tendo me convidado a concentrar minha pesquisa naquela região. Dessa maneira, começo a pesquisa em Juncado (com o auxílio dessa interlocutora que conhecia muito bem a região e também a Reserva Biológica de Sooretama) e, por conta do método de pesquisa empregado e suas redes de referência, atuo junto a Chumbado e Juerana A e B, distritos vizinhos. Os agricultores e agricultoras familiares com os (as) quais estabeleci alguma interlocução residem na zona rural do município, mais a sudeste da Reserva Biológica de Sooretama. Dois deles vivem com suas famílias na zona de amortecimento da Rebio de Sooretama, nos distritos de Juerana A e B. É possível, inclusive, avistar a floresta protegida em uma dessas propriedades, aos fundos da residência. As outras famílias vivem em Juncado e Chumbado, localidades que não fazem parte da zona de amortecimento, mas que estão muito próximas à reserva. Inicialmente, pensava que as interlocuções não interessariam aos outros integrantes da família, além daqueles que foram apresentados (as) como interlocutores (as) chave, mas não foi o que ocorreu em campo. Em geral, iniciava um diálogo com os meus interlocutores e as minhas interlocutoras, aquele (a) que havia me recebido, respondendo às minhas perguntas, me apresentando o local, suas atividades e suas rotinas, compartilhando comigo suas experiências de vida. No entanto, à

medida que a interação avançava, muitos outros se ofereciam à participação, ainda que de modo superficial, mas ainda assim relevante. Com isso, muitas vezes as interlocuções assumiram um caráter coletivo (circunscrito ao âmbito doméstico), o que não surpreende, como poderemos ver no decorrer dessa pesquisa, dada a maneira como eles e elas se relacionam entre si e com o território.

Para a realização desse trabalho foi preciso estabelecer um diálogo com diferentes áreas do conhecimento, o que exigiu a utilização de uma pluralidade metodológica (o que é recomendado por Boaventura de Sousa Santos, 2018), uma vez que nos debruçamos sobre uma questão complexa e multifacetada, ou seja, atravessada por diferentes marcadores. A literatura utilizada e os documentos consultados contribuíram de algum modo para *sentipensar* o território, ajudando na compreensão do relacionamento desses humanos entre si e deles com os outros seres com os quais convivem naquele território. Assim, posso afirmar que esse diálogo oferece contribuições importantes não só ao campo de estudos ao qual essa pesquisa está vinculada, aquele dedicado ao estudo das relações entre humanos e não humanos, mas também aos interessados na questão socioambiental. Acredito que as reflexões sobre o tema tratado, promovidas ao longo desse trabalho de pesquisa, acrescentam elementos importantes à crítica à modernidade e ao modelo de produção que a acompanha, cujo desenvolvimento afeta não só a sobrevivência de alguns coletivos, mas também a biodiversidade do planeta e a pluralidade de formas de viver a vida. Há que se considerar, ainda, os desdobramentos decorrentes da adoção de uma postura de abertura às outras experiências, como a possibilidade de experienciar outras formas de viver a vida em mundo com os outros. Acredito que essas são as principais contribuições teórico-práticas e, porque não, político-ecológicas desse trabalho.

No esforço de compreender as naturezas-culturas, busco fundamentação em trabalhos que reclamam por um mundo *com* os outros (como pontuou Escobar, 2015a). Dito de outra maneira, recorro àqueles que se dedicam a uma interpretação da realidade que leva em consideração as interações entre os seres (humanos e não humanos), atenta à maneira como eles se relacionam com o ambiente que os envolvem e do qual fazem parte, onde vivem suas vidas. Muitos desses trabalhos nos convidam à adoção de uma postura ético-estético-política de abertura à vida, com a qual nos alinhamos. Tim Ingold (2015; 2019), Doreen Massey (2000; 2008) e Isabelle Stengers (2018; 2015) são alguns exemplos de autores (as) que seguem esse caminho. Eles (as) compartilham não só a adoção dessa postura, mas também a centralidade conferida à vida em seus trabalhos. Abrir-se à diversidade e à possibilidade de uma multiplicidade de formas de ser

e viver no mundo é o que permite observar e experienciar a alteridade em todas as suas formas, inclusive de modo mais ampliado, assumindo pressupostos ontológicos. Isto, por certo, fez com que recuperássemos as formulações de Mario Blaser (2013) com suas ontologias políticas, os apontamentos de Arturo Escobar (2005; 2010; 2015a; 2015b) com suas ontologias relacionais e seus territórios da diferença, o debate fomentado por Marisol de La Cadena (2018) com suas ontologias múltiplas e as experiências ontológicas (experienciadas na prática) por Ellen Woortmann e Klass Woortmann (1997), Klass Woortmann (2018), Margarida Maria Moura (1978; 1986) e José de Souza Martins (1981; 1993; 2003), durante seus trabalhos sobre o campesinato brasileiro. Antes foi preciso apresentar a crítica à ontologia moderna, situá-la dentro da problemática socioambiental e discorrer sobre como a modernidade pautou a nossa cognição e o modo como nos relacionamos com o mundo, além de destacar como a sua imposição como um padrão cognitivo e societário pode acarretar em prejuízos ao entendimento de outras formas de ser e viver. Certamente, o filósofo e antropólogo Bruno Latour (2019a; 2019b; 2019c; 2020b; 2020c) ocupa uma posição de destaque nesse momento do trabalho. Embora não tenha sido o único a fornecer contribuições relevantes à essa questão, é no seu trabalho que encontramos um importante suporte teórico. Há, ainda, que mencionar o auxílio de vários outros autores, em especial, sociólogos e historiadores ambientais, à observação dos desdobramentos do projeto moderno sobre o território onde hoje está instalada uma unidade de conservação ambiental e sobre a floresta e seus habitantes mais antigos. Dado o caráter desse trabalho, conferido pelas escolhas teórico-metodológicas, pelo tema proposto e pelo caminho escolhido, pensamos que seria conveniente fazer, antes de tudo, um convite.

### 1.3 O CONVITE

*“A antropologia, segundo o meu ponto de vista, é uma investigação constante e disciplinada das condições e potenciais da vida humana”*

Por Tim Ingold (1948-)<sup>18</sup>

Em uma de suas obras, o antropólogo britânico Tim Ingold (2015) reúne uma coletânea de ensaios, cuja característica comum é a preocupação com a centralidade conferida à vida. Pode-

---

<sup>18</sup> Ingold, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 25.



se dizer que esta obra, intitulada *Estar vivo*, é interessante por várias razões e uma delas é, seguramente, a forma singular como esse pesquisador apresenta a antropologia e o seu ofício. Parte-se do princípio de que a antropologia “[...] é uma investigação constante e disciplinada das condições e potenciais da vida humana” (Ingold, 2015, p. 25). E que, por esse motivo, deveria ter a vida como sua principal preocupação. Retomar a centralidade da vida na produção do conhecimento antropológico é, inclusive, um dos propósitos desse antropólogo nessa obra. Ele tenta “restaurar a antropologia à vida” (Ingold, 2015, p. 26), uma tentativa que tem como fundamento a compreensão de que o estudo promovido por essa disciplina é um estudo *com* pessoas e não, como postula a ciência positiva, *sobre* pessoas. Ao sublinhar as diferenças da antropologia de outras disciplinas, pertencentes a outras áreas do conhecimento, ele escreveu que “não se trata absolutamente de um estudo *de*, mas de um estudo *com*” (Ingold, 2015, p. 340), portanto mais do que um conhecimento *sobre* o mundo, interessa a antropologia oferecer um conhecimento *com* o mundo, apresentar outras experiências, de modo a fomentar a discussão sobre como viver a vida em um mundo compartilhado com humanos e não humanos. Tim Ingold (2015) destaca as particularidades do ofício antropológico nessa obra. É dito que os (as) antropólogos (as) aprendem, durante a realização de seu trabalho e de seu estudo *com* os outros, a ver, a tocar e a ouvir. O que, segundo ele, torna-os capazes de educar a “nossa percepção do mundo” e abrir “os nossos olhos e mentes para outras possibilidades de ser” (Ingold, 2015, p. 340). Esta capacidade aprendida/desenvolvida durante o exercício de seu ofício ajudaria a ampliar a subjetividade daqueles que estiverem disponíveis para isso. Nesse sentido, fazer antropologia é, como sublinhou o antropólogo, “continuamente abrir o mundo, em vez de buscar uma conclusão” (Ingold, 2015, p. 341). Significa que mais do que apresentar resultados, o antropólogo e/ou a antropóloga deveriam compartilhar experiências, de modo a enriquecer a vida com *outros* saberes e mundos, afinal para propor transformações é preciso sentir/pensar essas outras formas de ser e viver a vida, o que obviamente só acontece se elas se tornarem conhecidas. É exigido do (a) pesquisador (a) a consciência de que há “modos alternativos de ser” (Ingold, 2015, p. 341) e que, portanto, é possível que transitem por mundos distintos, durante a realização dos seus estudos e de seu trabalho. Essa é, segundo ele, uma sensibilidade que a antropologia compartilha com a arte.

Além da arte, a antropologia também compartilha muitas semelhanças com a filosofia, salientou Tim Ingold (2015). Assim como a filosofia, a antropologia também se volta para questões fundamentais à vida no mundo, promovendo reflexões e produzindo um conhecimento singular sobre os modos de ser e viver. A diferença, explica, é que a antropologia não parte de uma

abstração da realidade, ou seja, não se afasta, ou não deveria se afastar, da vida para isso. Ele afirma que “fazemos nossa filosofia do lado de fora. E nisso, o mundo e seus habitantes, humanos e não humanos, são nossos professores, mentores e interlocutores” (Ingold, 2015, p. 340). Logo, a sua antropologia e aquela que estamos buscando podem ser consideradas uma “[...] filosofia com as pessoas dentro” (Ingold, 2019, p. 08). Para que sua arte e seu ofício possam se cumprir, sugere-se a adoção de uma postura de abertura às possibilidades da vida no mundo, o que exigiria do pesquisador e/ou da pesquisadora uma escuta atenta, um olhar sensível e uma atitude ativa perante os modos alternativos de ser. É certo que “a tarefa é essencialmente comparativa, mas o que compara não são objetos delimitados ou entidades, mas modos de ser” (Ingold, 2015, p. 341), afirmou.

À medida que avançamos e nos aprofundamos na leitura daquela coletânea, observamos o quanto seu trabalho sofre influência da filosofia, especialmente do trabalho desenvolvido pelo filósofo francês Gilles Deleuze. A proximidade com o trabalho desse autor fez com que concluísse que a vida “é um movimento de abertura, não de encerramento” (Ingold, 2015, p. 26). Pode-se concluir que o objetivo da antropologia “é valer-se do que aprendemos de nossa experiência com outros povos e especular sobre quais poderiam ser as condições e as possibilidades da vida” (Ingold, 2019, p. 63). Portanto, se a antropologia serve para algo, fazendo uma analogia com a pergunta que nomeia outro de seu trabalho, intitulado *Antropologia: para que serve?*, é para expor outras experiências de vida e, dessas experiências *outras*, agir de modo reflexivo e também propositivo (Ingold, 2019). Os antropólogos, dirá, “eles estudam – sobretudo por meio de um envolvimento profundo na observação, no diálogo, na prática participativa – com os povos entre os quais eles elegem trabalhar” (Ingold, 2019, p. 08). É, justamente, por conta dessa particularidade que a antropologia deveria assumir um caráter propositivo, assim como outras disciplinas. Está sendo proposto por esse pesquisador que ela não se limite em observar e descrever, atividades já consagradas no âmbito acadêmico, mas que também proponha como a vida pode ser, que através das discussões, das reflexões e das proposições seja capaz de transformá-la (Ingold, 2015). Estas foram, certamente, as principais contribuições que esse pesquisador ofereceu a esse trabalho.

A proeminência da vida (e a ideia de movimento constante que lhe está implícita) também foi a escolha da geógrafa britânica Doreen Massey (2008) em sua reelaboração política da teoria da espacialidade. Em *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*, uma obra importante da geografia contemporânea, ela apresenta uma abordagem do espaço que corrobora com a

perspectiva ingoldiana. O espaço é considerado, como vimos anteriormente, como algo ativo e dinâmico. Para essa geógrafa britânica, ele corresponde à dimensão material que possibilita a existência da multiplicidade (Massey, 2008). Ela pontua que é por meio do espaço que distintas trajetórias podem *coexistir* e argumenta que em sua configuração estão envolvidas a articulação de diferentes formas de poder. O espaço é pensado como uma construção inacabada (mediada por relações de poder), algo dinâmico, diferentemente do que comumente é presumido. Prova de que ele não é algo fechado ou acabado é que “o espaço nunca pode ser definitivamente purificado” (Massey, 2008, p. 144). Afinal, em suas palavras,

Se o espaço é a esfera da multiplicidade, o produto das relações sociais, e essas relações são práticas materiais efetivas, e sempre em processo, então o espaço não pode nunca ser fechado, sempre haverá resultados não previstos, relações além, elementos potenciais de acaso (Massey, 2008, p. 144).

Qual é a relevância dessas considerações para abrir este trabalho? É que assim como esses (as) autores (as), e outros (as) que convidamos ao diálogo ao longo do desenvolvimento dessa tese, reclamamos por uma postura de abertura à vida, isto é, às incertezas, transformações e atravessamentos (como sublinhou Tim Ingold, 2015) próprios da vida conjunta no mundo. Já dizia esse antropólogo que “é da essência da vida que ela não comece aqui ou termine ali, ou conecte um ponto de origem a uma destinação final, mas, sim que ela continue encontrando um caminho através da miríade de coisas que formam, persistem e irrompem em seu percurso” (Ingold, 2015, p.26). Uma atitude que pode ser lida como um comprometimento com a vida (como muito bem traduziu Krenak, 2020b). Falamos da adoção de uma postura de abertura a outras possibilidades de ser e de viver, proposta como alternativa a uma visão mecanicista e objetivista do mundo (legado da ciência moderna de inspiração cartesiana). O que Doreen Massey (2008) corrobora com a sua interpretação do lugar como uma parte do espaço indispensável ao desdobramento dos relacionamentos humanos com outros seres. O que conversa com a proposta ingoldiana de recolocar a vida no centro da preocupação antropológica (Ingold, 2015).

Esta postura abre caminhos para um envolvimento maior com a vida no mundo, por conta desse comprometimento de que fala Krenak (2020b), daí sua relevância. Nesse sentido, assumi-la é o mesmo que fazer um convite para se deixar afetar por essas experiências outras (Favret-Saada, 2005), mas também para repensar a nossa relação com o planeta, para questionar se as nossas escolhas nos aproximam ou nos afastam da diversidade e se os caminhos sugeridos pela

modernidade estão ou não alinhados com a construção de uma sociedade mais justa e socioeconomicamente igualitária. Para tal, convém “[...] pensar no espaço não como um lugar confinado [...]” (Krenak, 2020b, p. 30), mas como algo dinâmico, como a “esfera da multiplicidade, o produto das relações sociais” (Massey, 2008, p. 144), como descreveu a geógrafa britânica anteriormente.

Essas reflexões são fundamentais, do meu ponto de vista, à compreensão da complexidade do relacionamento dos humanos com o ambiente. Afinal, como advertiu o antropólogo colombiano Arturo Escobar (2010), já não é possível presumir a passividade do ambiente como antigamente, como se ele fosse “um pano de fundo inerte ao qual os organismos e humanos se adaptariam” (Escobar, 2010, p. 46). Em um de seus livros, publicado em espanhol no ano de 2010, ele assinalou que a concepção passiva do ambiente teria mudado bastante durante os últimos anos, sendo substituída por outras que lhe conferiam maior agência. Primeiramente, explica, tal concepção “foi substituída por uma perspectiva dialética da relação entre o organismo e o ambiente segundo a qual os dois se configuram e se produzem mutuamente através de contínuas interações” (Escobar, 2010, p. 46). Em seguida, “nos anos setenta, a relação dialética entre os humanos e o ambiente se complexificou ao considerar as forças políticas e econômicas em que se encontravam imersos” (Escobar, 2010, p. 46). Nos anos seguintes, foram incorporados processos biológicos, sociais e culturais à questão e, mais recentemente, acrescentadas outras preocupações (identitárias, cognitivas, entre outras) ao entendimento da relação dos humanos com o ambiente. Como uma tentativa de reunir os diferentes marcadores que incidem sobre a vida no mundo, Arturo Escobar (2010) se volta à elaboração de uma ontologia do território, o que significa que considera as dimensões espaciais (com suas dinâmicas local e global) como parte integrante e relevante desse conjunto, ao mesmo tempo em que enfatiza o lugar como condição necessária para a constituição de mundos distintos. Como ele mesmo disse, o lugar é uma “dimensão crucial da configuração de mundos locais e regionais, mas também de articulação de hegemonias e resistências” (Escobar, 2010, p. 47).

Este pesquisador é outro que encontra na abordagem relacional as bases para a compreensão da complexidade do relacionamento dos humanos com o ambiente. Como vimos, aqueles que se amparam nela se interessam pelas múltiplas interações que conformam o mundo (Escobar, 2015b). Só que é preciso pontuar que essas interações não se desenvolvem no vazio, mas, como assinalou Arturo Escobar (2015b), em lugares específicos. Em uma publicação de 2015,

intitulada *Territórios da diferença: a ontologia política e os direitos ao território*, o antropólogo colombiano se reporta ao território como esse lugar particular. Sua concepção do território, a mesma que partilhamos, é a de que ele “[...] se concebe mais do que uma base material para a reprodução da comunidade humana e suas práticas [...]” (Escobar, 2015b, p. 96). Escobar argumenta que “para poder captar esse algo mais, o atendimento às diferenças ontológicas é crucial” (Escobar, 2015b, p. 96).

Desejo, dessa maneira, demonstrar que a compreensão do mundo em que se vive, nos termos apresentados neste trabalho, não só nos direciona a outras formas de ser e viver, mas também nos remete a uma dimensão fundamental da abordagem relacional, considerar que o mundo moderno, em sua forma dominante, é apenas um “em detrimento de outros mundos existentes ou possíveis” (Escobar, 2015b, p. 93). Nesse sentido, a aspiração moderna de se constituir como a norma sobre outras realidades é confrontada por experiências *outras*, isto é, por outros “mundos” ou outras “ontologias”, como prefere chamar o antropólogo colombiano, o que pode ser visto, segundo ele, com mais facilidade na pressão exercida sobre os territórios (Escobar, 2015b).

Foi este antropólogo que chamou a minha atenção pela primeira vez para o fato das sociedades capitalistas modernas compreenderem o que conta como natureza e como cultura de um modo radicalmente diferente de outras (Escobar, 2010). Ele sugere que o mundo “sócio-natural” pode assumir formas variadas. Como prova do que está sendo dito, ele cita as comunidades quilombolas, indígenas e camponesas, porque estão mais habituadas a ver a natureza e a cultura como interconectadas, a incluírem em suas redes interativas outros seres e entes, além dos humanos (Escobar, 2010). Ele explica, em uma outra publicação, que para alguns coletivos “quando se está falando de uma montanha ou lagoa ou rio como ancestral ou como entidade viva, se está referenciando uma relação social, não uma relação de sujeito e objeto” (Escobar, 2015b, p. 96). Ele se reporta às ontologias relacionais (aquelas que diferem ou se distanciam da ontologia moderna) para assinalar que o mundo não é apreendido da mesma maneira nem nos mesmos termos por todos os grupos. Para essas ontologias relacionais, por exemplo, “cada relação social com não humanos pode ter seus protocolos específicos, mas não são (ou não somente) relações instrumentais e de uso” (Escobar, 2015b, p. 96). Há, como disse o antropólogo colombiano, uma variedade enorme de formas de pensar, se relacionar, construir e experimentar o mundo (Escobar, 2005). É, justamente, por conta dessa variedade que nos confrontamos com inúmeras possibilidades de ser e viver a vida, motivo pelo qual ele e outros

(as) pesquisadores (as) resolveram adotar uma postura de abertura à vida, além de fundamentarem suas análises em um diálogo interdisciplinar e utilizarem uma variedade metodológica. Este é o mesmo motivo pelo qual me aproximo de outras áreas do conhecimento, além da antropologia e da sociologia. Como pontuou o antropólogo colombiano Arturo Escobar (2005),

Antropólogos, geógrafos e ecologistas políticos demonstraram com crescente eloquência que muitas comunidades rurais do Terceiro Mundo “constroem” a natureza de formas impressionantemente diferentes das formas modernas dominantes: eles designam, e, portanto, utilizam, os ambientes naturais de maneiras muito particulares. Estudos etnográficos dos cenários do Terceiro Mundo descobrem uma quantidade de práticas – significativamente diferentes – de pensar, se relacionar, construir e experimentar o biológico e o natural (Escobar, 2005, p. 71).

Como é sobre o território que as distintas formas de pensar, de se relacionar, de construir e de experimentar as naturezas-culturas se impõem de modo mais categórico (Escobar, 2005), diversos pesquisadores, entre os quais está Mario Blaser (2013), antropólogo que desenvolveu um interessante trabalho sobre os conflitos socioambientais na região do Chaco Paraguai, decidiram lançar luz sobre ele. Para esses autores, ele é mais do que uma dimensão espacial, é o lugar onde a vida com os *outros* acontece, ou seja, “é um espaço de vida onde se garante a sobrevivência étnica, histórica e cultural” (Escobar, 2015b, p.96). Portanto, é nele que observamos de modo mais evidente a pressão exercida pela ontologia moderna sobre outras formas de viver a vida no mundo.

Como já foi dito, esse trabalho está inscrito no campo de estudos dedicados à análise das relações entre humanos e não humanos. De acordo com os antropólogos brasileiros, Felipe Vander Velden e Flávio da Silveira (2021), trata-se de um campo de estudos que adquire cada vez mais relevância, por conta da intensificação da degradação ambiental. Com o seu aumento, cresce também a problematização da questão socioambiental, onde se destacam as teorias que têm como base uma crítica à ofensiva moderna. Como advertiu Bruno Latour (2020), a pauta ambiental é uma demanda latente e a cada dia que passa ela se torna mais complexa. É preciso considerar, por exemplo, que a questão não está mais restrita à produção, mas que ela avança sobre o modo como produzimos, uma vez que essa escolha interfere na possibilidade de sobrevivermos às catástrofes ambientais e na diversidade de formas de vida que encontraremos no mundo. Portanto, além de voltar a atenção sobre o modo de produção que assistiu a modernidade, é preciso ainda pensar em como produzir as coisas e a vida, uma vez que o planeta

dá sinais de esgotamento. Essa discussão, por conta de seus vários desdobramentos, ganha espaço sobretudo no debate filosófico e antropológico contemporâneos.

Entre os autores que forneceram suporte teórico para a realização deste trabalho temos Bruno Latour (2019a) com sua crítica à constituição moderna e Mario Blaser (2013) que não só critica a modernidade, como explora o seu caráter ontológico. A antropóloga peruana Marisol de La Cadena (2018), o antropólogo colombiano Arturo Escobar (2005; 2010; 2015a; 2015b), o antropólogo brasileiro Mauro Almeida (2013; 2021), os antropólogos Ellen Woortmann e Klass Woortmann (1997), o também antropólogo brasileiro Viveiros de Castro (2002; 2017; 2018), todos (as) são igualmente relevantes à pesquisa, uma vez que apontaram para a necessidade de nos ocuparmos de outras ontologias como parte da produção de outros saberes e de outros mundos. Como veremos mais adiante, parte dessas iniciativas decorrem da tentativa de evitar a reprodução impensada de algumas divisões, tais como natureza e cultura ou humanos e não humanos, fruto de uma ontologia dualista (como sublinhou Escobar, 2015a), com a qual a modernidade e o pensamento científico moderno se ergueram e se consolidaram (Latour, 2019a).

Portanto, a adoção de uma postura de abertura me pareceu mais apropriada para “dar a vida” (Deleuze, 1992, p. 176). Sendo assim, mais do que uma apresentação do tema e de uma exposição dos caminhos teórico-metodológicos adotados para a pesquisa, essa introdução à “terra dos animais da floresta” é também um convite à observação e experienciação de outras formas de viver a vida no mundo. É, portanto, um modo de incluir o leitor e/ou a leitora desse trabalho de pesquisa nas análises das relações que humanos (agricultores e agricultoras familiares sooretamenses) estabelecem entre si e com não humanos ou outros que humanos (floresta, terra, animais, plantas, por exemplo) em um território compartilhado entre eles (as) e uma unidade de conservação ambiental, em uma região que se destaca por suas formações florestais e ecossistemas associados à Mata Atlântica.

Depois dessa introdução, volto meus esforços à escrita de um capítulo teórico, atendendo à exigência do regimento do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo, para teses de doutorado. Começo localizando o tema no campo de estudos no qual ele está vinculado, aquele que se dedica à relação entre humanos e não humanos. Em seguida, parto para a problematização das partições operadas pela modernidade, traçando os caminhos explicativos que se seguiram à crítica à constituição moderna. Há, por

certo, uma crítica às separações modernas, tais como humanos/não humanos e natureza/cultura, por considerar que essas partições dicotômicas, reflexos do padrão cognitivo e societário que fundamenta a ontologia moderna, não se aplicam a todo momento, nem mesmo a todas formas de ser e viver, como nos advertiu o filósofo e antropólogo Bruno Latour (2019a), um dos principais expoentes dos estudos sobre a modernidade. Tratadas essas questões, volto a minha atenção à retomada do discurso ontológico, ponderando sobre como ele retorna de modo vigoroso ao debate acadêmico, diante da necessidade de compreender a diversidade de modo mais amplo. Embora a preocupação com os diferentes modos de ser e viver exista desde sempre, isto é, mesmo que esta seja uma preocupação comum ao trabalho do (a) antropólogo (a), nem sempre esteve atenta a como as dicotomias se apresentam na realidade ou às diferenças em sua forma mais radical, ontológica. Nomeado “Entre naturezas-culturas”, este capítulo teórico fomenta a discussão e promove a reflexão em torno da produção de outros saberes e outros mundos, tomando de empréstimo uma expressão utilizada por Arturo Escobar (2015a). Em linhas gerais, pode-se dizer que este capítulo se converte em uma espécie de revisão do estado da arte. Espero oferecer com ele um panorama dos dilemas a que está sujeito esse campo de estudos.

Dedico o segundo capítulo à uma breve apresentação dos atravessamentos que incidiram sobre o território que abrigaria a Reserva Biológica de Sooretama anos mais tarde. Isto é, antes de que uma parte de sua extensão territorial fosse convertida em uma área ambientalmente protegida. Aqui, acolho a sugestão latouriana (2020b) e decido *aterrar*. Como o antropólogo francês propõe com esta expressão, volto a minha atenção ao solo, isto é, ao lugar onde a vida se materializa (Latour, 2020b). Partindo da metáfora da ponte (e utilizando a sua construção como um marco histórico) falo de alguns encontros, ou seriam desencontros, que contribuíram para conformar e significar aquele lugar. Conto a história da criação da Reserva Biológica de Sooretama, destacando o processo de devastação da floresta e de intensificação da ocupação da parte norte do estado espírito-santense, eventos que antecederam a constituição de uma área protegida legalmente.

O terceiro capítulo surge, fundamentalmente, da observação e da experienciação dos modos de ser e viver de agricultores e agricultoras familiares sooretamenses com que estabeleci uma interlocução. Aqui, meu interesse se volta às singularidades que marcam o relacionamento dessas pessoas com o território em que vivem, em uma tentativa de identificar a partir dessa observação como a Reserva Biológica de Sooretama aparece em suas vidas. Começo esse



capítulo, intitulado *Sobreviver*, com o relato e a análise do meu encontro com *essa gente outra*. Em seguida, apresento as análises realizadas a partir de três momentos que se sobressaíram no trabalho etnográfico. Em “toda a vida é roça, toda vida”, trato dos laços com a terra, presentes no processo de sucessão, da partilha da herança e das maneiras que essas pessoas encontraram de se manterem na terra, vivendo dela. Já em “tudo da terra, aqui” exploro os aspectos que envolvem a produção de alimentos para consumo e comercialização. A maneira que os meus interlocutores e minhas interlocutoras encontraram de explicar a particularidade do relacionamento que estabelecem com o território foi tratada em “tá tudo igual, mas tá diferente”. Todas as seções, exceto a que trata do encontro (interlocutores/interlocutoras-pesquisadora ou pesquisadora-interlocutores/interlocutoras), foram nomeadas com expressões utilizadas por essas pessoas. Assim como a discussão que as acompanha, estas expressões foram especialmente interessantes à compreensão da complexidade e das singularidades dos vínculos que elas estabelecem com o território que compartilham com outros seres e uma unidade de conservação ambiental. É possível, desse olhar atento às outras formas de vida, perceber como esses vínculos interferem no modo como levam a vida *na e da* terra.

## ENTRE NATUREZAS-CULTURAS

*“Eu gosto de gente sentipensante,  
que não separa a razão do coração.  
Que sente e pensa ao mesmo tempo.  
Sem divorciar a cabeça do corpo,  
nem a emoção da razão.”*

Por Eduardo Galeano (1940-2015)<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Declaração atribuída ao jornalista e escritor uruguaio Eduardo Galeano. Castillo, Yessika María Rengifo. Eduardo Galeano, el sentipensante del sur. **Retruécano: rebeldia retórica**, [s. l.], 13 abr. 2021. Disponível em: <https://www.elretrucano.com/eduardo-galeano-el-sentipensante-del-sur/>. Acesso em: 19 ago. 2023.

## 2.1 METAMORFOSE

*“Começou-se por separar o homem da natureza, e por constituí-lo em reino soberano; acreditou-se assim apagar sua característica mais inquestionável, a saber, que ele é antes de mais nada um ser vivo”*

Por Claude Lévi-Strauss (1908-2009)<sup>20</sup>

Existe uma vasta produção bibliográfica elaborada, em especial pela filosofia e antropologia contemporâneas, sobre o campo de estudo que se dedica às relações entre humanos e não humanos (humanimais ou mais-que-humanos, como sugerem Velden e Silveira, 2021) em um mundo, cuja compreensão pressupõe uma composição conjunta com outros seres. A ideia que está sendo preconizada, nestes casos, é a de “mundos co-constituídos” (Velden; Silveira, 2021, p. 01). Em geral, elas decorrem do “avanço de nossa compreensão etnográfica das complexidades presentes nas interações entre o que denominamos, por comodidade, a natureza e a sociedade/cultura” (Velden; Silveira, 2021, p. 02).

Parte significativa desses trabalhos acompanha a crítica à modernidade dirigida pelo filósofo e antropólogo francês Bruno Latour. Ele argumenta que a sociedade moderna se constituiu a partir de uma distinção radical que, além de confrontá-la com os limites que essa formulação apresenta a uma inteligibilidade ecológica que conduza a “mundos múltiplos” (como sinalizou Stengers, 2018), jamais encontrou tal distinção (de maneira purificada) na própria realidade (Latour, 2019a). É preciso entender o que isso significa. Está sendo dito que o modelo operado pela modernidade para definir o mundo e a forma como os humanos estabelecem relações com os outros é fundado em divisões. Impondo-se como um padrão societário e cognitivo, ele nos afasta da diversidade e da pluralidade de formas de ser e viver. Cabe assinalar, assim como fez Latour, que da partição original “humanos e não-humanos” (Latour, 2019a, p. 125), aquela que inaugura a constituição moderna, decorreriam outras. A separação artificial entre aquilo que chamamos de natureza e o que identificamos como cultura é, portanto, um bom exemplo do que está sendo dito.

Estas divisões marcaram a organização do pensamento e a constituição das sociedades modernas ocidentais, conformando uma epistemologia própria, decorrente de uma ontologia

---

<sup>20</sup> Lévi-Strauss, 1962, p. 53, *apud* Viveiros de Castro, 2017, p. 321

dualista (Escobar, 2015a). Entre as várias implicações dessa ontologia dualista (termo utilizado por Escobar, 2015a) está a ideia de uma única natureza – desumanizada, apolítica e sem historicidade – como nos advertiu Bruno Latour em outra publicação, intitulada *Políticas da Natureza*. De acordo com essa ideia, a natureza (no singular) figuraria como um objeto manipulável de contornos nítidos, ou seja, de limites e propriedades muito bem demarcados e reconhecidos (Latour, 2019b). Isto é, o que chamamos de natureza na verdade corresponderia a um domínio da realidade, “uma forma muito particular de organização pública” (Latour, 2019b, p. 95). Dito de outra maneira, a “natureza” seria nada mais do que a maneira pela qual apresentamos uma “série ordenada e hierarquizada dos seres” (Latour, 2019b, p. 49). Em linhas gerais, uma entidade abstrata, que procederia de uma “unidade dissimulada” (Latour, 2019a, p. 55), como ele a chama.

Embora esta ideia de natureza tenha favorecido a expansão da modernidade e o sucesso da ciência moderna, ela é acusada de prejudicar a nossa compreensão de mundo como algo que é constituído conjuntamente, uma vez que não acrescenta muito à sua composição no que diz respeito à diversidade de culturas, distribuição dos seres ou mesmo de suas agências (Latour, 2019b), o que a torna bastante problemática. De acordo com Latour, esta concepção faz com que a natureza pareça proceder de uma unificação dos seres, quando deveria remeter à uma diversidade maior de seres e entes em suas interações, isto é, a uma variedade de formas com capacidade de atuar e de interagir de modo independente, naturezas no plural. Como desconstruir essa visão purificada da natureza? Em primeiro lugar, lembrando que ela deriva do ordenamento político que sustenta e conforma a ontologia moderna, tal como fez Latour (2019b). Sugere-se, com isso, a reunião de dimensões da realidade que pareciam, como ele mesmo disse, irreconciliáveis.

Acredito que essa visão purificada da natureza (expressão tomada de empréstimo de Bruno Latour, 2019b) faz com que os humanos se esqueçam que também são natureza (Krenak, 2020a; 2020b). O que explicaria, no meu entendimento, um pouco da dificuldade que temos de reconectar as naturezas-culturas. O surpreendente, como muito bem recordou um dos maiores ativistas e pensadores indígenas da atualidade, é que fomos nós mesmos que criamos essa abstração de unidade (Krenak, 2020a).

Antes de prosseguir com essa discussão, convém esclarecer a ideia de modernidade que está sendo elaborada aqui. Assim como Latour (2019a), argumento que a modernidade é uma

temporalidade e também um projeto. Quando Latour tentou responder à pergunta sobre o que é um moderno, disse que “a modernidade possui tantos sentidos quantos forem os pensadores ou jornalistas. Ainda assim, todas as definições apontam, de uma forma ou de outra para a passagem do tempo” (Latour, 2019a, p. 20). Significa que apesar dos vários sentidos atribuídos à modernidade (ou às palavras correlatas, tais como “moderno” ou “modernização”) todos se reportavam a uma passagem do tempo, isto é, indicavam uma temporalidade. A questão é que “através do adjetivo moderno, designamos um novo regime, uma aceleração, uma ruptura, uma revolução do tempo” (Latour, 2019a, p. 20). É dizer que moderno tanto “assinala uma ruptura na passagem regular do tempo”, quanto “assinala um combate no qual há vencedores e vencidos” (Latour, 2019a, p. 20). Ou seja, chamamos de moderno um projeto sociopolítico e cognitivo e também uma marcação temporal. Há, ainda, duas posturas que interferem nos sentidos atribuídos à modernidade: a imanência e a transcendência. De acordo com Latour, elas participam da constituição moderna, fazendo com que a modernidade pareça contraditória. A questão é que na prática essas dimensões não são incomunicáveis, fazendo com que todos esses significados se mostrem impotentes. Daí a razão para ele considerar a constituição moderna duas vezes assimétrica.

Retiro das formulações latourianas o entendimento de que a modernidade (pensada como uma temporalidade e também um projeto civilizatório) dificulta a compreensão de mundos constituídos conjuntamente com outros seres. Talvez esse seja um dos motivos pelos quais o seu trabalho desperta tanto o interesse da antropologia. É preciso, então, entender como se dá a constituição moderna. De acordo com esse filósofo e antropólogo francês, a modernidade possui uma maneira bastante peculiar de funcionar. Ele se refere aos seus paradoxos (quadro 1). A modernidade seria conformada por “dois conjuntos de práticas totalmente diferentes que, para continuarem eficazes, devem permanecer distintas, mas que recentemente deixaram de sê-lo” (Latour, 2019a, p. 20). Pode-se descrever o seu funcionamento da seguinte maneira: o primeiro conjunto de práticas atuaria constituindo redes e o segundo, identificado como crítica, não só estabeleceria partições, como também elaboraria um discurso independente para justificá-las, acompanhado de uma narrativa sobre a sociedade. De acordo com Bruno Latour, “o primeiro conjunto de práticas cria, por “tradução”, misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura” (Latour, 2019a, p. 20-21), enquanto “o segundo cria, “por “purificação”, duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e dos não-humanos, de outro” (Latour, 2019a, p. 21). Em suas palavras,

O primeiro, por exemplo, conectaria em uma cadeia contínua a química da alta atmosfera, as estratégias científicas e industriais, as preocupações dos chefes de Estado, as angústias dos ecologistas; o segundo estabeleceria uma partição entre um mundo natural que sempre esteve aqui, uma sociedade que com interesses e questões previsíveis e estáveis, e um discurso independente tanto da referência quanto da sociedade (Latour, 2019a, p. 21).

O que está sendo dito é que a modernidade é constituída por conjuntos de práticas assimétricas. Este é, segundo Latour (2019a), o paradoxo dos modernos, a situação na qual nos encontramos. A questão é que “enquanto considerarmos separadamente essas práticas, seremos realmente modernos, ou seja, aderimos sinceramente ao projeto da purificação crítica, ainda que ele apenas se desenvolva por meio da proliferação dos híbridos” (Latour, 2019a, p. 21). Após essa consideração, o filósofo e antropólogo francês tece uma provocação, ao afirmar, de modo conclusivo, que “[...] se jamais tivéssemos sido modernos, pelo menos não da forma como a crítica nos narra, as relações tormentosas que estabelecemos com as outras naturezas-culturas seriam transformadas” (Latour, 2019a, p. 21).

**Quadro 1 – Constituição Moderna, segundo Bruno Latour**

PRIMEIRO PARADOXO	
A natureza não é uma construção nossa: ela é transcendente e nos ultrapassa infinitamente.	A sociedade é uma construção nossa: ela é imanente à nossa ação.
SEGUNDO PARADOXO	
Nós construímos artificialmente a natureza no laboratório: ela é imanente.	Não construímos a sociedade, ela é transcendente e nos ultrapassa infinitamente.
CONSTITUIÇÃO	
Primeira garantia: ainda que sejamos nós que construímos a natureza, ela existe como se nós não a construíssemos.	Segunda garantia: ainda que não sejamos nós que construímos a sociedade, ela existe como se nós a construíssemos.
Terceira garantia: a natureza e a sociedade devem permanecer absolutamente distintas; o trabalho de purificação deve permanecer absolutamente distinto do trabalho de mediação.	

Fonte: Latour, 2019a, p. 47.

É aqui que reside a principal importância da crítica latouriana à modernidade para este trabalho. Argumento que ela não só contribui com a compreensão da complexidade das interações humanas com os seres e com o ambiente, ao chamar a atenção para os paradoxos da modernidade e, conseqüentemente, à forma particular (e às vezes contraditórias) como estabelecemos relações com os outros, como também ajuda na observação das diferentes maneiras pelas quais lidamos com as naturezas-culturas. Talvez a maneira mais simples de explicar, em poucas linhas, em que consiste sua crítica à modernidade é recorrendo à máxima *jamais fomos modernos*, expressão que intitula um de seus principais trabalhos, publicado originalmente em francês (1991), que já foi traduzido em diferentes idiomas. Nesse trabalho,

Latour (2019a) elabora e sustenta a tese de que o mundo moderno é um projeto inacabado, uma vez que nunca conseguiu seguir à risca suas próprias formulações, motivo pelo qual nunca teríamos sido modernos efetivamente. Isso acontece porque as regras que fundamentam a constituição moderna, importantes ao seu funcionamento, não conseguem ser seguidas sem incorrer em assimetrias, fazendo com que o projeto moderno não se realize por inteiro, descumprindo, dessa maneira, com as suas garantias. Por conta de sua constituição, a modernidade não conseguiria evitar a produção de híbridos de naturezas-culturas, apesar de se esforçar em purificá-los (Latour, 2019a).

Com sua crítica ao que chamamos de modernidade (ou, como ele prefere, à Constituição moderna), Latour (2019a) sugere uma maneira diferente de compreender o mundo, cujo princípio compreensivo não esteja fundado na separação dos humanos do ambiente (herança do dualismo cartesiano), mas pautado na abertura aos seres e entes, consideradas suas capacidades de agenciamento. O antropólogo britânico Tim Ingold (2015), outro importante teórico para este trabalho, também fala em assumir uma postura de abertura, mas adota uma perspectiva um pouco diferente daquela utilizada pelo filósofo e antropólogo francês. Enquanto Latour (2019a) se aproxima dos estudos da ciência e da técnica, Tim Ingold (2015) explora mais a experiência de viver no mundo. Eis que o primeiro se destaca pela contundente crítica à modernidade que elabora, oferecendo uma importante contribuição tanto à filosofia da ciência quanto à antropologia, enquanto o segundo chama a atenção pelo tratamento dado à percepção do ambiente e pelo diálogo que estabelece com diversos campos do conhecimento, como a arte, arquitetura, biologia, geografia e filosofia, embora vincule-se mais com uma ou outra área do conhecimento a depender do assunto tratado. Há diferenças em suas abordagens, mas a preocupação com a constituição conjunta do mundo é comum a ambos, estando presente em seus trabalhos. Eles se reportam a um mundo capaz de abrigar não só os seres humanos (falamos de todos eles, incluídos os quase humanos ou sub-humanos de que fala Krenak, 2020a; 2020b), mas também outros seres. Há concordância também de que é preciso reconstruir, ou ao menos tentar, a separação moderna entre humanos e não humanos, natureza e cultura, por acreditarem que essas divisões dificultam o entendimento e a experiência de outras formas de vida, com os seus saberes.

Para Latour (2019a) a reconstituição das partições com as quais o mundo moderno ocidental (em seu modo hegemônico) e conhecimento científico dele originado se constituíram é feita através de uma crítica às narrativas construídas pela modernidade. É importante destacar que

essa crítica não implica, como ele mesmo disse, em uma tentativa de voltar ao passado ou em um abandono da racionalidade, como assistimos na contemporaneidade. A questão não é ser pré-moderno, mas conservar as escalas (global, local, natural, social) sem sucumbir à duplicidade (Latour, 2019b), isto é, articulá-las de uma maneira que a compreensão da realidade seja ampliada, que seja capaz de ir além dos dualismos, um trabalho que ele realiza através de uma abordagem relacional. Trata-se de uma abordagem que difere do relativismo absoluto que “supõe culturas separadas e incomensuráveis que nenhuma hierarquia seria capaz de ordenar” (Latour, 2019a, p. 130) e do relativismo cultural onde a natureza é considerada, mas que para que ela exista não é possível supor “nenhuma sociedade, nenhuma construção, nenhuma mobilização, nenhuma rede” (Latour, 2019a, p. 130). Também não se confunde, como ele mesmo alegou, com o universalismo particular onde uma das culturas possui um acesso privilegiado à natureza, separando-a das demais (Latour, 2019a) ou com o universalismo absoluto acusado de se afastar do mundo da vida. O relacionismo latouriano pode ser explicado, como ele mesmo sugeriu, como uma tentativa de combinar e de acrescentar dimensões à realidade. É assim, portanto, amparado em uma abordagem relacional, que esse filósofo e antropólogo francês tenta apreender a realidade.

Latour considera que a constituição moderna tem como característica a ocultação da nossa realidade, uma vez que submete a vida às normas que foram criadas por ela mesma, aquelas que fazem parte de sua constituição. Ele, por sua vez, está ciente de que “nós mesmos somos híbridos, instalados precariamente no interior das instituições científicas [...]” (Latour, 2019a, p.11). É por esse motivo que ele deseja reconstruir essas divisões, com muitas das quais, afirma, os etnógrafos já teriam se confrontado e, em alguns casos, conseguido solucionar em suas práticas (Latour, 2019a). A questão é que não é possível reatar esse “nó górdio” (expressão utilizada por ele) sem uma crítica à modernidade, motivo pelo qual este é um dos temas principais e a razão pela qual o abordamos neste trabalho.

Convém pontuar que a crítica à modernidade dirigida por Bruno Latour (2019a), um dos fundadores dos chamados estudos sociais da ciência e tecnologia ou estudos de ciência, tecnologia e sociedade, em algum momento se aproxima de um questionamento da atividade e prática científica. Isso acontece, como ele mesmo disse, porque o conhecimento científico não está afastado da Constituição moderna, ou seja, não se encontra alheio às suas formulações. Por sua vez, o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2018), que analisa o paradigma científico moderno, defende em *Um discurso sobre as ciências* que o modelo de racionalidade



que preside à ciência moderna (alguns de seus traços principais) enfrenta uma crise “profunda” e “irreversível”. Tanto que acredita que “colapsarão as distinções básicas em que assenta o paradigma dominante” (Santos, 2018, p. 23). Apesar do prognóstico desfavorável, o sociólogo português reconhece que o conhecimento científico avançou durante a modernidade. Inclusive observa que “o aprofundamento do conhecimento permitiu ver a fragilidade dos pilares em que se funda” (Santos, 2018, p. 22). Sendo assim, mesmo reconhecendo o progresso da ciência e da técnica (assim como nós), ele sugere que o modelo de racionalidade hegemônico, aquele que faz parte do projeto moderno, está enfrentando uma crise. Não há contradição nessa colocação, como podemos observar na interessante interlocução que o químico russo Ilya Prigogine estabelece com a filósofa belga Isabelle Stengers. Esses pesquisadores destacaram no trabalho que desenvolveram em conjunto o caráter construtivo e social da ciência. Isto é, assinalaram que a ciência é produzida por relações sociais e, portanto, está inserida em um contexto sociocultural e político-econômico. Ao recordarem que a ciência é uma prática social, esses pesquisadores da ciência e da história da ciência, chamam a atenção para o fato dela acompanhar uma concepção de mundo, cuja origem está no tipo relacionamento que estabelecemos com ele. O que significa que o “êxito da ciência ocidental é um fato histórico, não previsível *a priori* [...]” (Prigogine; Stengers, 2004, p. 32), como comumente se supõe. Logo, embora pareça contraditório é possível reconhecer o avanço da ciência moderna e questionar o ideal de natureza e a concepção de mundo que a assiste. É por esse motivo que esses pesquisadores propõem uma metamorfose da ciência e não uma rejeição. Fala-se, sobretudo, de uma transformação da maneira como temos nos relacionado com a natureza, embora também sugiram algumas alterações do seu campo teórico.

Philippe Descola (2016), receando que os mais desatentos incorressem no erro de desconsiderar a legitimidade do conhecimento científico, faz questão de ressaltar que a crítica não se dirige à ciência propriamente, mas a cosmologia que tornou a ciência clássica possível. Em suas palavras, uma cosmologia é “[...] uma maneira de distribuir as entidades no mundo, ela é o fruto de uma certa época, que permitiu que as ciências se desenvolvessem” (Descola, 2016, pp. 47-48). Por esse motivo, alega que o deveria ser contestado “[...] é a ideia de que a cosmologia, que tornou as ciências possíveis, é ela própria científica. Não ela não é, ela é histórica, como são todas as cosmologias” (Descola, 2016, pp. 48-49). A questão que está sendo levantada é que a cosmologia que favoreceu o desenvolvimento da técnica e da ciência contribui, de certo modo, com a exploração da natureza, por conta da maneira como pautou o seu relacionamento

com ela. Seria preciso, portanto, transformar não só essa cosmologia, mas também alterar esse relacionamento (Descola, 2016).

É certo que nem todas as questões possuem um cunho científico, no sentido de se dirigirem aos preceitos que fundamentam a ciência e a prática científica. Na verdade, a grande maioria não se refere a isso, como vimos acima. Apesar disso, algumas delas têm sim uma índole científica. Entretanto, na tentativa de evitar a crença de que se trata de um rompimento (e afastar a ideia de um negacionismo científico), Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (2004) preferem falar em uma transformação (metamorfose) da ciência em suas investigações. Isso acontece porque não se está refutando a capacidade da investigação científica de compreender o mundo e de gerar conhecimento a respeito de realidade, apenas assinalando suas limitações e tentando promover mudanças que contribuam com a sua melhoria, isto é, um conhecimento que se volte à vida, que esteja interessado em como podemos vivê-la da melhor maneira *com* os outros *no* mundo. Para isso, eles nos advertem que é preciso, em primeiro lugar, ampliar a noção que temos da ciência. De modo belíssimo, eles descrevem a atividade científica como uma intenção de comunicação da humanidade com a natureza. A ciência é descrita, nesse sentido, como uma tentativa de estabelecer um diálogo com ela (Prigogine; Stengers, 2004). Estes pesquisadores da ciência dizem o seguinte:

A ciência faz parte do complexo cultural no qual, a cada geração, o homem tenta encontrar uma forma de coerência intelectual. E, inversamente, essa coerência alimenta, em cada época a interpretação das teorias científicas, determina seu impacto, influencia os conceitos que os cientistas formam sobre o resultado de suas ciências e as formas pelas quais devem orientar a pesquisa (Prigogine; Stengers, 2004, p. 30).

Encontramos em suas análises a explicação de que a ciência é tanto “uma arte da manipulação da natureza”, quanto “um esforço por compreendê-la, por responder a algumas perguntas que de geração em geração os homens não deixaram de se fazer” (Prigogine; Stengers, 2004, p. 293). E é justamente por considerar que algumas dessas perguntas não estão sendo respondidas (ou pelo menos não adequadamente) ou então que não estamos fazendo as perguntas corretas (como sugeriu Tim Ingold, 2015) ou ainda para questionar o conteúdo das próprias perguntas, isto é, “para construir o significado das perguntas que podemos dirigir” (Prigogine; Stengers, 2004, p. 26) que eles se dedicaram a pensar e a refletir sobre a constituição da própria ciência. Suas considerações, somadas a de outros autores, expressam a tentativa de compreender a complexidade do relacionamento dos humanos com o ambiente e de construir um mundo

diferente daquele da “aliança moderna”, dado que ela recusa a “complexidade” e o “devir” (Prigogine; Stengers, 2004, p. 34).

Antes de falar sobre as insuficiências estruturais do paradigma científico dominante, Boaventura de Sousa Santos (2018) preferiu contextualizar a discussão dentro do campo da produção científica, o que pode ser muito útil para entendermos a complexidade e também as interfaces dessa questão. De acordo com o sociólogo português, os limites da ciência moderna (alguns de seus aspectos) teriam sido identificados, primeiramente, pelas descobertas advindas do desenvolvimento da mecânica quântica e da revolução científica iniciada com Albert Einstein. Boaventura de Sousa Santos (2018) explica que a ideia da relatividade da simultaneidade presente na Teoria da Relatividade Restrita, formulada em 1905, pelo físico alemão, revolucionou as nossas concepções do tempo e do espaço. “Não havendo simultaneidade universal, o tempo e o espaço absolutos de Newton deixam de existir” (Santos, 2018, p. 23). Assim, o desenvolvimento da mecânica quântica ou física quântica é considerado o responsável pela inviabilização do determinismo mecanicista, trazendo consequências nas distinções sujeito/objeto e em outras tantas dicotomias nas quais erigiu-se a ciência moderna. Tais distinções perderiam, afirma o sociólogo, “seus contornos dicotômicos”, assumindo “a forma de um *continuum*” (Santos, 2018, p. 25). O sociólogo também realça os avanços do conhecimento nos domínios da microfísica, química e da biologia que experimentamos nos últimos anos. Cita como exemplo a teoria das estruturas dissipativas e o princípio da “ordem através de flutuações” do físico-químico Ilya Prigogine, vencedor do Nobel de Química em 1977, por sua contribuição no rompimento de uma visão mecanicista da natureza. Boaventura de Sousa Santos (2018) descreve a relevância dessas novas formulações, da seguinte maneira:

A importância desta teoria está na nova concepção da matéria e da natureza que propõe uma concepção dificilmente compaginável com a que herdamos da física clássica. Em vez da eternidade, a história; em vez do mecanicismo, a interpenetração, a espontaneidade e a auto-organização; em vez da reversibilidade, a irreversibilidade e a evolução; em vez da ordem, a desordem; em vez da necessidade, a criatividade e o acidente (Santos, 2018, p. 26).

Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (2004) também se ocupam das transformações científicas (e de seus fundamentos). No trabalho que realizam em conjunto eles apresentaram as mudanças de nossas ideias a respeito da natureza, demonstrando que são parte de um construto social. A intenção é nos confrontar com a urgência de mudar a ideia vigente (hegemônica) e, por conseguinte, a própria maneira como temos nos relacionado com a natureza. Eles pontuam que

teríamos partido de “uma natureza semelhante a um autômato, sujeito a leis matemáticas que tranquila e orgulhosamente determinam para sempre seu futuro, do mesmo modo que determinaram seu passado” (Prigogine; Stengers, 2004, p. 29) mas que na atualidade nos encontraríamos “em uma situação teórica totalmente diferente, numa descrição que situa o homem no mundo que ele mesmo descreve e implica a receptividade do dito mundo” (Prigogine; Stengers, 2004, p. 29), por isso a necessidade dessa metamorfose. O que esses pesquisadores fazem é sugerir uma transformação que altere a relação que temos estabelecido com o que convenciamos chamar de natureza. Tal exigência “é resultado do trabalho lento de algumas questões muitas vezes levantadas “desde o início” que continuam a mudar diante de nossos olhos a questão científica” (Prigogine; Stengers, 2004, p. 29). Nesse sentido, “além do seu conteúdo teórico, a metamorfose que vamos descrever renova nosso conceito da relação do homem com a natureza como prática cultural” (Prigogine; Stengers, 2004, p. 30).

Para atender essa exigência, Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (2004) adotam uma postura de abertura a outras possibilidades no campo científico. Em suas formulações, destacam o papel da mudança nesse processo, mas não qualquer mudança, isto é, não no sentido de uma transformação regida por leis simples e imutáveis, mas uma que considere a complexidade da realidade e reconheça o processo das coisas, seus devires. A metamorfose da ciência que propõem visa o estabelecimento do que chamaram de uma “nova aliança”. Como foi dito anteriormente, não se trata de uma ruptura, mas de uma transformação (de alguns aspectos) da ciência moderna ocidental. Fala-se, nesse sentido, do “nascimento de um novo espaço teórico *no qual* se inscrevem certas oposições que antes definiam as *fronteiras* da ciência clássica” (Prigogine; Stengers, 2004, p. 37).

A filósofa estadunidense Donna Haraway (1995) aborda a questão das fronteiras internas-externas do conhecimento, no artigo intitulado *Saberes Localizados*. Nele, ela chama a atenção para o fato das investigações sobre a ciência e a tecnologia ganharem espaço na literatura feminista. O texto se inicia com ela dizendo que “a pesquisa feminista acadêmica e ativista tentou repetidas vezes responder à questão sobre o que nós queremos dizer com o termo, intrigante e inescapável, “objetividade”” (Haraway, 1995, p. 07). Ao que ela responde que o discurso em relação à objetividade científica se concentrou em dois pólos dicotômicos. De um lado, teorias que discutiam as fronteiras do conhecimento a partir de movimentos de poder. De outro, aquelas que associavam sua construção com movimentos em direção à verdade. O argumento levantado é de que essa polarização incorre em um reducionismo, uma vez que essas

perspectivas não deveriam ser vistas como excludentes, mas complementares. Afinal, afirma, “a ciência é um texto contestável e um campo de poder” (Haraway, 1995, p. 11). Nesses termos, demonstra ser “a favor de uma doutrina e de uma prática da objetividade que privilegie a contestação, a desconstrução, as conexões em rede e a esperança na transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver” (Haraway, 1995, p. 18). O que está sendo dito é que a objetividade requerida para a construção do conhecimento científico não deve ser imparcial, pelo contrário deve considerar a subjetividade dos sujeitos envolvidos nas atividades e nas práticas científicas, bem como com o contexto no qual o conhecimento científico é produzido. Espera-se, com isto, promover o rompimento com uma postura relativista e com a tendência às totalizações, pois as duas práticas “tornam impossível ver bem” (Haraway, 1995, p. 24). Em suas palavras,

Nas ideologias de objetividade, o relativismo é o perfeito gêmeo invertido da totalização; ambos negam interesse na posição, na corporificação e na perspectiva parcial; ambos tornam impossível ver bem (Haraway, 1995, p. 24).

Essas colocações põem em evidência a necessidade da ciência, em especial as sociais, de desenvolver categorias, metodologias e teorias mais apropriadas à compreensão do mundo (como sugeriu Santos, 2018). A intenção é que essas mudanças ajudem na “[...] transformação cultural e tecnológica do mundo, a morte do mundo clássico” (Prigogine; Stengers, 2004, p. 137). Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2009) denunciaram que o modelo hegemônico costuma suprimir outras práticas epistemológicas. Eles ressaltaram no texto que escreveram em conjunto que é preciso construir uma ciência diferente da norma difundida pelo mundo moderno, uma vez que ela não só não comporta outras racionalidades, como também pode nos levar a cometer “epistemicídio”. Com esse termo o sociólogo português se reporta ao ato de suprimir outros saberes e experiências cognitivas. Considera-se essa ação uma parte substancial do projeto de homogeneização do mundo conduzido pela modernidade. O problema é que ao suprimir outros saberes e experiências não se está apenas diminuindo a diversidade epistemológica encontrada no mundo. Eles argumentam que ao proceder dessa maneira reduzimos também a sua pluralidade ontológica. Em linhas gerais, está sendo dito que essa perda gnosiológica é desfavorável às potencialidades e às possibilidades de existir no mundo, empobrecendo-o de conhecimentos e experiências *outras* (Santos; Meneses, 2009). Pode-se dizer, diante disso, que a problemática não está na cientificidade das ciências ou em sua capacidade de produzir conhecimento, mas que se refere ao tipo de mundo que ela possui como fundamento e nos caminhos que conduz (Santos; Meneses, 2009).

Escobar (2015a) defende que quando falamos de crise da ciência estamos nos reportando, em verdade, ao colapso de um mundo específico ou à maneira de construir esse mundo. Não causa surpresa, nesse sentido, que o antropólogo colombiano tenha encontrado nas epistemologias do sul, conceito formulado pelo sociólogo português para reconhecer a diversidade epistemológica do mundo, “ferramentas apropriadas para aqueles que não querem mais ser cúmplices do silenciamento dos saberes e experiências populares” (Escobar, 2015a, p. 13). Escobar fala da promoção de práticas em defesa de mundos relacionais ou de práticas que possam contribuir na produção de outros mundos (ou ontologias, como ele prefere chamar). Boaventura Sousa Santos (2018), em consonância com a ideia de que a atividade e a prática científica não devem contribuir com o silenciamento dos saberes e experiências populares, propõe não só a ampliação do debate epistemológico, mas que seja firmado um compromisso social com a produção do conhecimento. É dito que “a qualidade do conhecimento afere-se menos pelo que ele controla ou faz funcionar no mundo exterior do que pela satisfação pessoal que dá a quem a ele acede e o partilha” (Santos, 2018, p. 46).

Como podemos observar, com o aprofundamento do debate sobre a ciência o papel do conhecimento passa a ser repensado. Em seu trabalho, Boaventura Sousa Santos (2018) oferece uma concepção singular do conhecimento, a qual tomamos de empréstimo. Ele assinala que todo o conhecimento deve ser simultaneamente local e total. O que isso significa? Que deve ter “como horizonte a totalidade universal” (Santos, 2018, p. 41), mas se voltar às realidades locais, concretas. O conhecimento deve ser total, mas não determinista. Como também precisa se voltar ao local, mas evitar o descritivismo. Para isso, sugere que todo conhecimento seja constituído mediante uma pluralidade metodológica que nos leve em direção contrária ao processo de silenciamento de outros saberes e de ocultação das experiências populares. É desse modo que o sociólogo português sustenta de que o conhecimento deve ser prudente, mas se voltar à construção de uma vida decente (Santos, 2018).

Esse debate nos remete a outra importante questão, à qual ele está vinculado, a necessidade de aterrissar, isto é, de voltar a atenção à vida no mundo *com* os outros. Quando Latour (2020a) fala em aterrissagem, em outra publicação, está criticando o comportamento evasivo assumido pelos humanos (alguns deles) diante da crise planetária. A partir daí o pesquisador explora a questão do nosso pertencimento à T/terra. Ao refutar as ideias que nos levariam à perda de uma orientação comum, ele está enfatizando a importância de nos orientarmos politicamente e

ecologicamente no mundo. Ele fala em procurarmos, ou em construirmos, lugares capazes de comportar a diversidade e pluralidade de modos de vida e de pensamento, cujas relações sociais sejam pautadas na convivência harmônica das naturezas-culturas (Latour, 2020a). Há, certamente, uma recusa à modernidade em seu trabalho. Isso se deve, principalmente, por considerar que ela não é capaz de cumprir com suas promessas e também por julgar que o seu projeto societário e cognitivo é incapaz de promover a justiça, em suas várias dimensões (Latour, 2020a), com o que estamos de acordo.

Se antes a discussão promovida por esse autor girava em torno da constituição da ciência e da técnica moderna, agora sua crítica se aproxima do reconhecimento dos limites do planeta em atender às demandas da modernidade, embora já enfatizava em *Jamais fomos modernos* a necessidade de transformarmos o nosso relacionamento com o ambiente. De modo categórico, afirmava que “não temos muita escolha” (Latour, 2019a, p.182). No seu entendimento, “se não mudarmos a casa comum, não seremos capazes de absorver as outras culturas que não mais podemos dominar, e seremos eternamente incapazes de acolher este meio ambiente que não podemos mais controlar” (Latour, 2019a, p.182). Como “nem a natureza nem os Outros irão tornar-se modernos. Cabe a nós mudar nossas formas de mudar” (Latour, 2019a, p.182).

Em um artigo, publicado no ano de 2020, cujo título é *Imaginar gestos que barrem o retorno da produção pré-crise*, Latour sugere que podemos tirar algumas lições da pandemia do Coronavírus. As reflexões que ele apresenta nesse breve artigo ajudam a pensar sobre várias das questões levantadas aqui. A primeira lição, afirma, é que “[...] ficou provado que é possível, em questão de semanas, suspender, em todo mundo e ao mesmo tempo, um sistema econômico que até agora nos diziam ser impossível de desacelerar ou redirecionar” (Latour, 2020c, p. 02). A outra, aprendida de forma dolorosa, é a de que estamos todos ligados (humanos e não humanos). Encontramos nesse artigo reflexões interessantes que remetem às insuficiências e contradições da modernidade. É nesse espaço que ele aborda com mais insistência as incongruências do pensamento moderno hegemônico, tomando como base reflexiva o contexto pandêmico vivido na contemporaneidade. É possível observar com facilidade que o olhar latouriano se volta, de modo mais contundente, à questão socioambiental nesse artigo. Pode-se dizer que suas reflexões se desdobram em uma crítica à maneira como escolhemos pautar o nosso relacionamento com o planeta. Tal escolha teria possibilitado que situações como a pandêmica fizessem parte do nosso cotidiano. Entre as questões abordadas no artigo, uma bastante interessante aos propósitos desse trabalho diz respeito às ilusões produzidas pela

modernidade. Uma dessas ilusões, segundo Latour (2020c), é a de que os “frutos do progresso” seriam partilhados de maneira universal. Para explicar o que está sendo dito, faço uma rápida comparação com a crítica tecida pelo economista brasileiro Celso Furtado (2003), no clássico *A formação econômica do Brasil*, obra publicada pela primeira vez no ano de 1959, onde ele apresenta a ideia de “socialização das perdas”. Em seu texto, Latour (2020c) chama a atenção para a ideia de que os “frutos do progresso” (realizados às custas da exploração dos humanos entre si e deles da natureza) não estariam sendo repartidos entre todos os humanos, como o prometido pela modernidade. Ele argumenta que essa ideia é enganosa, uma vez que contrasta com o que acontece na prática. Podemos tornar a crítica latouriana mais compreensível recorrendo à formulação furtadiana. Quero dizer que a “socialização das perdas” contrasta com a individualização dos “frutos do progresso”. Significa que enquanto os efeitos dos danos causados ao ambiente são universalizados, sendo compartilhados com um número maior de seres (humanos e/ou não humanos), os benefícios adquiridos da exploração da natureza são concentrados nas mãos de alguns. Latour (2020c) chama a atenção para o aumento das desigualdades, pontuando que agora ela assume diferentes contornos, não se restringindo à desigualdade socioeconômica. Como ele mesmo disse, “é que a injustiça não se limita apenas à redistribuição dos frutos do progresso, mas à própria maneira de fazer o planeta produzir frutos” (Latour, 2020c, p. 05). Ao observar e experienciar o modo de vida de agricultores e agricultoras familiares, isso ficou bastante evidente para mim. Essas pessoas enfrentam dificuldades, algumas delas dizem respeito à ofensiva moderna no campo, enquanto outras têm relação direta à maneira como temos feito o planeta produzir. O desdobramento de um modelo predatório de relacionamento com a “natureza” levou a terra, como eles e elas mesmos dizem, a se tornar mais exigente, o que impacta na qualidade dos alimentos e na biodiversidade alimentar. É preciso utilizar mais insumos para fazer a terra produzir, o tempo dos cultivos é encurtado e a variedade restringida. Há que se considerar ainda a redução da cobertura florestal, o que tem interferido não só na paisagem, mas na forma como se relacionam com o ambiente.

Outro aspecto importante a ser abordado a respeito daquele artigo é o fato do pesquisador francês considerar a crise sanitária, decorrente da pandemia do Coronavírus, uma oportunidade de “recolocar tudo em questão” (Latour, 2020c, p. 04). Possivelmente sua formação filosófica, somada ao interesse pelo campo de estudos das ciências, contribuíram para que ele colocasse as certezas em suspensão, isto é, que considerasse tudo passível de questionamento. Aqui, novamente sua crítica à modernidade se volta à questão socioambiental. O que estamos querendo dizer é que nesse artigo ele demonstra uma preocupação maior com os



desdobramentos da modernidade no plano ecológico. A crise sanitária, por exemplo, é considerada como um desses desdobramentos. Como enfrentamento, ele sugere a construção de práticas que barrem não só o avanço do vírus, mas também o modo de produção vigente. Argumenta-se que “não se trata mais de retomar ou transformar o sistema de produção, mas de abandonar a produção como princípio de relação com o mundo” (Latour, 2020c, p. 05). Fica fácil perceber a sua preocupação com o modo como temos nos relacionado com o mundo, motivo pelo qual o filósofo e antropólogo francês, ciente da insuficiência planetária, termina sugerindo uma convivência mais harmônica entre as naturezas-culturas. Ele fala que é preciso assegurar a diversidade e a variedade de formas viver e criar condições ambientais favoráveis à vida, o que implica em estabelecer uma outra relação com a T/terra.

Tim Ingold (2015) é outro que em seu trabalho também refuta um relacionamento predatório com o ambiente, tanto que reforça a necessidade de desenvolvermos outras formas de nos relacionarmos com o mundo, de habitá-lo. Para Ingold (2015) o habitar seria “[...] uma maneira de superar a divisão arraigada entre os “dois mundos” da natureza e da sociedade, e de reinserir o ser humano e o devir no interior da continuidade do mundo da vida” (Ingold, 2015, p. 26). Ele explica que habitar “[...] concerne à maneira como os habitantes, isolados e em conjunto, produzem as suas próprias vidas, e como a vida, prossegue” (Ingold, 2015, p. 34). Em seus trabalhos, vemos que sua maior preocupação está em “substituir a concepção finalística ou teleológica do processo da vida por um reconhecimento da capacidade da vida de continuamente ultrapassar as destinações que são atiradas em seu percurso” (Ingold, 2015, p. 26). Por esse motivo, ele recorre a uma postura de abertura e sugere que os antropólogos se ocupem da investigação das condições e dos potenciais da vida humana. Em outras palavras, que procurem expor a vida, o mesmo que sugeriu a antropóloga Anna Tsing (2019) quando falou em procurar vida também nas ruínas, ou algo parecido com o que disse Ailton Krenak (2020a) com a metáfora da suspensão do céu. Isto é, quando fez menção à necessidade de ampliarmos a nossa dimensão existencial, dando mais espaço às subjetividades.

Essas reflexões podem ser inseridas no interior das discussões a respeito das mudanças climáticas e da perda da biodiversidade, decorrentes de um “tempo das catástrofes” (expressão de Stengers, 2015). No livro que leva esse mesmo nome, a antropóloga Isabelle Stengers (2015) destaca a incapacidade daquilo que comumente identificamos como desenvolvimento, isto é, seu modelo tradicional e hegemônico, cuja principal dinâmica é o progresso, como nos advertiu Mario Blaser (2013), de responder aos problemas que a humanidade tem se confrontado. O fato

é que o planeta não é um todo passivo, um reservatório de recursos sem fim. Portanto, uma ideia de desenvolvimento pautada nessa premissa é insustentável. A tese de Stengers (2015) é de que esse tipo de desenvolvimento não só não evita a produção de desigualdades sociais, ambientais e econômicas, como as acentua. É incapaz, nesse sentido, de conter as crescentes crises ambientais, de promover a justiça e de comportar outras formas de vida.

O que fazer? A solução latouriana é voltar à T/terra. Já dizia Ailton Krenak que “a ideia de nós, os humanos, nos deslocarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda” (Krenak, 2020b, p. 22). Ele escreveu que “ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (Krenak, 2020b, p. 23). Latour se questiona se deveríamos “continuar alimentando grandes sonhos de evasão ou começamos a buscar um território que seja habitável para nós e nossos filhos?” (Latour, 2020a, p. 12). Com esse questionamento está sendo sugerido aos humanos que aterrissem. Ele diz que “para fazê-lo, precisaríamos conseguir realizar dois movimentos complementares que a provação da modernização havia tornado contraditórios: de um lado, vincular-se a um solo; e de outro, mundializar-se” (Latour, 2020a, p. 17). É daí a necessidade de nos ocuparmos da produção de outros saberes e outros mundos (Escobar 2015a). E dela, considerada nossa vinculação com o ambiente que nos envolve e que envolvemos, que se retoma o interesse pelas ontologias (Blaser, 2013).

## 2.2 ONTOLOGIAS

“No mundo que nós queremos cabem todos.  
O mundo que nós queremos é um onde caibam muitos mundos”

Por Movimento Zapatista (1994-)<sup>21</sup>

A emergência das ontologias, ou melhor, do entendimento da importância em dedicar atenção às questões ontológicas (o que implica às suas epistemologias), deu origem a um movimento intelectual, no campo de pesquisa antropológico, identificado como giro ontológico (Abrisketa;

---

<sup>21</sup> Trecho da “Quarta declaração da Selva Lacandona”, assinada pelo Comitê Clandestino Revolucionário Indígena. Comitê Clandestino Revolucionário Indígena. Comando Geral do Exército Zapatista de Libertação Nacional. Quarta declaração da Selva Lacandona. **Portal dhnet**. Natal, 1 jan. 1996. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/blocos/questaozapatista/quartadeclaracaoselva.html>. Acesso em: 19 ago. 2023.

Carro-Ripalda, 2016). De acordo com essas pesquisadoras, desde a década de 1990, uma série de trabalhos relacionando os conflitos ambientais com questões de aporte ontológico surgiram no meio antropológico. A inclusão de seres, entidades e também de outros processos, excluídos do projeto humanista da modernidade, assim como a reivindicação da alteridade e do pensamento *outro*, são características dessa tendência (Abrisketa; Carro-Ripalda, 2016). É importante sublinhar que o “giro ontológico” não se organiza em torno da construção de um modelo único e universal, mas como uma postura compreensiva das diferenças, que implica na distribuição dos seres e entes no mundo e no entendimento do *outro*, de uma maneira mais ampla, não apenas circunscrito às variações culturais. Ele representa, nesse sentido, um movimento que reúne propostas teóricas variadas (González Varela, 2015) que, apesar das diferenças, expressam o interesse acadêmico em superar, ou ao menos tentar, os dualismos natureza e cultura, perfazendo desse modo, uma crítica à modernidade, isto é, acompanham a problematização das demarcações e caracterizações da modernidade ocidental, como a dicotomia natureza e cultura ou a separação entre humanos e não-humanos, por exemplo. Destaca-se que “[...] no seio de suas propostas se encontram problemáticas que indagam por uma compreensão da diferença cultural em seu sentido mais amplo, e por conseguinte geram dúvidas e inquietudes com respeito ao grau e ao nível em que os horizontes de inteligibilidade do Outro se desdobram” (González Varela, 2015, p. 41). Nesse sentido, o giro ontológico representa uma mudança, tanto metodológica quanto epistemológica, dentro do universo antropológico (González Varela, 2015).

A retomada do interesse pelas ontologias tem relação com as investigações etnográficas, sobretudo com as produzidas nas últimas décadas. Segundo Philippe Descola (2001), tais estudos colocaram em xeque a prática, até então usual, de projetar a nossa visão dualista do universo como paradigma ontológico às outras culturas. Isso fez com que antropólogos (as) e historiadores (as) não só concordassem com o caráter construtivo das concepções de natureza, como percebessem que o emprego generalizado da dicotomia natureza-cultura como parâmetro explicativo para outras culturas poderia ser equivocado ou mesmo inadequado em algumas circunstâncias. Partindo da premissa de que concepções de natureza são socialmente construídas, ou seja, que variam no âmbito cultural e histórico, ele tece sua crítica à essa prática.

Na atualidade, muitos antropólogos e historiadores concordam que as concepções de natureza são construídas socialmente e variam de acordo com determinações culturais e históricas, e, portanto, nossa própria visão dualista do universo não deveria ser projetada como um paradigma ontológico sobre muitas culturas sobre as quais não é aplicável (Descola, 2001, p. 101).

Ao estudar os Jívaros (que se autodenominam Achuar), um grupo étnico que vive na Amazônia, na fronteira do Equador com o Peru, o antropólogo francês Philippe Descola (2016) se questionou sobre a reprodução às outras culturas de uma ontologia dualista que, como disse Escobar (2015a), “separa o humano e o não humano, natureza e cultura, indivíduo e comunidade, ‘nós’ e ‘eles’, mente e corpo, o secular e o sagrado, razão e emoção, etc.” (Escobar, 2015a, p. 93). Por também acompanhar a crítica à modernidade, Descola (2016) se empenha em saber se seria adequado reproduzir automaticamente essas distinções e, em caso de uma resposta afirmativa, se essa reprodução seria suficiente e adequada em todos os momentos, afinal existem várias formas das pessoas interagirem e se relacionarem com o seu ambiente. Estou de acordo que essas distinções não se aplicam à toda realidade, nem tampouco que são evidentes para algumas culturas como costumam ser para a ontologia moderna, como sublinhou esse pesquisador. Por exemplo, ele afirmou que “os Achuar desconhecem essas distinções, que me pareciam tão evidentes, entre humanos e não humanos, entre o que pertence à natureza e o que pertence à cultura” (Descola, 2016, p. 14).

Situação semelhante pôde ser observada entre os agricultores e as agricultoras familiares sooretamenses com que estabeleci uma interlocução, com relação à classificação dos alimentos e à hierarquização dos animais. E, de maneira especial, na conformação da paisagem. É neste momento que observamos, de modo mais contundente, a manifestação de uma ontologia própria do campesinato (assentada na impossibilidade de separação de natureza e cultura, de humanos e não-humanos) que divide espaço com a ontologia moderna (herdeira do dualismo cartesiano), cuja principal dinâmica é o progresso (uma das características da modernidade, levantada por Blaser, 2013).

De acordo com o antropólogo francês, entre os Achuar, “os seres que são concebidos e tratados como pessoas, que têm pensamentos, sentimentos, desejos e instituições em tudo parecido com os humanos, não são mais seres naturais” (Descola, 2016, p. 14). Ele relata que

Sempre que eu perguntava aos achuar por que os cervos, o macaco-prego e as plantas de amendoim apareciam sob forma humana nos seus sonhos, eles me respondiam, surpresos com a ingenuidade de minha pergunta, que a maior parte das plantas e dos animais são pessoas como nós. Nos sonhos, podemos vê-los sem suas fantasias animais ou vegetais, ou seja, como humanos. Os achuar dizem, de fato, que a grande maioria dos seres da natureza possuem uma alma análoga à dos humanos, que lhes permite pensar, raciocinar, ter sentimentos, comunicar-se à maneira dos humanos e, sobretudo, fazer que vejam a si mesmos como humanos, apesar da aparência animal

ou vegetal. É por isso que os achuar dizem que as plantas e os animais, em grande parte, são pessoas: sua humanidade é moral, repousa sobre a ideia que fazem de si próprios; não é uma humanidade física que repousaria sobre a aparência que têm aos olhos dos outros (Descola, 2016, p. 13).

Descola (2016) ficou surpreso ao observar que esse grupo estabelecia uma relação distinta da ontologia moderna tradicional, onde “para que se possa falar de natureza, é preciso que o homem tome distância do meio ambiente no qual está mergulhado, é preciso ele se sinta exterior e superior ao mundo que o cerca” (Descola, 2016, p. 22). Isso era algo impensado até aquele momento por ele. Além de surpreendê-lo, essas particularidades inspiraram o antropólogo a refletir sobre a sua própria realidade (conduzindo a antropologia a um caráter propositivo, como sugeriu Tim Ingold, 2015). Ele se perguntou, após considerar as contribuições advindas desses estudos, se seria possível que essas experiências *outras* sugerissem proposições de vida para a nossa ontologia. Ele diz, “Quem sabe essas civilizações possam nos indicar uma saída para o impasse no qual nos encontramos agora” (Descola, 2016, p. 25). Admira que “elas jamais imaginaram que as fronteiras da humanidade coincidissem com os limites da espécie humana e, a exemplo dos achuar e dos cri, não hesitam em convidar ao coração de sua vida social a mais modesta das plantas, o mais humilde dos animais” (Descola, 2016, p. 25).

Quais são as maneiras de interagir e dialogar com o ambiente? E, das mais variadas possibilidades, quais são aquelas que comportam uma diversidade maior de seres e entes e contemplam diferentes modos de ser e viver? Estas questões ocuparam esses (as) pesquisadores (as), assim como meus pensamentos. Quando se observa a vida no campo (falamos da vivência de agricultores familiares) verifica-se que a exigência de um comprometimento diferente com o território onde vivem, marcando suas ações e suas relações com o meio. O trabalho na terra tanto expõe um saber-fazer (saberes *outras*) de homens e mulheres que vivem *na e da* terra, como também revela conflitos (Woortmann; Woortmann, 1997), muitos dos quais originados do impasse entre um modelo de desenvolvimento (decorrente da ontologia moderna) e os modos de vida dos agricultores familiares camponeses. Em seu trabalho, Ellen Woortmann e Klaas Woortmann (1997) procuraram expor a lógica interna do campesinato nordestino, ao tentarem identificar a percepção que esses (as) lavradores (as) possuíam da natureza. Por desconfiarem, assim como os (as) antropólogos (as) supracitados (as), da reprodução irrefletida de nossos padrões explicativos à essa realidade promoveram uma abertura em seu trabalho. Com isso, assim como os trabalhos de viés ontológico, ampliaram o olhar para apreender as

diferenças (em seus próprios termos), em uma tentativa de escapar de um modelo compreensivo da realidade que fosse determinista.

A desconfiança da projeção de certas noções à outras culturas também esteve presente nos estudos sobre os Hagen, feitos por Marilyn Strathern (2014). Em seus estudos, a antropóloga britânica se deparou com a impossibilidade dessa projeção ao verificar que não havia uma demarcação clara entre “natureza” e “cultura” no pensamento Hagen. A partir desta constatação, ela se esforçou em descobrir se os habitantes das terras altas da Papua Nova Guiné reproduziam essa dicotomia em outros pares contrastivos com os quais lidavam, como selvagem e doméstico, por exemplo. Como ela mesma explica, “na medida em que tais noções de natureza e cultura pertencem a uma tradição intelectual específica em nossa própria cultura, surgem algumas questões interessantes quando essa dicotomia é atribuída aos sistemas de pensamento de outros povos” (Strathern, 2014, p. 25). Ela argumenta que

A noção de natureza e cultura é mais do que as metades de um todo (uma dicotomia). Ela também pode ser imaginada como um contínuo - as coisas podem ser "mais ou menos naturais"; o cultural (a civilização) tem graus "inferiores" e "superiores". Podemos pensar em um processo. A natureza pode se tornar cultura - quando um ambiente selvagem é domesticado, uma criança é socializada e o indivíduo, como entidade natural, aprende a seguir regras (Strathern, 2014, p. 31).

Em seu trabalho, Marilyn Strathern (2014) procura compreender os sentidos atribuídos à ideia de natureza-cultura junto aos povos estudados. O antropólogo francês Philippe Descola (2001), por sua vez, prefere considerar um conjunto finito de estruturas cognitivas nas quais as relações entre humanos e não-humanos se pautam. Não se trata, segundo ele, de partir de estruturas universais da mente de modo independente dos contextos cultural e histórico, mas de identificar um conjunto finito de invariantes culturais – presentes nas diferentes formas pelas quais são constituídas as relações entre humanos e não humanos – na produção de padrões significativos que contribuam, de algum modo, na inclusão da diversidade da vida real. Descola (2016) argumenta que há quatro grandes formas de conceber essas relações no mundo:

A primeira delas consiste em pensar que os não humanos possuem uma alma ou consciência idêntica à dos humanos, distinguindo-se entre si pelo fato de terem corpos diferentes que lhes permitem viver em meios diferentes. Este é o caso da Amazônia. A segunda forma consiste em pensar que os humanos são os únicos dotados de razão, mas que eles não se distinguem dos não humanos no que diz respeito ao aspecto físico. Esse é o nosso caso há séculos. A terceira forma consiste em pensar que os humanos e não humanos compartilham qualidades físicas e morais idênticas que se distinguem de outros conjuntos de qualidades físicas e morais compartilhadas por outros conjuntos de humanos e não humanos. É o caso da Austrália. A última forma consiste em pensar que cada humano e cada não humano é diferente de todos os outros, mas

que é capaz de manter com os outros relações de analogia (maior ou menor, mais quente ou mais frio etc.) Esse é o caso na China e no México (Descola, 2016, p. 36).

Esses padrões combinam modos de identificação (aqueles que definem as fronteiras/limites entre o eu e o outro), modos de relação (reciprocidade, quando está fundamentado em princípios de equivalência entre humanos e não humanos e rapacidade, quando resulta de um rechaço geral da reciprocidade) e modos de classificação (animismo, totemismo, naturalismo e analogismo). Trata-se, segundo o antropólogo, de esquemas de práxis, ou seja, propriedades objetificadas das práticas sociais, cuja base é a interação entre interioridade e fisicalidade.

Segundo Descola (2015), o animismo concebe humanos e não humanos como entes que compartilham a mesma interioridade e, por causa dessa subjetividade em comum, haveriam características sociais também comuns aos humanos, animais, espíritos e/ou outros entes. Ele explica que, no sistema anímico, “[...] pessoas dotam plantas, animais e outros elementos de seus ambientes físicos de subjetividade e estabelecem com estas entidades todo tipo de relação pessoal, seja de amizade, troca, sedução ou hostilidade” (Descola, 2015, p. 12). Por fim, conclui que o animismo é marcado por uma “continuidade de almas e descontinuidade de corpos” (Descola, 2015, p. 12). O segundo modo de classificação é o totêmico. Para Descola (2015), é comum nesse sistema o compartilhamento de atributos físicos e morais entre espécies distintas. “Em tais sistemas, não humanos fornecem um repertório de rótulos para a classificação social; eles são os sinais que uma sociedade usa para conceituar sua segmentação e, como tal, eles não podem constituir os termos da relação social com humanos” (Descola, 2001, p. 116-117). Em outra publicação, Descola (2015) cita o caso do totemismo australiano. Para esse grupo, o totemismo corresponde a uma estrutura simétrica que se realiza na identificação ontológica de componentes humanos e não humanos durante as relações estabelecidas entre eles, colocando no mesmo nível termos e relações interdependentes. O terceiro modo de classificação tratado pelo antropólogo é o naturalismo. Trata-se, segundo Descola (2001), do modo mais familiar para nós, os ocidentais, por ser a ontologia que predomina na modernidade. No artigo intitulado *Além da Natureza e Cultura*, tratado anteriormente, Descola (2015) argumenta que, no naturalismo, os humanos e não humanos são discriminados segundo a linguagem, consciência ou atributos mentais. Tal discriminação ontológica é realizada por meio de critérios que presumem uma interioridade diferenciada dos outros entes, conferindo, desse modo, *status* diferentes às entidades. O último modo de classificação é o analogismo. Segundo Descola (2015), ele decorre de uma concepção fragmentada das entidades do mundo. Elas estariam

repartidas numa multiplicidade de essências, formas e substâncias frequentemente organizadas por analogismo de modo processual.

Apesar das diferenças em suas formulações, esses autores estão certos de que não devemos utilizar os mesmos parâmetros explicativos para todas as culturas, uma vez que nem todas operam da mesma maneira. Eles (as) tentam escapar dos determinismos ao abrirem-se à uma variedade de formas de pensar e viver a vida. Em suas etnografias buscam uma compreensão de seus sujeitos de pesquisa de forma integral, demonstrando atenção às suas contradições e complexidades. É importante atentar para o fato de que embora o giro ontológico seja um fenômeno recente o interesse por uma compreensão integral do *outro* é algo mais antigo, como já havia advertido Latour (2019a). A diferença está no estabelecimento de uma base teórica marcada pela crítica à modernidade, na inclusão de um maior número de seres e entes, no emprego de outras alternativas metodológicas e, sobretudo, na postura de abertura às diferenças, de uma forma mais ampla, ontológica.

Em 1986, quando foi publicado o seu livro *Camponeses*, Margarida Maria Moura já se questionava sobre “Como tirar o melhor partido do encontro tenso dessas duas subjetividades e diferentes visões de mundo?” (Moura, 1986, p. 07). Ela mesma responde que “Longe de estar resolvido, esse problema deve permanecer como desafio para o ato de pesquisar outros seres humanos, especialmente os mais próximos, e supostamente mais iguais” (Moura, 1986, p.07).

Vivendo na terra e do que ela produz, plantando e colhendo o alimento que vai para sua mesa e para a do príncipe, do tecelão e do soldado, o camponês é o trabalhador que se envolve mais diretamente com os segredos da natureza. A céu aberto, é um observador dos astros e dos elementos. Sabe de onde sopra o vento, quando virá a primeira chuva, que insetos podem ameaçar seus cultivos, quantas horas deverão ser dedicadas a determinada tarefa. Seu conhecimento do tempo e do espaço é profundo e já existia antes daquilo que convencionamos chamar de *ciência* (Moura, 1986, p. 09).

Por um lado se Margarida Maria Moura (1986) alega que o *outro* pode ser aquele (a) que está mais próximo do (a) pesquisador (a), por outro enfatiza que as semelhanças compartilhadas entre o (a) pesquisador (a) e seu sujeito de pesquisa não suprimem as diferenças. Como foi dito anteriormente, cada experiência possui as suas singularidades, portanto é preciso tentar compreendê-las em seus próprios termos. Convém, como advertiu o antropólogo colombiano Arturo Escobar (2005), voltar o olhar sobre o lugar, uma vez que ele é parte importante da



constituição dos sujeitos. A sua tese é a de que o lugar continua sendo relevante para retratar a experiência subjetiva de um coletivo com o seu ambiente. Em suas palavras,

[...] o fato é que o lugar – como experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa – continua sendo importante na vida da maioria das pessoas, talvez para todas (Escobar, 2005, p. 69).

Pode-se dizer que através do lugar o antropólogo colombiano busca uma prática *sentipensante* (como ele sublinha) decorrente do entendimento, assim como o de outros (as) autores (as) tratados aqui, de que o mundo é uma constituição conjunta. Apesar de todo esforço da modernidade, o espaço não pôde ser purificado, advertiu Doreen Massey (2008). Sendo assim, será voltando a atenção para ele, pensado como resultado de múltiplas relações, como um ente que participa da constituição da realidade, que conseguiremos observar e experienciar com mais facilidade essas ontologias *outras*, com os saberes que lhes correspondem.

A importância conferida às ontologias vai ainda mais longe quando se observa os comentários de Bruno Latour (2014) à proposta de paz sugerida pelo sociólogo alemão Ulrich Beck. De acordo com o filósofo e sociólogo francês “[...] uma proposta de paz não faz sentido se não levar em consideração a medida dos conflitos que ela poderá vir a resolver” (Latour, 2014, p. 428). Com essa afirmação, Latour critica a sociologia do alemão por considerar ela parcial, uma vez que parte do entendimento de que os conflitos podem ser mediados entre iguais, isto é, de que o consenso é alcançado da negociação entre coletivos que desfrutam não só da mesma condição de igualdade, mas que compartilham o mesmo cosmos e interesses. Isso significa que a explicação para a ausência da paz, ou seja, para o não alcance de um consenso, remeteria à “perversidade”, à “ambição” e aos “instintos indisciplinados”, das partes e/ou de uma das partes, mas nunca à impossibilidade de resolvê-los.

A crítica latouriana é a de que a proposta cosmopolítica do sociólogo alemão, aquela que fundamenta os seus termos de paz, só poderia conduzir a um bom mundo comum se considerasse as diferenças no plano ontológico. Por não enxergar que a natureza não está dada de antemão, Latour (2014) afirma que Ulrich Beck sofre de uma “cegueira antropológica”. “Para o sociólogo, a natureza, o mundo, o cosmos está simplesmente lá; e a partir do momento em que os homens compartilham as mesmas características fundamentais, sua visão de mundo é, no fundo, a mesma em todos os lugares” (Latour, 2014, p. 431). É dito que a cosmopolítica do sociólogo alemão não sustenta nenhuma proposta política que reconheça a multiplicidade,

uma vez que a sua compreensão do cosmo é reducionista, estando circunscrita à noção de cultura. Embora Beck inclua em suas análises o reconhecimento de outras racionalidades, Latour (2014) afirma que o sociólogo alemão não abandona a ideia de mononaturalismo e de multiculturalismo. Resumindo, entende-se que há somente uma construção social de natureza, mas várias culturas. O problema com a proposta de paz elaborada pelo sociólogo alemão é que ignoraria outras dimensões de um conflito, fazendo com que o apelo para a resolução dos conflitos se voltasse para as universalidades e as particularidades apenas, quando deveria considerar que em algumas situações eles podem se referir a uma disputa de mundos. Em outras palavras, que a contenda política pode se reportar à luta por outros modos de ser e de viver.

O antropólogo Mário Blaser (2013) propõe que esse momento (marcado por crises e por mudanças) seja enfrentado de uma forma mais abrangente, a partir de uma condição ontológica. Antes de avançar em suas proposições, convém expor (e tomar de empréstimo) sua definição de ontologia.

Três camadas de significado moldam minha definição operacional de ontologia. A primeira camada é uma definição de dicionário. “Qualquer maneira de entender o mundo tem que levantar suposições (que podem estar implícitas ou explícitas) sobre que tipos de coisas existem e podem existir, e quais podem ser suas condições de existência, relações de dependência e assim por diante. Tal inventário do tipo de seres e suas relações constitui uma ontologia” (Scott e Marshall, 2005). A segunda camada tomo de empréstimo dos estudos sobre ciência e tecnologia, em particular da Teoria do Ator-Rede (ART): as ontologias não precedem as práticas mundanas; mas bem, são moldadas através das práticas e interações, tanto de humanos como de não-humanos. Portanto, as ontologias se fazem a si mesmas em mundos – assim emprego os termos ontologias e mundos como sinônimos – e a terceira camada se baseia em um profuso registro etnográfico que rastreia as conexões existentes entre mitos e práticas: as ontologias também se manifestam como “histórias” onde são facilmente compreensíveis as suposições sobre que tipos de coisas e relacionamentos constituem um mundo dado. [...] (Blaser, 2013, p. 23).

Ao direcionar o olhar sobre as diferenças é preciso considerar que os conflitos possuem diversas motivações e que algumas delas possuem relação com uma constituição distinta de mundo. Observá-los dessa maneira, mais ampla, é importante à compreensão da diversidade (Blaser, 2013). Para esse antropólogo considerar a dimensão ontológica dos conflitos atuais é essencial.

Meu argumento central é que o momento atual pode ser compreendido de maneira mais frutífera se o considerarmos marcado por conflitos ontológicos que se tornaram mais visíveis e difundidos no contexto das lutas por moldar a era global como uma alternativa a, em vez de uma continuidade da modernidade. Os conflitos ontológicos são centrais para nosso tempo, tanto porquê de fato revelam que existem alternativas à modernidade, quanto porque forçam a modernidade a se rever para enfrentar a diferença radical (Blaser, 2013, p. 21).

Ao escrever sobre o confronto entre cidadãos pertencentes ao grupo indígena AwajunWampi e a polícia nacional peruana, ocorrido em junho de 2009, no norte amazônico, a antropóloga peruana Marisol de La Cadena (2018) levantou a questão da possibilidade de se alcançar ou não o consenso, quando os conflitos possuem fundamentação ontológica. O protesto contra uma série de decretos governamentais que cediam o território dos AwajunWampi às empresas mineradoras, sem a consulta e comunicação dos povos indígenas e das comunidades tradicionais que habitavam aqueles territórios, desrespeitando a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Peru é signatário, expôs a complexidade da criação de um mundo onde caiba outros mundos. Marisol de La Cadena (2018) argumenta que já no princípio do conflito havia um dissenso que não encontraria resolução na interlocução legal, pois excederia seu domínio. O conflito conhecido como “El Baguazo”, pontua a pesquisadora, não deveria ser traduzido somente como uma disputa pelo território (tema de soberania nacional) ou pela natureza e seus recursos. Ela entende que o conflito que se desenvolveu na cidade peruana de Bagua possui relação com essas demandas, mas não se resume a elas, uma vez que também se trata de um conflito ontológico.

Segundo Marisol de La Cadena (2018), afirmar que um conflito é também ontológico significa dizer que ele se manifesta como um confronto que abriga um dissenso histórico baseado em um equívoco que, naquele caso, se referia ao significado do território e às relações que o compõem. Os termos dissenso e equívoco, tomados de empréstimo de Jacques Rancière e Eduardo Viveiros de Castro, respectivamente, pela antropóloga, ajudam a entender a complexidade da questão. Quando “resulta de mal-entendidos sobre condições de nomeação das mesmas entidades em um mundo que deve ser compartilhado” (De La Cadena, 2018, p. 100) o dissenso corresponde a uma “[...] disputa sobre as convenções que distribuem capacidades para definir o que é e como é” (De La Cadena, 2018, p. 99). Contudo, quando somado a um equívoco, o dissenso adquire uma natureza ontológica e não somente discursiva. Neste caso, “[...] o conflito pode ser interpretado como uma disputa em torno de uma entidade – o território – que não é a mesma coisa e não pode ser as coisas diferentes que podem surgir nas interlocuções entre os AwajunWampi e o Estado” (De La Cadena, 2018, p. 100). Com essas colocações, a antropóloga peruana tanto reconhece a relevância das disputas políticas quanto evidencia a sua gravidade. Ao operar com o dissenso, ela chama a atenção para a impossibilidade do consenso naquela situação, deduzindo a existência de uma guerra silenciosa. Uma guerra, segundo ela, “[...] travada contra entidades e práticas mundiais que ignoram a separação de entidades em natureza e cultura” (De La Cadena, 2018, p. 101).

As questões levantadas pela antropóloga peruana (De La Cadena, 2018) são relevantes. Elas apresentam dimensões significativas dos conflitos pelo território. Não por acaso a perspectiva analítica desenvolvida por Arturo Escobar (2015a) ilustrada como uma ontologia política do território propõe enxergar a luta pelos direitos dos povos indígenas, camponeses e afrodescendentes aos seus territórios em forma de dois grandes processos entrelaçados: a problematização das identidades nacionais e a problematização da vida. Muitas lutas, sinaliza o antropólogo, envolvem a defesa de outros modelos de vida (Escobar, 2015a). Nesse sentido, pode-se dizer que muitos conflitos decorrem das diferentes formas de apropriação social da natureza (Santos, 2016), outros, no entanto, revelam também uma diferença cultural radical, ontológica (De La Cadena, 2018).

Marisol de La Cadena não é a única a falar de uma guerra ontológica. Mauro Almeida também reconhece a existência de um conflito entre ontologias. No artigo intitulado “Caipora e outros conflitos ontológicos”, publicado em 2013, ele traz reflexões sobre uma economia política da natureza e de entes não-naturais. Mauro Almeida (2013) pressupõe uma interação conflituosa entre diferentes redes ontológicas e decide tratá-las a partir de uma perspectiva relacional. Sua intenção é evitar uma postura relativista, assumindo critérios parciais de verdade e, ao mesmo tempo, escapar das generalizações universalistas. Parte da crítica ao relativismo antropológico, formulada pelo antropólogo, decorre desse reconhecimento do conflito entre ontologias. Mauro Almeida (2013) defende a tese de que não há economia política da produção (ou da predação) sem uma ontologia que lhe corresponda. Nesse sentido, engana-se quem pensa que as “guerras ontológicas”, expressão empregada pelo antropólogo, são dissociadas da vida prática. Em publicação mais recente, ele alega que as “guerras ontológicas são continuação de guerras materiais” (Almeida, 2021, p. 13). Com esta afirmação, fica evidente a vinculação do conflito ontológico à vida prática. Em suas palavras, “[...] A existência e não-existência de entes é campo de luta e de poder, e não apenas uma questão de epistemologia ou modos de conhecer.” (Almeida, 2013, p. 24). Nesse sentido,

[...] ontologias são o acervo de pressupostos sobre o que existe. Encontros com o que existe pertencem ao âmbito pragmático. Ontologias e encontros pragmáticos não são, contudo, separáveis. (Almeida, 2013, p. 09)

Para entender esses conflitos que não são simplesmente epistemológicos, nem apenas materiais, mas também ontológicos, precisamos, segundo o autor, nos ocupar das relações que os humanos

e não humanos estabelecem, isto é, dos encontros pragmáticos, que o antropólogo também nomeia de “eventos pragmáticos” (Almeida, 2013, p. 09). Ele argumenta que é possível conferir autonomia ontológica aos povos sem ceder ao relativismo cultural ou ao naturalismo científico. Para isso, recorre ao critério de verdade pragmática e à substituição da racionalidade hegemônica pela racionalidade dialética e histórica (Almeida, 2003; Almeida, 2021). Sinaliza, desse modo, a adoção de uma abordagem aberta à diversidade cultural e de entes.

Pode-se dizer que a abordagem relacional sustentada por Mauro Almeida, soma-se à ferramenta teórica desenvolvida por Arturo Escobar. Na tentativa de visibilizar os saberes e as experiências populares, necessários ao reconhecimento da diversidade de formas dos humanos e não humanos de entenderem e significarem a existência, Arturo Escobar (2015a) desenvolve o conceito de “ontologias relacionais”. Com este conceito, o antropólogo colombiano planeja fazer uma transição para “um mundo onde caibam vários mundos”, uma expressão zapatista, que inspira o pesquisador na defesa de outros modos de vida. À gama de “outras experiências” ou à “densa rede de interrelações e materialidade”, que o antropólogo nomeia de “relacionalidade” ou “ontologia relacional”, reúnem-se uma “infinitude de práticas que vinculam uma multiplicidade de humanos e não-humanos” (Escobar, 2015a, p. 93). O que Escobar (2015a) deseja informar é que, em suas palavras, “uma ontologia relacional pode definir-se como aquela que nada (nem os humanos nem os não humanos) preexiste às relações que os constitui. Todos existimos porque existe tudo” (Escobar, 2015a, p. 93).

Arturo Escobar (2015a) está convencido de que as lutas ontológicas que se apresentam diante de nós podem oferecer contribuições importantes para pensar o panorama ecológico e cultural da contemporaneidade. Por certo, sua proposta teórica está amparada em “um entendimento profundo da vida”, isto é, fundamenta-se, assumidamente, na relacionalidade (Escobar, 2015a, p. 95). Requer, portanto, uma estratégia política avançada – tanto regionalmente quanto nacionalmente; uma aguda consciência da conjuntura planetária (mudança climática global, destruição da biodiversidade, esgotamento dos modelos extrativista e civilizatório) e uma postura utópico realista com relação à multiplicidade de combinações de humano-natural para uma transição para “um mundo onde caibam muitos mundos” (Escobar, 2015a, p. 95). Assim como ele, tentaremos conjugar epistemologia e ontologia, sob o olhar atento do território. Por isso, é sobre as relações que conformam um território ocupado por uma unidade de conservação ambiental e agricultores familiares sooretamenses que nos dirigimos agora.

## TERRA (DES)PROTEGIDA

*“A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar.”*

Por Davi Kopenawa (1956-) e Bruce Albert (1952-)<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. A queda do céu. 2015, p. 06.

### 3.1 PONTE DOS *DESENCONTROS*

*“A vida é diferente da ponte pra cá”.*

Canção de Racionais MC’s<sup>23</sup>

A construção da ponte sobre o Rio Doce em Colatina, inaugurada em 1928, é utilizada como uma metáfora (e um marco histórico) para me reportar aos encontros (ou desencontros) que envolvem a conformação de um lugar, desse acontecimento que é um traço essencial da constituição dos lugares (Massey, 2008), para tratar daqueles que antecederam a criação da Reserva Biológica de Sooretama, considerados pertinentes aos propósitos desse trabalho.

Sabe-se que a execução de grandes projetos de infraestrutura foi fundamental ao processo de modernização brasileira, experimentado no início do século passado. A construção da Ponte Florentino Avidos sobre o Rio Doce foi um desses projetos, apesar de não ter sido o único. Para os historiadores Ivan Borgo, Lea Brígida R. A. Rosa e Renato Pacheco (1996), o de maior relevância para o norte capixaba foi a construção da Estrada de Ferro Vitória a Minas (EFVM), uma linha férrea que ligaria a capital do estado (Vitória/ES) ao centro do estado mineiro (Diamantina/MG), cuja obra foi iniciada no começo do século passado, mediante a concessão desses serviços à Companhia Estrada de Ferro Victoria a Minas, por meio do Decreto-lei nº 4.337, de 1º de fevereiro de 1902. De acordo com esses autores, essa ferrovia foi essencial à ocupação do norte do estado e ao escoamento da produção cafeeira, além da promoção de maior eficiência no transporte de madeira, produto de grande importância à ocasião, estendida ao transporte de outros produtos como o minério de ferro, para o qual foi utilizada pouco tempo depois. Eles explicam que o transporte ferroviário de café, madeira e passageiros eram as principais fontes de receita bruta (nessa ordem de prioridade) dessa estrada de ferro na década de 1930. É dito ainda que “mesmo após 1942, com a reconstrução da linha férrea para transporte específico de minério de ferro, passando a integrar a companhia Vale do Rio Doce, fica constatada o seu papel propulsor da economia” (Borgo; Rosa; Pacheco, 1996, p. 105). É possível concluir, de suas considerações sobre o ciclo madeireiro e o processo de povoamento do norte do estado capixaba, que a construção de estradas e de pontes se somaram à Estrada de Ferro Vitória a Minas (EFVM) na busca por “novas áreas produtivas” (Borgo; Rosa; Pacheco,

---

<sup>23</sup> Da ponte pra cá, canção de Racionais MC’s. Composição de Pedro Paulo Soares Pereira. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br>. Acesso em: 19 ago. 2023.

1996, p. 106). Essa busca por novos territórios não se resume à uma tentativa de ampliação da dimensão espacial apenas. Ela pode e deveria ser lida também como uma atitude intencional por parte do Estado de expandir seus domínios sobre outras regiões. Para que essa ampliação de terras e de subjetividade fosse possível, era preciso ingressar com mais facilidade nessas regiões. A ideia era ampliar os canais de comunicação, motivo pelo qual as obras de infraestrutura viária foram tão relevantes à ocasião. Suas execuções permitiriam não só o deslocamento físico de pessoas e coisas, mas também que a lógica modernizadora (pautada na ideia de progresso e acompanhada de uma ação civilizatória) alcançasse o norte do estado espírito-santense. Estão vinculados, portanto, a essa ferrovia “dois importantes elementos da história do Espírito Santo: o caráter de penetração e o papel colonizador, à medida que, em torno das estações, se formaram e se desenvolveram núcleos populacionais” (Borgo; Rosa; Pacheco, 1996, p. 106).

Argumento que esses empreendimentos, fundamentais à ampliação de domínios político-econômico e societário do Estado, também favoreceram a imposição de uma ontologia própria. Por estarem inscritos dentro do projeto moderno, esses empreendimentos acompanharam seus preceitos, ajudando a expandir sua influência sobre outras regiões, uma vez que o projeto moderno depende disso para se manter e se consolidar. Escobar (2015a) já havia nos advertido que a modernidade encontra maneiras (materiais e subjetivas) de expandir seu projeto civilizatório sobre outros espaços e sobre outras formas de vida, até então excluídos (ou mais distantes) de sua proposta. Aqui, esse processo esteve, à semelhança do caso paraguaio, assegurado em uma visão emergente de progresso e contou com a atuação mais incisiva do Estado (Blaser, 2013). De acordo com esse antropólogo, esse foi um processo comum a vários países da América Latina no início do século XX, além do Paraguai, onde ele realizou um estudo de caso (Blaser, 2013).

É possível encontrar nas mensagens presidenciais do período republicano relatos do interesse do estado capixaba em ampliar seus domínios por meio da construção de obras de infraestrutura viária. Pouco tempo depois do início das obras da EFVM, Florentino Avidos (1924-1928), um dos últimos presidentes do período republicano, declarou que estava interessado na construção de uma infraestrutura secundária (pontes e estradas) capaz de estabelecer uma ligação com a Estrada de Ferro Vitória a Minas (EFVM), para que o acesso às regiões pouco exploradas à ocasião, como o norte espírito-santense, fosse ampliado (Avidos, 1928). É dito ainda que, desde meados de 1925, ele havia encarregado a Comissão de Melhoramentos de Vitória, uma



comissão criada durante a sua administração, com recursos da economia cafeeira, para estudar o projeto de construção de duas importantes obras de infraestrutura: “[...] uma estrada de penetração para o Norte do Estado e de uma ponte sobre o Rio Doce que permittisse a ligação dáquella estrada com a E. F. Victoria a Minas” (Avidos, 1928, p. 326). Esperava-se, com isso, que o ideal moderno de progresso alcançasse o norte do estado, como é possível verificar no trecho a seguir, quando o principal objetivo da execução desses empreendimentos é exposto.

Tive por principal objectivo favorecer por esse modo uma riquíssima zona do Espirito Santo cujo desenvolvimento, a falta de transporte tem trazido até hoje entorpecido e embaraçado, isolada como se achava dos centros de consumo pela barreira que é o Rio Doce, com sua grande largura, seu formidável volume d'agua, a par de uma profundidade inconstante e de um leito extremamente móvel, nas grandes enchentes ameaçadoras, para pequena navegação de canôas (Avidos, 1928, p. 326).

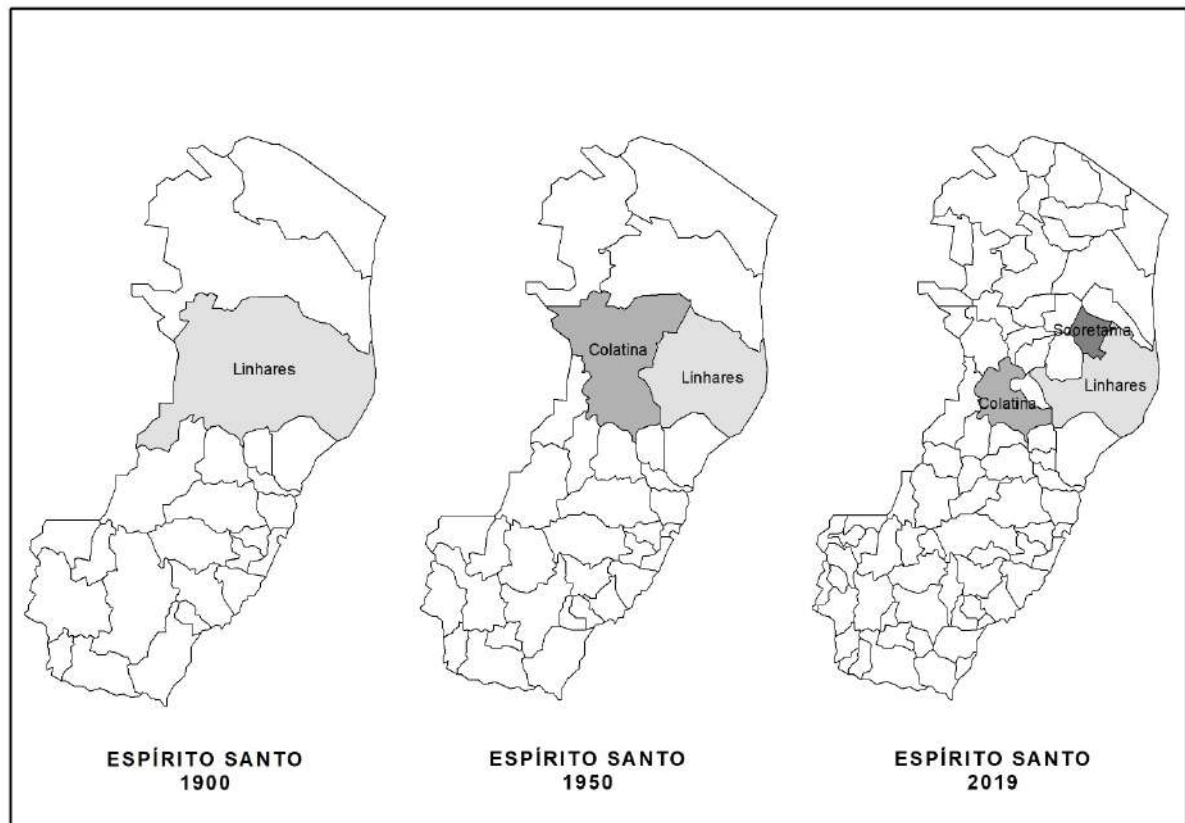
Entre as pontes que foram construídas no início do século passado, uma de grande relevância para a ocupação do norte capixaba foi a Ponte Florentino Avidos, construída sobre o Rio Doce, em Colatina<sup>24</sup> (Borgo; Rosa; Pacheco, 1996). Ela teria sido “da maior importância para o desbravamento das matas ao norte” (Borgo; Rosa; Pacheco, 1996, p. 107), disseram esses pesquisadores. O Engenheiro-Agrônomo e Naturalista, Álvaro Coutinho Águirre, informou no *relatório do estudo* (1951) que antecedeu a criação da Reserva Biológica de Sooretama que “somente em 1927, com a construção de uma ponte, com a extensão de 700 metros, ligando a cidade de Colatina às terras do norte é que essa região começou a desenvolver-se” (Águirre, 1992, p. 02). Ele se refere à facilitação do acesso à região norte do estado capixaba, possibilitada com esse artefato arquitetônico. A ponte foi a maneira encontrada para alcançar com mais facilidade a outra margem do rio Doce, superando os obstáculos à navegação que esse curso d’água os impunha. Com a construção da ponte, somada a de outras obras de infraestrutura, esperava-se resolver o “problema do povoamento” de regiões ocupadas por “grandes florestas”, até então “impenetráveis por falta de estradas”, por conta das dificuldades enfrentadas à ocasião “na travessia do rio Doce” (Avidos, 1928, p. 207). É preciso mencionar que a melhoria no sistema viário, conforme aponta a mensagem do governante enviada ao Congresso Legislativo, interessava não só ao programa dedicado ao “melhoramento” das cidades, mas também ao

---

<sup>24</sup> No início do século XIX, Colatina era apenas uma vila de povoação do município de Linhares que adquiriu expressão econômica após a construção da Estrada de Ferro Vitória a Minas, tornando-se a sede do município linharenses. Em 1921, a vila se separa de Linhares para conformar o município de Colatina. Já Sooretama, um povoado do norte do município linharenses, se separou somente em 1994, quando foi criado, em trinta de março, o município sooretamense.

programa desenvolvido pelo serviço de colonização do estado,<sup>25</sup> uma vez que era parte das atribuições desse serviço de colonização garantir ao imigrante (colono europeu) vias de transporte e hospedagem quando chegasse ao país.

**Figura 1 – Localização dos municípios de Linhares, Colatina e Sooretama.**



Fonte – Elaborado a partir da infografia de Marcelo Franco, divulgada em A Gazeta.<sup>26</sup>

Retomemos a história da ponte sobre o Rio Doce, batizada de Ponte Florentino Avidos. Sua construção foi iniciada em 1926. Embora tenha sido projetada com 686 metros, a Ponte Florentino Avidos terminou contando com 756 metros de extensão quando finalizada, em 1928. Sua inauguração aconteceu neste mesmo ano, pouco tempo depois do término da gestão do Presidente do Estado do Espírito Santo, Florentino Avidos (1924 a 1928).

<sup>25</sup> Em 1924, durante a sua gestão, Florentino Avidos reuniu os serviços da Secção de Terras e Colonização aos desenvolvidos pela Agricultura e Pecuária, criando dessa unificação a “Directoria de Agricultura, Terras e Colonização”, instituída por meio do Decreto n. 6.443 de 6 de novembro de 1924 (Avidos, 1925).

<sup>26</sup> A Gazeta. Política. Capixapédia. Como o ES aumentou o número de municípios desde 1900 e o que muda com pacto federativo. Vitória, 02 dez. 2019. Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/es/politica/como-o-es-aumentou-o-numero-de-municipios-de-1900-a-2019-1219>. Acesso em: 19 ago. 2023.

É possível afirmar que o planejamento, a construção e a inauguração desse artefato envolveram muitas pessoas (seus interesses, seus desejos, suas expectativas), de modo que a ponte terminou adquirindo importância não só ao governo, mas também aos imigrantes (colonos europeus) e à floresta e seus habitantes mais antigos, mas de uma maneira bastante distinta. Se para o governo essa obra arquitetônica, ao lado de outros empreendimentos de infraestrutura viária, estimulava a comunicação entre as regiões consideradas como “incomunicáveis”, estimulando o “desenvolvimento” e intensificando a ocupação da porção norte do estado, para o imigrante europeu ela representava melhores condições de vida e de trabalho, por conta da facilitação do transporte de pessoas e do escoamento da produção agrícola. Já para a floresta e seus habitantes mais antigos ela atuou como um fator estressor, uma vez que a sua execução e conclusão, assim como de outros empreendimentos realizados à ocasião, estiveram acompanhadas, como assinalaram Ivan Borgo, Lea Brígida R. A. Rosa e Renato Pacheco (1996), da extração de madeira e do aumento das incursões na mata, afetando e até mesmo inviabilizando diferentes modos de vida (humana e não-humana), como pode ser comprovado do relato do extermínio de grupos indígenas identificados de modo genérico como botocudos (IBGE, 2010) e das listas de espécies endêmicas (animal e vegetal) (Brasil, 1981; Brasil, 2020b) que se encontram em perigo depois desses *encontros*.

É possível utilizar a construção dessa ponte não só como um marco histórico, mas também como uma metáfora. Em rigor, uma ponte contém em si a noção de fronteiras, porque representa tanto uma união quanto uma separação. Nesse sentido, ela é bastante proveitosa para falar da constituição dos lugares. Entendo que a utilização de uma linguagem metafórica pode ajudar na compreensão dos diferentes modos de *sentipensar* (expressão tomada de empréstimo de Escobar, 2015a) *com* o território, uma vez que as metáforas costumam contribuir com a ampliação da nossa capacidade sociocognitiva. A cientista social Miriam Rabelo (2012), por exemplo, se debruça sobre as várias nuances da famosa metáfora da ponte heideggeriana para tratar dos “nexos entre materialidade e sentido” (Rabelo, 2012, p. 111) presente nos artefatos. Decido recorrer à sua análise para visualizar como essa obra arquitetônica, assim como outras que marcaram a história daquele lugar, está carregada de significados, propósitos e interesses que, por sua vez, sustentam projetos distintos para o mesmo lugar. É preciso considerar que os “lugares são criações históricas, que devem ser explicados, não assumidos, e que esta explicação deve levar em conta as maneiras pelas quais a circulação global do capital, o conhecimento e os meios configuram a experiência da localidade” (Escobar, 2005, p. 70). O que significa, portanto, uma mudança de foco para “[...] os vínculos múltiplos entre identidade,

lugar e poder – entre a criação do lugar e a criação de gente – sem naturalizar ou construir lugares como fonte de identidades autênticas e essencializadas” (Escobar, 2005, p. 70).

**Figura 2 - Ponte Florentino Avidos sobre o Rio Doce, em Colatina/ES.**



Fonte - Biblioteca do IBGE, 2021. – Imagem da década de 50 do século XX.

Convém pontuar, antes de continuar, que há pelo menos dois significados diferentes atribuídos à palavra ponte. Supõe-se, com efeito, que uma ponte se refere a uma construção viária, quando nos reportamos a sua materialidade. Ponte, neste caso, é a palavra empregada para denominar uma obra arquitetônica, cuja construção serve para interligar regiões separadas por um curso d'água ou por uma característica qualquer do relevo de um terreno que impeça ou que dificulte o deslocamento de uma parte a outra do território. Nesse sentido, trata-se de um empreendimento que tem como objetivo permitir ou facilitar o acesso a um lugar. É possível também pensar em uma ponte como um elo de ligação, se estivermos mais interessados em seu sentido figurado. Nesta situação, costuma-se conferir um sentido positivo a essa palavra, associando-a à comunicação. De acordo com Rabelo (2012), uma ponte, em seu modo figurado, pode remeter tanto ao sentido de ligação e comunicação, o que é mais comum, como também pode significar o seu oposto. Isto é, algo que promove o distanciamento e diferenciação (Rabelo, 2012). Isso acontece, segundo ela, porque um artefato não é só matéria ou símbolo,

mas ambos (Rabelo, 2012), o que nos faz recordar dos híbridos de natureza-cultura de que fala Bruno Latour (2019a). O argumento que está sendo levantado por essa cientista social é que “as coisas se erguem de sua materialidade quando são colocadas para funcionar enquanto símbolos, feitas portadoras de conteúdos coletivos (concepções gerais, valores e normas), intermediárias de forças sociais” (Rabelo, 2012, p. 113). É dizer que “o sentido que a alma não lhe é acrescentado de fora, não é separado de sua materialidade” (Rabelo, 2012, p. 113). Em outras palavras, “poderíamos dizer que seu sentido é sua capacidade de agenciamento e que esta capacidade está intimamente ligada à teia de relações de que ela participa e põe em movimento” (Rabelo, 2012, p. 114). Com isso, essa cientista social recobra a crítica à essencialização dos lugares e retoma a importância das relações sociais em sua conformação.

Recordo, com essa análise, dos apontamentos feitos pela geógrafa britânica Doreen Massey, especialmente às contribuições que oferece à caracterização do lugar. Ela diz que “[...] o que dá a um lugar sua especificidade não é uma história longa e internalizada, mas o fato de que ele se constrói a partir de uma constelação particular de relações sociais, que se encontram e se entrelaçam em um *locus* particular” (Massey, 2000, p. 184). Lança-se, desse modo, um convite para pensá-lo de uma outra maneira:

Assim, em vez de pensar os lugares como áreas com fronteiras ao redor, pode-se imaginá-los como momentos articulados em redes de relações e entendimentos sociais, mas onde uma grande proporção dessas relações, experiências e entendimentos sociais se constroem numa escala muito maior do que costumávamos definir para esse momento como o lugar em si, seja uma rua, uma região ou um continente (Massey, 2000, p. 184).

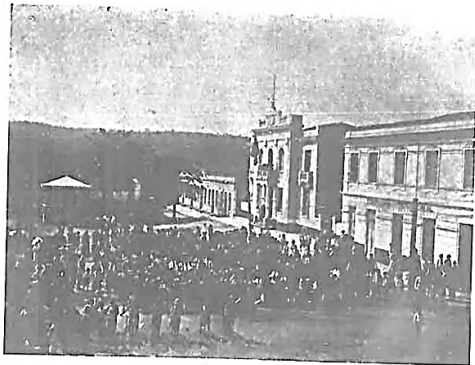
Entende-se, diante disso, que a importância dessa ponte para o território estudado não se resume ao transporte de carga, de coisas e/ou de pessoas, uma vez que sua execução não afetou apenas a circulação viária. A construção de uma ponte sobre um dos principais rios do estado capixaba refletiu na intensificação da ocupação do norte espírito-santense, o que terminou favorecendo a expansão do projeto moderno, cuja condução esteve sob responsabilidade, sobretudo, do Estado. A facilitação da travessia para a outra margem do rio Doce, em uma região pouco povoada à ocasião, mas com grande diversidade de vidas, é um marco na história do estado. Para o território e seus habitantes mais antigos, ela esteve acompanhada de mudanças no relacionamento com o ambiente. Pode-se dizer que a ponte facilitou encontros *outros* que, por sua vez, ajudaram a conformar o território que abrigaria a Reserva Biológica de Sooretama e comunidades rurais, anos mais tarde.

Enquanto lia uma publicação de Ailton Krenak, fui surpreendida por diversas provocações que me fizeram refletir do porquê proteger a T/terra. Afinal, ela está sendo protegida do que, de quem e para quem? Krenak (2015) acusa os humanos de terem se “afastado demais da natureza” (Krenak, 2015, p. 42). Segundo ele, o que pode parecer uma virtude para alguns tem nos conduzido a uma “civilização em desequilíbrio” (Krenak, 2015, p. 42). Suas considerações ajudam a refletir não sobre a necessidade, parece-nos evidente, pelo menos para nós, da relevância da criação de áreas ambientalmente protegidas, mas sobre como a proteção dessas áreas diz muito a respeito do tipo de relacionamento que estabelecemos com o ambiente que nos envolve e do qual fazemos parte. É como se essas reservas da “natureza” nos lembrassem de como uma certa ontologia pauta nossas relações, como compreende as naturezas-culturas. Nesse sentido, elas atuam como marcas deixadas sobre a terra de nossas escolhas. É possível, recobrado o olhar atento de que fala Tim Ingold (2015), aquele necessário ao exercício do ofício e da arte antropológica, identificar essas marcas das diferentes maneiras de ser e viver a vida no mundo que foram inscritas na T/terra e, arrisco-me a dizer, também nos corpos e nas vidas das pessoas. O incômodo que sentimos com o silêncio, o entendimento de que a natureza é algo que não conversa com a nossa humanidade, as várias fragmentações da realidade com as quais estamos sujeitos ao viver de uma certa maneira (corpo e mente, natureza e cultura, homem e mulher, espaço e tempo).

O início da obra da ponte, por exemplo, foi marcado por uma “cerimônia de abertura de terra”, também referenciada nas mensagens presidenciais do Estado do Espírito Santo, do Período Republicano, como “cerimônia do lançamento da pedra fundamental” (Avidos, 1928). Há pouca referência bibliográfica a respeito desse ritual. E, por isso, encontramos certa dificuldade em defini-lo melhor. Podemos, no entanto, descrevê-lo de modo bastante elementar, a partir da análise dos discursos presidenciais daquele período. Trata-se de um ritual que acompanha as cerimônias de celebração de um projeto (iniciado ou em vias de começar). Em geral, participam dessas celebrações, como oradores e como apoiadores, pessoas consideradas importantes no cenário político brasileiro. O ritual de lançamento da pedra fundamental consiste na colocação de uma pedra de qualquer tipo de material, sendo mais comum a utilização de um bloco de alvenaria, acima da fundação do empreendimento que estaria sendo celebrado. Em sua tese de doutorado, Flavio Adriano Nantes (2018) associa essa cerimônia à cultura judaico-cristã ocidental. Trata-se, segundo ele, de uma prática que tem como referência os textos bíblicos, onde se compara a base da fundação arquitetônica à base da fundação religiosa (Nantes, 2018). Da análise das mensagens presidenciais, incluindo as de presidentes anteriores, observamos que

essas cerimônias não serviam apenas para celebrar um projeto, elas eram utilizadas para marcar os domínios (e interesses) do Estado. Pode-se dizer que davam a conhecer, mesmo que de modo muito superficial, o tipo de relacionamento que seria estabelecido com o ambiente, expresso nas relações naturezas-culturas que acompanhavam a execução de tais empreendimentos.

**Figura 3 - Visita à Colatina para cerimônia de Lançamento da Pedra Fundamental**



Fonte: Imagem extraída das Mensagens Presidenciais do Estado do Espírito Santo - Período Republicano (Avidos, 1928).

**Figura 4 - Cerimônia e assinatura de Ata de Lançamento da Pedra Fundamental**



Fonte: Imagem extraída das Mensagens Presidenciais do Estado do Espírito Santo - Período Republicano (Avidos, 1928).

Da análise desses documentos, verifica-se que é atribuído à terra um valor, cuja medida é dada pela sua capacidade de produzir “riqueza”, daquilo que era pautado como sinal de prosperidade. O Presidente do Estado do Espírito Santo, José de Mello Carvalho Moniz Freire (1900), relatou que “não é pelo que propriamente valem que as terras constituem uma riqueza” (Moniz Freire, 1900, p. 19). É preciso, segundo ele, “[...] antes de tudo criá-lo, tornando-as acessíveis e indispensáveis à exploração, isto é, facilitando os meios de transporte e desbravando o território” (Moniz Freire, 1900, p. 19). Isso foi dito pelo governante a respeito da pauta fundiária, enquanto ele discursava sobre como deveria ser a distribuição de terras pela federação. Em mensagem apresentada ao Congresso Legislativo, no dia 22 de setembro de 1903, Moniz Freire afirmou que “o apego à terra, por mais profundo que seja, tem de ceder o passo às exigências imperiosas da existência, quando os frutos não garantem suficientemente a sua satisfação” (Moniz Freire, 1903, p. 06). Ele está convencido de que a manutenção do “vínculo entre o cultivador e o solo” deveria ser mantida somente “até o momento em que a propriedade e a vida entram em conflito” (Moniz Freire, 1903, p. 06). Como é possível observar, essas mensagens demonstram que o “progresso” é o destino de uma terra “fadada pela natureza para um futuro grandioso” (Coutinho, 1904, p. 05), nas palavras proferidas, de modo conclusivo, pelo Coronel Henrique da Silva Coutinho, sucessor de Moniz Freire, em mensagem do dia 07 de setembro de 1904.

Voltando à solenidade de iniciação da terra, como escolhemos chamá-la, que marcou o início da construção da ponte sobre o Rio Doce, consta que ela ocorreu no dia 07 de setembro de 1926, na antiga Vila de Colatina, no centésimo quarto aniversário da Proclamação da Independência do Brasil da Coroa Portuguesa. Conforme noticiou o “Diário da Manhã”, um trem partiu de Vila Velha, Espírito Santo, da Estação São Carlos, atualmente chamada de Estação Pedro Nolasco, no dia 05 de setembro, às 10 horas, levando a comitiva governamental à inauguração da ponte sobre o Rio Doce em Colatina e do novo edifício da Câmara Municipal da cidade. De acordo com a reportagem, a excursão presidencial teve comitiva composta por Amelia Nóra Avidos, Amelinha Avidos, deputados, Secretário da Agricultura, pelo ajudante de ordens da Presidência do Estado, representante da Companhia da Estrada de Ferro Victória a Minas, Ceciliano Abel de Almeida, e pelo governante do estado, Florentino Avidos. Durante a viagem, juntou-se à comitiva para assistir à inauguração da ponte, o diretor presidente da Companhia Territorial e deputado estadual, Attilio Vivacqua. O percurso até o local da solenidade foi marcado por gestos de agradecimento, saudações e atos de cortesia de membros do governo, representantes do poder público, empresários e demais autoridades, tendo Ceciliano Abel de Almeida oferecido um *lunch* como cumprimento e em demonstração de contentamento com o “notável desenvolvimento do Espírito Santo”, conforme destacou a reportagem do Diário da Manhã, do dia 07 de setembro de 1926.<sup>27</sup> No dia seguinte, o mesmo veículo jornalístico informou que a cerimônia de assentamento da pedra fundamental da ponte sobre o Rio Doce foi assistida pelo presidente do estado e comitiva, no dia anterior. Em seguida, em visita ao Instituto Anchieta, Florentino Avidos foi convidado a participar de mais uma cerimônia, a de aposição de seu retrato. Pode-se dizer, tomando de empréstimo as análises do sociólogo francês Pierre Bourdieu (1988), a respeito da construção dos símbolos de distinção social, que o retrato (e a forma como escolhemos apresentá-lo) é parte de um mecanismo que atua como um marcador da posição social que uma pessoa ocupa na hierarquia econômica e cultural da organização societária da qual faz parte. Tais símbolos tentam fazer referência e imortalizar um projeto, permitindo que ele se torne conhecido e cultuado pelas gerações seguintes. De acordo

---

<sup>27</sup> Notícia veiculada em jornal. A excursão presidencial. As grandes manifestações ao chefe do Estado. A sua chegada a Collatina. O banquete. A visita ao aldeamento dos índios. Diário da Manhã, Victoria, ano 10, n. 320, p. 2, 1926a. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/572748/25474?pesq=excursão>. Acesso em: 19 ago. 2023.



com aquele periódico, após a aposição de retrato, Florentino Avidos inaugurou o edifício da Câmara Municipal.<sup>28</sup>

Essas cerimônias ritualísticas desempenham um papel relevante na compreensão da organização social, das práticas e pensamentos conduzidos pelo Estado, em outras palavras, ajudam a identificar o projeto político e societário, e mesmo ontológico, ao qual estão filiados. Como explica Mariza Peirano (2000), em *A análise antropológica dos rituais*, seguindo a proposta operativa do antropólogo cingalês Stanley Tambiah (1929-2014), os ritos seriam produto da expressão de uma visão de mundo, uma vez que são sistemas culturalmente construídos onde algo é comunicado aos demais, ainda que a comunicação seja exclusivamente simbólica. Ela argumenta que os ritos ajudam na compreensão dos modos de viver e pensar, motivo pelo qual não deveriam ter sua importância restrita à identificação de atos rotineiros. Para essa autora, seria muito mais proveitoso pensá-los como eventos comunicativos. Essa é a conclusão que ela retira da aproximação de sua pesquisa sobre rituais com o trabalho desenvolvido pelo antropólogo cingalês. Pergunto-me, então, o que esses eventos estão comunicando e, especialmente, como eles ajudam a entender os modos de vida de um grupo determinado.

Quando analisei as mensagens presidenciais do estado do Espírito Santo, do período republicano, verifiquei que é evidente a consolidação de uma perspectiva político-econômica e a tentativa manifesta de construir uma moral que pudesse se vincular a esse projeto. As primeiras mensagens desse período, proferidas pelo presidente do estado, José de Mello Carvalho Moniz Freire, dão mais destaque à dimensão da vida. Constam recomendações e orientações sobre como ela deveria ser vivida, daquilo que se esperava de toda pessoa que vivia no país. Há constantes apelos à fé e ao patriotismo. O valor das instituições é exaltado e o papel do Estado destacado. A civilidade é associada ao culto do Estado, ao “profundo amor à ordem”. Nas palavras de Moniz Freire, “o primeiro dever de uma política sábia é ir afastando esses ressentimentos naturalíssimos, para poder restabelecer os laços da solidariedade social” (Moniz Freire, 1895, p. 05). As mensagens seguintes, dos outros governantes, possuem características um pouco diferentes da anterior, embora permaneçam o espírito de ordem e a exaltação do

---

<sup>28</sup> Notícia veiculada em jornal. A excursão presidencial. Foi assentada hontem a pedra fundamental da ponte sobre o Rio Doce e inaugurado o edificio da Camara Municipal. Diário da Manhã, Victoria, ano 20, n. 321, p. 1, 1926b. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/572748/25479?pesq=pedra>. Acesso em: 19 ago. 2023.

sentimento de respeito e submissão à lei e à autoridade, considerados atributos nobres. Consta, por exemplo, em mensagem de Jerônimo Monteiro que “o sentimento cívico é despertado constantemente pela recordação dos nossos grandes feitos e dos nossos dignos e venerados antepassados” (Monteiro, 1910, p. 22). A política é assumida como uma dimensão privilegiada da vida, entretanto não qualquer política, mas de uma política que se associa a ideia de civilidade e de progresso. Nesse sentido, temos que os ritos, as cerimônias, as saudações protocolarmente exigidas em datas especiais, as maneiras encontradas de homenagear aqueles que consideravam importantes, tudo isso participava de algum modo para o êxito do projeto moderno. Conseqüentemente, contribuindo para o desenvolvimento de seu programa político e da perspectiva econômica que está a ele subordinada.

Como foi dito anteriormente, a construção da Ponte Florentino Avidos é finalizada em 1928. Sua conclusão ocupou uma página inteira da edição de domingo, d’*O Jornal*. A manchete do dia 08 de julho de 1928, deste diário matutino de grande circulação, anunciava, em tom otimista, o término da construção metálica da primeira ponte capixaba sobre o Rio Doce. O título da reportagem se referia a “uma obra notável da engenharia nacional”, fazendo referência à rapidez com a qual a montagem da ponte foi realizada e à sua relevância na ligação do sul ao norte capixaba.<sup>29</sup> A inauguração da ponte Florentino Avidos, em Colatina, aconteceu no dia 28 de junho de 1928. Apresentada como uma obra que melhoraria a infraestrutura viária da região, facilitando o fluxo de pessoas e a circulação comercial, a ponte deveria ainda auxiliar o serviço migratório e o povoamento do norte do estado, ambos de competência da Secretaria da Agricultura, Terras e Obras. Como foi dito anteriormente, esperava-se ampliar os domínios do Estado, bem como integrar o norte do Rio Doce a outras regiões do estado capixaba. Em mensagem apresentada ao Congresso Legislativo, Florentino Avidos destaca:

Pelo motivo que já conheceis, de não estarmos aparelhados com estradas e outras dependências necessárias ao povoamento de nossa grande área de terras disponíveis, não tem sido possível encaminhar para o Estado qualquer corrente imigratória.

Salvo a formação de pequenos núcleos que devem desbravar a grande região devoluta do norte do Estado, em geral compostos de brasileiros, o Governo somente vem preparando o serviço imigratório e o de povoamento com a construção da ponte sobre o rio Doce e caminho de penetração, por um lado, e por outro com a construção e prolongamento da E. F. S. Matheus (Avidos, 1927, p. 42).

---

<sup>29</sup> Tardin, Nilo. Ponte de Colatina sobre o Rio Doce criou travessia para o futuro. Diário Digital Capixaba, Capixaba, 14 ago. 2021. Disponível em: <https://diariodigitalcapixaba.com.br/noticia/2045/ponte-de-colatina-sobre-o-rio-doce-criou-travessia-para-o-futuro>. Acesso em: 19 ago. 2023.

A Ponte Florentino Avidos foi erguida na antiga Vila de Colatina como complemento da EFVM, no trecho que a ferrovia deveria ligar o sul ao norte capixaba, conhecido como Estrada de Ferro Rio Doce - São Matheus. De acordo com a mensagem do presidente Florentino Avidos, a ponte era parte integrante da construção dessa via férrea, cujos trabalhos dividiram-se em três partes. Na primeira parte, construía-se a ponte sobre o Rio Doce. Na segunda parte, construía-se a Estrada de Ferro Rio Doce - São Matheus. Na terceira e última parte, abriam-se picadões e caminhos de desbravamento que permitissem adentrar na região formada “por intermináveis florestas”, que só avistavam “habitantes civilizados” a quilômetros de distância, segundo mensagem presidencial do governador do estado enviada ao Congresso (Avidos, 1927).

Pode-se dizer que a escolha do lugar onde seria construída a ponte foi estratégica. Como a antiga Vila de Colatina havia adquirido expressão econômica, destacando-se como um importante núcleo comercial e industrial, pareceu apropriada aos dirigentes políticos da época. Além da conveniência econômico-comercial, foi levado em consideração na tomada de decisão o grande potencial da região para o escoamento da produção do norte do estado. Pouco tempo depois do início da obra da ponte, Colatina deixou de ser um vilarejo que serviu de sede à Linhares para se tornar um município no ano de 1921. Quanto à escolha da posição mais apropriada para esse empreendimento, teve como critério a necessidade de ligação da ponte com um trecho da via ferroviária existente.

Como já foi dito, a ponte resolveria uma das principais dificuldades para alcançar com facilidade o norte do estado, a ultrapassagem para a outra margem do Rio Doce. Embora esse rio fosse navegável, o relevo ondulado, montanhoso e acidentado de sua bacia (CBH, 2021),<sup>30</sup> dificultava sua navegabilidade. Devido às limitações que ele impunha a alguns tipos de embarcações, foi considerado muito dispendioso insistir em navegar por ele. Essa dificuldade foi retratada por diversos viajantes naturalistas do século XIX durante suas incursões no interior do estado capixaba. A princesa Teresa da Baviera (1818-1889), em passagem pelo Espírito Santo (1888), escreveu em seu diário de viagem ao Brasil o seguinte:

O rio Doce, em cujas margens nos encontramos agora, é um dos rios mais importantes do Brasil central. O comprimento de seu curso é de aproximadamente 750 km e a área por ele banhada abrange em torno de 97.500 km<sup>2</sup>. Suas fontes, em cujas proximidades

<sup>30</sup> A esse respeito ver: Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio Doce. A Bacia. Governador Valadares: CBH-Doce, c2016. Disponível em: <https://www.cbhdoce.org.br/institucional/a-bacia#:~:text=A%20Bacia%20Hidrogr%C3%A1fica%20do%20Rio,no%20Nordeste%20do%20Esp%C3%ADrito%20Santo>. Acesso em: 19 ago. 2023.

estivemos há 14 dias, localizam-se no declive leste da serra do Espinhaço, na província de Minas Gerais. No início, o seu curso segue na direção nordeste, em seguida sudeste e, a partir do limite do Espírito Santo onde ele atravessa a serra do Mar, corre predominantemente na direção leste. No seu curso superior, o rio é praticamente inútil para a navegação por causa das correntezas, quedas de água e recifes. Somente cerca de 220 km antes do emboque as condições de sua navegabilidade começam a melhorar. Mas também por aqui trafegam somente canoas, já que as tentativas de navegação regular de vapores fracassaram por esse ou por outros motivos. A última tentativa nesse sentido foi em 1879 quando, durante alguns meses, um vapor de pequeno porte levava em média 18 horas para percorrer o trajeto navegável. O transporte de mercadorias pelo rio Doce é fraco e muito dispendioso. No curso rio acima é transportado sal e, rio abaixo, café, tabaco e banha. A importação anual de sal soma, em média, 20.000 sacas, e a do café, 381.000 kg. (Baviera, 2013, p. 84).

O botânico francês Auguste de Saint-Hilaire (1779-1853) também deixou registrado relatos importantes sobre o Rio Doce durante sua visita ao país, entre os anos de 1816 a 1822. Somada aos obstáculos à navegação desse rio, Saint-Hilaire destacava a insalubridade de regiões vizinhas ao Rio Doce. “Essa insalubridade é causada não só por suas águas como pelas de seus afluentes, que, nas estações de chuva, transbordam do leito, formando poças e infectando o ar com vapores perigosos” (Saint-Hilaire, 1974, p. 86), disse o naturalista durante sua visita ao Espírito Santo e rio Doce, se referindo aos surtos de malária que afetava a região. De acordo com o francês, “as espessas florestas que sombreiam suas margens impedem a ação do sol; a evaporação das águas transbordadas se efetua lentamente, continuando de um ano para outro, e em qualquer estação é perigoso descer ou subir o rio” (Saint-Hilaire, 1974, p. 86). A princesa da Baviera também estava convencida da relação entre aquela enfermidade e o rio. Ela escreveu que “o curso inferior do rio Doce, cuja largura varia entre 300 e 500 m, se move numa baixada cheia de banhados e lagoas, onde reside o perigo de transmissão da mal-afamada malária”<sup>31</sup> (Baviera, 2013, p. 84).

De acordo com o Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio Doce (2021), o Rio Doce possui cerca de 879 quilômetros de extensão. Ele nasce nas encostas das Serras da Mantiqueira e Espinhaço em Minas Gerais em altitudes superiores a 1000 metros e deságua no oceano Atlântico, no povoado de Regência no Espírito Santo. Como vimos, esse rio foi considerado um obstáculo ao deslocamento de pessoas e coisas do sul para o norte do estado, cuja resolução foi dada com a construção da ponte Florentino Avidos em Colatina. Essa ponte, no entanto, não foi a única que facilitou o acesso à outra margem do rio. No final da década de 1940, outra importante ponte começou a ser construída sobre o Rio Doce, mas desta vez no município de Linhares. Ela

---

<sup>31</sup> A malária é causada por um parasita, transmitido aos seres humanos através da picada de mosquitos infectados.

foi batizada de Ponte Getúlio Vargas, sendo inaugurada no ano de 1954. Após danos sofridos em sua estrutura por conta de uma enchente histórica ocorrida em 1979, essa ponte terminou sendo desativada, o que aconteceu por volta da década de 90 dos noventa. Graciano dos Santos Neves, que governou o estado capixaba entre os anos de 1868 e 1922, disse que “a viação geral é o caminho fácil e seguro de muitas conquistas industriais e econômicas [...]” (Neves, 1896, p. 13). Convencido de que as pontes são importantes vias de comunicação, afirmou que “é pela viação que a cultura se estende, que a colonização se realiza, que todos os empreendimentos se facilitam, que as terras se valorizam, que a ordem se regula, que a instrução se propaga” (Neves, 1986, p.13).

Atualmente, uma obra relevante para aquele território, que causa grande impacto à Reserva Biológica de Sooretama, é a Rodovia Federal BR-101. As obras para a construção do trecho que atravessa longitudinalmente o estado espírito-santense foram iniciadas por volta das décadas de 1960 e 1970. Embora o código florestal brasileiro à época, aprovado por meio do Decreto nº 23.793, de 23 de janeiro de 1934, apresentasse em seu texto restrições de acesso àquele território, a rodovia foi construída. Seu traçado atravessa o território da Reserva Biológica de Sooretama, cortando-a no sentido sudeste/nordeste e leste/oeste em cerca de 25 km e de 5 km respectivamente. Como veremos no andamento deste trabalho, a presença da rodovia compromete a fauna e flora local. Tanto que a versão mais antiga e também a mais atual do Plano de Manejo da Reserva Biológica de Sooretama (Brasil, 1981; Brasil, 2020b) destacam a presença da BR-101 como um grande problema enfrentado pela reserva.

A Ponte Florentino Avidos e outras obras de infraestrutura adquiriram importância à história do território que abrigaria a Reserva Biológica de Sooretama alguns anos depois. Como vimos, esses empreendimentos contribuíram com o fluxo de pessoas e coisas do sul para o norte do estado, com a intensificação da população naquela região e, não podemos nos esquecer, com o aumento da pressão exercida sobre a floresta e seus habitantes mais antigos. A pressão foi tanta que pouco tempo depois, pensou-se em proteger a terra para garantir reservas para a manutenção da diversidade de vida (animal e vegetal).

### **3.1.1 DA FLORESTA**

“[...] Durante gerações, todas foram derrubadas e esquadrihadas em busca de animais e plantas para escambo e

venda. Esses canteiros são as últimas testemunhas da paisagem que antecedeu a civilização e seus triunfos. [...]”

Por Warren Dean (1932-1994)<sup>32</sup>

Reclamando por uma história que narrasse o “encontro” com o “mundo natural”, ou seja, com aquela dimensão da vida, cuja identificação é assumida na modernidade em oposição ao “mundo social”, Warren Dean (1996) escreveu uma importante obra. Ela foi nomeada *A ferro e fogo* e chama a atenção por retratar esse encontro. Nesse clássico da história ambiental, Warren Dean (1996) conta a história da devastação da Mata Atlântica, da “caáe-tê”, a floresta verdadeira, como preferiam chamar os seus habitantes originários. Nas palavras desse ambientalista, “a história da floresta corretamente entendida é, em todo o planeta, uma história de exploração e destruição” (Dean, 1996, p. 23). Por certo, esse historiador ambiental não se refere a todo tipo de “encontro” para chegar a essa conclusão, mas a um tipo específico, de maior incidência, que o caracteriza dessa maneira. Pode-se dizer, recobrando o que disse Mauro Almeida (2013), em seu trabalho sobre os modos de vida dos povos da floresta ou dos povos que vivem próximo à floresta, que esses encontros de realidades são acompanhados de pressupostos ontológicos. Portanto, acredita-se que Warren Dean (1996) se referia ao encontro (ou melhor ao desencontro) entre modos de vida distintos e um modo hegemônico, ao escrever sobre a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira. Ele explica, não sem fazer ponderações críticas às práticas consideradas nocivas ao ambiente que eram comuns aos seus habitantes mais antigos, que esses *desencontros* significaram para a floresta, ao menos para a floresta brasileira, uma ofensiva que terminou com o aniquilamento de diversas espécies da fauna, além do comprometimento do habitat de vários animais (humanos e/ou não humanos).

Nos relatos dos (as) viajantes naturalistas do século XIX que vieram para o Brasil e estiveram no Estado do Espírito Santo é possível encontrar em meio às suas anotações uma caracterização da fauna e flora local e das pessoas com as quais se deparavam e dos habitantes mais antigos da floresta. Auguste de Saint-Hilaire (1833) e a princesa Teresa da Baviera (1888), por exemplo, ofereceram uma descrição detalhada da vegetação que avistaram nas margens do Rio Doce, durante o período em que estiveram no estado capixaba. Desejando sinalizar que o território mais ao norte do estado era desocupado, Saint Hilaire relatou que havia se deparado

---

<sup>32</sup> Dean, Warren. **A ferro e fogo**. A história e a devastação da Mata Atlântica brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 20.

com apenas quatro “miseráveis cabanas habitadas por índios civilizados” (Saint-Hilaire, 1974, p. 87). É dito que “esses índios estavam retirados nesse lugar deserto para fugir às perseguições de que sua raça era vítima em Benevente, Vila de Nova Almeida e além” (Saint-Hilaire, 1974, p. 87). Apesar de “civilizados”, esses indígenas eram acusados pelo viajante naturalista de conservarem, “com seu caráter, muitos dos antigos hábitos” (Saint-Hilaire, 1974, p. 87).

Não há muita referência à população negra que habitava ou transitava por aquela região, apenas superficialmente. Saint-Hilaire informou que durante sua viagem sobre o Rio Doce se deparou apenas com “alguns mulatos de Minas Gerais” (Saint-Hilaire, 1974, p. 85) que ousavam descer o rio em embarcações rústicas “pirogas” para comprar sal na Vila de Linhares. É interessante perceber que esses poucos relatos contrastam com a presença marcante da população negra no norte do estado. De acordo com o professor Cleber Maciel (2016), até o início do século XIX, a região compreendida pelo norte litorâneo passando pelos municípios de São Mateus, Linhares e avançando sobre os municípios de Nova Venécia e Colatina conformavam uma das três grandes áreas de maior concentração populacional de pessoas escravizadas (Maciel, 2016). Não há áreas quilombolas delimitadas pelo Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (INCRA) em Sooretama. Isso não significa que não existam pessoas negras no município. Em campo observamos que elas estão concentradas na sede do município. Na zona rural são encontradas, sobretudo, no período da colheita do café, sendo identificadas como “baianos”.

Esse desaparecimento tem relação com a distribuição de terras consideradas devolutas pelo Estado brasileiro e com outras desigualdades (políticas, econômicas, sociais e institucionais) a que foram submetidas reiteradamente essas pessoas. Em geral as terras habitadas por certos coletivos foram consideradas devolutas, sendo requeridas pelo Estado para suas políticas de povoamento e desenvolvimento. Ao tratar da construção de estradas na região norte, o governante do estado capixaba à ocasião, alegou que o intuito era facilitar a colonização de terras “incultas e despovoadas” (Avidos, 1928, p. 223). Assim, na esperança de retirar a região norte do estado do “isolamento” e levar até ela a “civilização”, fomentou-se o aumento demográfico daquele território. Tal incremento, como vimos anteriormente, foi facilitado por grandes obras de infraestrutura conduzidas, sobretudo, pelo Estado. É dito que “em 1910, aquela região ainda era bastante inculta” (Aguirre, 1992, p.01). Álvaro Aguirre Coutinho alegou, inclusive, ter avistado grupos indígenas, identificados genericamente como

botocudos<sup>33</sup>, transitarem pelas regiões onde percorreu o estado, naquele mesmo ano. O que seria uma prova de que a “civilização” ainda não teria alcançado a região norte (Aguirre, 1992).

Diferentemente do sul do estado, na primeira metade do século XX, o norte capixaba era pouco habitado por humanos, pelo menos por aqueles que eram considerados civilizados. Consta no antigo Plano de Manejo da Reserva Biológica de Sooretama (Brasil, 1981) que a “colonização” dessa porção do território se deu de modo muito mais lento, se comparado ao ocorrido na parte sul. Atribui-se essa lentidão às dificuldades de acessar a outra margem do Rio Doce. Nesse sentido, as obras de infraestrutura viária, em especial, a construção da ponte sobre o Rio Doce em Colatina, foram determinantes para a facilitação do ingresso naquele território. Consta nesse documento que “a expansão demográfica, devido à procura de terras virgens para o plantio de café, fez com que o povoamento se deslocasse em direção norte até atingir o Vale do Rio Doce” (Brasil, 1981, p. 23). Apesar da expectativa com a migração dos colonos europeus (alemães, italianos e poloneses), a composição populacional também contou com o aporte demográfico das migrações internas (Brasil, 1981). É dito que “o norte foi povoado por contingentes provenientes da Bahia e de Minas Gerais, que vinham à procura de melhores condições de sobrevivência” (Brasil, 1981, p. 23). E, ainda, que “os núcleos aí estabelecidos dedicaram-se, principalmente, à pecuária, ficando em segundo plano, as culturas agrícolas” e que “as grandes florestas deram a esta microrregião, um considerável potencial madeireiro” (Brasil, 1981, p. 23).

À medida que a expansão da fronteira mais ao norte do Rio Doce avançava, a ofensiva contra a floresta e seus habitantes mais antigos se acentuava. Os indígenas chamados de botocudos, por exemplo, povos identificados como caçadores e coletores seminômades, segundo Maria Hilda B. Paraíso (1992), cujo território “compreendia grandes faixas da Mata Atlântica e da Zona da Matta na direção leste-sudeste, constituídas de florestas latifoliadas tropicais, cujos limites prováveis seriam o vale do Salitre, na Bahia, e o rio Doce, no Espírito Santo” (Paraíso, 1992, p. 143), foram expulsos, quando não mortos, do território com o qual estavam habituados a conviver.

---

<sup>33</sup> De acordo com Paul Ehrenreich, “a denominação *Botocudos*, mais recente, é derivada indubitavelmente do português *botoque* (rolha de tonel) e se refere aos discos de madeira que esses selvagens usam nos lábios e nos lóbulos das orelhas” (Ehrenreich, 1887, p. 47).



Como vimos, a ocupação do norte capixaba foi uma tarefa fomentada e conduzida pelo governo do estado, embora tenha contado também com iniciativas particulares que se somaram às ações oficiais (Borgo; Rosa; Pacheco, 1996). Encontrei nas mensagens presidenciais, do período republicano, a informação do interesse por terras devolutas para a ampliação das fronteiras agrícolas. O Presidente do Estado Moniz Freire (1894), em mensagem enviada ao Congresso Legislativo, ressaltava a importância das terras devolutas para “a fundação de novos estabelecimentos agrícolas” (Moniz Freire, 1894, p.04), cujo sucesso atribuiu à imigração. Em suas palavras, “a imigração é o instrumento fatal de cujo sucesso tudo depende, e sobre o qual devemos sacar em prol da prosperidade e da grandeza porvindoura, que os cometimentos atuais estão aparelhando” (Moniz Freire, 1894, p.17). Graciano dos Santos Neves (1896), seu sucessor, também destacava a importância da imigração, embora discordasse sobre qual seria mais vantajosa naquela ocasião: a nacional ou a estrangeira. Isso porque a imigração estrangeira oferecia, segundo ele, o “enorme inconveniente moral de enfraquecer os nossos laços de unificação nacional” (Neves, 1896, p. 11).

O interesse por “terras devolutas” para a ampliação das fronteiras agrícolas do sul para o norte do estado com a lavoura cafeeira e a busca por áreas para a pastagem, somado às ações colonizadoras, parte da política estadual de imigração e colonização, refletiam a defesa da necessidade do estado de expandir seus domínios sobre outras regiões. A Estrada de Ferro Vitória a Minas, ao lado de outras grandes obras de infraestrutura viária, criou as condições necessárias para isso. Tais empreendimentos não só facilitaram a circulação de pessoas e coisas, como foram fundamentais para a expansão da dominância do Estado sobre outras regiões, fazendo surgir novas áreas produtivas segundo os parâmetros de colonizadores (Borgo; Rosa; Pacheco, 1996).

A terra devoluta é definida com uma terra pública, sob o domínio do poder público, que não teve o seu uso definido pelo Estado. É comum associar a ela a ideia de terra inabitada, apesar de quase sempre estar ocupada. De acordo com a historiadora Vânia Maria Losada Moreira (2011), a ideia de que havia terras, supostamente inabitadas, identificadas como sertões, persiste desde os tempos da colônia. Os sertões, explica essa historiadora, correspondiam ao mundo não policiado, aos territórios que não estavam devidamente integrados ao projeto nacional. Dito de outra maneira, aos espaços de vida que não acompanhavam ou aqueles que se encontravam mais afastados do ideário civilizatório conduzido pelo Estado-nação. Portanto, terras ocupadas por grupos que, sob essa lógica, não compartilhavam o mesmo *status* de humanidade com os

demais, reportando-nos à crítica tecida pelo indígena e ativista socioambiental Ailton Krenak (2020a; 2020b) quando tratou das categorizações da humanidade de acordo com o compartilhamento de pressupostos ontológicos (humanos, sub-humanos ou quase humanos). Essa historiadora demonstrou em seu trabalho, enquanto discorria sobre as fronteiras que separavam as vilas (terras civilizadas) dos sertões (terras incultas), que essas terras inabitadas eram habitadas por indígenas, mas não somente por eles. Nos sertões transitavam (ou mesmo habitavam) humanos escravizados que buscavam uma vida liberta. Em suas palavras,

Do ponto de vista do desenvolvimento histórico, é importante frisar que o sertão não era apenas o mundo dos índios, mas, antes de tudo, o mundo não policiado, primeiro dos índios – primários habitantes do Novo Mundo – e, progressivamente, também de outros setores sociais, como escravos fugidos, salteadores e “vadios” (Moreira, 2011, p. 03).

Como podemos inferir, a ocupação dessas áreas esteve acompanhada da ideia de eram terras inabitadas, quando na verdade o norte do estado capixaba era habitado por diferentes humanos e não-humanos. Era, portanto, terra desses povos e, também, a terra dos animais e da floresta. Por certo, o que determinava a ocupação/desocupação da terra não era a presença/vivência de humanos e de outros seres, mas de certos humanos, daqueles que adotassem, ou ao menos se aproximassem, do projeto civilizatório conduzido pelo Estado. Como destacou Arturo Escobar (2015a), há uma rede que envolve a caracterização dos territórios. É, portanto, dentro dessa rede complexa que as fronteiras étnicas-territoriais são estabelecidas. Ele explica que elas podem ser vistas, muitas vezes, como uma guerra ontológica, porque envolvem uma disputa por modos de vidas distintos, contrapondo-se à maneira de ser e viver associada à modernidade.

Eduardo Viveiros de Castro (2017) estabelece um proveitoso diálogo com um conhecido texto de Lévi-Strauss, onde trata a noção de fronteiras segundo um olhar antropológico. De acordo com Viveiros de Castro (2017), Lévi-Strauss apresenta as condições históricas que envolvem o problema do encontro com o *outro*. É dito que o antropólogo francês consegue explorar as posturas etnocêntricas de “brancos” e “indígenas”, como podemos ver nesse pequeno trecho:

Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de inquérito para investigar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes se dedicavam a afogar os brancos que aprisionavam, a fim de verificar, por uma demorada observação, se seus cadáveres eram ou não sujeitos à putrefação (Lévi-Strauss 1952c, p. 384 *apud* Viveiros de Castro, 2017, p. 319).

De acordo com Viveiros de Castro (2017), o antropólogo francês demonstra por meio dessa anedota que “o etnocentrismo não seria assim o triste privilégio dos ocidentais, mas uma atitude ideológica natural, inerente aos coletivos humanos” (Viveiros de Castro, 2017, p. 319). O mais interessante da retomada desse diálogo, segundo o pesquisador brasileiro, é que o mesmo fragmento teria sido utilizado pelo antropólogo francês em outra ocasião para tratar de uma outra questão, a assimetria. De acordo com o pesquisador brasileiro, o antropólogo francês despreza o destaque conferido anteriormente à universalidade da atitude etnocêntrica, para tratar das relações assimétricas que envolvem às relações com os outros. Segundo Viveiros de Castro (2017), Lévi-Strauss reutiliza a anedota, mas agora para sublinhar a maneira particular como cada grupo vê e entende o mundo que vive. Ele se refere às assimetrias presentes nas perspectivas do que cada povo considera elementar à condição humana. Para Lévi-Strauss, a atribuição da plena humanidade aos “selvagens” partiria de um pressuposto de semelhança. Para considerar o *outro* um igual, no sentido de que compartilhava com os povos ameríndios a mesma condição de humanidade, bastava identificar no “homem branco” características em comum, como a efemeridade do corpo. Já para o “homem branco” a humanidade do *outro* dependia do reconhecimento de posturas teóricas e práticas semelhantes às suas. Atribuindo-se, desse modo, um peso significativo a elementos culturais e cognitivos na fronteira da humanidade (Viveiros de Castro, 2017).

De acordo com Viveiros de Castro (2017), a anedota contada por Lévi-Strauss demonstrava que a noção de fronteira se aplicava aos dois grupos que participavam desses “encontros”, tanto “os índios, como os invasores europeus, consideravam que apenas o grupo a que pertenciam encarnava a humanidade”, sendo assim “os estrangeiros estavam do outro lado da fronteira que separa os humanos dos animais e espíritos, a cultura da natureza e da sobrenatureza” (Viveiros de Castro, 2017, p. 320). Há, segundo ele, uma questão mais importante do que a utilização de categorias e valores distintos pelos “homens brancos” e pelos “indígenas” para fundamentarem os seus julgamentos, o fato de partirem de mundos distintos.

Recordo, com essa análise, da disputa pela terra narrada pela antropóloga Marisol de La Cadena (2018). Ela fala da disputa que resultou no enfrentamento do Estado e o povo AwajunWampi na cidade de Bagua, no norte do Peru, em junho de 2009. Trata-se mais do que uma contenda territorial, mas da disputa sobre modos de ser e viver, um protesto contra a determinação do que pode ou não existir, como advertiu Mario Blaser (2013). Em uma rápida analogia ao que disse Mauro Almeida de que “nenhum caçador consegue matar a presa numa mata onde ela não

exista” (Almeida, 2013, p. 08), pode-se concluir que a subjetividade está ausente daquilo que é tratado como mero recurso, cuja existência não possui valor intrínseco, como é o caso das florestas. Também fica difícil atribuir importância à vida de outros seres e de humanos que estão mais afastados do projeto civilizatório moderno, se os critérios utilizados para se relacionar, material e/ou simbolicamente, com esses coletivos produzem mais assimetrias.

Da análise desses encontros que incidiram sobre o território onde hoje está instalada a Reserva Biológica de Sooretama, cabe a reflexão sobre a necessidade de proteção legal de áreas consideradas de relevância ambiental. Antônio Carlos Diegues (2008) no livro que escreve sobre a conservação da natureza, lançado pela primeira vez em 1994, diz que “a criação de parques e reservas tem sido um dos principais elementos de estratégia para a conservação da natureza, em particular nos países do Terceiro Mundo” (Diegues, 2008, p. 17). Ele explica que a concepção que orientou a criação dessas áreas protegidas provém do século XIX. Por meio dela, as primeiras áreas foram constituídas, “[...] tendo sido criadas primeiramente nos Estados Unidos, a fim de proteger a vida selvagem (*wilderness*), ameaçada, segundo seus criadores, pela civilização urbano-industrial, destruidora da natureza” (Diegues, 2008, p. 17). Logo na sequência, afirma “a ideia subjacente é que, mesmo que a biosfera fosse totalmente transformada pelo homem, poderiam existir pedaços do mundo natural em seu estado primitivo, anterior à intervenção humana” (Diegues, 2008, p. 17). Há, aqui, um “mito moderno” que ignora as diversas naturezas-culturas, afim de manter a “natureza” em seu estado “primitivo”. Tal mito, assinala esse pesquisador, “reelabora não somente crenças antigas, mas incorpora também elementos da ciência moderna” (Diegues, 2008, p. 19) que persiste na ideia de natureza como uma abstração da realidade e, portanto, intocada.

O que corrobora com a tese de Ailton Krenak (2020a) do afastamento da “natureza” promovido pela modernidade. “Estamos viciados em modernidade. A maior parte das invenções é uma tentativa de nós, humanos, nos projetarmos em matéria para além de nossos corpos” (Krenak, 2020a, p. 17), afirma. O entendimento de que a natureza é algo alheio à nossa humanidade é, por certo, o efeito mais danoso da separação natureza e cultura operada pela modernidade. E, talvez, o que dificulta pensar em outras formas de nos relacionarmos com a vida. De acordo com Diegues (2008), “a persistência da ideia de um mundo natural, selvagem, não tocado, tem força considerável, sobretudo entre populações urbanas e industriais que perderam, em grande parte, o contato cotidiano e de trabalho com o meio rural” (Diegues, 2008, p. 185). O que impacta não só no modelo de unidade de conservação brasileiro, como na comunicação entre

essas unidades e a comunidade local. Segundo ele, quando há comunicação ela costuma se restringir à mitigação de conflitos e muito pouca atenção é dada à melhoria das condições de vida daqueles que permanecem convivendo com elas ou próximos a elas. “A questão das áreas naturais protegidas levanta inúmeros problemas de caráter político, social e econômico e não se reduz, como querem os preservacionistas puros, a uma simples questão de “conservação do mundo natural”, e mesmo da proteção da biodiversidade” (Diegues, 2008, p. 20), dirá. Como solução, propõe que a conservação da diversidade biológica, aquela atribuída ao “mundo natural”, seja acompanhada de uma maior diversidade cultural, a que corresponde ao “mundo social”. Embora não tenha sido seu objetivo inicial, é possível verificar uma tentativa de reunir, ou ao menos estabelecer uma comunicação, entre essas dimensões da realidade. Para isso, é considerada natureza-cultura como indissociável e com diferentes possibilidades de instanciação.

Ao trazer essa questão, da necessidade de separar áreas e de protegê-las legalmente como uma maneira de assegurar pequenas expressões de como o território pode comportar outras formas de vida (animal e vegetal) e combinações abióticas, não estou de modo algum ignorando, dadas às circunstâncias em que vivemos, a importância de sua criação, mas refletindo sobre o motivo delas serem necessárias e chamando a atenção para o fato delas retratarem a relação que certos humanos têm escolhido estabelecer com os mundos que compõem.



### 3.1.2 A RESERVA

*“Tais motivos não permitem que seja adiada para mais tarde a reserva de uma área de terra naquela região, para os fins em vista, se quisermos legar aos nossos descendentes um pouco de nossa fauna e flora herdados dos nossos antepassados”.*

Por Álvaro Coutinho Aguirre (1899-1987)<sup>34</sup>

Com a travessia para a outra margem do rio, a derrubada das matas foi intensificada. A região norte do estado continuou experimentando o aumento populacional, ao longo de toda a primeira metade do século XX. Para a floresta, o efeito desse avanço foi bastante devastador, uma vez que foi reduzida consideravelmente em um curto intervalo de tempo. Pode-se dizer que a construção e inauguração da estrada de ferro e de outras obras de infraestrutura viária desempenharam um papel determinante na pressão exercida sobre a floresta. Os historiadores Ivan Borgo, Léa Brígida R. A. Rosa e Renato Pacheco (1996) salientaram que “a própria existência da ferrovia, por si só, era um fator de consumo de madeira e desbravamento das matas, tendo até mesmo encorajado e valorizado a atividade madeireira” (Borgo; Rosa; Pacheco, 1996, p. 106). De acordo com o relato do sociólogo capixaba Leonardo Bis dos Santos, “a madeira figurou como segundo item de exportação – levando em consideração o valor de mercado – durante toda a primeira metade do século XX e só foi perder esse posto para o minério de ferro no início da segunda metade daquele período” (Santos, 2016, p. 108). Temendo que não restasse nada, ou quase nada, da biodiversidade para o futuro, ambientalistas e pessoas de outros segmentos sociais empreenderam ações em prol da conservação da Mata Atlântica no Espírito Santo. A criação de reservas da “natureza” esteve, certamente, entre tais ações.

Dentre todas as pessoas que contribuíram com a criação e instituição da Reserva Biológica de Sooretama, Álvaro Coutinho Aguirre<sup>35</sup> certamente figura como uma das mais importantes. Nascido no município de Santa Teresa, em julho de 1899, o capixaba teve sua vida marcada pela luta em favor da preservação da flora e da fauna brasileiras, tornando-se uma personalidade

<sup>34</sup> Aguirre, *apud*. Brasil, 1981, p. 09. Trecho do Relatório de Álvaro Aguirre endereçado ao Chefe da Seção de Pesquisas da extinta Divisão de Caça e Pesca.

<sup>35</sup> Como destacou Leonardo Bis dos Santos (2016), e destacado a seguir, observa-se o protagonismo frente aos movimentos sociais de alguns agentes durante a formação de campo ambiental no estado capixaba. Ele explica que isso aconteceu porque a temática ainda não havia conseguido reunir força política suficiente para movimentar grande número de pessoas em torno daquele debate, de modo que alguns nomes foram cruciais ao desenvolvimento da agenda ambiental.

de destaque no cenário ambiental capixaba. Engenheiro agrônomo, formado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, se dedicou à pesquisa e à conservação da natureza. Ele também ocupou cargos relevantes à pauta ambiental, como a chefia da Divisão de Pesquisa no Setor de Caça e Pesca, do Ministério da Agricultura (Portaria nº 53 de 16 de outubro de 1946), após alguns anos atuando como assistente no serviço de caça do mesmo ministério (Aguirre, 1992). Dos serviços executados enquanto funcionário da extinta Divisão de Pesquisa, está a criação e coordenação dos trabalhos de instalação e funcionamento da atual Reserva Biológica de Sooretama (1943-1959). Parte desse trabalho foi publicado originalmente em 1951, sob o título *Soóretama*. Nele, o engenheiro agrônomo e naturalista capixaba alega ter testemunhado “a depredação de nossas riquezas naturais, com a falsa justificativa de que assim o exige a civilização” (Aguirre, 1992, p. 02). E, diante do que chamou de “aniquilamento impune do patrimônio nacional” (Aguirre, 1992, p. 02), afirmou ter idealizado a criação de um parque florestal e de refúgio de animais silvestres, cuja finalidade consistia na preservação da fauna e flora local de caçadores, madeireiros e colonizadores.

É certo que não devemos atribuir essa idealização somente ao naturalista. É preciso considerar que muitos compartilhavam esse ideal, embora é correto afirmar que “na ausência de um movimento social amplo de defesa da natureza, as leis e alguns agentes sociais foram fundamentais para a conformação que se atingiu” (Santos, 2016, p. 93). De acordo com o sociólogo capixaba Leonardo Bis dos Santos (2016), o movimento ambientalista brasileiro ainda era incipiente, reservando a algumas pessoas e ao governo o protagonismo na criação das primeiras áreas protegidas no estado, nas primeiras décadas do século passado.

Para discorrer sobre a história da conservação da biodiversidade no Espírito Santo, recorro às considerações do sociólogo capixaba Leonardo Bis dos Santos. No estudo sobre a criação de unidades de conservação no estado, desenvolvido por esse pesquisador, é assinalado que os debates em torno de medidas políticas para proteger as florestas no país foram iniciados nas primeiras décadas do século XX. O que tornou o cenário político e social brasileiro favorável na ocasião à criação dos primeiros parques naturais. Há diversos fatores que explicam o interesse político na criação das primeiras áreas protegidas legalmente no país, após a proclamação da república. Nas palavras de Rodrigo Medeiros, temos

em parte, a influência e pressão de movimentos organizados voltados à proteção da natureza, que aqui começavam a melhor se aparelhar, aliadas à necessidade de

reorganização da exploração florestal no Brasil, estabeleceram importantes referenciais para a construção de uma nova política ambiental (Medeiros, 2006, p. 46).

Ainda segundo Rodrigo Medeiros, outro fator importante seria o processo de modernização do Brasil. Não podemos nos esquecer, como nos recordou este pesquisador, que o país tentava implementar um projeto político, por volta da década de 1930, “que tinha na modernização e na busca de maior inserção internacional o seu principal norte” (Medeiros, 2006, p. 46). Tais fatores teriam, como assinalou o doutor em geografia, criado uma atmosfera política e institucional favorável às ações conservacionistas, o que corroborou com a idealização das primeiras áreas protegidas no país (Medeiros, 2006).

O debate no âmbito científico e político teria avançado nesse contexto favorável, tendo resultado na apresentação de uma legislação ambiental sobre o tema (Santos, 2016). Leonardo Bis dos Santos (2016) destaca a criação do primeiro Serviço Florestal Brasileiro, por meio do Decreto nº 4.421, de 28 de dezembro de 1921, seguido da instituição do primeiro Código Florestal Brasileiro, por meio do Decreto nº 23.793, de 23 de janeiro de 1934. Além desses instrumentos normativos, a promulgação da própria Constituição Federal de 1934 teria sido relevante à proteção dos bens e recursos naturais, uma vez que registrava a responsabilidade conjunta da federação e dos estados, pontuou. Tais novidades, no âmbito legislativo, teriam, segundo esse pesquisador, alterado significativamente “a interação entre homem e natureza” (Santos, 2016, p.91). O argumento sustentado é que a criação de áreas protegidas, inseridas no projeto de modernização, reproduziam um modelo alicerçado na produção, expressando desse modo suas complexidades (Santos, 2016). É possível encontrar uma explicação para isso em uma outra passagem, quando esse pesquisador assinala que naquela ocasião pensava-se que “a natureza não deveria ser protegida pelo seu valor intrínseco, como no presente é discutido” (Santos, 2016, p. 84). Ele pontua que “a devastação e a pressão desordenada sobre os recursos ambientais” eram tidas como “características da ausência da aplicação plena do projeto da modernidade” (Santos, 2016, p. 84). Portanto, “a questão ambiental”, estando incluída nesse contexto, apareceria “como uma promessa de pleno equilíbrio entre o desenvolvimento econômico e sua utilização racional” (Santos, 2016, p. 84). A questão é que a modernidade não conseguiu/consegue cumprir com suas garantias, uma vez que atua sob o fundamento de várias contradições, como assinalou Bruno Latour (2019a), em seus estudos sobre a Constituição moderna.



De acordo com o sociólogo capixaba, uma década bastante proveitosa na delimitação de parques e áreas protegidas legalmente no país foram os anos trinta (Santos, 2016). Em 1937, havia sido criado o primeiro parque de proteção ambiental brasileiro: o Parque Nacional do Itatiaia, situado na Serra da Mantiqueira, abrangendo parte dos estados carioca e mineiro. Dois anos depois, em 1939, teriam sido criados os Parque Nacional do Iguaçu, no estado do Paraná, e o Parque Nacional da Serra dos Órgãos, também no Rio de Janeiro. Apesar dessa grande movimentação, o Brasil não foi o pioneiro nesse processo. De acordo com este sociólogo, quando foi criado o primeiro parque nacional, o Parque Nacional do Itatiaia (1937), já haviam outras centenas de áreas protegidas criadas ao redor do mundo, sendo o Parque Natural Yellowstone (1872), localizado nos estados de Wyoming, Montana e Idaho, nos Estados Unidos, o primeiro da era moderna (Santos, 2016).

Falta esclarecer quais são as etapas que precedem/iam a criação de uma área protegida legalmente. O Plano de Manejo da Reserva Biológica de Sooretama (Brasil, 1981) informa que, já na década de 1980, eram elaborados estudos técnicos científicos para indicar a viabilidade e delimitar o perímetro da área a ser protegida legalmente, antes de sua criação. Somente após essa etapa, a região destinada à preservação ambiental seria integrada ao patrimônio público (Brasil, 1981). Contrariando essa orientação legal, o Governo do Estado do Espírito Santo deliberou em favor da instituição de dois parques no Espírito Santo, solicitando os estudos de viabilidade e a sua demarcação em seguida.

Leonardo Bis dos Santos, professor do Instituto Federal do Espírito Santo (IFES), faz uma crítica à falta de fontes e estudos, especialmente entre as décadas de 1940 e 1950, sobre a criação das primeiras unidades de conservação no estado capixaba. Ele destaca que “uma característica marcante do processo de criação de áreas protegidas é que estas partiram de um decreto do poder executivo e isso *per se* suprime, em grande medida, as possibilidades de documentação na esfera legislativa” (Santos, 2016, p. 117). O que dificultou, segundo ele, a compreensão não só da história ambiental do estado por conta dessa ausência de fontes, mas também da identificação dos argumentos à ocasião em torno da apropriação social da natureza. Sabe-se, no entanto, que após a criação do Parque Nacional de Itatiaia (1937), houve uma movimentação no estado para a criação de suas primeiras reservas florestais (Santos, 2016). Assim, temos a criação, através do Decreto-lei estadual nº 12.958, de 30 de setembro de 1941, de dois parques distintos, cada qual com área de 10.000 hectares, sendo um deles localizado em Linhares (onde

agora fica o município de Sooretama) e outro no município de Conceição da Barra. O primeiro artigo deste decreto diz o seguinte:

Art. 1º - Fica instituído no Estado uma Reserva Florestal constituída por dois parques distintos com a área de 100.000.000 de metros quadrados cada um, situados, o primeiro no distrito de Linhares, município de Colatina, entre a Estrada de rodagem Vitória-São Mateus, o rio Barra Seca e o Ribeirão Cupido e o segundo no 2º distrito do Município de Conceição da Barra e à margem esquerda do braço sul do rio Itaúnas, a partir de sua cabeceira (Brasil, 1941, *apud.* Santos, 2016, p. 122).

Leonardo Bis dos Santos (2016) chama esse decreto-lei de “controverso”, uma vez que não apresentava, de modo preciso, quais seriam os limites da Reserva Florestal de Barra Seca. Como é possível observar, faltava informar se a área destinada à criação desse parque ficaria a leste ou a oeste da estrada de rodagem Vitória-São Mateus. A falta dessa informação, segundo esse pesquisador, dificultou não só a identificação da área pensada inicialmente para o parque, mas também no entendimento dos interesses que pairavam sobre aquele território.

Pouco tempo depois da publicação desse decreto, um outro foi divulgado. Assim, após a divulgação do Decreto-lei estadual nº 12.958, de 30 de setembro de 1941 que instituía a Reserva Florestal de Barra Seca, é publicado o Decreto-lei estadual 3.942, de 17 de dezembro de 1941, que criava um selo, de iniciativa do Governo Federal. De acordo com o sociólogo capixaba “essa coincidência de datas pode indicar que o governo do estado teve conhecimento da proposta federal, que visava criar um fundo financeiro para arcar com as despesas com a proteção da fauna [...]” (Santos, 2016, p. 128). O que teria feito, segundo ele, com que o governo estadual se adiantasse na criação de sua primeira reserva florestal, composta, como vimos de dois parques. Embora houvesse a expectativa de utilização dos recursos reunidos sob o título de “Selo Pró-Fauna”, decorrentes de tributos, multas e licenças relacionados ao Código de Caça ou de taxas cobradas de firmas ou empresas na exportação de mamíferos e aves silvestres, entre outros (Brasil, 1941) não constava na lei informação sobre o seu repasse. De acordo com Leonardo Bis dos Santos, “[...] a lei não destacava absolutamente nada sobre o repasse desses recursos para os estados que já possuíam seus parques naturais e logo a seguir haveria a manifestação expressa do Ministério da Fazenda proibindo qualquer repasse para áreas que não fossem do Governo Federal [...]” (Santos, 2016, p. 129).

É neste momento que o agrônomo e naturalista capixaba, Álvaro Coutinho Aguirre, passa a desempenhar um papel importante na história de criação da Reserva Biológica de Sooretama.

Funcionário da extinta Divisão de Caça e Pesca do Ministério da Agricultura, ele é designado pelo ministro da agricultura à ocasião, o agrônomo Fernando de Souza Costa, “para estudar a possibilidade de um desses refúgios” (Aguirre, 1992, p. 02) no Espírito Santo.

É, então, organizada uma excursão exploratória à região. Pretendia-se, com isso, verificar a possibilidade de instalar naquela região (destinada primeiramente à Reserva Florestal de Barra Seca) um parque de refúgio de animais silvestres. A área em vista para a criação de um parque de refúgio de animais silvestres ficaria circunscrita ao sul do Rio Barra Seca, ao norte do Córrego Cupido, ao leste da estrada que liga o município de Vitória ao município de São Mateus, tendo a Lagoa do Macuco instalada em um de seus vértices (Brasil, 1981). Abaixo a descrição pormenorizada da zona florestal em questão.

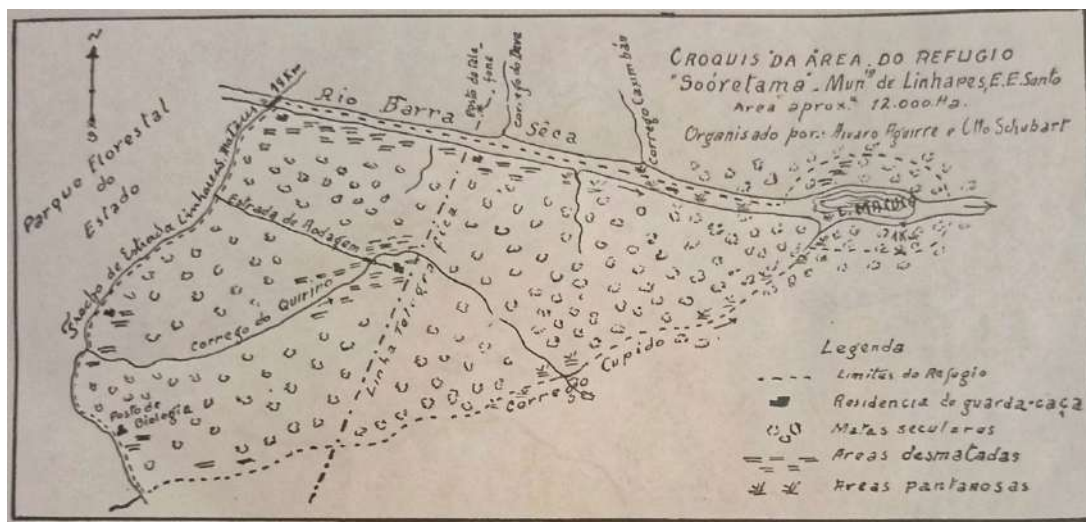
A zona florestal em vista, limitada pelo Rio Barra Seca, Ribeirão Cupido e ótima estrada de rodagem que liga Vitória a São Mateus, será um dos mais portentosos monumentos de proteção à Natureza pela sua esplendida e privilegiada localização, pois fica numa região que está sendo devastada de maneira alarmante: o Vale do Rio Doce (Brasil, 1981, p. 08).

Para facilitar o entendimento, pode-se dizer, de modo bastante didático, que a área proposta para o parque de refúgio ficaria a leste da estrada de rodagem, enquanto a área para a instalação do parque de reserva florestal de Barra Seca ficaria a oeste desta estrada de rodagem. Álvaro Coutinho Aguirre explica, no livro lançado sobre a instituição e o funcionamento da atual Reserva Biológica de Sooretama, publicado pela primeira vez em 1951, que o estado desprezou essa demarcação por interesse próprio (Aguirre, 1992). No Plano de Manejo da Reserva Biológica de Sooretama (Brasil, 1981), encontramos uma explicação para essa recusa. É dito que a exploração da área “seria de interesse da Companhia Vale do Rio Doce” (Brasil, 1981, p. 09). O agrônomo e naturalista capixaba explica que “em substituição a esta reserva, fora demarcada uma área de terra de 10.000 hectares, contígua à acima mencionada, localizada à margem esquerda da rodovia Linhares-São Mateus” (Aguirre, 1992, p. 02). Com isso, o parque de refúgio passaria para o lado oeste da estrada (onde estava prevista a instalação da Reserva Florestal de Barra Seca).

Após realizar um levantamento, Álvaro Coutinho Aguirre apresenta um relatório onde descreve a região e assinalava as vantagens e desvantagens de sua escolha. Escreve “[...] as terras eram devolutas e apresentava o aspecto típico da região. Além do mais, existiam ainda zonas com matas primitivas, regiões lacustres, terrenos baixos e altos com vegetação característica”

(Aguirre, 1992, p. 03). Entre as desvantagens, menciona “[...] a falta de cursos d’água encachoeirados e a existência de certas áreas despovoadas das matas primitivas em vista de serem ocupadas pelos colonos que ali tinham posses” (Aguirre, 1992, p. 03).

**Figura 5 - Croqui da área do Refúgio “Soóretama” (12.000 ha)**



Fonte: Organizado por Álvaro Coutinho Aguirre e Otto Schubart (Aguirre, 1992, p. 03).

Álvaro Coutinho Aguirre decide, então, procurar o Interventor Federal à ocasião, o militar brasileiro João Punaro Bley, que governou o Espírito Santo de 1930 a 1942. Sua intenção era encontrar apoio político para dar prosseguimento à instalação do parque. “Como resultado, foi elaborado um acordo por vinte anos entre a União e o Governo do Estado, para a instalação do parque” (Brasil, 1981, p. 08). “[...] Apesar de aprovado pelo Ministro da Agricultura e pelo Interventor do Estado, não chegou a ser posto em prática, porque o Ministro da Fazenda impugnou a aplicação de verbas para construções no Parque, sob a alegação de que as terras não pertenciam à União” (Brasil, 1981, p. 08). De acordo com o Plano de Manejo (Brasil, 1981), o impasse teria sido resolvido apenas ano de 1943, quando o governo do estado decidiu doar uma área ao governo federal. Estamos falando do Decreto-lei nº 14.977 de 21 de setembro de 1943 que concedeu à União, por meio de doação, uma área aproximada de 12.000 ha de terra. O texto diz se tratar de terra devoluta, a ser demarcada. Ela deveria confrontar-se ao norte com o Rio Barra Seca e ao Sul com o Ribeirão Cupido. A Rodovia Vitória-São Mateus estaria ao oeste e a Lagoa do Macuco ao leste (Decreto-lei, 14.977/43). Abaixo o trecho em questão, recuperado do trabalho desenvolvido por Leonardo Bis dos Santos (2016).

Art 1º - Fica o Governo do Estado autorizado a transmitir ao Governo Federal, por via de doação uma área de terras devolutas, a ser demarcada com mais ou menos dose mil

hectares, situada no distrito de Linhares do Município de Colatina confrontando-se ao N. com o rio Barra Sêca, ao S. com o ribeirão Cupido, a E. com a lagoa do Macuco, e a O. com a rodovia Vitória-S. Mateus. (Decreto-lei 14.977, de 21 de setembro de 1943 *apud* Santos, 2016, p. 133).

Esse documento dá a entender que o parque de refúgio voltaria para a área pensada inicialmente, isto é, a leste da estrada de rodagem, seguindo a primeira proposta de campo. Como a área doada pelo estado à União compreenderia o entorno da Lagoa do Macuco, em lugar de 10.000ha, foram doados 12.000ha. O antigo Plano de Manejo da Reserva Biológica de Sooretama informa que “a faixa de um quilometro entorno da lagoa do Macuco, também doada para compor o Parque de Refúgio, teve sua demarcação bastante dificultada, tanto pelos termos imprecisos do decreto como, e principalmente, pelas características peculiares da área” (Brasil, 1981, p. 10). Conflitos de interesses, entre posseiros, estado e União, retardaram as demarcações do contorno da lagoa. De modo que “somente em 1956 foi concluído o traçado de seu perímetro, mas vários problemas relativos a invasores e a proprietários que possuíam escritura das áreas dentro da faixa doada não ficaram definitivamente sanados” (Brasil, 1981, p. 10).

Em 1955, ano anterior, o governo capixaba teria doado à União a Reserva Florestal de Barra Seca, situada ao oeste da estrada Vitória-São Mateus. A Lei Estadual nº 976/1955 trata da doação dessa área de cerca de 10.000 ha, correspondente à Reserva Florestal de Barra Seca. O Decreto nº 2.057 de 16 de janeiro de 1963 é o documento que autoriza a União a aceitar a doação de uma área de aproximadamente 10.000 ha. Pouco tempo depois, no ano de 1968, o governo do estado do Espírito Santo solicitou a revogação do termo de doação da Reserva Florestal de Barra Seca à União. No Plano de Manejo da Reserva Biológica de Sooretama (Brasil, 1981) é possível encontrar uma explicação para essa atitude. É dito que a exploração da área “seria de interesse da Companhia Vale do Rio Doce”<sup>36</sup> (Brasil, 1981, p. 10). O antigo Plano de Manejo da Reserva Biológica de Sooretama (Brasil, 1981) dá a entender que esta empresa do ramo da mineração, fundada em 1942, desejava ampliar os seus domínios sobre o outro lado da estrada, comprometendo a criação da Reserva Biológica de Sooretama.

O relato de um agricultor familiar confirma essas suspeitas. Durante um período de sua vida esse agricultor trabalhou como caminhoneiro. Perguntei qual era a carga carregada por ele e

---

<sup>36</sup> A Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) é uma empresa de mineração multinacional brasileira, criada em 1942. A Reserva Natural de Linhares foi criada em 1951. Hoje, ela atende pelo nome de Reserva Natural Vale, assim como a empresa que agora é chamada de Vale S.A.

qual o trajeto lhe era habitual. Ele respondeu que costumava ir de Sooretama em direção à Bahia transportando só madeira de lei (madeira serrada). Ele contou que por volta dos anos setenta, em viagens na região de Sooretama, observava a exploração da madeira nativa por essa empresa. “Aí, a Vale tava derrubando essas mata tudo, com trator de esteira, com trator esteira com aqueles correntão”. Em seguida ele diz que faziam isso para plantar eucalipto. “E eu, como mexia com madeira, me dava dó. Cada uma madeira, cada pau bonito. Queria tirar, eles não deixavam, botavam fogo”.

O interesse por aquele território se desdobrou em uma disputa política, cuja resolução se deu apenas nos anos de 1970, quando o diretor do Departamento de Pesquisa e Conservação da Natureza, respaldado pelo assessor jurídico do IBDF, encarregado de avaliar o assunto, emitiu parecer contrário à revogação da doação. “A solução para o caso veio com a Portaria nº 2.015/71 de 04/03/71, baixada pelo presidente do IBDF à época, João Maurício Nabuco, que incorporou definitivamente a Reserva de Barra Seca à Reserva Biológica de Sooretama, denominação esta dada pela Portaria 939 de 06/06/1969” (Brasil, 1981, p. 10). Para facilitar o entendimento do processo, organizei um quadro onde constam os principais marcos legais e atos administrativos da criação, instituição e gestão da Reserva Biológica de Sooretama.

**Quadro 2 –Linha do tempo dos principais marcos legais da Rebio de Sooretama.**

DECRETO-LEI ESTADUAL Nº 12.958, DE 30 DE SETEMBRO DE 1941.	Criava dois parques de 10.000ha cada, sendo um em Linhares (onde hoje fica Sooretama) e o outro em Conceição da Barra, municípios capixabas.
DECRETO-LEI FEDERAL Nº 3.942, DE 17 DE NOVEMBRO DE 1941.	Institui o selo “Pro-fauna”. Dentro dos limites da arrecadação produzida pelo selo pró-fauna, previa-se a formação e fiscalização de refúgios para animais.
DECRETO-LEI ESTADUAL Nº 14.977, DE 21 DE SETEMBRO DE 1943.	Autoriza o Governo do Estado a doar uma área ao Governo Federal para a criação do Parque de Reserva, Refúgio e Criação de Animais Silvestres Sooretama, em uma área contígua à Reserva Florestal Barra Seca.
LEI ESTADUAL Nº 976, DE 10 DE DEZEMBRO DE 1955.	Autoriza o Governo do Estado a conceder ao Governo Federal, por doação, reservas florestais, entre as quais estava a Reserva Florestal Estadual de Barra Seca, com área de 101.680.000 m <sup>2</sup> , situados à margem leste da rodovia Vitória-São Mateus, ao sul do rio Barra Seca. Isto é, do lado direito da estrada.
DECRETO DO CONSELHO DE MINISTROS Nº 2.057 DE 16 DE JANEIRO DE 1963.	Autoriza o Serviço do Patrimônio da União a aceitar a doação de terrenos do Estado do Espírito Santo à União Federal. Entre os terrenos doados estava um situado no Córrego do Veado, no município de Conceição da Barra, com área de 23.920.00m <sup>2</sup> e outro em Barra Seca, no município de Colatina, com área de 101.680.000m <sup>2</sup> .

PORTARIA IBDF Nº 939, DE 06 DE JUNHO DE 1969.	Altera o nome do Parque de Reserva, Refúgio e Criação de Animais Silvestres Sooretama para Reserva Biológica de Sooretama.
PORTARIA IBDF Nº 2.015, DE 04 DE MARÇO DE 1971.	Amplia a área da Reserva Biológica de Sooretama, de 10.000ha para 24.000ha, por meio da anexação da ex-Reserva Florestal de Barra Seca ao Parque de Refúgio, incluída a região da lagoa do Macuco.
DECRETO FEDERAL Nº 87.588 DE 20 DE NOVEMBRO DE 1982.	Cria a Reserva Biológica de Sooretama. Aqui são reunidos os dispositivos legais relativos à sua criação e seus limites. Nomeada Reserva Biológica de Sooretama, com área de 24.000ha, subordinadas ao Instituto Brasileiro Desenvolvimento Florestal (IBDF), a quem competia a sua administração
LEI FEDERAL Nº 7.732 DE 14 DE FEVEREIRO DE 1989.	Dispõe sobre a extinção de autarquias e fundações públicas federais e dá outras providências. É extinto o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) e criado o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), que recebeu as atribuições do instituto.
LEI FEDERAL Nº 9.985, DE 18 de JULHO de 2000.	Institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), que estabeleceu critérios e normas para a criação, implantação e gestão das unidades de conservação, ajudando na sistematizado da legislação e na criação do Complexo.
LEI FEDERAL Nº 11.516 DE 28 DE AGOSTO DE 2007.	Cria o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade - Instituto Chico Mendes (ICMBio), o atual responsável pela gestão, fiscalização e monitoramento das Unidades de Conservação (UC) e pela execução das ações do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC).

Fonte: Elaboração própria a partir do Plano de Manejo da Reserva Biológica de Sooretama (Brasil, 1981; Brasil, 2020b) e do trabalho de Santos (2016).

Em 1982, é criada oficialmente a Reserva Biológica de Sooretama, com uma área de 24.000ha, proveniente da junção da Reserva Florestal de Barra Seca e do Parque de Reserva, Refúgio e Criação de Animais Silvestres de Sooretama. A Rebio de Sooretama nasce subordinada ao Instituto Brasileiro Desenvolvimento Florestal (IBDF), a quem competia a sua administração. Hoje, ela é administrada pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), atual responsável pela gestão, fiscalização e monitoramento das Unidades de Conservação (UC) e pela execução das ações previstas pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC). Atualmente, a área total da Rebio de Sooretama é de 27.859 ha (Brasil, 2020b).

Entre as atividades conflitantes com os propósitos da categoria de manejo da unidade de conservação, que é de proteção integral,<sup>37</sup> identificadas nas duas versões do Plano de Manejo da Reserva Biológica de Sooretama (Brasil, 1981; Brasil, 2020b) estão: a intensa demanda de água pela população que vive no entorno; as estradas, entre as quais a de maior impacto é a rodovia federal BR-101; a caça e a pesca ilegal que ainda persistem na região. Consta na versão mais atual do Plano de Manejo da Reserva Biológica de Sooretama (Brasil, 2020b) o prognóstico de algumas tendências: o aumento da extinção e da perda de espécies; a persistência da demanda por água, acompanhada de seu uso irregular; manutenção da conectividade e agravamento dos impactos negativos da BR-101. Apesar dos vários desafios enfrentados, a Reserva Biológica de Sooretama acolhe várias pesquisas na área de conservação e iniciativas de cunho ambiental, como o apoio dado ao Passeio Ciclístico, em consonância com a “Rota dos Ipês”, instituída por meio do Decreto municipal nº 434 de 02 de abril de 2020 (Sooretama, 2020).

Figura 6 – Arte de divulgação do evento, realizada pela Prefeitura de Sooretama.



Fonte: O logotipo foi recebido junto ao convite para participação no evento, enviado por uma agricultora.

Trata-se de um evento organizado pela Prefeitura do Município de Sooretama com o objetivo de arborizar com Ipês (*Tabebuia sp.*) as margens de rodovias vicinais do município, um modo de criar uma identidade ambiental e fomentar o agroturismo, o turismo científico, o ecoturismo

<sup>37</sup> O SNUC oferece uma definição, em seu segundo artigo, no quinto parágrafo, de proteção integral como “manutenção dos ecossistemas livres de alterações causadas por interferência humana, admitido apenas o uso indireto dos seus atributos naturais” (Brasil, 2000). As unidades de conservação integrantes do SNUC são divididas em dois grupos, as de Proteção Integral e as de Uso Sustentável. As unidades de proteção integral admitem apenas o uso indireto dos seus recursos naturais, com exceção dos casos previstos na legislação.



e outras atividades correlatas. O passeio consiste em percorrer o interior do município, em um trajeto de 50 km. A rota tem início no bairro Alegre, na região central do município. Passa-se pelas comunidades de Comendador Rafael, Chumbado, Santa Luzia, Juncado, Sede da Reserva Biológica de Sooretama e BR-101. Abaixo a fotografia do percurso, exposta em um mural na sede do município.

**Fotografia 2 – Rota dos Ipês**



Fonte: Acervo pessoal | Foto: Cláudia Farias

Quando decidi voltar a nossa atenção ao território, observando alguns dos encontros, ou desencontros, que ajudaram em sua constituição, pensava em seguir a sugestão latouriana de “aterrar”. Isto é, recordar do nosso pertencimento à T/terra e da necessidade de nos orientarmos politicamente e ecologicamente no mundo, tal como destacou Latour (2020b). Afinal, não basta, como ele disse, afirmar que somos humanos na natureza, porque a natureza não está dada como os modernos nos fizeram acreditar. Melhor seria, segundo ele, enfatizar que somos terrestres (Latour, 2020b, p. 105), para assim recuperar o nosso vínculo com a T/terra. Há, segundo Latour (2020b), diferentes maneiras de ocupar e de vivenciar esses “terrenos de vida” (Latour 2020b, p. 105), expressão utilizada em substituição à palavra território, motivo pelo qual deveríamos nos dedicar aos sistemas de geração de vida. Como veremos logo adiante, há maneiras distintas

de ser e de viver, de se relacionar e de significar o mundo. E mesmo com as restrições impostas ao acesso do território onde está situada a Reserva Biológica de Sooretama, isso não impede o relacionamento dos seres que ela abriga com os humanos que vivem em seu entorno ou muito próximos a essa unidade de conservação. Portanto, depois de contar a história dessa terra, ou seja, de explorar alguns dos (des)encontros que ajudaram a conformá-la e de destacar como eles contribuíram direta ou indiretamente com a criação da Reserva Biológica de Sooretama, vou agora observar e experienciar os modos de ser e viver de agricultores e agricultoras familiares *com* o território compartilhado por eles e elas e essa unidade de conservação ambiental, analisando as relações que estabelecem entre si e com outros seres (floresta, terra, animais, plantas) com os quais convivem.

**Fotografias 3 a 7 – “2º Passeio Ciclístico – Rota dos Ipês”  
Trechos do percurso, zona rural de Sooretama.**



## ***SOBREVIVER***

### *Cerne de aroeira*

*Para chegar nessa terra, vim arriscando a sorte  
Bebi água envenenada, respirei o ar da morte  
Na navalha do destino vim rastejando no corte  
Eu vim trazendo coragem, esperança e sangue forte  
A minha pobre bagagem eu mesmo fiz o transporte*

*Para entrar na batalha, sai da minha trincheira  
Com pingos do meu suor fui apagando a poeira  
Com fibra e resistência, igual cerne de aroeira  
Eu sempre segui avante, atravessando barreira  
E no mastro da vitória hastei minha bandeira*

*Chorei muito no passado, para sorrir no presente  
Estou colhendo o fruto onde plantei a semente  
A minha mão calejada é minha grande patente  
E tudo que hoje tenho, agradeço a Deus somente  
Porque na luta da vida eu venci honestamente*

*Gente que me vê na sombra tem inveja do que sou  
Mas não sabe que o Sol muitas vezes me queimou  
Nos caminhos que passei, muita gente não passou  
Nas lutas que eu venci, eu vi gente que tombou  
Precisa ter fé em Deus para chegar onde estou*

Cerne de aroeira, com Tião Carreiro (1934-1993) e Paraíso (1947-). Composição de Lourival dos Santos, Jesus Belmiro Mariano e Vicente Pereira Machado.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Extraída da informação contida, em forma de *status*, na biografia de uma agricultora familiar em um aplicativo de mensagens texto e comunicação de áudio e vídeo.

#### 4.1 **ESSA GENTE *OUTRA***

*“A moldura deste retrato  
em vão prende suas personagens.  
Estão ali voluntariamente,  
saberiam – se preciso – voar.”*

Retrato de família, por Carlos Drummond de Andrade  
(1902-1987)<sup>39</sup>

A maneira como vou ao encontro dessa gente que não conhecia e como sigo para aquela terra onde nunca havia estado foi assumindo uma postura de abertura às potencialidades e às possibilidades de ser e de viver a vida em um mundo que não se faz sem os outros. Tal postura não só permitiu o meu acesso a esse mundo *outro*, conformado por seres que vivem *na* e *da* terra, como também chamou a minha atenção para o debate sobre as várias nuances que envolvem esses encontros ontológicos. É por esse motivo que decidi trazer alguns apontamentos para subsidiar a reflexão sobre os encontros ontológicos, enquanto vou descrevendo como se deu essa experiência.

Em primeiro lugar, convém lembrar que todo encontro (com não humanos ou *outros* humanos) está mediado por pressupostos ontológicos (Almeida, 2013). Ter ciência disso é importante, pois contrasta com a ideia segundo a qual há um padrão societário e cognitivo que se aplica a todas realidades. Talvez este seja o primeiro desafio com o qual o (a) antropólogo (a) se depara ao buscar compreender esse *outro* (que pode estar mais próximo ou mais distante do mundo no qual o pesquisador ou a pesquisadora estão inscritos), mas certamente não é o único. Há muitos outros que perpassam o fazer etnográfico, segundo o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2002). Depois de discorrer sobre “as regras do jogo”, isto é, de apresentar as normas e as dinâmicas que o (a) antropólogo (a) e o (a) seu (sua) colaborador (a) de pesquisa estão submetidos durante uma relação dialógica, o antropólogo brasileiro volta a sua atenção ao caráter imprevisível do trabalho etnográfico. É dito que quando o (a) pesquisador (a) começa o seu trabalho ele (a) é colocado (a) diante de um mundo novo, uma vez que não conhece esse *outro*, nem os problemas que surgirão em campo. Tanto é assim que ele considera sua arte “[...] determinar os problemas postos por cada cultura, não a de achar soluções para os problemas postos pela nossa” (Viveiros de Castro, 2002, p. 117). Entre as implicações dessa consideração,

---

<sup>39</sup> Andrade, Carlos Drummond. **Antologia poética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 76.

“[...] está a recusa de que cada cultura ou sociedade encarna uma solução específica de um problema genérico, preenchendo uma forma universal (o conceito antropológico) com um conteúdo particular (as concepções nativas)” (Viveiros de Castro, 2002, p. 113).

Por um lado, consinto com o antropólogo brasileiro de que é preciso assumir pressupostos de semelhança durante a interlocução com nossos (as) companheiros (as) de campo e/ou de pesquisa, ainda que as diferenças não sejam suprimidas por completo, dado que pesquisador (a) e pesquisado (a) ocupam posições distintas no processo de produção do conhecimento científico e nem sempre compartilham a mesma condição de subalternidade. Por outro, discordo de que não é atribuição do (a) antropólogo (a) encontrar soluções aos problemas postos por sua cultura. Pode-se dizer que, nesse aspecto, Tim Ingold (2015) difere bastante do pesquisador brasileiro. O antropólogo britânico (2015) sugere que a antropologia não se limite em observar e descrever a vida, mas que se interesse também em mudá-la. Sua intenção é incentivar que a antropologia assuma um caráter propositivo, assim como disciplinas de outras áreas do conhecimento. Ele espera que, além de suas competências usuais, ela também consiga propor como a vida pode ser vivida, ajudando a transformá-la. Esta é, justamente, uma das principais preocupações do trabalho desenvolvido por esse antropólogo, depois de conferir centralidade à vida. Mas, retomando o diálogo com Eduardo Viveiro de Castro (2002), consinto de que partimos para o desconhecido, mas não só dos problemas colocados pelos sujeitos da pesquisa, mas também das reflexões que eles suscitam e das questões que, quase sempre, os precedem.

É certo que, em uma fase inicial da pesquisa, já nos aprofundamos em “teoria, informações e interpretações já feitas sobre a temática e as populações específicas que queremos estudar” (Montoya Uriarte, 2012, p. 05), como explica Urpi Montoya Uriarte. No entanto, é só na fase seguinte que se estabelece uma relação com o *outro*. Este é, segundo essa antropóloga, o momento em que há um “[...] mergulho profundo e prolongado na vida cotidiana desses *Outros* que queremos apreender e compreender” (Montoya Uriarte, 2012, p. 05). Ela se refere à relação dialógica estabelecida entre o (a) pesquisador (a) e o (a) participante da pesquisa. Desta relação, argumenta a pesquisadora, aconteceria uma “fusão de horizontes”, termo tomado de empréstimo por ela do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira<sup>40</sup> (Cardoso de Oliveira, 1998 *apud*. Montoya Uriarte, 2012). Está sendo assinalado que a troca intersubjetiva, possibilitada por essa interlocução, levaria a tal fusão. Se partimos do princípio de que o trabalho etnográfico

---

<sup>40</sup> Cardoso de Oliveira, Roberto. **O trabalho do antropólogo**: olhar, ouvir, escrever. In. O trabalho do antropólogo. São Paulo: Unesp, Paralelo 15, 1998.

consiste em uma experiência de alteridade (Favret-Saada, 2005), é possível afirmar que há uma troca intersubjetiva, o que não significa necessariamente que dela decorra a “fusão de horizontes” de que fala Montoya Uriarte (2012). Acredito que, mais do que uma fusão, o conhecimento antropológico deveria contribuir para uma ampliação de horizontes, fruto da transformação a que tanto o (a) antropólogo (a) quanto o (a) seu (sua) interlocutor (a) estão submetidos e, ainda, àqueles (as) que acessam essas experiências *outras*. Eduardo Viveiros de Castro (2002) disse, no artigo em que trata do ofício do antropólogo, que “toda relação é uma transformação” (Viveiros de Castro, 2002, p. 114). Dado que o conhecimento etnográfico é uma relação social, constituído por uma relação dialógica (Viveiros de Castro, 2002), pode-se concluir que não está isento de modificações, assim como as “personagens” (me reportando ao poema drummondiano que abre esta seção) envolvidas no processo de construção do conhecimento antropológico.

Sendo assim, pode-se dizer que, até iniciar o campo, eu desconhecia, de certo modo, *essa* gente e aquele território. Ainda não havia sido “afetada”, se tomarmos de empréstimo esta dimensão do trabalho de campo, destacada pela antropóloga tunisiana Jeanne Favret-Saada (2005), por outras experiências de vida. Encontrava-me diante de um mundo desconhecido, sujeita às incertezas e às dificuldades próprias dessa fase inicial do trabalho etnográfico. É nesse momento que percebo a “tarefa difícil, densa” (Montoya Uriarte, 2012, p. 06) que se colocava à minha frente. Em meus primeiros dias de campo, passava horas nos mais variados lugares à procura de informação a respeito da região e de pessoas interessadas em participar da pesquisa que atendessem aos critérios definidos previamente. Comecei explorando a região central do município de Sooretama, a prefeitura, o sindicato, a escola, o comércio local, praticamente todos os lugares pelos quais passei ou em que estabeleci alguma relação, mesmo que meramente comercial, foi considerado um *locus* privilegiado para o trabalho de investigação. Frequentemente, iniciava as conversas me apresentando, em seguida fazia uma descrição sumária da pesquisa e um convite à sua participação. Tudo isso em um tom amistoso e depois de alguma interação.

As pessoas não eram *hostis*, também não me consideravam inimiga, como fizeram os *Nuer*, em seus primeiros contatos com Evans-Pritchard (1978), mas quase sempre exibiam um comportamento *desconfiado*. Da mesma forma transcorreram as interações nos povoados próximos às habitações rurais, nos arredores da Unidade de Conservação (UC). Percebi, nesse momento, que entre as dificuldades previstas, não havia considerado a *disponibilidade* dos (as)

interlocutores (as), pelo menos, não em sua integralidade. Dei-me conta, após algumas considerações, dos problemas que também enfrentaria ao fazer pesquisa em uma comunidade rural. Parte desta dificuldade reside, como justifica a antropóloga Urpi Montoya Uriarte, no fato de que fazer etnografia é por si mesma uma tarefa difícil, uma vez que “o campo é, durante um bom tempo, uma incógnita, pelo simples fato de os “fatos” não existirem” (Montoya Uriarte, 2012, p. 06). E, outra parte, complementa, porque essa experiência deverá, em outro momento, ser traduzida por meio da escrita (Montoya Uriarte, 2012). Neste caso,

A dificuldade advém da etnografia e a escrita serem duas coisas radicalmente diferentes: a etnografia é uma experiência, uma experiência do Outro para captar e compreender, depois interpretar, a sua alteridade; a narrativa etnográfica é a transformação dessas experiências totais em escrita, o que, necessariamente, exige um mínimo de coerência e linearidade que não são próprias da vivência (Montoya Uriarte, 2012, pp. 07-08).

Mas o que desejo argumentar aqui é que a dificuldade não decorre somente do desconhecimento com o qual o pesquisador ou a pesquisadora se deparam em algum momento do seu trabalho ou da exigência atribuída à uma escrita “coerente e linear”, que seja ao mesmo tempo criativa, o suficiente para traduzir a experiência de campo, e eficiente, o necessário para capturar o enlace entre teoria e prática. Ela, a dificuldade, também se impõe de modo imperativo na *disponibilidade* dos interlocutores e/ou das interlocutoras. Aqui, observa-se o termo *disponibilidade* em sua ampla acepção, isto é, enquanto estado ou qualidade do que é ou está disponível e também como qualidade do que se encontra aberto às influências externas.<sup>41</sup> Enquanto a primeira definição nos remete à acessibilidade física, a segunda nos reporta à abertura, isto é, à condição necessária ao encontro com esse *outro*.

Dito isto, minha primeira dificuldade, naquele momento, traduzia-se no acesso aos agricultores e às agricultoras familiares que viviam próximo à Reserva Biológica de Sooretama. E isso, não somente por conta dos caminhos de terra batida que competiam com as trilhas da lavoura ou das estradas pavimentadas mal iluminadas ou, ainda, da movimentada rodovia federal que leva ao município sooretamense. O deslocamento físico do pesquisador (aqui, pesquisadora) até o seu “sujeito” de estudo, que no decorrer dessa experiência de pesquisa tornou-se também *minha* gente, e as questões pragmáticas que o envolve, como meio de locomoção, gastos com combustível, pedágios, hospedagem e elaboração de um roteiro prévio, haviam sido consideradas por mim. De modo que, uma vez superado o primeiro obstáculo, estando na zona

---

<sup>41</sup> Disponibilidade. In: Oxford Languages, Dicionário online do Google. [S. l.]: Oxford University Press, c2023.

rural do município, a dificuldade residia no deslocamento dentro desse ambiente, um ambiente repleto de peculiaridades por conta da configuração da habitação rural. Logo abaixo, apresento alguns registros dos caminhos percorridos ao longo do ano de 2022.

**Fotografias 8 a 11 – Caminhos. Zona rural do município de Sooretama, 2022.**



Fonte: Acervo pessoal | Foto: Cláudia Farias

*Essa gente vive na zona rural, em terrenos pouco acidentados, de relevo mais plano, em uma região que, segundo os (as) naturalistas, é rica em biodiversidade e abriga um dos maiores remanescentes da mata atlântica. Para chegar às comunidades instaladas nos arredores desta Unidade de Conservação (UC) é preciso seguir pela rodovia federal BR-101 e utilizar as vias secundárias por alguns quilômetros. Algumas possuem pavimentação, outras não, são “de*



terra”, e se confundem com as trilhas das plantações. As casas ficam afastadas umas das outras, mas não muito distantes. Embora possa-se ir de uma casa a outra caminhando, o percurso pode parecer complicado àqueles (as) que não são da região, uma vez que é acompanhado por plantações, criações, represas, córregos, estradas intermediárias e outros elementos típicos da zona rural, o que dificulta o acesso do “estranho” ou da “estranha”.

Recordo-me, durante as primeiras incursões a campo, que o sociólogo brasileiro José de Souza Martins (1993) já havia se interessado pelo tema do estranhamento. Em “A chegada do estranho”, obra publicada originalmente em 1993 que lhe garantiu o Prêmio Jabuti, uma tradicional premiação literária brasileira,<sup>42</sup> ele problematiza a questão. De acordo com esse pesquisador, o estranho é, “em princípio, o que vem “de fora”, o que pertence a “outro mundo social”, diverso do daqueles que sofrem o seu impacto e vivem a sua presença intrusa e incômoda” (Martins, 1993, p. 11). É dito que o estranho pode ser o empresário, o funcionário do governo, o agrônomo, o missionário, mas também o cientista social. A intenção do sociólogo, ao tratar desta temática, é abordar o processo social que envolve os *encontros*, situação mais explorada pelo meio acadêmico, e os *desencontros*, situação pouco explorada, mas de enorme riqueza sociológica, segundo ele. Os desencontros chamam a atenção do pesquisador, porque falam sobre características e processos particulares de nossa sociedade. É “[...] na persistente e, por ora, renovada experiência do aparentemente perdedor e derrotado” (Martins, 1993, p. 11) que se observa, com mais facilidade, as características de um padrão societário hegemônico, cuja atuação é de dominância sobre outras realidades.

De acordo com Eduardo Viveiros de Castro (2002), quando se trata da relação estabelecida entre o (a) antropólogo (a) e seu sujeito de pesquisa, é preciso recordar que tanto o (a) pesquisador (a) quanto o seu e/ou a sua pesquisado (a) compartilham uma alteridade discursiva (Viveiros de Castro, 2002). Argumenta-se que, por partilharem a mesma condição de humanidade, ambos estão sujeitos a pressupostos de semelhança (Viveiros de Castro, 2002), de modo que podem, da mesma maneira, serem surpreendidos pelo desconhecido. O que pretendo com esses apontamentos é expor não só a complexidade, mas também os limites e as várias possibilidades de relacionamento a que estão submetidos o (a) pesquisador (a) e o (a) pesquisado (a). Nesse sentido, quando trago alguns apontamentos de José de Souza Martins

---

<sup>42</sup> Trata-se do prêmio literário concedido pela Câmara Brasileira do Livro, conhecido como Prêmio Jabuti. Em 1994, o sociólogo José de Souza Martins foi o ganhador do prêmio na categoria de Ciências Humanas (exceto Letras) com a obra *A Chegada do Estranho*.

(1993) sobre a chegada do “estranho” à reflexão, estou querendo sublinhar os diferentes pólos (encontros e desencontros) que envolvem a interlocução com o *outro*. A abordagem escolhida pelo sociólogo brasileiro é interessante não somente porque oferece uma perspectiva inversa àquelas que atenuam o impacto da ontologia moderna (podemos resumir dessa maneira a perspectiva de mundo dominante apresentada pelo pesquisador) sobre “outros mundos sociais”, mas também porque assinala a enorme dificuldade com a qual a nossa sociabilidade dominante, de tradição corporativa e carregada de preconceitos, encontra, em suas palavras, “[...] no reconhecimento do outro, sua aceitação como *outro*, isto é, diferente, e *igual*” (Martins, 1993, p. 11).

Como muito bem sinalizou José Jorge de Carvalho (2001), ao refletir sobre o pensamento pós-colonial e os estudos subalternos, embora o (a) antropólogo (a) e o seu interlocutor e/ou sua interlocutora estejam inscritos em um espaço existencial comum, ao menos idealmente, nem sempre compartilham a mesma condição subalterna, ainda que detenham uma história comum, isto é, que tenham sido submetidos a um mesmo regime colonial de subalternidade. Argumenta-se, portanto, que o (a) etnógrafo (a) deve estar atento às condições produtoras da condição subalterna e aberto (a) à alteridade, isto é, à possibilidade de se impactar por um discurso que possa parecer estranho (Carvalho, 2001), em outras palavras, receptivo a outras experiências. Estava ansiosa por esses encontros (ou desencontros), apesar de me sentir um tanto insegura, uma vez que aquela era uma terra estranha. Esta sensação permaneceu até que aquele território e alguns de suas/seus habitantes se tornassem conhecidos por mim. Todavia o desconforto que acompanha o encontro com o desconhecido me seguiu durante toda a pesquisa, porque há sempre algo novo e surpreendente quando se propõe a observar e a experienciar outras formas de ser e viver. Com o auxílio do tempo, criada a *familiaridade* destacada por Urpi Montoya Uriarte (2012) como uma maneira de se comportar necessária à relação dialógica e à *fusão de horizontes*, foi possível a interação e o relacionamento com os habitantes daquela terra. É importante pontuar que essa aproximação não só me deixou mais familiarizada com aquele ambiente, mas também mais sujeita aos seus *atravessamentos* (Ingold, 2015).

Como já foi dito anteriormente, o território experienciado é predominantemente rural. Em Sooretama quase metade da população vive na zona rural, cerca de 46%, segundo dados do último censo demográfico (IBGE, 2010). O mesmo documento aponta uma densidade demográfica de 40,66 habitantes por quilômetro quadrado (IBGE, 2010). Ocorre que se excluirmos os 278,60 km<sup>2</sup> da área destinada à unidade de conservação ambiental da extensão

territorial do município, isto é, 587,036 km<sup>2</sup>, temos uma área habitável principalmente por humanos de aproximadamente 308.436 km<sup>2</sup>. Nestas circunstâncias, o cálculo da densidade demográfica nos levaria à marca de 79,62 habitantes por quilômetro quadrado, o que indicaria uma alta desse indicador demográfico. Contudo, se insistirmos na análise e utilizarmos dados complementares, vemos que das 23.843 pessoas registradas no último censo demográfico, 10.967 vivem no meio rural, enquanto as outras 12.876 pessoas vivem no meio urbano, em um perímetro de apenas 4,8 km<sup>2</sup>. Com esses novos dados, a densidade demográfica cairia para 36 hab/km<sup>2</sup> na zona rural, demonstrando uma grande concentração habitacional na sede do município e uma menor concentração habitacional na zona rural. O que corrobora com a dispersão verificada em campo.

**Mapa 4 – Aspectos do ordenamento rural, Sooretama.**



Fonte: Google Maps

De acordo com Keller (1970), observa-se com frequência a implantação de estabelecimentos rurais de modo disperso de tipo ordenado linear na zona colonial antiga dos estados de Santa Catarina e Espírito Santo. Essa pesquisadora está querendo dizer que nas regiões que sofreram essa influência é comum que a disposição dos loteamentos seja de tipo ordenado seguindo uma direção linear perceptível no padrão de lotes “estreitos e longos”, com traçados que acompanham “rios ou caminhos”. Ela trata o acompanhamento do traçado dos loteamentos aos rios ou aos caminhos como uma “subordinação”, observável “nas áreas recentemente abertas à colonização ao norte do rio Doce, pelos descendentes dos imigrantes alemães e italianos” (Keller, 1970, p. 309). Observe no mapa acima o formato alongado e estreito dos loteamentos,

cujos traçados quase sempre acompanham rios e/ou estradas. É possível visualizar por meio dele como a dispersão de tipo ordenado linear se apresenta na região.

Tal subordinação/dependência é tão estreita, pontua a geógrafa, que, “muitas vezes, os lugares habitados pelos colonos são conhecidos como córregos [...]”<sup>43</sup> E, complementa, “esses “córregos” formam todos pequenos grupos de vizinhança” (Keller, 1970, p. 309). A importância desses cursos d’água pode ser exemplificada, segundo ela, não só pela proximidade das moradias desses corpos hídricos, mas também pelo fato dessas comunidades compartilharem seus nomes. Em Sooretama, segundo informações divulgadas na página eletrônica da Prefeitura, os principais córregos do município são o Cupido, Chumbado, Calçado e Joeirana.<sup>44</sup> Todos eles nomeiam um povoado. Além desses córregos, identificamos que o Rodrigues e o Córrego Alegre também nomeiam comunidades da região. A historiadora Verônica dos Santos Santiago Augusto (2019) conta que a história de nascimento do próprio município está atrelada à história do único córrego que não secou após uma grande estiagem na década de 1950. A também moradora local narra em seu livro “Memórias de Sooretama” que antes do longo período de estiagem o córrego se chamava “Córrego Manuel Dias”, mas após esse episódio foi nomeado “Córrego D’Água” por ter resistido a tal evento. E que foi justamente do pequeno povoado de Córrego D’Água, localizado no norte de Linhares, que nasceu o município de Sooretama, em março de 1994. Para ajudar na visualização, foi elaborado o quadro abaixo.

**Quadro 3 – Nomes compartilhados por comunidades e córregos de Sooretama**

COMUNIDADES	CÓRREGOS
Calçado	Córrego Calçado
Chumbado	Córrego Chumbado
Juerana A	Córrego Joeirana
Juerana B	Córrego Joeirana
Patrimônio Rodrigues	Córrego Rodrigues
Córrego Alegre	Córrego Alegre
Cupido	Córrego Cupido

Fonte: elaboração própria, a partir de dados fornecidos pela página eletrônica da Prefeitura Municipal de Sooretama, ano de 2022.

<sup>43</sup> Consta no Programa de Assistência Técnica e Extensão Rural PROATER 2020-2023 (Espírito Santo, 2021), que o município possui 15 principais comunidades: Barro Roxo, Calçado, Chumbado, Comendador Rafael, Coqueiro, Juerana A, Juerana B, Juncado Patioba, Patrimônio Rodrigues, Rancho Alto, Santa Luzia, Córrego Alegre, Córrego Lastênio e Cupido.

<sup>44</sup> Informação divulgada na página eletrônica da prefeitura. Vide: Sooretama. **Geografia**. Sooretama: Prefeitura Municipal, [20--]a. Disponível em: <https://www.sooretama.es.gov.br/pagina/ler/1033/geografia>. Acesso em: 19 ago. 2023.

Dos trabalhos que se dedicaram aos modelos de povoamento rural observados no país, o estudo do *habitat* rural apresentado por Elza Keller (1970) é tido como um de grande relevância. Apesar da escassa documentação histórica, cartográfica e estatística sobre o tema no país, denunciada por ela mesma, encontramos em seu trabalho contribuições importantes no que diz respeito aos aspectos gerais e específicos que envolvem o povoamento rural brasileiro. Para a Geografia, o *habitat* rural é um conceito que explora as particularidades do uso e da ocupação do território. Ele se diferencia da ideia de habitação de moradia e costuma ser empregado nos discursos sobre a paisagem rural. Como utilizaremos outros referenciais para compor a nossa argumentação, eles podem ser empregados como termos equivalentes neste trabalho, uma vez que suas características apresentam-se reunidas para os fins desta pesquisa. Seja como for, a forma como homens e mulheres configuram a sua habitação em um ambiente rural não pode ser ignorada. E é a casa, anuncia Elza Keller (1970), ao tratar dos tipos de povoamento rural no país, o elemento central dessa configuração. É ela, declara a geógrafa brasileira, a “marca concreta da ocupação permanente da terra” (Keller, 1970, p. 292).

As casas dos (das) agricultores (as) familiares sooretamenses são, em sua maioria, de alvenaria. O seu interior não é luxuoso, a mobília costuma ser simples, os móveis quase todos comprados prontos, sem muito planejamento, tentam se encaixar nos espaços. As janelas e portas são de madeira, à exceção das construções mais novas ou que passaram por alguma reforma recente, onde é mais comum o emprego de esquadrias metálicas. Observamos a presença de cercas aramadas ou de outro tipo instaladas ao redor das casas mais novas ou que passaram por modificações. Em uma das casas visitadas, que continha as tais cercas aramadas, foi relatado que se tratava de uma proteção contra furto e roubo. Com a reforma da moradia, a agricultora temia pelos seus bens e também pela segurança da família. A presença de pessoas “estranhas” na zona rural do município é associada ao aumento dos índices de violência e criminalidade. Fui, inclusive, advertida do perigo de transitar sozinha, especialmente durante o período da colheita do café, quando o município recebe grande contingente de pessoas de outras localidades à zona rural. A instalação desses tipos de cercas, certamente, provoca uma mudança drástica na paisagem rural.

As plantas arquitetônicas das casas seguem formato retangular. Elas demonstram ser de fácil construção, dispensando muitas vezes o acompanhamento técnico de um engenheiro ou de um arquiteto. Durante minhas interlocuções com os agricultores e as agricultoras familiares

sooretamenses, observei que muitos (as) gostavam de narrar como suas casas haviam sido construídas, quando perguntados sobre a sua chegada à região. Os moradores mais velhos e mais antigos, em especial, narravam com detalhes o processo construtivo de suas antigas habitações de moradia, feitas, muitas vezes, por eles mesmos, com o auxílio de parentes e/ou vizinhos.

A narrativa da construção da casa de moradia era acompanhada do relato dos desafios que enfrentaram no passado e da maneira como conseguiram superá-los. Grande parte desses desafios se referem ao fato da maioria dos agricultores e das agricultoras com que estabeleci uma interlocução terem vindo de outras localidades e também da característica da região à ocasião. “Eu entrei na mata pura, aqui”, disse um senhor agricultor. Os moradores mais antigos relatam a pouca infraestrutura com a qual se depararam ao chegar à região. Como diz a canção que abre este capítulo, “para chegar nessa terra, vim arriscando a sorte [...] A minha pobre bagagem eu mesmo fiz o transporte”. Um divertido casal relatou, se referindo à sua chegada à zona rural do município, que aquela era a época do “atrasamento”. Em suas palavras, “não tinha, igualou já, a tecnologia, né? Era tudo atrasado. Atrasado mesmo”. Perguntei, então, como eles fizeram, como procederam quando se dirigiram à região. “Nóis? Enfrentando a maior dificuldade do mundo”. Antes mesmo que ele terminasse sua colocação, sua esposa o interrompeu para explicar que tiveram que alugar um carro, carregá-lo com a mudança e pagar um motorista que os levassem à região. Assim como esse casal, muitos desses (as) agricultores (as) familiares ficaram hospedados na casa de parentes ou em alojamentos improvisados até que construíssem suas próprias moradias, uma história que se repete em outras famílias da região. A casa, explicou a senhora, era de barro, não de alvenaria. Ela contou que a cozinha havia sido feita de “chão de tábua” e as paredes de “estruque”. Em seguida, explicou que rebocou as paredes com tabatinga, barro branco utilizado na caiação das moradias. “Eu entrava dentro de uma cacimba de tabatinga, tirava tabatinga e passava pra ficar branquinha as paredes”.

Logo a seguir apresento o registro de dois tipos de moradias encontradas na zona rural do município, nos lugares por onde transitei. Na primeira fotografia temos uma casa de alvenaria construída há cerca de cinquenta anos pelos próprios moradores. Seu assoalho e sua estrutura são de madeiras, assim como as portas e janelas. O reboco das paredes é bastante rudimentar e se assemelha ao reboco de estruque, empregado no acabamento da primeira residência da família. Na segunda fotografia temos uma casa de alvenaria, modelo construtivo mais comum,

que está ocupada por uma família de agricultores familiares, diferentemente da anterior. A construção mais recente segue um padrão construtivo bastante comum entre os brasileiros.

**Fotografia 12 - Casa de alvenaria mais antiga (desocupada). Zona rural de Sooretama, ano de 2022.**



Fonte: Acervo pessoal | Foto: Cláudia Farias

**Fotografia 13 - Casa de alvenaria mais recente (habitada). Zona rural de Sooretama, ano de 2022.**



Fonte: Acervo pessoal | Foto: Cláudia Farias

Alguns moradores ainda residem ou conservam suas antigas habitações. Hoje, no entanto, há o predomínio de casas de alvenaria, mas a aparência externa das casas continua sendo simples, assim como o seu interior. A exuberância é dada pelas árvores do entorno e as cores pelas flores dos jardins, utilizadas para a decoração externa e para a atração de pássaros e aves. As residências costumam ter varandas voltadas para as áreas de passagem (caminhos da zona rural). Elas são interessantes pois ajudam a integrar o ambiente interno ao externo, permitindo a comunicação entre a habitação de moradia e o restante da habitação rural. É comum a disposição de uma grande mesa de madeira na varanda das residências. Ela é utilizada para as

refeições diárias, em especial, o café da manhã ou café da tarde. A mesa contribui com a interação familiar e vicinal e na recepção do (a) trabalhador (a) eventual e do (a) “estranho (a)”.

Dentre as razões para escolhas mais simples, dadas pelos (as) moradores (as), destaco três: uma de caráter social, uma casa mais “chamativa”, com emprego de materiais mais caros, tornaria a família mais sujeita à violência; uma econômica, diferentemente da zona urbana onde a construção habitacional agrega grande valor à moradia, na zona rural o valor se volta para a terra, sendo assim, seria financeiramente mais interessante investir em outras benfeitorias e na plantação do que na moradia; uma terceira razão seria de caráter cultural, o fato de considerarem que a vida no campo não exige luxo, que é uma vida rústica. “Somos roceiros, o grupo dos roceiros é a classe mais bruta que tem. É o caipira, como se fala”, diz o senhor justificando sua simplicidade, característica que se estende à casa onde moram. É possível encontrar outras narrativas semelhantes a essa, durante as interlocuções com essas pessoas.

Apesar da aparência simples do exterior e do interior das moradias, tanto pela característica do mobiliário quanto pela arquitetura da habitação, eles (as) se dedicam ao cuidado do interior da casa. Deparei-me com ambientes limpos e organizados, roupas de cama limpas, louças lavadas, alimentos bem armazenados e adereços de todo tipo, em especial, religiosos e fotografias de família, demonstrações de zelo e cuidado. É bastante comum encontrar elementos da religiosidade misturados aos objetos de decoração dentro das casas, tais como escultura de santos, pinturas e outros adornos religiosos. De acordo com o último censo realizado, pouco mais de 59% da população residente no município se declarou católica apostólica romana, enquanto cerca de 29% se identificaram como evangélicos (IBGE, 2010), realidade compatível com a encontrada em campo. As famílias com as quais estabeleci uma interlocução eram católicas, a maior parte de seus integrantes. Entre os (as) interlocutores (as) chave, a totalidade era católica.

De acordo com Macedo (2008), em artigo sobre a religiosidade popular brasileira colonial, o interior das casas reflete uma manifestação religiosa sincrética, marca de nossa herança cultural colonial. Em suas palavras, “o próprio catolicismo português já era delineado como sincrético” (Macedo, 2008, p. 01), cuja característica principal estaria no forte apego aos santos. Ele dirá:

Em Portugal símbolos como as cruzes eram constantes em praças, igrejas, ruas, sepulturas, ao longo de caminhos, nos cordões, nos peitorais e escapulários, nas exclamações invocatórias e protetoras, no velame das caravelas. Por toda parte



imagens de santos povoam as vilas, cantos de ruas, altares, oratórios e capelas, interior de casas, cultos à Virgem Maria, festas, romarias, e procissões nas ruas que se repetiram no Novo Mundo (Macedo, 2008, p. 02).

Embora a casa constitua o elemento central do *habitat* rural, tanto por se tratar do espaço destinado à habitação individual e/ou de sua família, quanto por refletir a disposição e estratificação do espaço, por conta de seu caráter organizativo (Keller, 1970), ela não é o único elemento que ajuda a compor o ambiente rural. Há, por exemplo, a construção de armazenagem e a construção de beneficiamento da produção (Carvalho; Paula; Pereira, 2017), além da construção de moradia. Acrescentaria a esses exemplos um elemento comum à grande parte do *habitat* rural da agricultura familiar sooretamense, ao menos nas regiões por onde passei, a construção residencial de moradia temporária. Trata-se da casa cedida ou do alojamento emprestado aos homens e às mulheres que trabalham na terra, embora não a possuam, que convivem com as famílias, mas que não as integram. A seguir fotografias da fachada e do interior de um alojamento para a hospedagem temporária de trabalhadores e trabalhadoras durante os meses de colheita.

**Fotografias 14 a 17 – Alojamento, zona rural de Sooretama, ano de 2022.**



Fonte: Acervo pessoal | Foto: Cláudia Farias

Keller (1970) retrata a casa como o “centro do conjunto formado pela exploração rural, na qual outros elementos constituem também objetos de interesse: os campos de cultura, as pastagens,

os pomares, os jardins e as hortas, as estradas e os caminhos vicinais” (Keller, 1970, p. 292). Ela sustenta a tese de que “as relações de posição e as funções desses diferentes elementos revelam os gêneros de vida dos habitantes, as estruturas agrárias e a organização econômica do espaço rural considerado” (Keller, 1970, p. 292). Além desses elementos, pode-se considerar parte da habitação rural também a plantação, as pastagens, a horta doméstica, os jardins, estradas, caminhos (Costa, 1995, *apud* Carvalho; Paula; Pereira, 2017) e o terreiro – espaço descoberto, térreo ou calçado, sem uma ocupação definida, costumeiramente utilizado para estacionar veículos, guardar objetos, pequeno maquinário, material de construção civil ou mesmo para beneficiamento da produção agrícola, como a secagem da pimenta, quando não se tem uma área exclusiva para manuseio e processamento da planta. E, ainda, a área com cobertura de vegetação nativa, a título de Reserva Legal, exigida a quase toda propriedade rural na proporção de 20% do território, conforme redação dada pela Lei nº 12.651 de 2012, conhecida como novo “Código Florestal” brasileiro.

De acordo com Keller, uma das características do *habitat* rural brasileiro é o fato da casa rural “abrigar o lavrador e sua família e servir de centro da exploração agrícola” (Keller, 1970, p. 333). Isto significa que uma de suas particularidades consiste nesse “habitar junto a terra que cultiva”. Embora casa e trabalho sejam coisas distintas, na zona rural eles se misturam. É, portanto, o vínculo com a terra que reúne essas duas separações: a casa e o trabalho. Para Keller essa particularidade do modo de vida rural demonstra que não é possível entrar no *mundo* da casa sem entrar no *mundo* do trabalho ou o contrário. Sendo assim, a *disponibilidade* a que me referi no início não poderia ser reduzida ao acesso físico à casa, mas deveria compreender também o acesso a esse ambiente de habitação mais amplo. Tim Ingold (2015) já se reportava aos vínculos com o ambiente como uma maneira de retratar a vida, sem retirar da vida a ideia de movimento a que ela está sujeita. O antropólogo britânico sustenta a tese de que a habitação não se resume à moradia, em outras palavras, ao espaço físico destinado ao abrigo. Com a ideia de habitação ele se reporta à maneira de ser/de existir dos humanos em seus ambientes. Nesse sentido, habitar tem relação com a maneira como os sujeitos produzem/experimentam as suas próprias vidas. Dei-me conta, então, enquanto tentava encontrar os (as) interlocutores (as) da pesquisa, de que precisaria com certa urgência de alguém que me ajudasse a entrar nesses espaços e me apresentasse aos demais, facilitando a minha aproximação *dessa* gente.

Com isso, volto-me ao outro sentido da palavra *disponibilidade*, isto é, como qualidade de se abrir às influências externas. Aqui a dificuldade se traduz na *disponibilidade* tanto do agricultor

familiar ou da agricultora familiar, quanto do pesquisador ou da pesquisadora, o (a) cientista social, de se mostrarem disponíveis ao encontro, ao momento em que se estabelece uma relação com o *outro*. Mas, salvo interlocutores (as) que possuíam vínculos com a academia – biólogos (as), historiadores (as), geógrafos (as) – que me receberam com grande entusiasmo, abrindo as portas de suas casas e de suas famílias, os (as) demais apresentaram um comportamento *desconfiado* inicialmente. Mas você é de Sooretama? Você é bióloga, esse pessoal que estuda os bichos? Será que eu tenho alguma coisa importante para ser dita? Você estuda onde mesmo? Essas foram algumas das perguntas mais frequentes. Certamente havia curiosidade nestes questionamentos, mas o tom inquiridor com o qual se dirigiam a mim, por sua vez, revelava mais do que isso, sugeria um *estranhamento*. E este estranhamento, ao menos neste primeiro momento, assumia contornos de desconfiança.

Pode-se identificar algumas causas prováveis para a *desconfiança*. O município não participa do mapa turístico do estado<sup>45</sup> e mesmo que alguns moradores e prefeitura desenvolvam ações para incentivar e fortalecer o agroturismo na região o maior movimento de pessoas “estranhas” na zona rural ocorre apenas durante os períodos de plantio ou de colheita, quando Sooretama recebe um número significativo de trabalhadores (as) temporários (as). É certo que o município recebe diversos (as) pesquisadores (as) a todo tempo (exceto durante o período pandêmico) pelo fato de abrigar um importante remanescente da mata atlântica, mas a maior parte da atenção desses visitantes se concentra na Reserva Biológica de Sooretama. Além disso, há poucos relatos entre os (as) moradores (as) de cientistas sociais. A fiscalização feita pela gestão da reserva ambiental e a atuação do Ministério do Trabalho também geravam apreensão. Mesmo dizendo que não estavam fazendo nada de errado, que faziam “tudo direitinho”, a presença de órgãos reguladores das relações com a natureza e com as outras pessoas gerava um desconforto inicial. Tal desconforto muitas vezes era seguido de uma explicação que refletia o entendimento dessas pessoas da necessidade de preservação do ambiente e da garantia de relações trabalhistas justas. A primeira pergunta era, quase sempre, se eu atuava como bióloga, uma maneira de entender meus vínculos com os órgãos de fiscalização. Certo dia, em campo, fui confundida com um fiscal do trabalho enquanto fotografava a região. Expliquei que se tratava de pesquisa das Ciências Sociais, inscrita em uma Linha de Pesquisa intitulada “Identidades, Cultura e Meio

---

<sup>45</sup> Vide mapa turístico do estado. Espírito Santo. Secretaria de Estado do Turismo. **Mapa do turismo do ES**. Vitória: Setur, 2023. Disponível em: <https://setur.es.gov.br/mapa-do-turismo-do-es>. Acesso em: 19 ago. 2023

Ambiente” e me prontifiquei em dirimir dúvidas. Após esses esclarecimentos, muitos (as) demonstraram maior receptividade.

Pode-se atribuir o aumento de casos de violência na zona rural como outra causa provável para a *desconfiança* dos agricultores e das agricultoras familiares. Nesse sentido, é preciso ressaltar que a questão de gênero me favoreceu em alguns momentos e me desfavoreceu em outros. Às vezes, mencionavam que se eu fosse um homem teriam medo de me receber em suas casas e/ou de me abrigar. Nesse momento me questionei se o fato de ser uma mulher branca interferiu no meu ingresso nesse ambiente, dada a característica da composição populacional da zona rural.<sup>46</sup> Em Sooretama, a maior parte das pessoas negras estão no perímetro urbano ou nos povoados próximos às propriedades rurais, neste caso, no trabalho assalariado temporário. Voltando à questão de gênero, pode-se afirmar que ela foi um impedimento especialmente na fase exploratória, no momento em que buscava agricultores e agricultoras familiares para participar da pesquisa. Das possíveis famílias a serem entrevistadas, algumas foram excluídas pelas pessoas por motivos sexistas, tais como o fato do agricultor morar sozinho ou de suporem que minha presença poderia causar ciúmes em sua companheira, acarretando desconforto à família. Há ainda muito preconceito de gênero no campo, mas as mulheres se impõem e, apesar dessas restrições, foram elas, em sua maioria, as primeiras a me acolherem e a me conduzirem nessa paisagem, fazendo com que eu transitasse em seus espaços de poder, conquistados com muita dificuldade e insistência. Suas companhias, indicações ou mesmo a menção de que as conhecia conferiam a mim certa legitimidade, ainda que silenciosa, para estar naqueles ambientes.

Sanadas as dúvidas iniciais, feita a minha apresentação e da pesquisa, os agricultores e as agricultoras familiares iam se mostrando receptivos e receptivas. Como modo de assegurar uma relação dialógica, em alguns momentos das entrevistas, meus (minhas) interlocutores (as) se calavam à espera que eu retribuísse o compartilhamento de suas histórias de vida, com o relato de experiências pessoais. Exigia-se a todo momento uma relação dialógica, motivo pelo qual as entrevistas/experiências tiveram que ser registradas em diário de campo ou gravadas. Engana-se quem pensa que só aguardavam o compartilhamento das histórias, devia passar um tempo compartilhado, acompanhá-los (as) em suas atividades. De modo que, ajudava na colheita do café, na feitura de biscoitos, na limpeza e organização da casa e em outras

---

<sup>46</sup> Vide a distribuição espacial da população segundo cor ou raça, divulgada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE/2010).

atividades. Em pouco tempo, a desconfiança deu espaço ao entusiasmo. À mesa, um casal de agricultores, entre brincadeiras e carícias, disputava a vez de contar as suas histórias. Em outra casa, somaram-se à agricultora que me recebeu, sua sobrinha e mãe. Todas queriam contribuir. Três gerações sentadas juntas, contando suas histórias, compartilhando as suas experiências. Entusiasmadas, elas me apresentavam tudo, o plantio, o maquinário, a casa, a horta e todo o entorno. Em algum momento da entrevista, a senhora olha para as minhas mãos, observa alguns arranhões, as unhas sujas de terra, o esmalte descascado, fruto do trabalho na colheita do café, e diz: “ela é como a gente”. Aqui, a experiência do trabalho, do esforço sem vaidade, me aproximou dessas pessoas. Como menciona a letra da música, utilizada na epígrafe deste capítulo, “a minha mão calejada é minha grande patente”. Em uma outra casa, observando o meu cansaço, após dias visitando as famílias em suas habitações, uma senhora me convida para deitar um pouco em sua cama e repousar. É interessante notar que nesse processo, eles e elas deixam de ser *essa* gente, desconhecida do início da pesquisa, tornam-se em muitos momentos *minha* gente, por conta dos mútuos processos de identificação e de afetação. O que não exclui, certamente, o movimento constante de encontros e desencontros a que todos aqueles e aquelas que participam de relação dialógica estão sujeitos (as), mas existem também os atravessamentos, quando *essa* gente (seus modos de ser e viver) se apresentam, cada vez mais, como “expressão de um mundo possível” (Viveiros de Castro, 2002, p. 117) e também inteligível.

Há, por certo, diferentes maneiras de apresentar a questão, mas aqui me detenho a três aspectos que se destacaram nas idas ao campo. Em primeiro lugar, o laço com a terra, presente no processo de sucessão e herança da terra, bem como nas estratégias utilizadas por essas pessoas para lidar com os efeitos da fragmentação do território e das medidas adotadas por esses agricultores e essas agricultoras para permanecerem na terra (vivendo dela). Em segundo, o alimento e a sua produção, em como eles os vinculam à terra e os ajudam a significar sua relação com o ambiente. Dois aspectos importantes da vinculação do (a) agricultor (a) com o território que também se apresentam como elementos necessários à sobrevivência *dessa* gente e à manutenção de seus modos de vida, uma vez que vivem *na* e *da* terra. Há, ainda, um terceiro aspecto, como eles e elas se reportam à relação com o ambiente que os envolve e que é por eles e elas envolvido e como a Reserva Biológica de Sooretama aparece nesse relacionamento. Este último aspecto chama bastante a atenção pela maneira particular como se expressa, como veremos mais adiante.

#### 4.1.1 TODA VIDA É ROÇA, TODA VIDA

*“A roça é teu mundo e também tua escola.  
Teu braço é a mola que move a cidade.”*

Caboclo roceiro de Patativa do Assaré, por Antônio  
Gonçalves da Silva (1909-2002)<sup>47</sup>

O roçado é uma atividade importante na vida dos agricultores e das agricultoras familiares sooretamenses, pois além de ser necessária à sua sobrevivência, uma vez que retiram do campo seu sustento e de sua família, também desempenha um papel relevante na relação que estabelecem com o ambiente e na identificação com a agricultura. Tratando-se de uma prática agrícola, caracterizada pelo cultivo da terra, as interações interespecíficas que envolvem o roçado determinam relações de conteúdo altamente ecológico. Portanto, para compreender como *essa* gente vive e como se relacionam com o ambiente que os envolve e que é envolvido por eles, convém voltar à atenção não só a essa atividade, mas sobretudo às questões que ela suscita.

“Toda vida é roça, toda vida” foi uma das expressões mais ouvidas no trabalho de campo. Durante as interlocuções com as famílias, indagava sobre suas origens, onde nasceram, se sempre trabalharam no campo e, ainda, como seus pais e mães vivem ou viviam. As respostas às indagações sobre a origem da família e de sua parentela quase sempre se encontravam reunidas na expressão acima descrita. Em praticamente todos relatos os agricultores e as agricultoras familiares informaram descender de genitores que também vivem ou viviam *no e do* campo. Dos dez [10] interlocutores (as) chave, apenas dois [3] disseram que seus genitores não trabalhavam com a agricultura, embora se dedicassem a áreas afins. De modo que mesmo aqueles (as) que não receberam a terra como herança, tendo-a adquirido por meio de transações comerciais e/ou por terem se casado com um (a) proprietário (a) de terra, também já participavam, de alguma maneira, do ambiente rural, agrícola. Daqueles (as) que possuíam parceiro (a) agricultor (a), mas que não tinham vínculo direto com a terra antes de contraírem matrimônio, foram integrados (as) à dinâmica familiar, adotando o ofício e os modos de vida do (a) cônjuge lavrador (a). Dessas dez pessoas, à exceção de um jovem solteiro e um senhor

---

<sup>47</sup> Fragmento da poesia “caboclo roceiro” de Patativa do Assaré, o poeta popular brasileiro Antônio Gonçalves da Silva. SILVA, Antônio Gonçalves. [A poesia verdadeira na voz de um bravo sertanejo – os melhores trinados do Patativa]. **Recanto das Letras**. [S. l.], c2004–2023. Disponível em: <https://www.recantodasletras.com.br/resenhasdelivros/552917>. Acesso em: 19 ago. 2023.

de meia idade, todos (as) tinham um dos (as) cônjuges agricultores (as). “Sempre, sempre, sempre com roça, nunca mexeu com outra coisa, sempre com roça. Sempre trabalhou na terra”, ressaltou uma agricultora de Juncado ao se referir à origem de seus pais.

*Essa gente descreve o sentimento de pertencimento com o lugar e a satisfação com a vida que levam da seguinte maneira: “Somos roceiros”, disse um senhor, morador de Juncado. “Sou apaixonada por isso aqui”, disse uma jovem agricultora de Chumbado. Assim, de maneiras distintas, assinalam seus laços com a terra. Quando perguntados (as) se gostariam de morar em outro local, na zona urbana, por exemplo, a grande maioria não só respondeu desfavoravelmente, como não encontrou motivos razoáveis e suficientes que os (as) levassem a se mudar. “Casa na cidade eu gosto de ir e voltar, entende?” A amável senhora de setenta e nove anos explica “Se eu for na cidade, eu tô tão acostumada na roça [...] que se não tiver serviço pra eu trabalhar, eu fico quietinha lá no canto, assim pensando que se eu tivesse em casa agora eu tava fazendo isso, eu tava fazendo aquilo”. Esse trecho é apenas para exemplificar um pouco do que foi compartilhado durante a vivência em campo. Em certa ocasião, quando menos esperava, um senhor contradiz minha investida com uma outra interrogação: “Pra que eu vou sair daqui? Como?” sem intenção de obter uma resposta, explicou que foi parar ali porque sua companheira havia herdado um pedaço de terra. Ele se refere à herança da esposa como uma espécie de “presente” recebido que não poderia, em suas palavras, ser jogado fora. “Eu ganhei a terra, eu vou vender, como? Aí é mais preguiçoso do que sem vergonha”. Esta seria a conduta de uma pessoa, no seu entendimento, “preguiçosa”, alguém de pouco valor. Sendo assim, após considerar o modo como vivia na cidade, as precárias relações trabalhistas às quais se viu submetido ao longo da vida, sempre como “empregado” de alguém e ao se ver impelido a dar continuidade ao que havia recebido em confiança, decidiu vender seus poucos pertences e se mudar com a família para Juerana, zona rural de Sooretama. “Depois que eu vim, consegui tomar gosto do que era a roça, comecei a colher um café [...], então eu não tenho como sair daqui”, disse satisfeito. Em seguida, afirma que só sairia dali se fosse para Juncado. Após risos descontrolados de sua companheira, entendo que se tratava de uma brincadeira. Contudo, como eu não dispunha dos referentes necessários para entendê-la, eles me explicaram que em Juncado ficava o cemitério municipal mais próximo. O tom jocoso é substituído rapidamente por um tom mais brando, acompanhado por uma narrativa reflexiva, no qual se dá a seguinte declaração: “a vida é essa!” O senhor diz que vive satisfeito, “em paz”, “E aqui vou continuar, se Deus quiser. Até me dar vida, saúde e paz”, concluiu.*

Certa tarde, enquanto desfrutava de um bom café e um proveitoso diálogo com esse mesmo senhor e sua família, sentada à mesa externa da casa, de onde conseguia avistar parte da estrada, o interior da habitação e também o seu entorno, pude confirmar a importância do roçado no modo de ser e viver daquela gente. Durante as interlocuções, era bastante comum também ser questionada. De forma não totalmente consciente, há a cobrança de reciprocidade. Então, se eles e elas me contavam suas experiências e aspectos singulares de suas vidas, esperavam que eu fizesse o mesmo. De todas as perguntas a mim dirigidas, no entanto, uma me pareceu a mais intrigante e, de certo modo, desconcertante. Perguntou-me esse espirituoso e astuto senhor, de pouco mais de setenta anos de idade, qual era a minha roça. Depois de alguns poucos segundos tentando respondê-la, sob o olhar atento e inquiridor do senhor, pude compreender que ele não se referia apenas à minha ocupação profissional. Desejava, antes de tudo, saber se eu tinha algum ofício, algo com o qual e pelo qual trabalhasse, que fosse minha fonte de renda, mas também o meu propósito de vida e minha aspiração futura. Se fosse traduzi-la seria com as seguintes indagações: o que te motiva ou qual a sua paixão? Mas isto não seria o suficiente, porque seria preciso incorporar à resposta o aspecto prático, urgente da vida concreta, a sobrevivência. Aquele ousado questionamento não era outra coisa senão uma forma que ele encontrou de verificar se eu compartilhava ou, no mínimo, seria capaz de compreender seus valores. É, certo, penso eu, que aqueles que desejam saber mais sobre os modos de vida de comunidades rurais, deveriam compreender, antes de tudo, o sentido que o roçado assume na vida dessas pessoas, como ele contribui no entendimento do relacionamento deles com a terra e deles com outros seres com os quais compartilham o território. Quando o senhor percebe que essas dimensões tinham sido atendidas, finalmente se deu por satisfeito com a resposta e se sentiu confortável em continuar o diálogo e me falar mais de suas experiências com o roçado e de como entende, sente e vive a vida. Já dizia o poeta, “a roça é teu mundo e também tua escola”.

O roçado é parte importante do relacionamento com dessas pessoas com o ambiente, como foi dito anteriormente. De acordo com Moura (1986), ele ajuda na identificação coletiva desses sujeitos. Camponês (a), roceiro (a), agricultor (a), caipira, são alguns dos nomes mais utilizados para identificar os seres humanos que vivem *no* e *do* campo, segundo ela. Margarida Maria Moura explica que “no repertório linguístico das sociedades agrárias existe sempre um número expressivo de palavras que se referem ao camponês. Através de algumas ele é designado; através de outras, ele se autodefine” (Moura, 1986, p. 15). Durante uma manhã, uma senhora pontuou que alguns anos atrás aqueles (as) que viviam *na* e *da* roça eram chamados (as) de



modo pejorativo de Arigó. Como não conhecia aquela expressão, perguntei o que ela significava. “Eram os bobos, os da roça”, ela responde. O chamamento depreciativo era um modo dos “de fora” identificarem aqueles (as) que viviam no campo, cultivando hábitos considerados simples e modestos, quando comparados aos da vida urbana. A agricultora explica que embora eles (as) não tivessem muita coisa, “a gente tinha muita fartura”. Ao contrário de uma vida mais luxuosa, eles (as) experimentavam uma vida com “fartura de alimento, de animal, carne, fruta, verdura”, salienta. Para escapar dos estereótipos e, segundo a doutora em sociologia, Maria de Nazareth Baudel Wanderley (2014) confirmar a “constituição de um setor de agricultores não patronais e não latifundiários, que exercitam formas próprias de viver e trabalhar” (Wanderley, 2014, p. 25) o (a) camponês (a) reclamou para si a nomenclatura *agricultor familiar* que, conforme explica essa pesquisadora, era adotada somente pelo Estado.

Nesse mesmo artigo sobre o campesinato brasileiro, Maria de Nazareth Baudel Wanderley (2014) tece um panorama da história de resistência do campesinato brasileiro. Segundo ela, esse histórico de luta e de persistência criou espaços para outro tipo de agricultura, diferente daquela do período colonial, escravocrata e monocultora. Fala-se de uma agricultura “de base familiar e comunitária” (Wanderley, 2014, p. 27). Essa agricultura está, seguramente, por trás dessa nova identificação, afirma. A discussão empreendida pela pesquisadora versa sobre o reconhecimento de novas modalidades de viver e de produzir. Em sua argumentação, ela ressaltou que esses novos modos de vida são compatíveis com o desenvolvimento agrícola, podendo fazer frente a modelos hegemônicos reunidos sob a categoria genérica de agronegócio.

Entre as questões que o roçado suscita, uma delas é a tentativa *dessa* gente de sobreviver como agricultores (as), assegurando não só seus modos de vida, mas com dignidade para eles (as) e seus familiares. É possível identificar alguns dos vínculos dessas pessoas com o território, assim como os laços que os (as) unem à terra e as estratégias que utilizam para se manterem na agricultura. É certo que há várias maneiras dessas tentativas se manifestarem. E uma delas é, seguramente, por meio da sucessão familiar e do processo de transmissão da herança da terra. Margarida Maria Moura (1986), antropóloga brasileira, é quem nos alerta para as “inquietações fecundas” que podem resultar dessa observação. Em algum momento de sua ampla contribuição ao estudo das sociedades agrárias brasileiras, ela disse que “as regras de herança da terra são também um terreno privilegiado para compreender a família camponesa” (Moura, 1986, p. 28). A pesquisadora é contundente ao atribuir às práticas de transmissão da herança da terra um

papel estratégico na existência camponesa. Tais práticas atuariam, no seu entendimento, como um dos pilares sobre os quais se dá a reprodução física e social do campesinato.

De acordo com Margarida Maria Moura (1978), é comum as famílias camponesas tentarem a todo momento evitar ou atenuar uma excessiva fragmentação territorial do patrimônio familiar (a terra). Para isso, terminam adotando, muitas vezes, uma lógica específica para mediar a partilha, poupando o patrimônio de uma excessiva fragmentação. Quando isso acontece, explica, busca-se legitimidade na tradição e não no aparato legal. Ao utilizar outros critérios para mediar a partilha da terra, rompe-se com a lógica instituída pelo Código Civil (Moura, 1986). Essa antropóloga assinala que no meio rural brasileiro, frequentemente, se recorre às regras locais para orientar a distribuição da terra, mesmo que elas contrariem às definidas pela jurisprudência.

É bastante comum a família camponesa submeter-se às normas legais para efetuar o inventário e a sucessão e, num segundo momento, tomar uma série de decisões que, contornando ou adaptando as prescrições do código civil, retiram a terra das mãos de certos membros da geração descendente, poupando o patrimônio territorial de uma fragmentação excessiva. Em outras palavras, a fragmentação ocorre, mas num ritmo mais lento. É lógico que se o camponês estiver sofrendo um processo de expropriação, a prática de evitar a excessiva fragmentação da terra será prejudicada por poderosos mecanismos coercitivos que visam submeter o camponês, de forma mais direta, às necessidades do capital, seja na sua expressão agrícola, industrial ou financeira. (Moura, 1986, p. 29).

É assim que são construídas regras próprias, influenciadas por fatores sexistas e/ou etaristas na grande maioria das vezes. Tais regras também atendem à dinâmica familiar, em especial ao anseio dos genitores. Pode-se, por exemplo, recorrer à indivisibilidade dos bens para assegurar o patrimônio familiar, mantendo-os na posse de apenas um dos (as) herdeiros (as), ou à divisão desigual para atenuar a fragmentação da terra. Em alguns casos, adotam-se outros mecanismos para a preservação patrimonial, tais como o casamento, a migração e o celibato. Tais mecanismos, explica Maria José Carneiro (2001), diminuem a pressão dos (as) herdeiros (as) sobre o patrimônio familiar (a terra). No caso do casamento, por exemplo, existe a possibilidade de adquirir terra, ou mais terra, através do matrimônio. Nesse caso, o herdeiro (é mais comum à herdeira) pode receber algum dote, artigos ou outros bens como compensação pela terra não partilhada. Com a migração o procedimento é parecido. Em geral, o herdeiro ou a herdeira se muda para a cidade (para trabalho e/ou para estudos). É comum, nessa situação, a substituição da herança da terra pela oferta de auxílio educacional, ainda que não seja um processo isento de conflitos, explica a antropóloga. Já o celibato, comum às sociedades de forte tradição católica, conduziria à perda da herança da terra, salienta.

O quadro abaixo ajuda a visualizar as tentativas de evitar e/ou de atenuar a excessiva fragmentação territorial do patrimônio familiar, bem como de alguns dos mecanismos utilizados para a sua preservação. Há, ainda, o emprego de estratégias que se dirigem, mais especificamente, aos efeitos da fragmentação territorial. Embora nem todas estejam contidas no quadro seguinte, serão tratadas mais adiante.

**Quadro 4 – Tentativas de evitar e/ou atenuar a fragmentação do patrimônio familiar (terra)**

CARACTERÍSTICA	CONDUTA	SITUAÇÃO EM CAMPO
Indivisibilidade	O patrimônio familiar não é partilhado. A terra é transferida para um (a) único (a) herdeiro (a), definido segundo a idade e/ou sexo do descendente. Como exemplos temos a unigenitura e minorato.	Não foi relatada.
Partilha desigual	O patrimônio familiar é partilhado de maneira desigual entre os (as) herdeiros (as). A terra é transferida para mais de um descendente, mas de modo desigual, sendo a proporção doada definida segundo a idade e/ou sexo e/ou relação com a agricultura.	Foi relatada. De acordo com as narrativas de campo, essa era uma prática antiga que desfavorecia as mulheres.
Partilha igualitária	O patrimônio familiar é partilhado de maneira igualitária entre os (as) herdeiros (as). A terra é transferida para mais de um descendente, seguindo uma partilha igualitária, desconsiderada a idade e/ou sexo e/ou relação com a agricultura.	Foi relatada. Prática mais comum entre meus (minhas) interlocutores (as). Foi dito que quando o (a) descendente não possuía familiaridade com o trabalho na roça, sua porção do patrimônio ficava sob os cuidados de algum familiar.
Mecanismos para a preservação patrimonial	Possibilidade de adquirir terra através do matrimônio, mediante ou não algum tipo de compensação pela perda da terra.	Foi relatada. Situação vivenciada por homens e por mulheres.
	Possibilidade de evitar a dispersão patrimonial através de admissão em ordem religiosa que exigem celibato, uma vez que inexistem descendentes diretos nesses casos.	Não foi relatada.

	Possibilidade de adquirir terra em outros lugares e/ou de migrar do campo para a cidade e/ou migrar da agricultura para outro tipo de trabalho, mediante ou não algum tipo de compensação pela perda da terra.	Foi relatada. Muitos vieram de outras localidades à procura de terra mais produtiva e suficiente para deixar aos (às) descendentes. Há relatos de familiares que optaram pela vida citadina. Quanto aos que permaneceram no campo, tentam se manter na terra e vivendo dela.
--	--	--

Fonte: Elaboração própria, a partir das informações levantadas em campo e dos trabalhos de Moura (1986; 1978), Carneiro (2001) e Woortmann (2018).

A indivisibilidade da terra foi muito bem abordada pelo geógrafo e antropólogo Klaas Woortmann (2018). Ele a identificou como “transmissão indivisa”, apresentando-a como uma prática corrente em grupos sociais que privilegiam o interesse coletivo à reprodução social do indivíduo (Woortmann, 2018). Para escapar da divisibilidade do patrimônio e do risco à manutenção do que ele chamou de *campesinidade*, isto é, dos valores atribuídos à vida no campo, há a tradição de transmissão da terra para apenas um dos (as) herdeiros (as), a *unigenitura*. Enquanto no estado sergipano essa transmissão se dirigia, idealmente, aos primogênitos de cada família (Woortmann, 2018), no oeste do estado catarinense, até o final dos anos sessenta, adotava-se o regime do *minorato*, que nada mais é do que a estratégia de transferir a propriedade familiar para o filho mais novo (Mello et al., 2003). Para o antropólogo Klaas Woortmann (2018), a *unigenitura* é um componente de uma ordem moral que deriva de uma perspectiva mais holística da questão da sucessão familiar e da transmissão da terra. A tentativa de evitar, de algum modo, a fragmentação da propriedade da terra, se assegura em uma compreensão singular da terra, segundo ele. Diversos autores chamaram à atenção para o caráter complexo que ela pode assumir no caso do campesinato (Moura, 1986; 1978; Woortmann, 2018; Martins, 1981). A hipótese levantada por Woortmann (2018), no entanto, é a de que a terra se tornaria um patrimônio familiar que deveria atender aos interesses dos genitores, diferenciando-se, dessa maneira, do patrimônio material, da mercadoria. Sua divisibilidade, portanto, ficaria sujeita aos seus interesses. É importante salientar que a predileção por um dos (as) filhos (as) não incorreria no desamparo dos (as) demais, explica o pesquisador. Nesses casos, eles (elas) receberiam outros tipos de incentivos, complementa o antropólogo.

A unigenitura, o casamento, o celibato e a migração não são as únicas alternativas encontradas para a preservação do patrimônio familiar, embora até o primeiro decênio dos anos 2000, tenham sido apontadas por Woortmann (2018), em sua etnografia sobre o campesinato brasileiro, como as únicas alternativas encontradas pelos colonos teuto-brasileiros da região sul

do país. O caso descrito por ele nesse estudo, no entanto, contrasta com a pesquisa de campo realizada no município sooretamense. Lá, os relatos acusaram a tradição, agora pouco frequente, de divisão desigual da terra em favor dos homens. Os casos de “favorecimento” de um herdeiro em detrimento dos (as) demais, por meio da divisão desigual com base no sexo<sup>48</sup> do descendente, não se aplicam, contudo, às partilhas mais atuais. Esses casos aparecem somente nos relatos dos (as) mais velhos (as). Com a valorização da subjetividade individual, verificável nas narrativas das pessoas que interagi, pode-se dizer que “desnaturaliza-se um *habitus* que a história, em outro momento, naturalizou” (Woortmann, 2018, p. 55).

Certa manhã, uma amável senhora de setenta e nove anos, que chamaremos aqui pelo nome fictício de Rosa, nos confidenciou que a distribuição da terra havia sido feita de modo desigual entre os irmãos, competindo “às filhas mulher” parcelas menores. Ela explica que além de ter recebido, assim como suas irmãs, quantidade inferior, só tomou posse da documentação da terra muitos anos depois. Ela atribui a demora na entrega da escritura da terra ao receio de seu pai e de sua mãe de que seu companheiro, um homem honesto e trabalhador, segundo seus relatos, mas que não tinha terra alguma, ameaçasse a manutenção do patrimônio familiar. Para entender a lógica de transmissão patrimonial da terra, levando-se em conta as diferenças de gênero, exige-se, segundo Maria José Carneiro (2001), a identificação dos papéis atribuídos aos homens e às mulheres na dinâmica da reprodução social. Margarida Maria Moura (1978) complementa esse raciocínio ao afirmar que os homens terminavam sendo relacionados à posse da propriedade territorial, uma vez que estavam associados à atividade produtiva. Ela está querendo dizer, com isso, que o trabalho na terra adquiria relevância na determinação da partilha, pois atuava como elemento legitimador do direito de propriedade à terra.

Na agricultura familiar, as atividades econômicas são desempenhadas, em sua maioria, como o próprio nome diz, por mão-de-obra familiar. Há, no entanto, uma divisão social do trabalho familiar segundo os “sexos”. A análise detalhada de Moura (1978) da separação das atividades domésticas, “trabalho da casa”, das atividades agrícolas, “trabalho na roça”, de uma pequena população de sítiantes da região sul de Minas Gerais demonstra a importância desses trabalhos. Há, afirma a pesquisadora, uma ligação entre a “casa” e a “roça”, apesar da oposição entre atividades domésticas e atividades agrícolas. É interessante observar como essas dimensões da

---

<sup>48</sup> É importante salientar que o que está sendo chamado de “sexo” aqui e, em outros momentos deste trabalho, converge com a concepção local, e ainda marcante nos institutos de pesquisa, de considerar as diferenças biológicas entre homens e mulheres como indicador de gênero.

vida no campo são apresentadas como dicotômicas, embora se mostrem interdependentes nos modos de vida camponês. No estudo de caso ao qual ela se dedicou, embora os trabalhos estejam circunscritos a domínios específicos, eles podem avançar sobre um que não lhe corresponde inicialmente. Quando isso acontece, explica, é comum o emprego da expressão “uma ajuda”. Ela esclarece que entre os sítiantes mineiros “o trabalho da casa cabe à mulher; mãe e filhas, a partir da faixa de idade de sete a nove anos. Este trabalho no lar é também o trabalho para o lar, ou seja, aquelas tarefas que visam assegurar bens alimentícios, objetos ou serviços que servem à sobrevivência dos membros da casa” (Moura, 1978, p. 19). Em Sooretama, a atividade doméstica é exercida por alguns integrantes da família, em geral a mãe e/ou filha mais velha, mas pode se estender aos integrantes da família do sexo masculino, na ausência das mulheres. O trabalho doméstico compreende a limpeza da casa, a alimentação e o cuidado com os enfermos, idosos e crianças da família. Rosa se orgulha de ter ajudado a cuidar de netos (as), filhos (as) de seus (suas) filhos (as). Embora diga que prefira o trabalho na roça, ela destaca a importância dessas atividades para a família. Incapacitada de se dedicar ao próprio roçado, por conta dessas atividades, um de seus filhos ficou responsável por esta incumbência.

**Fotografia 18 – Área destinada à secagem do café, distrito de Córrego Chumbado, maio de 2022.**



Diferentemente do estudo de caso realizado com sítiantes sergipanos onde as mulheres não podiam, segundo Woortmann e Woortmann (1997), “tocar a roça” sozinhas, entre as famílias acompanhadas isso é possível e, inclusive, bastante comum. Embora prevaleça certa divisão do trabalho a partir dos sexos, o que se observa entre os agricultores familiares sooretamenses é o acúmulo de atividades atribuídas às mulheres, acompanhado de seu protagonismo. Pergunto para uma agricultora onde os homens estavam trabalhando, pois havia me deparado, durante minhas andanças no meio rural, sobretudo, com mulheres. Ela, então, me responde: “Eu tava pensando sabe o quê? Que ultimamente, nos últimos anos, depois que as mulheres começaram, assim, a tomar atitude, a fazer, os homens não fazem mais nada não, minha filha”. Observando minha reação, ela complementa: “É sério! Sem mentira nenhuma. Você pode ir por aí nesses lugares, por ali perguntar. Eles não vão mais num banco resolver problema, geralmente é tudo a mulher. Tem homem aqui que na colheita do café, a mulher que faz tudo”. Ela continua, mas agora exemplificando: “Quebra uma peça de uma máquina é ela que vai lá comprar. Quebra um negócio é ela que vai atrás. Negócio de banco. Receber, pagar, fazer pagamento. Anotar saco, de coisas da roça. É praticamente quase tudo as mulheres, filha”. Observa-se, aqui, que além de assumirem o trabalho da casa, a atividade doméstica, essas mulheres têm assumido parte do trabalho na roça, da atividade agrícola. E, na ausência do companheiro, como nos casos de falecimento do cônjuge ou separação, elas o assumem na integralidade. O diálogo com outra enérgica agricultora ajuda a compreender melhor essa questão. Pergunto o que ela acha do protagonismo feminino no campo. Ela diz que o seu marido também está envolvido no trabalho e que eles desempenham as mesmas atividades. Em seguida, afirma que ele é fundamental, mas que a herança é dela, reafirmando o seu papel na preservação patrimonial. “Sem ele, eu não conseguiria fazer o que eu faço. Então a gente vê assim, a mulher, ela percebeu que nem só trabalhando fora ela tem uma renda, que ela pode tirar a renda dela também da agricultura”. Pergunto, então, se há divisão de tarefas. “De uma certa forma, sim”. Ela explica que o marido costuma ficar responsável pela secagem do café, com a parte “mais pesada”, braçal, enquanto ela fica responsável pela parte financeira. Observamos que o serviço pesado é de competência masculina ou dos trabalhadores eventuais, “os baianos” como costumam ser chamados. Nesse caso, o “sexo” não interfere em sua execução, embora em sua maioria seja desempenhado por homens jovens e negros. A agricultora familiar retoma a questão do protagonismo feminino para ressaltar que se tratam de atividades diferentes, mas igualmente vinculadas à produção agrícola. “As mulheres tão assim ajudando, tomando a frente, porque quando fala tomar a frente dá a impressão de que quem paga, quem vende o café, quem negocia, é quem toma frente. Na verdade é uma tarefa diferente, porque quem tá lá que faz a coisa acontecer, é uma mais

importante”. Embora seja possível observar o desejo de sinalizar que não há diferença entre as atividades exercidas, reafirmando a importância do trabalho familiar, ela termina endossando que o trabalho pesado é o trabalho na roça por excelência. Apesar de sua narrativa, é ela “quem toma a frente”. Tanto é que seu relato é interrompido pelo sussurro de sua sobrinha que me confia ao pé do ouvido de que, em verdade, é essa agricultora que manda em tudo.

Apesar das atividades desempenhadas na casa e na roça serem consideradas igualmente como trabalho, elas pertencem a domínios distintos, determinados segundo o sexo e faixa etária, explica Margarida Maria Moura (1978). “Eu trabalhava na roça, a gente trabalhava junto na roça e trabalhava junto em casa. Ele me ajudava a fazer o serviço e eu ia pra roça com ele”, disse uma agricultora familiar sooretamense de Juncado. Em Sooretama, homens e mulheres transitam nos dois domínios, embora o trabalho doméstico seja de competência preferencialmente feminina. A pesquisadora também chama a nossa atenção para a classificação atribuída à parte da atividade agrícola por meio do emprego de uma subcategoria “serviço pesado”, que definiria o domínio masculino do trabalho na roça. A Lei nº 11.326 de 2006, conhecida como Lei da Agricultura Familiar, considera agricultor e agricultora familiar aquele ou aquela que pratica atividades no meio rural. Há, no entanto, um entendimento político de que tais atividades são conformadas tanto pelo trabalho de gestão quanto pelo de execução. Observa-se que as mulheres não têm apenas transitado por esse domínio, mas que têm assumido em sua integralidade o trabalho de gestão, o que explica grande parte de seu protagonismo na atualidade. Por um lado, isso implica no aumento da sobrecarga de trabalho, denunciada por grande parte das mulheres em campo, uma vez que elas não abandonam a responsabilidade pelo serviço doméstico e o cuidado com as crianças, enfermos (as) e idosos (as) da família. Por outro lado, o trabalho na roça, seja de gestão ou de execução, aproxima essas mulheres da propriedade da terra, afastando-as das regras locais de sucessão e herança da terra que as desfavoreciam no passado no processo de partilha.

Observar as tensões inerentes à transmissão da herança é relevante não só para compreender os laços com a terra. Como disse Margarida Maria Moura (1986), esta observação permite, entre outras coisas, constatar a resistência campesina à expropriação da terra. Recordamos, com isso, do que disse Bruno Latour (2020b) ao propor a articulação entre a pauta ecológica e a pauta social. Em suas palavras, “redirecionar a atenção da “natureza” para o Terrestre pode pôr um fim na desconexão que paralisou as posições políticas desde a aparição da ameaça climática, dificultando a conexão entre as lutas ditas sociais e as lutas ditas ecológicas” (Latour, 2020b,



p. 100). Argumenta-se em favor de uma análise que integre os problemas *sociais* relacionados ao “sistema de produção” resultante do modo de produção predominante na ontologia moderna, e aqueles que identificamos como *ecológicos* que decorrem do “sistema de geração” (Latour, 2020b). Está sendo dito que a maneira como tornamos o planeta produtivo também é importante, especialmente se levadas em consideração a insuficiência planetária de continuar atendendo um modelo produtivo predatório e a necessidade de construir um mundo capaz de abrigar um número maior de seres e entes, compreendendo suas potencialidades e possibilidades de viver a vida no mundo.

**Fotografia 19 – Sacas de café, produção e gestão conduzidas por agricultora de Juncado, maio de 2022.**



Fonte: Acervo pessoal | Foto: Cláudia Farias

É interessante observar que acompanhamos a vida de agricultores (as) familiares que possuíam pequenas propriedades de terra (que se encaixam na classificação de pequena propriedade). Como retratado no último Censo Agropecuário (2017) há o predomínio de pequenas propriedades no município de Sooretama. Das famílias que acompanhamos, verificamos que grande parte adquiriu a terra por meio de herança, embora muitos de seus antecessores tenham trabalhado como meeiros até conseguirem suas próprias terras. E que, entre as propriedades

herdadas dos genitores, a grande maioria descendia de apenas um deles, quase sempre da mãe. Se considerarmos que a tradição imputava às mulheres parcelas iguais ou menores de terra e elas não tendo aumentado o patrimônio através do casamento ou por meio de transação comercial, pode-se deduzir que a perpetuação da pequena propriedade familiar, pelo menos nos casos estudados, segue um padrão matrilinear. A sucessão familiar e a transmissão da herança por meio da interface com a questão de gênero seria, certamente, um aspecto relevante da questão fundiária brasileira a ser melhor observado em outra ocasião.

Assim como nas análises sobre o *sítio*, do antropólogo Klaas Woortmann (2018), estas terras também podem ser classificadas como “territórios de parentesco”, isto é, territórios “onde o acesso à terra é dado por uma combinação de princípios de parentesco (descendência, filiação e aliança matrimonial) com o princípio moral do *trabalho*, constitutivo do *dono*” (Woortmann, 2018, p. 52). O trabalho é um elemento importantíssimo para entender os vínculos com a terra, segundo esse antropólogo. Por esse motivo, muitos (as) agricultores (as) antes de se transformarem em proprietários (as) de terra, experimentam primeiramente o trabalho na roça. A preocupação com que cada filho (a) tivesse garantido para si os meios necessários para sobrevivência, conduziu à partilha, em vida, dos bens de um casal de agricultores, cuja cunhada entrevistei. Ficou acordada a partilha da seguinte maneira, ela disse: “Aí na hora de fazer a partilha, ele ficou com um caminhão. Aí ele deixou um caminhão pra esse filho dele trabalhar. Pra outra que mora ali, ficou as pimentas e um café que fica ali embaixo, um cafezinho que vai até lá embaixo”, relatou. “E a roça de café eles dividiram, ele e a mulher dele”, concluiu a agricultora.

De acordo com a legislação brasileira, a morte é o evento que dá início ao direito sucessório e à transmissão dos bens da pessoa falecida. Conforme consta na Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002, que instituiu o Código Civil, a morte marca a abertura do direito sucessório, permitindo que os bens do (a) falecido (a) possam ser transmitidos aos herdeiros legítimos e testamentários (Brasil, 2002). Em Sooretama e em outras localidades rurais, não é bem assim que se dá na prática. Em estudo de caso sobre o campesinato no Sul de Minas Gerais, Margarida Maria Moura (1978) ressalta que o acesso à propriedade não se dá exclusivamente com a morte, mas em razão de outros eventos sociais, como a maturidade ou aquisição de matrimônio. Ela diz que são fatos como esses que “preparam ou inauguram a condição camponesa independente. E esta só se concretiza de fato com o acesso à terra” (Moura, 1978, p. 03). Em Sooretama, chama a atenção que esse acesso pode ocorrer de modo parcial, sendo iniciado muito antes, com a

distribuição do roçado. A distribuição da roça antecipa a partilha entre os (as) descendentes. Assim, os filhos e as filhas, por interesse próprio, por conta da idade ou contração de matrimônio, podem receber de seus genitores parcelas de terra ou parte de algum cultivo em andamento. Em geral, as terras já estão cultivadas, de modo que compete ao herdeiro ou à herdeira apenas dar prosseguimento ao trabalho até então executado. Há pouco espaço de liberdade nesse tipo de concessão, permanecendo os (as) filhos (as) sob a tutela dos genitores, no que diz respeito à lida no campo, até que provem que conseguem desempenhar o trabalho como os seus pais. A falta de autonomia dos filhos, filhas e/ou genros e noras, é retratado nos fóruns promovidos pelas organizações classistas, em sessões que tratam da sucessão familiar na agricultura familiar. A implantação de nova tecnologia ou a adoção de modalidades de plantio diferentes do modo habitual costumam enfrentar a resistência do dono da terra. Uma jovem agricultora informou que ela e seu companheiro tentaram mediar o conflito geracional com o seu sogro. Como não foi possível, tiveram que abrir mão da parte destinada à herança do marido (pelo menos enquanto o direito sucessório não for iniciado de maneira legal). Há, entre os mais jovens, a pressão para provar mais produtividade ou demonstrar êxito em seu empreendimento. É isso que lhes confere maior autonomia sobre a terra. Quando Moura (1978) fala da emancipação, ela não se refere a um marco fixo. A “emancipação” “é inaugurada em determinado momento e um período crítico transcorre até que seja inteiramente adquirida” (Moura, 1978, pp. 38-39).

Retomemos, então, o diálogo com a amável senhora, citada anteriormente, para explorar outro elemento que se soma à partilha: a demora na entrega da documentação da terra pelos genitores aos descendentes. Dona Rosa acredita que a demora na transferência da posse da terra tenha atrapalhado o desenvolvimento de sua família nuclear, pois muitas vezes ficou impossibilitada de adquirir créditos de financiamento ou de realizar outras transações comerciais com a propriedade. Pergunto se os seus irmãos possuem maior quantidade de terra do que suas irmãs, na atualidade. Ela e sua filha são enfáticas ao dizer que sim, que eles estão em melhor situação financeira e que possuem uma quantidade maior de terra agricultável. Com os (as) seus (suas) filhos (as), essa prática não se perpetuou. A partilha teria sido administrada de modo igualitário.

A partilha igualitária, no Brasil e na Europa, no entanto, teria conduzido, segundo Woortmann (2018), à proletarização do campo. Salvo algumas exceções, tais como os enlaces matrimoniais, que seriam capazes de “neutralizar” os efeitos da partilha, a divisibilidade do patrimônio familiar é apontada pelo antropólogo como algo desfavorável à reprodução física e social do

campesinato. Em Sooretama, observa-se o emprego de certas estratégias para reduzir os efeitos da fragmentação territorial. É comum o apelo dos mais velhos para que o (s) futuro (s) herdeiro (s) e a (s) futura (s) herdeira (s) se desenvolvam. Isto é, para que não mantenham a mesma quantidade de terra recebida, mas que sempre que possível consigam ampliá-la. Ao “crescer”, assim como os seus antecessores, eles (elas) escapariam dos riscos de não conseguirem manter o patrimônio e a família, seja pelas exigências cada vez maiores do modelo produtivo que se tornou hegemônico, do qual participam quase sempre de modo subordinado, seja pela redução da propriedade com a partilha a ser realizada com a futura prole. Ainda que as taxas de natalidade tenham sofrido uma redução no país nos últimos anos (IBGE, 2000), é preciso considerar que alguns filhos terão outras aspirações pessoais, podendo se afastar da vida no campo. Ao lado da aquisição de mais terra, está a busca pelo aumento de sua produtividade como estratégia utilizada por esses (as) agricultores (as) para atenuar os efeitos da fragmentação territorial, garantindo o futuro do patrimônio e da família. Pode-se afirmar que o desenvolvimento pessoal se confunde, nesses casos, com o desenvolvimento da propriedade. Assim como o (a) filho (a) crescido (a) dá satisfação aos genitores, a ampliação da terra recebida originalmente e/ou o aumento de sua produtividade tranquiliza o (a) agricultor (a) e seus descendentes.

**Tabela 1 - Origem da propriedade e desenvolvimento familiar, 2022.**

Resposta do (a) interlocutor (a) chave	Número (10)	Compraram mais terra (sim/não)
Adquirida por meio de transações comerciais	2	Sim
Herança dos genitores	6	Sim
Herança da companheira	1	Sim
Herança do companheiro	1	Sim
Total	10	

Fonte: Elaboração da autora a partir de pesquisa de campo.

Embora tenha ciência das críticas no meio acadêmico atribuídas à unigenitura, por conta do “sacrifício” imputado a alguns membros da família, Woortmann (2018) acredita que esta tradição possibilitaria a continuidade do campesinato no mundo moderno. Questiona-se, então, como a modernidade ameaçaria a sua continuidade. Para José de Souza Martins (2003), o processo histórico de ingresso dos sujeitos no mercado capitalista indica uma inclusão excludente, seja pela precarização das relações sociais e produtivas que impõe, seja pelos preceitos morais que acompanham-na. De um lado temos uma “integração econômica” que permite às pessoas sobreviverem, de outro um processo de “exclusão social” que se apresenta

na “desintegração moral e social” das pessoas, explica. Isso significa que “a pessoa não se reintegra numa sociabilidade “normal”” (Martins, 2003, p. 33), mas de modo marginal. Para José de Souza Martins “a sociedade capitalista desenraiza, exclui, para incluir, incluir de outro modo, segundo suas próprias regras, segundo sua própria lógica” (Martins, 2003, p. 32). Como assinalou o sociólogo brasileiro,

A sociedade moderna está criando uma grande massa de população sobrando, que tem pouca chance de ser de fato reincluída nos padrões atuais do desenvolvimento econômico. Em outras palavras, *o período da passagem do momento da exclusão para o momento da inclusão está se transformando num modo de vida, está se tornando mais do que um período transitório* (Martins, 2003, p. 33).

É nítida a crítica do sociólogo brasileiro ao modo com que se dá a inclusão na modernidade. José Martins de Souza (2003), ao analisar o tema da exclusão social e da produção de novas desigualdades, sugere que a sociedade moderna transformou a inclusão marginal em um modo de vida. A hipótese levantada pelo sociólogo é compartilhada pela também socióloga Maria de Nazareth Baudel Wanderley, no artigo “*Franja periférica*”, “*pobres do campo*”, “*camponeses*”: *dilemas da inclusão social dos pequenos agricultores familiares*, publicado no ano de 2017, onde a pesquisadora sustenta a tese de que os (as) agricultores (as) familiares brasileiros (as) sofrem “o bloqueio de suas potencialidades”. Embora tal bloqueio os (as) alcancem em graus variados, ele terminaria sendo comum a todos (as), uma vez que é “gerado pelas forças dominantes na agricultura, no meio rural e no conjunto da sociedade brasileira” (Wanderley, 2017, p. 66). De sua crítica ao modelo dominante da modernização produtivista da agricultura, conclui que os (as) agricultores (as) familiares vivem em situação de extrema precariedade, tendo dificuldade de gerar renda monetária de sua principal atividade produtiva (Wanderley, 2017). Para manterem suas famílias e garantirem o futuro de seus filhos e de suas filhas, muitos terminam conciliando a gestão e o trabalho no campo com outras atividades. A situação dos (as) agricultores (as) familiares sooretamenses confirma essa realidade. Grande parte das famílias acompanhadas exerce ou já exerceu alguma atividade produtiva concomitante à gestão e ao trabalho no campo. Embora trate-se de atividades exercidas de modo eventual, elas são comuns a quase todas as famílias que acompanhei. As dificuldades encontradas para se manterem na terra e a imprevisibilidade com a qual têm que lidar os (as) obriga ou já os (as) obrigou, em algum momento de suas vidas, a buscar outras alternativas de renda para manterem suas famílias e se manterem na terra. Para permanecer agricultora familiar, uma jovem e enérgica mulher, produtora de café, conciliou por anos o trabalho no campo com o ofício de pedagoga em uma escola local. Segundo ela, foi a garantia de renda fixa, que recebia

trabalhando na educação, que permitiu investir em sua propriedade e garantir o sustento de sua família nos períodos de queda de safra, por conta de eventos climáticos, ataque de pragas, doenças ou mesmo por uma aposta equivocada em alguma cultura. É significativo também que muitos só se sintam seguros em se aposentar depois de considerarem que seus filhos possuem os meios necessários para sobreviverem dignamente ou que conseguiram um patamar de desenvolvimento produtivo que lhes dê segurança para enfrentar possíveis adversidades, no campo e na família. Abaixo uma lista das atividades produtivas exercidas, de modo eventual, por pelo menos um dos integrantes do casal, em concomitância com a gestão e/ou trabalho no campo, mencionadas pelos (as) interlocutores (as) chaves e seus familiares.

**Lista 1 – Lista de atividades produtivas exercidas, de modo eventual.**

---

Atividades exercidas por pelo menos um dos integrantes do casal

---

Cargo técnico e/ou científico;

Comercialização dos produtos do campo;

Construção civil;

Trabalho rural eventual;

Transporte de carga;

Servidores da educação (docentes, técnico, assistente, servente, cozinheiro);

Afazer domésticos e cuidado de pessoas;

---

Fonte: Elaboração da autora a partir de pesquisa de campo.

Para essas pessoas, a preocupação com a família possui um peso significativo. Por esse motivo, foi incluído também o trabalho doméstico e o cuidado de pessoas à tabela acima. Embora não seja uma atividade remunerada, ela contribui com a manutenção e a prosperidade da família. É comum as famílias se organizarem para atender as demandas de seus membros, evitando, assim, a perda da terra de seus familiares. Em outra família, o patriarca retarda a sua aposentadoria para atender a demanda da filha que recentemente havia ficado viúva. Na ausência do marido, é ela quem deve assumir o trabalho e gestão do seu próprio roçado. Para isso, conta com o acompanhamento cuidadoso do trabalho no campo e dos ensinamentos do seu pai. O mesmo pai administrou a terra de outra filha, durante o período de sua formação universitária, até que ela encontrasse meios de fazê-lo por conta própria. Pergunto a esse senhor, já de certa idade, que havia me relatado alguns problemas ortopédicos, se ele ainda ia para a roça. Ele, se referindo as suas filhas, todas adultas, relata que “até elas pegarem o ritmo direitinho não fico em casa, não”. Logo em seguida conclui “vou ajudar elas até eu tiver vida”. Em outra família,

uma agricultora assume o roçado de um familiar que havia se acidentado, retardando, desse modo, o abandono e a renúncia da terra por parte do parente.

Em contraposição ao que sugere o título do artigo do geógrafo e antropólogo Klaas Woortmann (2018) de que “com parente não se neguceia”, quando existe a necessidade de comercialização da terra, ela é transacionada primeiramente com um parente, como meio de garantir a propriedade da terra na mesma família e fortalecer os laços de solidariedade entre eles. Perguntei a uma agricultora, certa vez, se ela priorizava as relações de parentesco na venda e na aquisição de novas terras. Ela respondeu que embora não houvesse uma obrigatoriedade, sentia-se mais confortável em vender para um familiar e de manter a propriedade entre os seus. Não havendo interesse do familiar, a oferta poderia ser estendida a outras pessoas. Nada foi dito se o “preço para parentes” era diferente, mas que as “condições” eram facilitadas. Embora muitos tenham relatado um distanciamento físico dos integrantes da família extensa (tios, primos, sobrinhos), um indício da precarização das relações sociais decorrente da exploração econômica e expropriação capitalista, grande parte dos (as) agricultores (as) familiares sooretamenses insiste no fortalecimento dos laços familiares e na adoção de estratégias para lidar com a fragmentação da terra. “Ao menos no que toca ao camponês brasileiro, não é possível confundir distância com rompimento. A separação física da família não corresponde a separação social: quem é parente, ativa à distância, essa condição” (Moura, 1986, p. 28).

Ocorre que “no campesinato, é impossível separar a prática econômica da família. As duas estão ligadas de uma forma distinta daquela que se dá, por exemplo, numa família de classe média no meio urbano” (Moura, 1986, pp. 25-26). Essa particularidade incorpora à continuidade da atividade profissional, modos de pensar e atuar. Se retomarmos o diálogo com Woortmann (2018), veremos que algumas categorias culturais são comuns ao universo camponês brasileiro, como a terra, o trabalho, a família e a comida. Em contraste com a “cidade”, tais categorias aparecem no campo de modo “nucleante” e “relacionadas”, explica o antropólogo. Fala-se de um modelo relacional em contraposição a um modelo individual, tanto no plano categórico quanto interpessoal. Isto significa que “nas culturas camponesas, não se pensa a terra sem pensar a família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a família” (Woortmann, 2018, p. 23). O que se pretende mostrar é que essas categorias culturais, consideradas pelo antropólogo como centrais ao campesinato, se vinculam a valores e princípios organizativos da sociedade camponesa.

Por esse motivo a busca pela “normalidade” (Martins, 2003) envolveria a reconstrução ética de algumas dessas categorias (Woortmann, 2018). De modo que, com a modernização, “pode-se opor uma ordem moral a uma ordem econômica” (Woortmann, 2018, p. 23). É possível pensar, no entanto, a modernidade como “uma grande transformação”, em sua perspectiva. Essa transformação ligar-se-ia à economia de mercado, à proletarização e também aos valores, do que ele chama de campesinidade. A verdade é que “a trajetória camponesa não é, contudo, linear” (Woortmann, 2018, p. 16). Isso significa que “um movimento que se dirige a uma dimensão da modernidade pode ser, ele mesmo, necessário para que haja outro movimento, o de reconstituir a tradição” (Woortmann, 2018, p. 16). Sendo assim, produzir para o mercado não significaria necessariamente estar integrado a ele, assim como é possível que alguns grupos busquem o engajamento no mercado para tentar manter a campesinidade, enquanto outros encontram na tradição um modo de sobreviver ao empobrecimento e à proletarização, explica o pesquisador. Mesmo a aproximação dos valores morais da modernidade, elencados pelo antropólogo, tais como a individualização, a secularização, a racionalidade, também não os isenta da reconstrução ou exacerbação de ordens tradicionais. Esse deslocamento de um todo coeso, linear e estático, vai de encontro com a “ambiguidade da própria concretude” da realidade, justifica. Margarida Maria Moura (1986), que também estudou o campesinato, explica que o camponês dá uma interpretação própria a esses processos, estando sujeito a rupturas e adaptações. A antropóloga brasileira afirma que:

Sua vida familiar, relações de parentesco e herança são regidas por códigos flexíveis o suficiente para adaptar as mais diversas relações que surgem entre parentes a inflexíveis realidades materiais de áreas fisicamente limitadas à necessidade de possuir terra para assegurar a continuação da família; à garantia de mão-de-obra familiar para desempenho de diferentes tarefas, num contexto onde não é possível arcar com a despesa de assalariar estranhos (Moura, 1986, p. 27).

Antes de trabalhar na terra, um senhor muito simpático de oitenta e cinco anos afirma ter trabalhado como marceneiro e alfaiate na cidade, mas que foi alertado por seu professor de alfaiataria de que largasse “isso tudo”, pois em pouco tempo esse conhecimento não valeria de nada. “Foi dito e feito”, ele diz. Então ele me questiona: “o que que vale um alfaiate aqui na roça? Hoje, nada! Nada! Aqui não vale nada, não. O que que vale ficar fazendo móvel, aí?”. Sua esposa em tom resignado complementa, “É, não tinha futuro não, minha filha”. Como esse senhor possuía um pequeno pedaço de terra no município, herança de seus pais, ele e sua companheira decidem deixar o município colatinense. “Então eu parti pra minha terra, não tenho arrependimento. Hoje meus filhos tão tudo colocado”. Em outro momento do nosso



diálogo, ele novamente me questiona: “A pessoa não sabe nada na vida, só sabe viver na roça, igual nós, ele vai na cidade fazer o quê? Na cidade é pra pessoa que tem cultura, a pessoa que tem uma profissão. Não sabe fazer nada, vai na cidade fazer o quê? Ele vai passar fome”, conclui o agricultor. Margarida Maria Moura (1978) já havia advertido que a migração rural para a zona urbana deveria atender certos requisitos que demonstrassem um “equilíbrio entre o nível de vida daqueles que permanecem na terra e dos que a abandonam” (Moura, 1978, p. 67).

O sustento da família, tanto dos filhos e das filhas que permanecem no campo, quanto daqueles que vão para cidade para viver ou realizar um curso universitário, é garantido através do trabalho na terra. Uma outra agricultora familiar, muito articulada politicamente, denuncia que “na verdade, quem foi nunca conseguiu sobreviver lá por conta própria sozinho, sem ajuda dos pais que ficaram aqui na roça”. Logo em seguida diz, “então, quer dizer, pra você pagar aluguel, energia, água, que encareceu muito, e se sustentar? Quem ganha salário não consegue mais fazer isso. Então, de uma certa forma, o que ele tá levando é o que o pai e a mãe planta e cultiva aqui na roça”. Para explicar a importância da agricultura no sustento não só dos parentes que permanecem no campo, mas também daqueles que migram, outra agricultora recupera a fala de um consultor agrícola onde é dito que a moradia, estudos, carros, projetos dos filhos que foram para a zona urbana é pago com o trabalho agrícola, “porque o salário deles não dá pra eles viverem bem lá”. A garantia do sustento de seus filhos e/ou de suas filhas, através do trabalho na terra, é motivo de orgulho entre os (as) agricultores (as) familiares sooretamenses.

Sendo assim, adquirir mais terra e/ou torná-la mais produtiva aparecem como necessidades reais à sobrevivência física e à manutenção dos modos de vida desses (as) agricultores (as) familiares. O que os (as) torna, de certa maneira, “cativos da terra”, expressão tomada de empréstimo de José de Souza Martins (1981). Na obra *O cativo da terra*, o sociólogo brasileiro apresenta uma perspectiva interessante a respeito dessa questão. De acordo com José de Souza Martins (1981), os humanos escravizados foram expropriados de sua própria força de trabalho para serem lançados nas relações sociais que mediavam a sociedade escravocrata (Martins, 1981). Já o imigrante europeu foi submetido à produção diretamente organizada pelo capital e manteve, apenas, a sua força de trabalho (Martins, 1981). De modo que, “para um a força de trabalho era o que ganhara com a libertação; para outro era o que lhe restara” (Martins, 1981, p. 17). Ao recuperar essa análise sobre as transformações nas relações de produção, estamos querendo assinalar que o agricultor e a agricultora familiar, tentando sobreviver à

ofensiva do processo de modernização do campo, acabam se tornando cativos daquilo que já figurou como a condição de sua liberdade: a terra e o trabalho nela.

A fragmentação excessiva do território, somada à pressão do modo de produção que se tornou hegemônico na modernidade, tem interferido no espaço destinado ao roçado de gêneros alimentícios voltados à alimentação dessas famílias. Isto é, na variedade de cultivos que atende o campo e também a cidade. De acordo com uma agricultora, isso ocorre “porque a roça foi chegando cada vez mais perto das casas”. Esses fatores fazem com que sejam retirados outros cultivos, que não sejam classificados para “vender”. Essa pressão também interfere na manutenção de remanescentes florestais (que não estejam submetidos à força da lei), na criação de animais, na plantação de árvores frutíferas, contribuindo com a subordinação dessas pessoas à rede varejista de supermercados, além de alterar drasticamente a paisagem.

#### 4.1.2 TUDO DA TERRA AQUI

*“[...] a alimentação ilustra o caráter de sequência ininterrupta, de continuidade, que há nas relações do grupo com o meio. Ela é de certo modo um vínculo entre ambos, um dos fatores da sua solidariedade profunda, e, na medida em que consiste numa incorporação ao homem de elementos extraídos da natureza, é o seu primeiro e mais constante mediador [...]”*

Por Antônio Candido (1918-2017)<sup>49</sup>

O alimento e a sua produção são aspectos importantes do modo de ser e viver dos (as) agricultores (as) familiares sooretamenses com os (as) quais estabeleci uma interlocução, uma vez que vivem *da* terra, retirando dela sua sobrevivência. De modo que aqui volto a minha atenção ao papel que eles desempenham em seus modos de vida, não somente me reportando ao seu aspecto fundamental, isto é, à manutenção orgânica da vida, mas também à relação *ecológica* no qual estão implicados. Recordo-me da ideia formulada pelo antropólogo brasileiro Antônio Candido (2001) de que o alimento, sendo uma necessidade vital, diz muito sobre um grupo. Não por acaso ele o utiliza para descrever os modos de vida do “caipira” paulista. A

---

<sup>49</sup> Candido, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Ed. 34, 2001, p. 35-36.

alimentação, afirma, também “[...] ilustra o caráter de sequência ininterrupta, de continuidade, que há nas relações do grupo com o meio” (Candido, 2001, p. 35). Assim, considera-se o alimento um componente explicativo não só da vida social, mas também das várias possibilidades de relacionamento de um grupo com ambiente que os envolve e que é por eles envolvido (Candido, 2001).

É possível, nesse sentido, tomar o alimento e a sua produção como elementos articuladores do “mundo natural” e do “mundo social”, dado que são os híbridos de natureza-cultura de que fala Bruno Latour (2019a). Isso os torna proveitosos para pensar na separação dessas dimensões da realidade e refletir sobre o sentido atribuído à natureza pela modernidade. De uma natureza, como teria dito o filósofo e antropólogo francês, “a-humana, por vezes inumana, sempre extra-humana” (Latour, 2019a, p. 124). Temos, desse modo, que o alimento e a sua produção não só possibilitam identificar os laços através dos quais nos relacionamos com o ambiente, em um território específico, como também ajudam a incluir outros seres no debate acerca das naturezas-culturas, além dos humanos.

O que se pretende aqui, com esta argumentação, é vincular o alimento e sua produção à questão *ecológica*, partindo da observação e experientiação dos modos de ser e viver de agricultores familiares que vivem próximo a uma unidade de conservação ambiental. Como declarou o antropólogo Roberto DaMatta (1986), há pouco mais de três décadas, ao refletir sobre a abordagem utilizada por Lévi-Strauss no primeiro volume da coleção *Mitológicas*, mais interessante do que a oposição entre o *cru* e *cozido* utilizada pelo antropólogo francês, “[...] é descobrir que o universo da comida permite pensar o mundo integrando o intelectual com o sensível” (DaMatta, 1986, p. 34). Com essa declaração, o pesquisador brasileiro (1986) sustenta a tese que o “universo da comida” não é bom apenas para pensar o mundo, mas também para pensá-lo de modo integrado, isto é, articulando dimensões cognitivas e afetivas. Com base nas considerações latourianas, pode-se dizer que esta afirmação soa como uma recusa às partições modernas, tais como natureza e cultura, humanos e não humanos ou mesmo intelectual e sensível.

Ao observar e experienciar o modo como agricultores (as) familiares sooretamenses constroem suas vidas por meio do alimento e de sua produção, foi possível apreender mais sobre seus modos de vida e também sobre a complexidade da relação que estabelecem com o ambiente que os envolve e do qual fazem parte. Engana-se, portanto, aqueles que suspeitam se tratar

apenas da identificação de práticas habituais, é possível seguir “desvendando o que permanece oculto e o aparentemente irrelevante” (Gómez Soto, 2017, p. 399), à semelhança do que disse o professor do curso de ciências sociais da Universidade Federal de Pelotas, William Héctor Gómez Soto (2017), a respeito da sociologia da vida cotidiana do sociólogo José Martins de Souza. Assim, convencida de que o alimento diz muito sobre um coletivo e seus modos de vida, segui explorando este aspecto que se destacou, entre tantos outros, durante a observação etnográfica.

Antes de prosseguir com a discussão, convém esclarecer que alguns (as) autores (as) preferem distinguir alimento e comida. Creio que a distinção mais comum no meio acadêmico brasileiro foi dada pelo antropólogo Roberto DaMatta. Em *O que faz o brasil, Brasil?*, obra publicada pela primeira vez em 1984, ele declara que “nem tudo que é alimento é comida” (DaMatta, 1986, p. 36). Para ele, “o alimento é algo universal e geral” (DaMatta, 1986, p. 36). É tudo aquilo que pode ser ingerido para a manutenção orgânica da vida. Enquanto a comida “é tudo que se come com prazer” (DaMatta, 1986, p. 36), logo algo particular e singular. Do ponto de vista de Roberto DaMatta (1986) a comida se diferencia do alimento por expressar os valores e crenças culturais de um grupo, estando desse modo associada à sua construção identitária. Enquanto o alimento se referiria à satisfação de uma necessidade vital, fisiológica e nutricional. Ele diz que “comida não é apenas uma substância alimentar, mas é também um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se” (DaMatta, 1986, p. 37). Contudo, como essas categorias analíticas se apresentam de forma dinâmica na realidade, por conta do modo complexo como interagem na vida prática, empreguei alimento e comida como sinônimos em diversas ocasiões. Mas, sem querer esgotar esse debate, gostaria de prosseguir com a discussão, iniciando por uma das principais atividades dos (as) agricultores (as) familiares sooretamenses, aquela que lhes garante a sobrevivência e a continuidade de seus modos de vida, o plantio.

É aqui que o alimento experimenta a sua primeira classificação. Antes mesmo da colheita, o agricultor familiar sooretamense já os qualifica em “de vender” e “de comer”. Embora em diversas situações eu tenha utilizado a mesma palavra “alimento” para me reportar tanto aos alimentos que seriam comercializados quanto aos que seriam consumidos, precisei a todo tempo recorrer às duas categorias para diferenciá-los. O fato é que meus (minhas) interlocutores (as) não compreendiam a palavra alimento da mesma maneira que eu usava, necessitando sempre que ela fosse sucedida por um complemento que lhe desse sentido. Esta situação produziu um certo “mal-entendido”, que pode ser compreendido como o “equivoco” de que fala Eduardo

Viveiro de Castro (2018). O equívoco acontece quando uma palavra não significa o mesmo ou, podemos aqui acrescentar, quando apenas uma palavra não é suficiente para expressar a mesma coisa. “A equivocação aparece aqui como o modo de comunicação por excelência entre posições perspectivais diferentes – e, portanto, como tanto a condição de possibilidade e o limite da empreitada antropológica” (Viveiros de Castro, 2018, p. 251). A intenção do antropólogo brasileiro, ao se reportar à equivocação, é demonstrar que podem ocorrer equívocos durante o processo de comunicação, que o equívoco não é um erro ou uma enganação, mas que faz parte da relação dialógica na qual o (a) pesquisador (a) e o (a) pesquisado (a) estão implicados (as). A equivocação, dirá, “[...] é o que se desdobra no *intervalo* entre diferentes jogos linguísticos” (Viveiros de Castro, 2018, p. 255). Ocorre que “quando o equívoco é o modo de comunicação”, como pontuou a antropóloga peruana Marisol de La Cadena (2018), “os conceitos e as coisas estão apenas parcialmente conectados [...]” (De la Cadena, 2018, p. 99). O que está sendo belissimamente pontuado pela antropóloga peruana é que nem sempre os equívocos encontram-se circunscritos à linguística, em algumas situações eles se reportam a uma relação ontológica. Nesses casos, “a mesma palavra pode se referir a coisas diferentes, dependendo do mundo no qual é proferida” (De la Cadena, 2018, p. 99).

Observa-se, assim, que o alimento pode significar coisas diferentes. Os agricultores e as agricultoras familiares com que estabeleci uma interlocução o localizam em duas categorias práticas: para venda, isto é, os alimentos destinados à comercialização que se convertem em mercadoria e, em seguida, dinheiro e/ou capital financeiro e para consumo, isto é, os alimentos destinados exclusivamente à alimentação que se convertem em comida. Diferentemente do antropólogo francês Lévi-Strauss (2004) que recorreu aos processos naturais como “cru” e “cozido” para distingui-los, o (a) agricultor (a) familiar sooretamense oferece uma classificação essencialmente vinculada à função que o alimento assumirá depois de colhido e ao conjunto de ações complementares necessárias para isso. Idealmente um alimento destinado à venda não é utilizado para o consumo do grupo familiar, seja porque não passou por todas etapas do processo de beneficiamento, seja porque o alimento destinado à venda (no caso dos frutos) são colhidos antes do completo amadurecimento. De modo que é possível que um alimento comercializável seja utilizado na alimentação do grupo doméstico, embora isso seja pouco frequente. O mesmo acontece com o alimento produzido para o consumo familiar, aquele que atende à demanda da família e dispensa o uso regular de insumos, fertilizantes e/ou defensivos. No entanto, quando o alimento destinado ao consumo do grupo familiar passa a ser comercializado, experimentando certa regularidade de plantio e atendendo aos parâmetros

externos de consumo, rapidamente ele muda de *status*, adotando-se parte dos procedimentos antes atribuídos apenas ao plantio dos alimentos “de vender”. Recordo-me do que disse uma agricultora de Chumbado, enquanto se empenhava em mostrar todas as frutas que haviam em suas terras. Ela dizia que é outra coisa, é uma fruta *outra* aquela que comiam, a que pôde amadurecer no pé e não precisou de nada além dos cuidados habituais.

Pode-se dizer, recordando dos apontamentos feitos pelos antropólogos Ellen F. Woortmann e Klass Woortmann (1997) sobre o valor moral atribuído ao trabalho na terra que os meus (minhas) interlocutores (as) o incluem em todos os alimentos plantados, sejam eles “de vender” ou “de comer”. Então, a diferença entre os alimentos comercializados daqueles destinados ao consumo, além daquelas já mencionadas, está no tipo de trabalho e no modo de desempenhá-lo. Por exemplo, no plantio dos alimentos destinados à comercialização o (a) agricultor (a) goza de menor liberdade. Ainda que seja proprietário (a) da terra, o trabalho é desempenhado de modo sistematizado, adotando práticas e técnicas de plantio (comprovadas por si próprios (as) ou pela vizinhança na prática), restando-lhes pouca margem para a experimentação. Perguntei a uma agricultora se recebiam alguma orientação sobre o plantio. Ela respondeu, demonstrando insatisfação, “tem coisa nenhuma, a maioria vai na experiência. Quando tem você vai no particular, porque o município também não oferece isso também pra gente”. Certo dia uma outra agricultora, ao compartilhar um pouco da sua experiência com o cultivo do maracujá, relatou que sua família reservou algumas poucas linhas do roçado de alimentos comercializáveis para a experimentação de outros cultivos, como de costume. Nesses espaços de liberdade de plantio e de manejo cultivaram o maracujá, que pouco tempo depois se tornou uma das principais culturas da região, rendendo bons ganhos financeiros à família. Já outra agricultora relatou que das dezenas de fileiras que compunham o seu cafezal apenas duas ou três foram tomadas por seu pai para a experimentação. Nelas, o senhor escolheu plantar outra variedade de café, o arábica, em uma tentativa de comprovar se essa espécie vegetal realmente não se adaptava ao ambiente, contrariando, dessa maneira, os (as) agrônomos (as) que já haviam lhe advertido da inviabilidade do cultivo. Recordo-me da fala de um agricultor, de mais de setenta anos de idade, aquele que acompanha as filhas no roçado até que estejam habituadas ao trabalho na agricultura. Ele disse: “Tudo eu sei, porém não com estudo, sabedoria mesmo”. Em seguida, complementa: “é claro que, é claro que eu não aprendi sozinho, nem eu sei fazer sozinho. A tecnologia eu nunca fui lá estudar, igual eu te falei, mas quem estudou, igual você, e vem cá e me fala uma coisa, aquilo que eu vejo que eu aproveito, que eu posso aproveitar, eu continuo”. Segundo ele, “se não prestar, eu deixo pra você e você vai passar pra outro. E assim

por diante”. O senhor explica que das falas dos (as) agrônomos (as) retira o que julga proveitoso, porque não é possível fazer exatamente da maneira como esses profissionais propõem. Prefere seguir a sua maneira de fazer, porque a roça exige rapidez.

Depois de classificados, os alimentos, sejam eles “de vender” ou “de comer”, são submetidos a procedimentos distintos. Há uma preferência pelos alimentos comercializáveis entre as famílias abordadas. E, entre os alimentos “de vender”, uma predileção pelos mais rentáveis financeiramente, pelas culturas com as quais possuem maior familiaridade e também pelas que não requerem tantos cuidados, isto é, aquelas que exigem menos atenção do agricultor e/ou da agricultora, tomando pouco de seu tempo. Ellen F. Woortmann e Klass Woortmann (1997) teriam constatado em seus estudos sobre o campesinato sergipano uma “hierarquização” dos cultivos. Eles sinalizaram que, embora essa hierarquização seja conjectural, ela é capaz de organizar a produção agrícola no espaço-tempo. O agricultor e a agricultora familiar sooretamense, igualmente, costumam atender às necessidades dos cultivos seguindo uma ordem de prioridade.

**Fotografia 20 – Mulher agricultora durante a colheita do café, distrito de Juncado, maio de 2022.**



Em primeiro lugar estão os alimentos comercializáveis, respeitados os tempos e as necessidades básicas de cada planta. Percebe-se, tal como observaram Ellen F. Woortmann e Klass Woortmann (1997), que a hierarquização das culturas não só ajuda na organização do trabalho, mas também interfere na definição e distribuição de papéis sociais entre os familiares. Por exemplo, uma agricultora familiar sooretamense me contou que seus filhos eram levados à lavoura para ajudar na polinização artificial do maracujá. O processo manual, conhecido como fazer flor, é delicado e parecia apropriado às mãos miúdas das crianças. Já para colheita do café, uma atividade considerada pesada, pois exigem-se, entre outras coisas, horas de exposição ao sol e emprego de força física, quando o lavrador e/ou a lavradora têm que puxar a lona estendida sobre o chão, priorizava-se a participação dos adultos. Mas, por se tratar de atividade de grande relevância, todos terminavam contribuindo de alguma maneira. De modo que as atividades eram distribuídas de acordo com a idade e o gênero, observadas as necessidades e exigências de cada cultivo. Neste caso específico, a família preferiu poupar as crianças, atribuindo-lhes a competência de entregar as refeições – marmitas contendo o almoço, o café da manhã e/ou o lanche da tarde – aos pais, irmãos e irmãs mais velhos ou ainda ao trabalhador e à trabalhadora eventual que se encontravam na lavoura. É interessante como o cultivo de maior importância, em geral aquele de maior rentabilidade, orienta o plantio dos demais, influenciando não somente na organização da lavoura, mas também na dinâmica familiar.

Diferentemente dos alimentos comercializáveis, os alimentos “de comer” recebem menos atenção do agricultor e da agricultora. Costumam-se destinar áreas próximas à moradia de habitação e terrenos irregulares para o seu plantio. Aqui não observamos uma tentativa de racionalização das tarefas. Por outro lado, é a percepção do ambiente e a experiência do agricultor e da agricultora que os (as) conduz no trato da lavoura. Por exemplo, se choveu pouco o agricultor e/ou a agricultora se dirigem à plantação doméstica para “aguar as plantas”. Apesar dos alimentos “de comer” não serem a sua prioridade, sua escolha depende exclusivamente dos desejos do trabalhador e da trabalhadora rural. A filha de uma senhora explica “aqui, nesta parte da casa dela, tem uma área, um pouco grande, sem nenhuma cultura agrícola plantada, que a gente já deixou mesmo pra ela plantar [...]” A senhora, de setenta e nove anos, interrompe a conversa e diz entusiasmada “o que eu quero! Banana... tudo!”. Assim, sou apresentada à bananeira, jabuticabeira, mangueira, mexeriqueira e muitas outras árvores frutíferas, bem como a algumas raízes e vegetais. Havia, entre as escolhas dessa família, uma fruta conhecida como milagrosa, por conta da capacidade de transformar o sabor azedo ou ácido em algo adocicado. Sou convidada a fazer o experimento. E, depois de provar o fruto do pequeno arbusto da planta



(*Synsepalum dulcificum*), recebo um limão (*Citrus Limon*). A seguir a imagem do fruto milagroso e de um limão cortado ao meio.

Fotografias 21 e 22 – Fruta do milagre, distrito de Juncado, maio de 2022.



Fonte: Acervo pessoal | Foto: Cláudia Farias

É lá, nesses espaços marginais, que encontramos a maior variedade de frutas e vegetais. Mas essa não foi a única situação que chamou a minha atenção, também se destacou o fato de a quem compete o cuidado com a lavoura e a criação de animais para o consumo familiar. É muito comum que tanto os cuidados, quanto a ampliação da biodiversidade vegetal e animal, sejam assumidos pelos (as) mais velhos (as), porque dispõem de mais tempo livre, são hábeis e desfrutam do desempenho dessa atividade. Sendo assim, a responsabilidade pela *biodiversidade alimentar*<sup>50</sup> recai sobre os homens e as mulheres mais velhos que, como um ganho, após tantos anos de trabalho, podem agora exercê-lo com liberdade, regendo suas escolhas preferivelmente pelo princípio da vontade, observadas as características das plantas e as necessidades da família.

---

<sup>50</sup> A Organização para a Alimentação e Agricultura (FAO), agência especializada da Organização das Nações Unidas (ONU), têm demonstrado preocupação com o desaparecimento da biodiversidade alimentar (variedade de tipos de alimentos, animal ou vegetal, silvestre ou domesticados, utilizados na alimentação) na Terra, como foi noticiado em sua página eletrônica, em notícia sobre o relatório produzido por essa organização. Disponível em: <<https://www.fao.org/brasil/noticias/detail-events/fr/c/1181587/>> Acesso em: 19 ago. 2023.

A geógrafa brasileira Maria Geralda de Almeida (2017) já havia advertido de que há “uma estreita relação no que culturalmente se elege como comida e no que é plantado e consumido por cada povo” (Almeida, 2017, p. 03). Em seu artigo, discute-se os significados culturais atribuídos aos alimentos, em como eles interferem na relação dos humanos com aquilo que identificamos como natureza. Tendo como fundamento uma etnogeografia, a pesquisadora dá início a uma importante reflexão sobre essa relação. Ela deseja saber como os alimentos regem a percepção e conhecimento que temos da natureza, uma vez que essa particularidade, afirma a geógrafa, é justamente o que nos torna “diversos e plurais, portadores de uma identidade alimentar singular” (Almeida, 2017, p. 14).

**Fotografia 23 – Café conilon armazenado em sacas de 60 kg, distrito de Chumbado, maio de 2022.**



Fonte: Acervo pessoal | Foto: Cláudia Farias

Agora, voltemos a nossa atenção ao que plantar. A principal cultura do município é, seguramente, o café conilon (*Coffea canephora*). De acordo com o último censo agropecuário, essa espécie de café esteve presente em 90,5% dos estabelecimentos agropecuários do município (IBGE, 2017). Trata-se de um vegetal considerado de grande potencial produtivo e adaptabilidade. Em Sooretama, por exemplo, foram identificadas 594 propriedades rurais,

utilizando uma área de colheita (área plantada) de 7401 hectares (Espírito Santo, 2021). A razão da terra agricultável pelo número de propriedades rurais sugere uma boa produtividade, cerca de 33 sacas de 60kg por hectare. Tal produtividade supera a média nacional que, segundo notícia publicada no Portal da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), em 23 de junho de 2021<sup>51</sup>, equivalia a 25 sacas por hectare, para a safra de cafés do país daquele ano. Acima o registro do estoque de café conilon (*Coffea canephora*) de uma das famílias acompanhadas.

A produtividade do café no município é considerada boa, mesmo quando plantado em pequenas propriedades rurais e de menor infraestrutura. Os canais de assistência rural informam que os produtores capixabas possuem bom nível tecnológico, o que impacta no desenvolvimento do plantio. Consideram-se contribuições para o avanço tecnológico da cultura, cujo resultado é o aumento da produtividade, o sistema de poda do cafeeiro (Guarçoni *et al.*, 2011) e o desenvolvimento genético do café conilon (Fonseca *et al.*, 2001), dentre outras. Experimentos conduzidos pelo Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural (INCAPER) nos municípios de Sooretama, Marilândia, São Gabriel da Palha e Cachoeiro do Itapemirim, todos também no Espírito Santo, deram origem a variações clonais de alta produtividade, preparadas para serem mais tolerantes à seca e às principais doenças, que foram colocadas à disposição dos produtores dessas regiões (Fonseca *et al.*, 2001). Segundo notícia publicada no Portal da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), esse mesmo instituto tem recomendado em seus canais de comunicação a adoção da poda programada para o café conilon<sup>52</sup>. Apesar da indicação, a escolha pelo tipo de poda do cafeeiro, revela-se um tanto problemática. Embora um artigo sobre o sistema de poda programada de ciclo do café conilon para as lavouras capixabas acuse a adoção da nova técnica pela maioria dos produtores capixabas (Verdin Filho *et al.*, 2008),<sup>53</sup> observei durante o trabalho de campo que ela não acontece sem alguma resistência. Em geral, os (as) agricultores (as) com mais idade,

---

<sup>51</sup> Brasil. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária. Produtividade média dos Cafés do Brasil equivale a 25 sacas por hectare em 2021. **Estudos Socioeconômicos e Ambientais**, Brasília, DF, 23 jun. 2021. Disponível em: <https://www.embrapa.br/busca-de-noticias/-/noticia/63114999/produtividade-media-dos-cafes-do-brasil-equivale-a-25-sacas-por-hectare-em-2021>. Acesso em: 19 ago. 2023.

<sup>52</sup> Brasil. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária. Prosa Rural – Poda programada de café conilon. **Agroindústria**, Brasília, DF, 04 abr. 2011. Disponível em: <https://www.embrapa.br/busca-de-noticias/-/noticia/2409455/prosa-rural---poda-programada-de-cafe-conilon>. Acesso em: 19 ago. 2023.

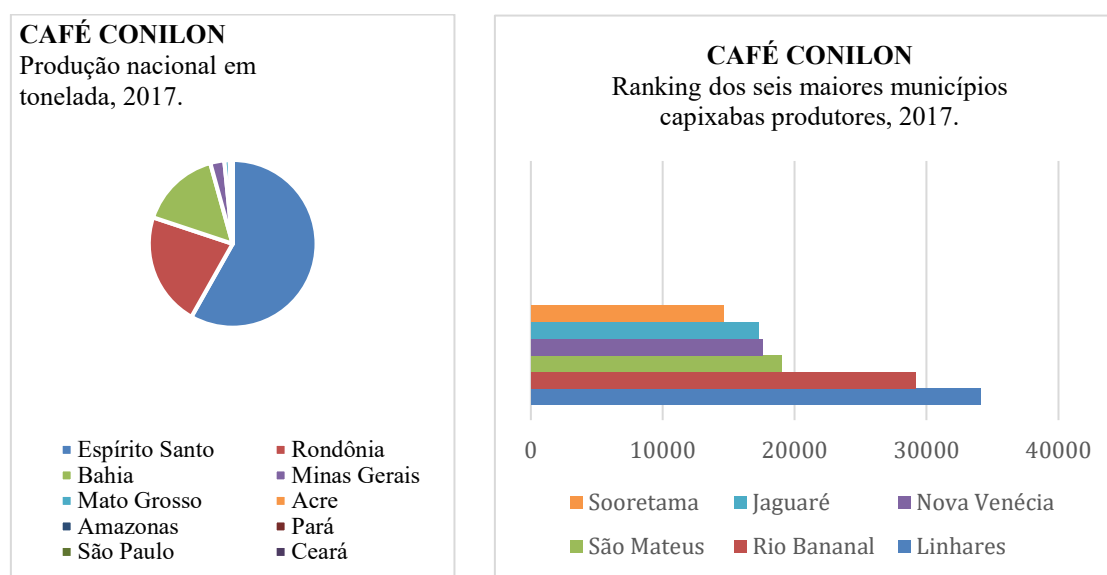
<sup>53</sup> Os autores concluem que o sistema de poda programada apresenta um aumento de 20% na produtividade da lavoura, além de reduzir em 32% a necessidade de mão de obra.

os (as) mais velhos (as), sentem-se mais confortáveis com o emprego do sistema de poda por conveniência, enquanto os (as) mais jovens, mais novos (as), preferem a adoção da poda programada, que há pouco mais de uma década é desenvolvida e recomendada pelo INCAPER em substituição à poda por conveniência. Durante uma interlocução, uma jovem agricultora relatou que adotou a poda programada de ciclo do cafeeiro em sua propriedade, provocando o descrédito e a resistência de seu sogro, também agricultor familiar. Acostumado com a estrutura natural da planta, o senhor demonstrou grande resistência à mudança proposta pela nora, tanto que a impediu de adotá-la em seu roçado. Em sua propriedade, o senhor preferiu manter a prática da poda por conveniência, que consiste na retirada de apenas algumas hastes verticais e ramos horizontais da planta considerados improdutivos ou inapropriados pelo agricultor, depois da observação atenta do ambiente e da avaliação da lavoura. Em “Poda programada de ciclo para o café conilon: nova técnica de revigoração de lavouras” seus autores destacam as vantagens da poda programada em relação à poda tradicional (Verdin Filho *et al.*, 2008). O mesmo artigo, no entanto, pontuou que as pesquisas conduzidas nas Fazendas Experimentais de Sooretama e Marilândia identificaram a “dificuldade de entendimento” como alguns dos problemas enfrentados pelo (a) produtor (a) capixaba (Verdin Filho *et al.*, 2008) no desempenho da nova tecnologia. Como os antropólogos Ellen F. Woortmann e Klass Woortmann (1997) disseram em seu trabalho sobre o campesinato sergipano, há um saber próprio do campesinato, um “conhecimento camponês”, que embora possa conduzir o (a) agricultor (a) a resultados práticos, não deriva de uma razão exclusivamente pragmática. O que os antropólogos estão defendendo é que o conhecimento empregado na construção do roçado é, antes de tudo, “parte de um modelo mais amplo de percepção da natureza e dos homens” (Woortmann; Woortmann, 1997, p. 07). Observei, durante a interlocução com essa jovem agricultora, que a antiga prática confere mais liberdade ao (à) agricultor (a) sobre o próprio roçado, motivo pelo qual o senhor prefere mantê-la. Já com relação ao melhoramento genético não se observa grande resistência na região. Afinal, como diria um consultor técnico, em entrevista concedida ano dia 18 de novembro de 2022, eles já estavam habituados à adoção de procedimentos tradicionais de melhoramento genético de mudas de café.

De acordo com os engenheiros agrônomos Renato Corrêa Taques e Gilmar Gusmão Dadalto (2017), em publicação do INCAPER, o café conilon é o principal produto agrícola do Espírito Santo, estando presente em 64 dos 78 municípios capixabas. Em notícia publicada no portal do Instituto, exibe-se a conquista do primeiro lugar pelo estado capixaba entre os estados produtores de café conilon do país. De acordo com a manchete, o Espírito Santo é o maior

produtor de café conilon do Brasil, sendo responsável por aproximadamente 70% da produção nacional.<sup>54</sup> À ocasião do último censo agropecuário, em 2017, o estado capixaba contribuía com 58% da produção nacional e o município sooretamense ocupava o sexto lugar no ranking capixaba de produtores de café conilon, com 14.572 toneladas de grãos verdes (INCAPER 2021/IBGE, 2017).

**Gráficos 1 e 2 – Produção nacional de café conilon (canephora) e ranking dos sete maiores municípios capixabas produtores.**



Fonte: Elaborado a partir dos dados fornecidos pelo Censo Agropecuário do IBGE, 2017.

O último censo agropecuário (IBGE, 2017) revela, ainda, que a cafeicultura produzida no município é desenvolvida majoritariamente em pequenas propriedades. Informação confirmada durante o trabalho de campo. Certo dia, uma enérgica agricultora familiar de Juncado me disse, demonstrando com as mãos, que tudo que o meu olhar alcançava eram “tiras de terra”. Ela destaca com essa fala uma característica das propriedades rurais do local onde vive. “Aqui não tem grandes proprietários, é tudo pequeno proprietário”, complementou. E é desta pequena parcela de terra, explorada em regime de gestão e trabalho familiar, salvo quando há a contratação de trabalhador rural eventual, parceiro ou empreiteiro, que os (as) agricultores (as) retiram o necessário para o seu sustento e a manutenção de uma vida digna.

<sup>54</sup> Espírito Santo. Secretaria de Estado da Agricultura, Abastecimento, Aquicultura e Pesca. Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural. **Cafeicultura: Café conilon**. Bento Ferreira: Incaper, c2015–2023a. Disponível em: <https://incaper.es.gov.br/cafeicultura-conilon>. Acesso em: 19 ago. 2023.

Para classificar as propriedades em pequena ou média é preciso recorrer ao auxílio do módulo fiscal. Trata-se de uma medida expressa em hectares, fixada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). De acordo com o que consta na Lei nº 6.746, de 10 de dezembro de 1979, no segundo parágrafo do Art. 50, o módulo fiscal de cada município é determinado segundo os seguintes fatores:

- a) o tipo de exploração predominante no município
    - I – hortifrutigranjeira;
    - II - cultura permanente
    - III - cultura temporária
    - IV - pecuária
    - V - florestal
  - b) a renda obtida no tipo de exploração predominante;
  - c) outras explorações existentes no Município que, embora não predominantes, sejam expressivas em função da renda ou da área utilizada;
  - d) o conceito de “propriedade familiar” [...]
- (Brasil, 1979, Art. 50)

Em Sooretama, o módulo fiscal corresponde a 20 hectares (Espírito Santo, 2021). Considerando que a Lei nº 8.629 de 25 de fevereiro de 1993, conhecida como Lei da Reforma Agrária, classifica em pequenas propriedades os imóveis rurais com área compreendida entre 1 e 4 módulos fiscais e considera aquelas com área superior a 4 e até 15 módulos fiscais como média propriedade, pode-se inferir que são considerados pequenos (as) proprietários (as) rurais aqueles (as) que possuem até 80 hectares ou 800.000 metros quadrados ou cerca de 33 alqueires de terra no município sooretamense.

**Tabela 2 – Estrutura fundiária de Sooretama.**

Grupos de área total	Nº de Estabelecimentos	Área (hectares)	
		Agricultura não familiar	Agricultura familiar
Mais de 0 a menos de 3ha	98	35	161
De 3 a menos de 10ha	216	147	1113
De 10 a menos de 50ha	261	2347	3528
De 50 a menos de 100ha	37	-	-
De 100 a menos de 500ha	34	7683	0
De 500 a menos de 1.000ha	6	4108	0
Total	652	14320	4802

Fonte: Elaboração própria a partir do relatório do INCAPER (2021), com base nos dados obtidos do Censo Agropecuário do IBGE, 2017.

Pode-se verificar logo acima, na tabela elaborada sobre a estrutura fundiária do município, a partir de dados fornecidos pelo Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão

Rural (INCAPER), com base nas informações disponibilizadas pelo último Censo Agropecuário do Instituto Brasileiro de Geografia (IBGE), que cerca de 88% dos estabelecimentos estão concentrados em áreas com menos de 50 hectares. Sendo que pouco mais de 65% dedicados à agricultura familiar.

O Espírito Santo é um grande produtor de café conilon, tanto que é atribuído ao cultivo do cafeeiro a responsabilidade pela geração da maior parte da renda e de empregos diretos e indiretos no meio rural espírito-santense, de acordo com informação divulgada na página eletrônica do INCAPER.<sup>55</sup> Entre os fatores que determinam a sua escolha estão, de um lado o conhecimento técnico e gerencial exigido para a implementação, manutenção e longevidade da lavoura, muitas vezes amparado em um saber-fazer tradicional que interfere não só na escolha do que plantar, mas em como plantar. Esse saber-fazer, como já havia alertado os antropólogos Ellen F. Woortmann e Klass Woortmann, ao analisar o processo de trabalho agrícola de camponeses nordestinos, “é mais do que um conhecimento especializado para construir roçados: ele é parte de um modelo mais amplo de percepção da natureza e dos homens” (Woortmann; Woortmann, 1997, p. 07). Sendo assim, o processo de trabalho é assumido como algo além do emprego de procedimentos técnicos. Nas palavras dos autores supracitados, “além de ser um encadeamento de ações técnicas, é também um encadeamento de ações simbólicas, ou seja, um processo ritual” (Woortmann; Woortmann, 1997, p. 15). Significa que “além de produzir cultivos, o trabalho produz cultura” (Woortmann; Woortmann, 1997, p. 15). Aqui é possível perceber que o roçado, isto é, o modo pelo qual os (as) agricultores (as) sooretamenses produzem os seus meios de subsistência material e simbólica, assume uma dimensão mais ampla. O trabalho na roça não é responsável apenas pela produção de alimentos a serem comercializados e consumidos, a sua dinâmica interfere na organização social do território e do trabalho familiar, além de contribuir com o estabelecimento de modos próprios de ser e viver e de influenciar na conservação da biodiversidade brasileira. Como pontuaram Ellen F. Woortmann e Klass Woortmann (1997), “a relação entre o homem e a natureza na produção agrícola tem existência ideal”, isto é, antes mesmo da sua execução essa relação já teria sido construída “na mente de quem o executa, permitindo a antecipação do resultado esperado” (Woortmann; Woortmann, 1997, p. 10). E sabendo que “o processo de trabalho faz-se, de um

---

<sup>55</sup> Espírito Santo. Secretaria de Estado da Agricultura, Abastecimento, Aquicultura e Pesca. Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural. **Cafeicultura**: Café conilon. Bento Ferreira: Incaper, c2015–2023a. Disponível em: <https://incaper.es.gov.br/cafeicultura-conilon>. Acesso em: 19 ago. 2023.

lado, a partir de uma idealização da natureza”, de outro “ele se faz no interior de um processo de relações sociais que transforma a natureza” (Woortmann; Woortmann, 1997, p. 10).

De outro lado, é preciso considerar a interferência de fatores materiais, como os ambientais, na escolha do cafeeiro. Os (as) agricultores (as) levam em consideração as limitações impostas por fatores naturais, tais como as condições climáticas, hídricas, topográficas, essenciais para o desenvolvimento da planta. Os engenheiros agrônomos Renato Corrêa Taques e Gilmar Gusmão Dadalto (2017) destacaram que o cafezal se desenvolve melhor em temperaturas médias anuais entre 22°C e 26°C. E que “possui elevado potencial de cultivo até 500 m de altitude, ao sul do divisor da margem direita da bacia do Rio Doce e até 600 m, ao norte desse divisor” (Taques e Dadalto, 2017, *apud* Dadalto e Barbosa, 1997). O território sooretamense não é acidentado, sua topografia é predominantemente plana, isto é, 99,5% do território. E o clima é tropical chuvoso, com estação seca no inverno. Embora mais de 90% das lavouras sejam irrigadas (Espírito Santo, 2021) atualmente, nada é melhor para a planta do que a chuva, nas palavras dos (as) agricultores (as). Quanto à temperatura do município, elas oscilam entre 21,6°C (menor média) e 26,7°C (maior média), o que conflui a uma temperatura média anual de 24,2°C, adequada para a cafeicultura do café conilon.

Quando perguntados (as) do motivo de plantarem café conilon, os agricultores e as agricultoras familiares com que estabeleci uma interlocução se reportaram à tradição, às particularidades do ambiente que vivem e as características da planta. Parte significativa dos (as) entrevistados (as) já plantava café, quando viviam com os seus genitores em outras localidades. Embora nem sempre a mesma espécie, café conilon (*Coffea Canephora*), mas ainda assim café. Aqueles e aquelas que nunca haviam tido contato com o cafeeiro tendem a acompanhar o cultivo mais rentável da região e do qual podem extrair informações da vizinhança. Quando questionados (as) do porquê terem escolhido o conilon e não o arábica, outra espécie de café, disseram que o conilon “não gosta de frio”, recorrendo, assim, às características físicas da região e às particularidades da planta para justificarem sua escolha. A observação etnográfica trouxe outro dado interessante sobre a relação dessas pessoas com o cafeeiro. É comum entre os agricultores e as agricultoras familiares sooretamenses a atribuição de propriedades humanas à planta. “O café não é exigente”, “ele não gosta de frio”, “cuidado para não machucar a planta”, “ele está com sede” ou “precisa de remédio”, são falas comuns. Lévi-Strauss (2004), ao analisar a aproximação da natureza e da cultura entre os povos ameríndios, ressaltou que se passava “livremente e sem obstáculos de um reino ao outro” (Lévi-Strauss, 2004, p. 136). Observa-se o



mesmo nas narrativas dos agricultores e das agricultoras familiares sooretamenses. Entre aqueles (as) com mais idade, é possível observar, ainda, que a atribuição de comportamentos/sentimentos humanos não se restringe ao cafezal, mas se estende às outras espécies vegetais e também aos animais. É um tipo de personalização que nos remete ao animismo. Renato Sztutman (2021), antropólogo brasileiro, em publicação concedida à revista eletrônica *Outras Palavras*<sup>56</sup> destaca a atualidade do animismo, reconhecendo nessa prática um modo de descrever tudo que existe, sem desconsiderar a subjetivação do mundo. O antropólogo defende entusiasmado a retomada do animismo como uma ontologia capaz de transpor uma linha, antes considerada intransponível, entre o que costumamos chamar de natureza e cultura.

O plantio do café é conduzido pelas famílias, em geral, entre os meses de outubro a março. A planta costuma começar a florescer entre os meses de julho e agosto. A florada é sucedida pela granação e maturação dos frutos, completando seu ciclo produtivo em dois anos. Uma vez maduros, os frutos encontram-se aptos para a colheita. A Lei Estadual nº 9.284 instituiu o dia 14 do mês de maio como data de início da colheita do café conilon, quando 60% a 80% dos frutos estão maduros, uma forma de induzir a colheita de melhores grãos (Espírito Santo, 2009). As famílias, no entanto, relatam que a colheita pode ser antecipada ou atrasada em pouco mais de um mês a depender da maturação dos grãos, que está sujeita às intemperes climáticas e, também, à variação clonal (maturação precoce, intermediária, tardia).

A época destinada à colheita do café é bastante movimentada na zona rural. É nesse período que o município recebe o maior fluxo de trabalhadores migrantes. Estima-se que o Espírito Santo tenha recebido cerca de 24 a 30 mil trabalhadores de outros estados para a safra de 2022, segundo a Superintendência Regional do Trabalho no Espírito Santo (SRT-ES), em informação concedida ao Jornal A Gazeta.<sup>57</sup> Como há o predomínio de pequenas propriedades rurais, a grande maioria não dispõe de colheita mecanizada, de modo que proprietários (as) contam com a mão de obra de trabalhador (a) eventual para realizá-la. A colheita mecanizada não resolve o problema da falta de mão de obra, denunciada pelos (as) agricultores (as) familiares, pois a sua adoção exigiria além do investimento no maquinário, a presença de profissional qualificado, de

---

<sup>56</sup> Sztutman, Renato. A notável atualidade do Animismo. **Outras Palavras**, São Paulo, 2 set. 2021. Disponível em: <https://outraspalavras.net/eurocentrismoemxeque/a-notavel-atualidade-do-animismo/>. Acesso em: 19 ago. 2023.

<sup>57</sup> A Gazeta. Agronegócio. **Contratações de fora**. Colheita do café: saiba como checar documentos antes de contratar mão de obra. Vitória, 10 mai. 2022. Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/es/agro/colheita-do-cafe-saiba-como-checar-documentos-antes-de-contratar-mao-de-obra-0522>. Acesso em: 19 ago. 2023.

maior custo. Alguns agricultores e algumas agricultoras também acusam a colheitadeira de “machucar a planta”. A passagem da máquina exige, ainda, um espaço maior entre as fileiras de café, dificultando o consorciamento de culturas. As famílias contam, então, com a mão de obra do (a) trabalhador (a) eventual que pode ser da própria região, de outros municípios ou de outros estados. Esses trabalhadores são conhecidos como “baianos”, termo que em algumas circunstâncias assume uma conotação pejorativa na zona rural do município. Embora exista uma predominância na origem de migrantes, a grande maioria é realmente oriunda da Bahia, eles (as) migram de várias regiões. O Atlas da Migração no Espírito Santo (Dota; Coelho; Camargo, 2017), elaborado com base no censo, informa que a maioria vem da Bahia, em seguida de Minas Gerais e Rio de Janeiro, para o período base de 2005-2010. Não há dados estatísticos sobre o gênero ou a faixa etária desses trabalhadores, no entanto, o que se vê em campo é um número maior de homens jovens e negros. De acordo com uma agricultora familiar, as mulheres são mais frequentes nas propriedades que possuem alojamentos temporários. Sua família, por exemplo, abriga todos os anos o mesmo grupo de trabalhadores eventuais: são casais, cunhados, cunhadas, genros, noras, irmãos e irmãs que trabalham na colheita do café. Perguntei a uma dessas trabalhadoras como é o trabalho na colheita e quais são as suas expectativas. Ela me respondeu que é um trabalho pesado, mas que é bem recebida pela família sooretamense. Com o dinheiro da colheita, a mulher na faixa etária dos 40 e 50 anos prepara uma pequena hospedagem e um comércio em sua cidade de origem, no estado da Bahia, como modo de garantir uma aposentadoria tranquila quando não for mais possível o trabalho no campo. Já sua cunhada optou por morar nas imediações da zona rural, mantendo um pequeno comércio (boteco) nos períodos de entressafra. O custo da terra e a permanência de outros familiares no estado baiano demovem-na da ideia de permanecer na região. Alguns (as), no entanto, não retornam à sua cidade de origem, ocasionando um aumento populacional desordenado, especialmente no centro do município. A primeira opção do (a) trabalhador (a) eventual migrante é o trabalho na colheita do café, estendido às regiões limítrofes. Em seguida, busca-se trabalho na colheita de outras culturas. Durante os períodos de entressafra, o (a) trabalhador (a) eventual busca outros tipos de trabalho, nem sempre vinculado à atividade agrícola, para se manter. Alguns (as) voltam às suas cidades de origem, outros (as) decidem permanecer no município. De acordo com dados elaborados pela Coordenação de Estudos Sociais (CES) do Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN, 2019), todas as microrregiões do estado capixaba registraram altos percentuais de trabalho informal: trabalhador (a) por conta própria (bico/autônomo); trabalhador (a) temporário (a) em área rural; empregado (a) sem carteira de trabalho assinada; trabalhador (a) doméstico (a) sem carteira de trabalho assinada;

trabalhador (a) não-remunerado (a). A microrregião na qual o município está inscrito, Rio Doce, registra uma taxa de informalidade de 62,8%. O recorte microrregional revela ainda que 70,7% dos (as) jovens que possuíam entre 15 a 29 anos de idade no ano de 2019 encontravam-se desocupados (as). O Perfil da Pobreza no Espírito Santo (Espírito Santo, 2019), oferecido por esse instituto de pesquisa, informa também que dos 29.449 habitantes do município, população estimada no ano de 2018, 12.587 encontravam-se cadastrados (as) no Cadastro Único para Programas Sociais ou CadÚnico naquele ano, o que representa 43% da população inscrita. Com base na inscrição do CadÚnico (2019), o percentual de pobreza na região é de 75,8%, sendo aqueles (as) que se encontram em extrema pobreza 40,9%.<sup>58</sup> Desses dados, presume-se que o município enfrenta dificuldades no combate à pobreza.

**Fotografia 24 – Trabalhadores sendo transportados durante o período de colheita do café, zona rural do município de Sooretama, junho de 2022.**



Fonte: Acervo pessoal | Foto: Cláudia Farias

---

<sup>58</sup> Perfil da Pobreza no Espírito Santo: famílias inscritas no CadÚnico (2019). Espírito Santo. Instituto Jones dos Santos Neves. **Perfil da pobreza no Espírito Santo**: famílias inscritas no CadÚnico 2019. Vitória: IJSN, 2019. Disponível em: [https://ijsn.es.gov.br/Media/IJSN/PublicacoesAnexos/cadernos/Perfil\\_da\\_Pobreza\\_2019-.pdf](https://ijsn.es.gov.br/Media/IJSN/PublicacoesAnexos/cadernos/Perfil_da_Pobreza_2019-.pdf). Acesso em: 19 ago. 2023.

Algumas culturas, como a do mamão, dispensam a mão de obra do trabalhador eventual. Isso acontece quando são dadas à empreitada. Nesses casos, o empreiteiro fica responsável por todo o processo, preparação da terra, cultivo, adubação e aplicação do defensivo, retornando no período da colheita. É pago um valor mensal ao proprietário da terra e, ao final da colheita, um outro montante, explicou uma agricultora. Alguns (as) agricultores (as) adotam o regime de parceria, conhecido como meia, de meeiro, em suas propriedades. Por conta do laço com a terra, o trabalhador fixo é visto de modo diferente do trabalhador eventual, isso porque o (a) proprietário (a) da terra também o (a) identifica como agricultor (a). É comum a celebração de contratos de parceria na zona rural, eles podem ser estabelecidos com desconhecidos, possibilitando sua ascensão social, mas em geral são firmados entre parentes.

Há, ainda, outra razão para que esse período seja bastante movimentado. Como o café é a principal cultura da região, estão quase todos (as) ocupados (as) com o trabalho e a gestão de sua colheita. Essa circunstância interferiu no trabalho de campo. Em primeiro momento, a ocupação com as atividades da colheita dificultou o meu acesso aos agricultores e às agricultoras. Como já foi dito em outro momento, somente após ter me disponibilizado a acompanhá-los e/ou acompanhá-las no trabalho da casa, da roça e de todas as atividades em que estivessem envolvidos (as) foi possível estabelecer uma interlocução. Assim, nos últimos dias de maio de 2022, pude acompanhar a rotina de uma amável e muito serena agricultora familiar. Cheguei à sua casa pouco depois do horário de almoço. A senhora se preparava para o trabalho na roça. Calçado fechado, luvas, blusa de manga comprida e uma velha camiseta amarrada à cabeça para se proteger do sol. Ela prontamente me ofereceu um par de luvas novas e seguimos para a roça, para colheita manual do café. A senhora me ensina como deve ser feita a colheita. Deve-se puxar os galhos com delicadeza para não “quebrar” ou “machucar” a planta. Os grãos, assim como as folhas, caem no chão, onde está posicionada uma grande lona. Ela me explica, durante esta atividade, a dificuldade que é colher na base da planta, pois exige-se muito da coluna. Fala sobre a adubação, a desbrota e a irrigação. Com as mãos ela apresenta as características da planta e do solo. Com seu olhar atento avista a proximidade da chuva e identifica erva daninhas, como a erva de passarinho (*Struthanthus flexicaulis*), uma planta parasita no cafezal. Apesar das dificuldades, os agricultores e as agricultoras com os quais estabeleci uma interlocução se referem ao café como uma planta “pouco exigente” quando comparada a outros cultivos. E essa característica da planta é muito valorizada por esses agricultores (as) familiares, porque permite que desfrutem de tempo em família e também que

se dediquem a outras atividades. Algumas das quais, como vimos anteriormente, necessárias para mantê-los *na terra*.

**Tabela 3 – Principais produções agrícolas do município de Sooretama/ES, 2017.**

Lavoura permanente		Lavoura temporária <sup>59</sup>	
Cultura	Estabelecimentos (50 pés e mais)	Cultura	Estabelecimentos
Café Conilon ( <i>Canephora</i> )	594	Mandioca (aipim, macaxeira)	8
Pimenta do reino	308	Feijão (grão)	5
Maracujá	29	Abóbora, moranga, jerimum	4
Mamão	33	Abacaxi	2
Banana	24	Melancia	2
Cacau (amêndoa)	20	Milho (grão)	1
Coco-da-Baía	18		
Borracha (látex coagulado)	14		
Borracha (látex líquido)	4		
Laranja	2		
Limão	2		
Graviola	1		
Lima	1		
Palmito	1		
Urucum (semente)	1		
Açaí (fruto)	1		

Fonte: Elaboração própria a partir dos dados fornecidos pelo Censo Agropecuário do IBGE, 2017.

Embora o café seja o principal cultivo da região, ele não é o único. O cultivo da pimenta do reino (*Piper nigrum L.*) também tem se destacado entre os cultivos agrícolas do município. As pimenteiras também não são “exigentes” e começam a produzir no segundo ano após o plantio, assim como o café. Dependendo do grau de maturação e do tipo de beneficiamento recebido, tem-se pimenta preta ou branca. Segundo uma agricultora, o processo de secagem, ou seja, um dos tipos de beneficiamento da planta, é o que determina o tipo de pimenta. A pimenta branca é colhida mais madura e passa por um processo de secagem mais trabalhoso que implica na retirada da casca. Já a preta escaparia desse processo. O maracujá também já foi muito popular

<sup>59</sup> Lavouras permanentes correspondem às áreas plantadas de culturas de longa duração, isto é, cujo cultivo possui um ciclo vegetativo mais longo e que não necessitam de replantio após a colheita, enquanto durar esse ciclo. Já as lavouras temporárias abrangem culturas de curta e média. Seu ciclo vegetativo é mais curto, inferior a um ano, e necessitam de replantio após a colheita.

entre as lavouras permanentes. Em 2003, o jornal A Gazeta destacava o crescimento do seu plantio na área da fruticultura. Pouco tempo depois, em junho de 2006, o mesmo jornal anunciou que Sooretama, o “principal produtor de maracujá do país”, na época, fruto de um processo de diversificação das lavouras locais, se via ameaçado por uma doença causada por um fungo (*Fusarium solari*) associado à podridão do colo do maracujazeiro. À ocasião, a produção média anual era de 3,2 mil toneladas. Em 2017, data do último censo agropecuário, essa marca passou para 726 toneladas, uma queda de mais de 77%. Durante minhas andanças na zona rural do município, avistei lavouras de pimenta do reino, mamão, banana, cacau, coco, o cultivo de seringueira para extração da borracha, além do café. De acordo com o documento emitido pelo Programa de Assistência Técnica e Extensão Rural (PROATER), divulgado pelo INCAPER (Espírito Santo, 2021), o município ampliou a variedade de cultivos nos últimos anos para atender aos programas governamentais que comercializavam os produtos da agricultura familiar. O enfraquecimento desses programas, por conta da Pandemia do Coronavírus e da falta de incentivo do governo às políticas voltadas à segurança alimentar e nutricional, desmotivou meus (minhas) interlocutores (as) que se dedicavam a atender essa demanda.

Figuras 7 e 8 – Artigos de jornal, por Zenilton Custódio.

Setembro de 2003



Junho de 2006



Fonte: Biblioteca do IJSN. A Gazeta, Vitória, ES, 25/09/2003, sp., c1-3 e 13/06/2006, p. 21, c.1-5.

Quanto à produção de alimentos de origem animal para consumo familiar ela é conformada, em geral, por aves e suínos. A pesquisa de campo demonstrou, no entanto, que poucas famílias ainda mantinham a criação de animais para a alimentação. Quando questionados (as), os (as) agricultores (as) relataram que a demanda de mão de obra familiar no cuidado dos animais e o custo da ração estariam desestimulando a criação, o que tem tornado essa prática cada vez menos frequente nas propriedades. Como dificuldade foi apontada a área que teriam que

dispensar à atividade. A necessidade de garantir a sobrevivência da família tem feito com que muitos reduzam a área destinada à criação de animais, cultivos de alimentos para consumo próprio, a plantação de árvores (frutíferas ou não) e outras plantas para dar espaço aos cultivos comercializáveis.

É importante destacar que já foi comum o consumo de carne de caça entre os moradores da região. Ocorre que, à semelhança da etnografia do campesinato goiano, da aldeia de São João de Mossâmedes, explorada pelo antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (1981), houve pouca referência à caça de animais e aos caçadores em minhas interlocuções. Apesar das modestas referências, verifica-se que a carne de caça já fez parte da dieta de grande parte dos (as) agricultores (as), ainda que de modo complementar, e que os caçadores existem. Sua menção, no entanto, assume um tom confessional. E quando ela ocorre é sempre se reportando ao passado. Toda família conheceu um caçador, mas ninguém sabe dizer quem é ele. Em verdade, o caçador era um membro da família, um parente, um vizinho, um amigo. Sua identidade só é revelada na condição, não solicitada, mas subentendida, de segredo. Entende-se que é um assunto em que o grupo não deseja se aprofundar, motivo pelo qual a identidade dos antigos caçadores deixou de ser objeto de interesse de pesquisa e optou-se pelo não detalhamento do tema. É interessante observar, no entanto, que o hábito de caçar acompanhava o costume de alguns moradores locais de explorar as matas da região. Há relatos de caça profissional na região, quando a atividade visa a aferição de lucro, no entanto nas narrativas dos meus interlocutores e das minhas interlocutoras predominavam relatos da antiga prática de caça amadora ou caça de subsistência, quando ela acontece apenas para a alimentação.

A caça de animais silvestres, à exceção da caça de controle e caça científica, foi proibida no país na década de sessenta, através da Lei nº 5.197, de 03 de janeiro de 1967, conhecida como Lei de Proteção à Fauna Silvestre. Consta nesta normativa, a proibição da utilização, perseguição, caça ou apanha de espécies da fauna silvestre. Apesar da proibição, a mesma legislação, em seu artigo sexto, consentiu em estimular “a formação e funcionamento de clubes e sociedades amadoristas de caça e de tiro ao vôleo objetivando alcançar o espírito associativista para a prática deste esporte” (Brasil, 1967). Já a Lei Federal nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998, conhecida como a Lei de Crimes Ambientais, considerava crime contra o meio ambiente “matar, perseguir, caçar, apanhar, utilizar espécimes da fauna silvestre, nativos ou em rota migratória, sem a devida permissão, licença ou autorização da autoridade competente, ou em desacordo com a obtida” (Brasil, 1967, Art. 29). Esta mesma lei estipulou a punição com

detenção e aplicação de multa a quem “praticar ato de abuso, maus-tratos, ferir ou mutilar animais silvestres, domésticos ou domesticados, nativos ou exóticos” (Brasil, 1967, Art. 32). Segundo os relatos dos meus interlocutores e das minhas interlocutoras a caça reduziu bastante na região nos últimos anos. A redução dessa prática é atribuída à fiscalização, aplicação de multa e detenção, pelos órgãos competentes. O trabalho de pesquisa trouxe outro dado importante. Alguns agricultores, especialmente os mais velhos, deixaram de caçar após perceberem uma modificação na paisagem, tornando essa prática, comum no passado, praticamente inexistente entre seus conhecidos. Apesar da redução mencionada, a caça dentro da Reserva Biológica de Sooretama ainda é uma ameaça à conservação ambiental, como apontou o atual Plano de Manejo (Brasil, 2020b) desta Unidade de Conservação (UC). A caça esportiva e comercial aos animais, ao lado do atropelamento de animais no trecho em que a rodovia federal BR 101 atravessa essa unidade de conservação ambiental, da duplicação desta rodovia federal, dos incêndios e das barragens construídas para represar a água no entorno foram as ameaças registradas no atual Plano de Manejo (Brasil, 2020b) ao refúgio das espécies. Em uma interlocução, o filho de um agricultor familiar de Juerana relatou que membros de grupos de Colecionadores, Atiradores Desportivos e Caçadores (CACs) de outras localidades seguem realizando a caça esportiva na região. Ele disse que muitos terminam procurando moradores antigos, que conheçam bem o território no qual está localizada a Reserva Biológica de Sooretama, agricultores muitas vezes, para acompanhá-los dentro da mata durante a prática ilegal. Embora muitos recusem a ofensiva, o assédio é frequente, salientou. A falta de dados específicos me impediu de avaliar se houve de fato uma redução da caça e de identificar quem é o caçador esportivo ou o caçador profissional que atua ilegalmente. A questão é que ela segue sendo um problema à sobrevivência de algumas espécies, segundo ambientalistas.

O acesso ao alimento através de doação e/ou trocas é outro aspecto interessante dos modos de vida dessa gente. Carlos Rodrigues Brandão (1981) observou em seu trabalho a circulação de alimentos, inscrevendo-a em um sistema que envolve modalidades de troca não remunerada de mantimentos e de compra de comida fora da cidade. Segundo esse pesquisador, era comum a circulação gratuita de alimentos entre os lavradores de Mossâmedes, no estado de Goiás. Ele explica em seu trabalho que parte da colheita de arroz desses agricultores era destinada aos parentes mais pobres ou aqueles que trabalhavam na zona urbana. Em Sooretama a situação é um pouco diferente. Como grande parte dos parentes das famílias visitadas também são agricultores (quando não são, vivem distantes), a troca/doação ocorre, mas não na mesma proporção e talvez não com o mesmo grau de importância como no estudo de caso mencionado



anteriormente. Apesar disso, os agricultores e as agricultoras sooretamenses também realizam trocas/doações de alimentos entre parentes, vizinhos, amigos e, até mesmo, desconhecidos. Em uma das minhas idas ao campo trouxe comigo uma porção de mandiocas e mexericas, doadas carinhosamente e, com muita insistência, pela família que havia me recebido. Em outra ocasião, enquanto provava uma deliciosa sobremesa, escuto a agricultora dizer que os figos haviam sido doados a uma desconhecida que, passados alguns dias, retribuiu a doação presenteando-a com um frasco da compota feita com o fruto, em agradecimento. Outro agricultor, um senhor com mais de setenta anos, orgulhava-se de doar alimentos com certa regularidade na região central do município. Ele relatou que enfrentou muita dificuldade quando jovem de modo que, dispondo de “fartura” alimentar, procurava atender solidariamente desconhecidos. Como disse uma enérgica agricultora, não se passa fome na roça, mas “pode-se abrir mão de alguma coisa”. É comum também a doação de excedentes às igrejas locais ou a aquisição de cestas básicas para serem redistribuídas às famílias carentes quando necessário.

Os (as) agricultores (as) recorrem ao supermercado para comprar alimentos e mantimentos porque não possuem em suas propriedades ou por considerarem mais prático adquiri-los dessa maneira. Como foi dito anteriormente, um dos motivos para não disporem de um alimento é que o plantio para subsistência e a criação de animais resulta em jornada de trabalho adicional, além da exigência de espaço disponível para o plantio e para a criação. Embora tenha verificado nos relatos uma subordinação cada vez maior às redes varejistas, há ainda muita autonomia alimentar e também financeira. Diferentemente da cidade, onde tudo é mediado pelo dinheiro, no campo, como ressaltou uma agricultora, tem-se quase tudo à disposição sem a intermediação constante do dinheiro: acesso ao alimento, lazer, descanso e trabalho. Apesar disso, observa-se a ampliação do domínio dos supermercados na vida cotidiana desses agricultores e dessas agricultoras, ao menos entre aqueles (as) com os (as) quais estabeleci uma interlocução. O que faz deles um dos principais meios de acesso ao alimento por esses (as) agricultores (as) familiares. É possível, como apontou outra agricultora, comprar no supermercado o mamão que foi produzido na região, mas que por conta dos canais deficitários de circulação e comercialização dos alimentos da agricultura familiar teve que fazer o caminho até o Centro de Abastecimento do Espírito Santo (CEASA), na Grande Vitória, para depois retornar ao município e ser adquirido por quem o plantou por intermédio de uma rede varejista.

De acordo com o Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural (INCAPER), embora grande parte da produção agropecuária do estado seja gerada pela

agricultura de base familiar, a comercialização de sua produção ainda é um desafio para a agricultura capixaba. Dentre as estratégias apontadas pelo Instituto para solucionar esse problema estão o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), programas que fazem parte do grupo de Políticas Governamentais, de Mercado Institucional, que se destacam.<sup>60</sup> De acordo com a socióloga Claudia Job Schimitt (2005), o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) foi instituído através da Lei 10.696, de 2 de julho de 2003 com o objetivo de oferecer apoio à comercialização dos alimentos produzidos pela agricultura familiar e de fortalecer as políticas de combate à fome e à desnutrição, além de atuar como incentivo à reforma agrária. Ela explica que o programa “surge enquanto uma ação estrutural do Fome Zero, que busca vincular o apoio à comercialização da agricultura familiar à formação de estoques estratégicos e ao atendimento às pessoas em situação de risco alimentar [...]” (Schmitt, 2005, p. 78). Explicando sumariamente, trata-se da aquisição pelo governo federal dos produtos produzidos pelos (as) agricultores (as) familiares para destiná-los às pessoas em situação de insegurança alimentar e também à formação de estoques públicos estratégicos, isto é, à formação de estoques reguladores, parte da política de armazenamento e controle de preços de alimentos e de fomento à produção da agricultura familiar de competência da Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB). Além de um mecanismo de apoio à comercialização dos produtos do campo, o PAA “[...] procura colocar em prática uma série de diretrizes ratificadas pela II Conferência Nacional de Segurança Alimentar, realizada em Olinda, PE, em março de 2004, e que têm o direito humano a uma alimentação saudável enquanto princípio articulador” (Schmitt, 2005, p. 78). O que significa que é importante não só na comercialização dos produtos da agricultura, mas também na garantia da segurança alimentar e nutricional. Já o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), conhecido como merenda escolar, atua de forma mais direta na aquisição dos produtos oriundos da agricultura familiar. De acordo o portal de comunicação do Governo Federal, ele é gerenciado pelo Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE)<sup>61</sup> e, até se tornar um dos maiores programas de alimentação escolar no mundo, passou por diversas modificações, desde sua elaboração como uma política pública alimentar até sua conformação como um programa nacional de alimentação escolar garantido

---

<sup>60</sup> Informações disponibilizadas na página eletrônica do INCAPER. Espírito Santo. Secretaria de Estado da Agricultura, Abastecimento, Aquicultura e Pesca. Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural. **Comercialização da agricultura familiar**. Bento Ferreira: Incaper, c2015–2023b. Disponível em: <https://incaper.es.gov.br/comercializacao-da-agricultura-familiar>. Acesso em: 19 ago. 2023.

<sup>61</sup> Informações disponibilizadas na página eletrônica do governo federal. Brasil. Ministério da Educação. **Histórico**. Brasília/DF, 01, jan. 2013. Disponível em: <https://www.gov.br/fnde/pt-br/acao-a-informacao/acoes-e-programas/programas/pnae/historico>. Acesso em: 19 ago. 2023.

constitucionalmente. De acordo com a Lei nº 11.947 de 16 de junho de 2009, o objetivo do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) é “[...] contribuir para o crescimento e o desenvolvimento biopsicossocial, a aprendizagem, o rendimento escolar e a formação de hábitos alimentares saudáveis dos alunos, por meio de ações de educação familiar e nutricional e da oferta de refeições que cubram as suas necessidades nutricionais durante o período letivo” (Brasil, 2009, Art. 4º). Do total dos recursos repassados pelo FNDE, é descrito que um percentual mínimo de 30% deveria ser utilizado “na aquisição de gêneros alimentícios diretamente da agricultura familiar e do empreendedor familiar rural ou de suas organizações, priorizando-se os assentamentos da reforma agrária, as comunidades tradicionais indígenas e comunidades quilombolas” (Brasil, 2009, Art. 14º), uma maneira de incentivar a compra direta dos alimentos produzidos no campo.

Embora a feira seja considerada uma alternativa para a comercialização dos produtos da agricultura familiar, deparei-me com uma feira empobrecida, com pouca variedade de alimentos, no centro do município sooretamense. Aqui, chamou a minha atenção a incomunicabilidade do campo com a zona urbana de Sooretama. Se não fosse o grande número de empresas e comércios vinculados à agricultura, não pareceria a um e/ou a uma visitante que a cafeicultura, a fruticultura e a pecuária são algumas das principais atividades econômicas locais. Para meus interlocutores e minhas interlocutoras a tradicional feira livre, realizada todos os sábados pela manhã no município, apresenta muitas desvantagens. Os gastos com transporte e armazenamento dos produtos, somados ao aumento do trabalho com plantio e colheita de variedades para atender esse tipo de consumidor, além do tempo despendido com essa atividade, demovem grande parte dos produtores rurais de participarem desse canal de comercialização. Em 2022, o Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural (INCAPER), em parceria com a Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES) e a Secretaria de Estado da Agricultura, Abastecimento, Aquicultura e Pesca (SEAG) lançou o aplicativo “Feira na palma da mão”. Tenta-se, com essa iniciativa, fomentar a venda direta dos produtos do campo para pessoas jurídicas ou físicas por meio de uma plataforma digital. A tecnologia difundida pelo governo do estado foi lançada recentemente, em julho de 2022, de modo que não encontrei dados suficientes para avaliar o seu alcance e a eficácia entre os agricultores e agricultoras familiares sooretamenses com que interagi. É importante destacar, no entanto, que os meus interlocutores e as minhas interlocutoras desconheciam a novidade.

Fotografia 25 – “O grande encontro entre o campo e a cidade”. Vitória, junho de 2022.



Fonte: Acervo pessoal | Foto: Cláudia Farias

Durante o período de 02 a 05 de junho de 2022 foi realizada em praça pública, em área nobre da capital do estado, a 17ª Feira da Agricultura Familiar e Reforma Agrária do Espírito Santo. Havia cartazes divulgando o evento na sede da Federação dos Trabalhadores na Agricultura no Espírito Santo (FETAES), em Vitória. Alguns agricultores e algumas agricultoras familiares que contatei em pesquisa de campo também mencionaram a sua realização, mas por falta de incentivos não compareceram à feira. Soube depois que apenas uma produtora rural esteve no evento representando o município. A praça que abrigou esse evento anual é conhecida como Praça do Papa. Ela possui uma área de aproximadamente 67.000 m<sup>2</sup> onde estão dispostos um parque infantil, restaurantes, uma área de eventos e um amplo estacionamento, além das sedes de programas de conservação de animais marinhos. A estrutura metálica armada para a realização do evento sugere, desde o início, que se trata de um modelo de feira de negócios. A ação do Governo do Estado do Espírito Santo, através da Agência de Desenvolvimento de Micro e Pequenas Empresas do Espírito Santo (ADERES), em conjunto com o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), apoiada pela Prefeitura Municipal de Vitória, pelo Sindicato e Organização das Cooperativas Brasileiras do Estado do

Espírito Santo (OCB/ES), pela Feira Estadual das Mulheres Trabalhadoras Rurais do Espírito Santo (FEMTRU-ES), pela Federação da Agricultura e Pecuária do Espírito Santo (FEAES) em parceria com o Serviço Nacional de Aprendizagem Rural (SENAR/AR/ES) e organizada pela Federação dos Trabalhadores Rurais e Agricultores e Agricultoras Familiares do Estado do Espírito Santo (FETAES) centra-se na exposição e comercialização de produtos e empreendimentos da agricultura familiar e reforma agrária. Embora o tema principal do evento seja econômico, pois se dirige à divulgação e à comercialização de produtos do artesanato, da economia solidária, da agroindústria e das micro e pequenas empresas, o visitante e/ou a visitante também se depara com aspectos da vida no campo, por conta das diversas referências aos seus modos de vida, à variedade de flores, plantas, artesanatos, biscoitos, pães, doces, vinhos, queijos, cafés, licores e outros produtos, além das atrações culturais. Compareci no evento no dia 05 de junho, um domingo. Lamentei não ter encontrado nenhum dos agricultores e das agricultoras com os (as) quais interagi, pelo motivo exposto anteriormente. Logo acima, o registro da estrutura montada para abrigar a 17ª Feira da Agricultura Familiar e Reforma Agrária do Espírito Santo, realizada em Vitória, no início de junho de 2022, bem como do cartaz, disposto logo na entrada do evento, que anuncia “o grande encontro entre o campo e a cidade”.

Em Sooretama, os alimentos produzidos no campo são quase todos comercializados com empresas com sede em Linhares, município vizinho. Em algumas situações, eles são vendidos às empresas da região ou das imediações, como o caso da venda do mamão. Já as frutas como o maracujá e o coco são comercializadas majoritariamente com a Central de Abastecimento do Espírito Santo e/ou com a Ceasa de São Paulo (Espírito Santo, 2021). Existe, ainda, a possibilidade dos alimentos serem comercializados através dos mercados institucionais e da venda direta.<sup>62</sup> Em campo, deparei-me com a primeira alternativa (comercialização com empresas da região e do município vizinho) e com a iniciativa de algumas mulheres (da associação mulheres do campo) de exporem seus produtos em uma pequena lojinha, situada na sede do município, mesmo sem qualquer incentivo público. Como disse a agricultura familiar de cerca de cinquenta anos de idade que participa dessa iniciativa é preciso “insistir, persistir e resistir”. Abaixo, a fotografia do interior da lojinha.

---

<sup>62</sup> Em campo, foi relatada a participação no PNAE. Por conta da pandemia e do corte de verbas ao programa, muitos haviam deixado de participar. Também foi mencionada a iniciativa da Prefeitura Municipal de Sooretama de fornecimento de um ticket-feira aos servidores públicos municipais, mas que por falta de regulamentação sobre seu uso, tem sido empregado na aquisição de alimentos em redes de supermercado.

**Fotografia 26 – Mulheres do Campo.**

Fonte: Acervo pessoal | Foto: Cláudia Farias

Ampliar os canais de comercialização dos alimentos produzidos pela agricultura familiar não ajuda somente em seu fortalecimento, por conta do escoamento dos produtos do campo, favorece também o morador das cidades ou das áreas urbanizadas da zona rural, uma vez que faz chegar a sua mesa uma variedade maior de alimentos, o que é de extrema importância à segurança alimentar e nutricional. Consta na página eletrônica da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO) que a agricultura familiar conduzida em pequenas propriedades produz cerca de um terço dos alimentos do mundo.<sup>63</sup> Por conta da comemoração do Dia do Agricultor Familiar, celebrado no dia 28 de julho, a Federação dos Trabalhadores na Agricultura no Estado do Espírito Santo (FETAES) promoveu uma série de Seminários Regionais durante o mês de julho, no período de 25 a 29 de julho, apontado como a Semana Estadual da Agricultura Familiar. Participei do encontro realizado na sede da federação, no dia 25 de julho de 2022. O objetivo do encontro era formativo, mas foi dado

<sup>63</sup> Informação disponibilizada na página eletrônica da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO). **Los pequeños agricultores familiares producen alrededor de un tercio de los alimentos del mundo.** Roma: FAO, 2021. Disponível em: <https://www.fao.org/news/story/pt/item/1396597/icode/>. Acesso em: 19 ago. 2023.

destaque à declaração da Década da Agricultura Familiar (2019-2028) pela Organização das Nações Unidas (ONU) e às questões de gênero e geracionais. Cheguei ao local sem ter realizado nenhum contato prévio. Apesar disso, depois de ter me apresentado, sou convidada a participar de todas as atividades propostas para o dia: credenciamento, mística de acolhimento, abertura e, por fim, a apresentação de dois painéis: “Desafios e Oportunidades da Agricultura Familiar” e “Políticas Públicas *versus* Modelo de Agricultura Familiar”. Devo mencionar que apesar de ter sido muito bem recebida por todos e por todas, novamente sou conduzida por uma mulher durante o evento. É ela quem legitima a minha participação. Difícil ignorar a questão de gênero quando são elas que atuam abrindo e legitimando os espaços às outras mulheres. Durante o evento foi salientado que em 2024 será comemorada uma década da celebração do Ano Internacional da Agricultura pela Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU). E que, por conta da relevância do tema e dos desafios que ele ainda enfrenta, havia sido determinado o período que vai de 2019 a 2028 como a década da Agricultura Familiar. É dado destaque, ainda, à agricultura familiar como base da soberania alimentar do país e informado que a agricultura familiar brasileira é responsável por cerca de 40% de toda a produção agrícola nacional e por mais de 70% da alimentação dos brasileiros. É levantado um questionamento sobre a importância dessa modalidade de agricultura no primeiro painel. Como resposta está a vinculação entre a produção em regime familiar, em pequenas propriedades, e a segurança alimentar e nutricional mundial, a preservação de alimentação tradicional e o fomento da economia local. Em um dos vários cartazes fixados ao longo das dependências da sede da Federação dos Trabalhadores na Agricultura no Estado do Espírito Santo (FETAES), situada na capital do estado capixaba, consta o seguinte: “Agricultura Familiar: quem não vive dela, depende dela para viver”.

Assim, se abrimos a discussão dizendo que o alimento e a sua produção dizem muito sobre o relacionamento que estabelecemos com os ambientes, no exterior e no interior de nossos corpos, e que são bons para pensar de modo integrado as naturezas-culturas, pode-se, então, dizer que nos ajudam a *sentipensar* ecologicamente. Portanto, temos que eles são bons para fazer justiça social e ecológica. Como fazem questão de ressaltar os movimentos sociais que incluem em suas pautas à luta pela segurança alimentar e nutricional do país, comer é um ato político; acrescentaria que também é ecológico.

### 4.1.3 TÁ TUDO IGUAL, MAS TÁ DIFERENTE

*“O vento apaga as pegadas das gaivotas. As chuvas apagam as pegadas dos passos humanos. O sol apaga as pegadas do tempo. Os contadores de histórias procuram as pegadas da memória perdida, do amor e da dor, que não são vistas, mas que não se apagam.”*

Pegadas, por Eduardo Galeano (1940-2015)<sup>64</sup>

A tentativa do agricultor e da agricultora familiar com que estabeleci uma interlocução de explicar a particularidade de sua relação com o território – que habitam e compartilham com a floresta e outros seres – expressa-se, sobretudo, por meio da paisagem. Disse-me certa vez um senhor de corpo franzino, pele queimada de sol dos vários anos de trabalho na lavoura e cabelos esbranquiçados: “tá tudo igual, mas tá diferente”. Há, por certo, um paradoxo lógico nesta formulação, afinal a sentença é composta por duas partes aparentemente opostas, apesar de juntas constituírem uma unidade declarativa, ainda que por meio de uma combinação dicotômica. Embora pareça difícil, ou mesmo impossível, compreender esse paradoxo, quando reunimos dimensões da realidade que foram separadas pela ontologia moderna é possível, ainda que não seja uma tarefa fácil, fazê-lo.

A maneira singular encontrada por esse agricultor de explicar a particularidade de sua relação com o território, por meio da exposição de uma ideia a princípio contrastante, é relevante não só à compreensão do modo como ele o *sentipensa*, mas também à identificação do tipo de relacionamento que estabelece com o ambiente. Como podemos observar, a declaração do senhor é conformada por dois momentos distintos, aparentemente opostos, mas que estão interconectados. No primeiro, o lavrador sugere que nada mudou, que tudo permaneceu da mesma maneira. No segundo, ele declara que tudo mudou, que nada permaneceu inalterado. Isso acontece porque ao ignorar a dimensão processual o senhor não consegue identificar diferenças que possam expressar mudanças significativas na maneira como interagia com o ambiente, como ele mesmo disse “tá tudo igual”. No entanto, o senhor consegue reconhecer essas diferenças depois de alguns segundos, de modo que conclui: “mas tá diferente”. A ligação entre essas dimensões, igualdade e diferença, humanos e não humanos, tempo e espaço, é realizada pelo agricultor depois de um breve momento de reflexão, quando o senhor recupera

---

<sup>64</sup> Galeano, Eduardo. **O caçador de histórias**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2016, p. 13.



da “memória perdida” as experiências vivenciadas, quando se recorda das interações que estabelecia com os seres (terra, plantas, animais, floresta, humanos, entre outros) com os quais convivia, ou seja, quando inclui em sua declaração a dimensão da vida, com tudo aquilo que a caracteriza. É assim que identifica que ocorreram mudanças significativas que transformaram o meio e ele mesmo, interferindo na maneira como vive. Por isso, consideramos essa singela declaração muito interessante, uma vez que traz à tona aspectos relevantes e complexos da relação deles com o ambiente.

Esse senhor, de oitenta e cinco anos de idade, relatou que antes eles dispunham de mais tempo livre, porque a terra não exigia os mesmos cuidados de agora. Não era preciso utilizar a mesma quantidade de fertilizantes orgânicos ou químicos para manter o solo fértil, nem a mesma proporção de “defensivos”<sup>65</sup> agrícolas para o controle das pragas, isto é, para o combate dos seres não humanos considerados nocivos à lavoura. A água também não era tão escassa na região, o que facilitava o plantio. Acontece que agora a terra havia se tornado exigente. De modo que, diferentemente do passado, o casal precisava dedicar mais tempo ao trabalho na terra e contar com o auxílio de outros saberes e habilidades, além daqueles que já possuíam, para fazê-la produzir.<sup>66</sup> Este é um dos motivos pelos quais esse senhor e essa senhora, moradores de Juncado, aceitavam, circunstancialmente, o auxílio do neto formado em agronomia em seu roçado.

Ao procurar na “memória perdida” as lembranças de como viviam, o casal foi se recordando de como se relacionavam com o ambiente. Sua companheira, uma agricultora também muito simpática, de aproximadamente oitenta anos de idade, relatou que toda a família trabalhava na roça: o casal, os filhos e as filhas. “Sabe o que eu fazia? Uma barraquinha com paia de coco no mato. Aí nós plantava o café, o cafezinho assim, nós panhava água do córrego pra molhar a covinha. Molhava pé por pé pra não morrer”. O lavrador explicou que “naquele tempo não precisava, não precisava de irrigação, você não tinha um inseto na roça, tinha nada disso. Você

---

<sup>65</sup> É interessante observar que há várias maneiras de se dirigir ao produto e de nomeá-lo: defensivo agrícola, pesticida, veneno, agrotóxico, são alguns exemplos. Em campo, os termos mais comuns eram defensivos e veneno. Quando se reportavam às necessidades de uma planta, se dirigiam ao produto, sobretudo, como defensivo, uma vez que ele assumia a função de protege-la de um patógeno (doença) ou da interferência de plantas consideradas daninhas; no entanto quando se reportavam à terra e/ou à sua própria saúde falavam mais em veneno.

<sup>66</sup> É preciso destacar o papel que o (a) vendedor (a) de produtos agrícolas assume na orientação dos tipos e quantidade de fertilizantes e de outros produtos aplicados na lavoura. Na ausência de um parente ou de um vizinho (a), o (a) agricultor (a) recorre ao (à) comerciante, engenheiro (a) agrônomo (a) ou técnico (a) agrícola.

ia plantar e colher”. Ele também contou que não era comum a planta adoecer. Nesse momento sua companheira o corrigiu dizendo que havia apenas a broca-do-café (*Hypothenemus Hampei*), um pequeno besouro considerado uma praga ao cafeeiro, pois sua larva se alimenta dos frutos da planta, mas que foi “batida” (isto é, eliminada com o uso de pesticidas). Depois vieram as consequências, complementou o senhor. “Hoje não existe mais nada aqui não, na terra aqui, que não dependa da pessoa ser instruída para saber como vai fazer, senão ele planta e ele não colhe”. Sua companheira explicou “[...] você tem que saber o adubo que vai naquela cova, naquela planta [...]”. Perguntei, então, se ele sabia o porquê de antes não precisar de tudo isso, diferentemente de agora. “Não sei, é uma pergunta que não posso te responder”, disse o agricultor. “Naquele tempo chovia muito minha filha, agora tá faltando água”, afirmou a agricultora. “Eu acho, acho eu, assim, que é a evolução do desmatamento, das coisas, quer dizer, acho que seja, porque eu conheci isso aqui era mata pura, era mata pura. As coisas veio mudando”. Eles assinalaram que hoje os plantios precisam de mais produtos químicos, diferente de antigamente. Está “tudo envenenado”, dizem se referindo à produção agrícola moderna. Esse amável e divertido casal esclareceu que contavam com poucos recursos para fazer a terra produzir. Bastava, como disse a senhora, enxada para capinar. E, apesar dos poucos recursos de que dispunham, a produção era dobrada, “sem fertilizante, sem irrigação, sem nada”. Porém, “agora, todo lugar que você anda tem cano”. Nesse momento, eles se levantaram para me mostrar tudo. Pergunto se posso fotografar e ela me responde carinhosamente: “Tira meu amor, vou te contar a história pra você mostrar pra eles”.

Embora os córregos e rios ainda sejam importantes fontes de abastecimento de água na região, atualmente grande parte da agricultura do município sooretamense é irrigada, de acordo com o Programa de Assistência Técnica e Extensão Rural de Sooretama (Espírito Santo, 2021). Antes, segundo esse casal de agricultores, “não existia não, produzia sem irrigação”. A diminuição dos níveis de água nos córregos e rios da região, somada aos longos períodos de estiagem que atingem, sobretudo, a região centro leste e norte do estado capixaba, fizeram com que alguns moradores da zona rural do município recorressem à construção de reservatórios, represas ou barragens, atividades sujeitas ao licenciamento ambiental, para atender à agricultura. De acordo com uma ambientalista e agricultora familiar do município, que conhece muito bem a Reserva Biológica de Sooretama, a escassez de água na região gerou certa animosidade entre os agricultores e as agricultoras e a Rebio de Sooretama, uma vez que atribuem a exigência de regulação para a construção de armazenamento de água à presença da unidade de conservação. Entre as atividades conflitantes destacadas na versão mais atual do Plano de Manejo da Reserva

Biológica de Sooretama (Brasil, 2020b), está a demanda de água, especialmente, para irrigação da agricultura, acompanhada do excessivo número de barramentos e poços artesianos no entorno da reserva. Durante uma interlocução, enquanto conversávamos sobre as dificuldades enfrentadas pela agricultura familiar, uma outra agricultora acusou o manejo inadequado da água na zona rural do município e atribuiu grande parte da responsabilidade à administração municipal. Observei que os agricultores e as agricultoras familiares, ao menos aqueles (as) com que estabeleci uma interlocução, demonstravam preocupação com a garantia de água, não só para a agricultura, mas também para a manutenção da vida na terra e para a conservação da biodiversidade. Apesar disso, de maneira geral, consideravam o processo de licenciamento ambiental complexo e desgastante. Pode-se atribuir essa percepção à complexidade textual dos formulários, manuais e legislação relativa ao tema, ao excesso de procedimentos burocráticos, aos custos de responsabilidade do (a) pequeno (a) agricultor (a), como o gasto com laudo técnico, somados à baixa escolarização dos (as) mais velhos (as), ao menos entre aqueles com os (as) quais estabeleci uma interlocução, o que em última instância faz parecer punir o (a) interessado (a) na legalização.

Entre as mudanças na paisagem, observadas pelo casal de agricultores citados anteriormente, está a presença, ou melhor ausência, de alguns animais. Uma agricultora familiar de Juncado lamenta nunca mais ter visto o gato-do-mato-pequeno (*Leopardus tigrinus*), a “oncinha” como ela o chama. Sua vizinha havia me dito que quando se mudou para a região, na década de 1960, era possível avistar até mesmo veados (*Mazama*) e outras espécies de animais, nunca mais vistas por ela na região. “Era engraçado aquele tempo”, afirmou expressando saudosismo. Já uma moradora de Chumbado, de aproximadamente oitenta anos de idade, se reportou, em uma de nossas interlocuções, ao seu encontro com uma cobra-cipó (*Chironius*) quando era mais nova, enquanto se banhava no córrego próximo à sua casa. Entre os animais que foram vistos na região que hoje constam na lista nacional de espécies ameaçadas de extinção dada pela Portaria MMA N°148, de 7 de junho de 2022, podemos citar como exemplo a anta (*Tapirus terrestris*) “vulnerável” e o gato-do-mato-pequeno (*Leopardus tigrinus*) “em perigo de extinção”.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Durante as interlocuções, vários animais foram mencionados, incluo nesta nota de rodapé outros dos nomes populares mencionados: paca, cotia, gavião, onça, acará, traíra, jundiá, mussum e muitos outros.

A diminuição da variedade de espécies da fauna e flora local causaram ressentimento em um senhor da comunidade de Córrego Chumbado. Sua filha me contou que antigamente seu pai entrava na mata para caçar (caça de subsistência), mas que a redução da biodiversidade, observada e experienciada pelo senhor, agora com cerca de oitenta anos de idade, fez com que ele não só deixasse de caçar, como também se dedicasse, por conta própria, ao replantio de espécies nativas, tornando-se, segundo ela, um ambientalista. Exibimos a seguir a imagem do Jequitibá Rosa (*Cariniana legalis*), espécie da Mata Atlântica, “em perigo de extinção” (Brasil, 2022), plantada pelo agricultor na entrada de sua propriedade.

**Fotografia 12 – Meu pé de Jequitibá. Comunidade de Córrego Chumbado, maio de 2022.**



Eis que a expressão daquele lavrador, utilizada para intitular esta seção, a semelhança do que foi dito por outros agricultores e agricultoras familiares, em especial pelos mais velhos (as), pode parecer contraditória à primeira vista àqueles que a escutam passivamente. No entanto, uma vez rejeitada a ideia da paisagem como um cenário ou uma imagem pictórica, é possível compreendê-la. Lembrei, com isso, da importância que o antropólogo britânico Tim Ingold (2015) confere ao movimento permanente, aquele tido por ele como condição necessária à vida no mundo *com* os outros, na constituição da paisagem. De acordo com Tim Ingold (2015), é a atenção aos fluxos do meio (aquilo que chamamos de tempo) e às interações com o ambiente (própria da nossa existência material em um espaço) que impedem que a paisagem seja vista de uma maneira solidificada. Parte-se do entendimento de que as “paisagens assumem significados e aparências em relação às pessoas, e as pessoas desenvolvem habilidades, conhecimento e identidades em relação às paisagens nas quais se encontram” (Ingold, 2015, p. 198). Seguindo o argumento ingoldiano, a paisagem é “[...] dada apenas em relação aos seus habitantes, às suas vidas, movimentos e propósitos, e aos locais onde moram, e extrai seu sentido dessas relações” (Ingold, 2015, p. 198). Nesse sentido, uma paisagem “[...] está passando por uma formação contínua, acima de tudo graças à imersão das suas múltiplas superfícies nesses fluxos do meio que chamamos de tempo – na luz do sol, na chuva, no vento e assim por diante” (Ingold, 2015, p. 199). De modo poético, ele associa a sua constituição à experiência provocada pela luz, pelo som e pelas sensações. Sua intenção é demonstrar que assim como somos atravessados por esses fenômenos físicos e psíquicos, deixando que eles participem de nossa consciência, podemos do mesmo modo ser atravessados por experiências *outras*. O argumento que está sendo levantado é o de que as experiências teriam a capacidade de provocar mudanças significativas em nossa maneira de ser e viver a vida em mundo conformada por humanos e não humanos. Fazendo uma rápida analogia com o que foi dito por este antropólogo, é como se os agricultores e as agricultoras familiares sooretamenses, ao menos aqueles (as) com que dialoguei, conseguissem, em algum momento de sua reflexão, deixar passar a luz. É que a luz, explica o antropólogo britânico, é uma *experiência*. Ora, sendo assim, “[...] trata-se da experiência de habitar o mundo do visível e suas qualidades – de brilho e sombra, tom e cor, e saturação – são variações dessa experiência” (Ingold, 2015, p. 196).

É possível explicar melhor a expressão daquele lavrador recorrendo a uma fala do antropólogo estadunidense Marshall Sahlins (2003). Ao explorar as contradições presentes no sistema de vestuário americano, ele concluiu que “além das similitudes nas diferenças, há também

diferenças nas semelhanças” (Sahlins, 2003, p. 187). Sahlins declarou que “a vestimenta como um todo é uma manifestação, desenvolvida a partir da combinação específica de partes de roupas e em contraste com outras vestimentas completas” (Sahlins, 2003, p.179). Está sendo dito que as diferenças dependem do significado social a elas atribuído, estando submetidas a um jogo de escalas. Mas, afinal, como a declaração desse antropólogo ajuda a entender a constituição da paisagem? E, mais especificamente, como contribui no entendimento da relação *dessa gente* com o território? É que o contraste, segundo Sahlins (2003), se torna mais evidente quando consideramos as vestimentas separadamente das relações sociais que as conformam. Seguindo seu argumento, temos que uma análise mais ampla, isto é, que não esteja centrada apenas nas divisões que marcam as distinções sociais que acompanham os códigos de vestimentas, seria capaz de identificar as várias nuances que perpassam a questão, podendo, inclusive, reconhecer semelhanças nas diferenças e diferenças nas semelhanças. Pretendo com essa rápida analogia demonstrar que entidades vistas separadamente, como igualdade e diferença, natureza e cultura e, especialmente, tempo e espaço, passam a se apresentar de modo dinâmico e complementar se não forem consideradas separadamente. Estou dizendo que aquele aparente contrassenso declarativo esconde uma tentativa dos agricultores e das agriculturas familiares sooratemenses, ao menos entre aqueles (as) com que interagi em campo, de se alcançar um diálogo com a “natureza” que integre as naturezas-culturas, algo mais facilmente evidenciado na paisagem. Reconhece-se, como advertiu Tim Ingold (2015), que as paisagens são constituídas mutuamente. E que essa gente, assim como os outros seres com os quais compartilham o território e suas existências, a compõem.

Essa discussão implica em recobrar o sentido que atribuímos ao espaço, tal como sugeriu Doreen Massey (2008) em sua reformulação política da teoria da espacialidade. Isto é, voltar a atenção ao espaço, de modo a considerar que sobre ele também incidem, como pontuou a geógrafa supracitada, os fluxos do movimento próprios da vida no mundo. Pode-se concluir, então, que a suposta contradição presente na fala do agricultor não só ajuda a problematizar as partições fundantes da modernidade, como também demonstra, ainda que nas entrelinhas, uma recusa a essas separações. Seguindo a proposição da cientista social e geógrafa britânica, os espaços-tempos devem ser olhados tendo como fundamento as relações sociais e não como base de sustentação um projeto político que concebe o espaço como algo fechado. Neste tipo de leitura, explica, “enquanto o “tempo” é visto como movimento e progresso, o “espaço” ou “lugar” é equiparado à imobilismo e reação” (Massey, 2000, p. 181). Massey (2000) sustenta a tese de que o espaço-tempo/tempo-espaço são dimensões da realidade que não se encontram

dissociadas na vida real. O que significa que o espaço, assim como o tempo, também estaria sujeito aos movimentos da vida, aos processos, interferindo diretamente na conformação da paisagem, segundo essa pesquisadora.

No artigo *A temporalidade da paisagem*, Tim Ingold (1993) volta a sua atenção, sobretudo, ao papel do tempo na conformação da paisagem. De acordo com ele, a noção de tempo dos sujeitos em seu relacionamento com o ambiente, considerado o território em que vivem, é um dos vários elementos que compõem uma paisagem (Ingold, 1993). Ele inicia essa publicação afirmando em primeiro lugar que “a vida humana é um processo que envolve a passagem do tempo. Em segundo lugar, esse processo de vida é também o processo de formação das paisagens em que as pessoas viveram” (Ingold, 1993, p. 152). O antropólogo britânico defende que “[...] a paisagem é constituída como um registro duradouro de – e testemunho de – as vidas e obras de gerações passadas que habitaram dentro dela e, ao fazê-lo, deixaram ali algo de si mesmos” (Ingold, 1993, p. 152). A paisagem “abrange a vida e o tempo dos predecessores que, ao longo das gerações, nela transitaram e desempenharam o seu papel na sua formação” (Ingold, 1993, p. 152). Está sendo dito que “perceber a paisagem é, portanto, realizar um ato de rememoração, e rememorar não é tanto evocar uma imagem interna, armazenada na mente, como se engajar perceptivamente com um ambiente que está prenhe do passado” (Ingold, 1993, p. 152). Nesse sentido, tem-se que “[...] temporalidade e historicidade não se opõem, mas se fundem na experiência daqueles que, em suas atividades, levam adiante o processo social” (Ingold, 1993, p. 157). Como no trecho do texto do poeta uruguaio, Eduardo Galeano, presente no livro *O caçador de histórias*, concluído um ano antes de sua morte, que utilizamos para abrir essa discussão, busca-se por vestígios do envolvimento humano com o ambiente. Assim, essas pessoas tentam através da memória recompor as histórias que pareciam ter sido apagadas. De modo similar, o antropólogo britânico também discorre sobre a necessidade de ficarmos atentos às pistas que nos possibilitem contar uma história. Afinal, a paisagem, como mesmo ele disse, “[...] conta – ou melhor, é – uma história” (Ingold, 1993, p. 152).

Como destacou Vitte (2008), há caminhos distintos de reflexão a respeito do conceito de paisagem. Recorrer à análise da fundamentação desta categoria, com base no tratamento dado pela geografia a este conceito, nos levaria, segundo o geógrafo brasileiro, a uma extensa discussão que terminaria por nos remeter “ao processo de institucionalização da geografia como ciência” (Vitte, 2008, p. 71). É possível, no entanto, dispor de sua contribuição inserindo-a “no debate sobre a complexidade da abordagem integrada entre a natureza e a cultura nas ciências

sociais” (Vitte, 2008, p. 71), sugeriu o pesquisador. O que fizemos, então, foi acolher sua sugestão e utilizá-la para *sentipensar* (expressão de Escobar, 2015a) a questão, tal como a problemática se apresentou durante o trabalho etnográfico.

O trabalho etnográfico traz elementos interessantes para sentipensar as relações sociais. Através dele é possível identificar particularidades no modo de ser e de viver de um coletivo. Tais particularidades são apresentadas não só aos sujeitos envolvidos diretamente no processo de pesquisa, mas também às pessoas que decidem acessá-la. Evans-Pritchard (1978), por exemplo, foi capaz de identificar uma maneira singular de populações que viviam às margens do Rio Nilo, identificadas por ele como Nuer, de lidarem com o tempo e de definirem marcadores temporais. Em seu trabalho etnográfico, Evans-Pritchard (1978) identificou ao menos duas maneiras deles identificarem e elaborarem essa categoria, o tempo. De acordo com o antropólogo, uma delas era reflexo da relação que eles estabeleciam com o meio ambiente. Ele observou que nesse caso o tempo expressava as relações entre eles e o ambiente que faziam parte e do qual participavam. Para sinalizar a sua passagem, eles não utilizam marcadores limitados ou fixos, pelo contrário, preferiam empregar indicadores dinâmicos, tomados de empréstimo desse relacionamento. Já a outra noção de tempo, elaborada por esse povo, refletia suas relações dentro da estrutura social. Nesse caso, os marcadores utilizados eram previsíveis, uma vez que eram extraídos de acontecimentos sociais comuns ao grupo. Embora essa última noção de tempo desfrutasse de certa progressividade, Evans-Pritchard (1978) explicou que não se comportava de modo exclusivamente linear, uma vez que se reportava aos acontecimentos sociais. Isso significa que apesar da certa previsibilidade na contagem do tempo, ela estava sujeita a alterações. Há, no entanto, mais regularidade nessa noção de tempo do que na anterior, salientou o antropólogo. As duas noções de tempo identificadas por Evans-Pritchard (1978) podem ser classificadas como “ecológica” e “abstrata”. O tempo ecológico é aquele que segue um tempo cíclico, cujos limites são dados pelas mudanças experimentadas do relacionamento naturezas-culturas, estando circunscrito a um ciclo anual. Já o tempo abstrato é aquele que deriva de uma abstração da temporalidade, cujos marcadores utilizados são mais previsíveis, uma vez que decorrem de um construto social. Evans-Pritchard (1978) chega a essas duas maneiras deles perceberem o tempo ao se ocupar da estrutura política dos Nuer. Acredita-se que o sistema social e político dessas pessoas está inscrito dentro de um sistema ecológico. Portanto, a relação que eles estabelecem com o ambiente que os envolve e que é envolvido por eles possui relevância política, mas não só isso. Tais noções possuem importância também ecológica.



Pode-se dizer, fazendo uma analogia à descrição oferecida por esse antropólogo, que acontece algo similar entre os agricultores e as agricultoras com que estabeleci uma interlocução. Observei que essas pessoas se reportam às fases de crescimento e desenvolvimento de seu principal cultivo (o café) para agendar compromissos e orientar a passagem do tempo. Uma viagem, uma cirurgia, o meu retorno ao campo, são indicados pelas fases e pelas etapas produtivas do cafeeiro. De acordo com a fenologia da planta, o café possui um ciclo de dois anos. O primeiro ano é caracterizado pela vegetação e formação das gemas foliares, seguida pela indução, maturação e dormência das gemas florais. Nesse primeiro ano, a planta, considerada muito nova, não participa tanto da dinâmica familiar. Já no segundo ano do cafeeiro, quando a planta é considerada adulta, temos a fase da florada, seguida pela granação, sendo sobreposta pela maturação dos frutos e terminando com o repouso e senescência dos ramos, completando um ano de ciclo produtivo.

**Fotografias 28 e 29 – Com e sem o nevoeiro provocado pela torrefação do café.**



Fonte: Acervo pessoal | Foto: Cláudia Farias

**Fotografias 30 e 31 – Cafeeiro com e sem florada.**



Fonte: Acervo pessoal | Foto: Cláudia Farias

O que escolhemos para marcação da passagem do tempo? Quando me convidavam para retornar ao campo, os agricultores e as agricultoras familiares se reportavam, sobretudo, às fases do plantio do café. Deveria retornar quando tudo estivesse verdinho para ver o contraste com o vermelho intenso ou o amarelo marcante das cerejas do cafeeiro. Nesta ocasião, deveria tomar cuidado ao dirigir por conta do nevoeiro provocado pela torrefação dos grãos do café. Disseram-me que não encontraria o mesmo colorido da paisagem, pois a poeira vinda da torrefação interferia na floração das plantas. De modo algum deveria deixar de experienciar a primavera e seu cheiro adocicado, vindo da flor do cafeeiro, embora eu fosse advertida do risco de uma reação alérgica por conta do pólen produzido pelas flores. Enquanto a neblina formada pela torrefação dos grãos do café indicava que estávamos no segundo trimestre do ano, quando começa a colheita do conilon na região, o aroma suave e adocicado da flor do cafeeiro marcava o início da primavera.

Os atravessamentos aos quais estava sujeita me levavam a refletir sobre essas e outras questões. Curiosa, ansiava pelo momento de experienciar essa mudança na paisagem, o que aconteceu pela primeira vez durante a minha participação em um evento esportivo e turístico, tido por mim como uma oportunidade única para *sentipensar* esse território sob outra perspectiva. Enquanto realizava o percurso ciclístico em volta da Lagoa Juparanã,<sup>68</sup> passando por comunidades dos municípios de Linhares (onde a maior parte de sua extensão está concentrada), Sooretama e Rio Bananal, reconheci o cheiro suave e adocicado da flor do cafeeiro descrito pela agricultora de Juncado. Depois de reconhecer o aroma vindo da planta, levanto a cabeça e vejo uma paisagem diferente daquela que havia conhecido em campo. De fato era tudo muito bonito e estava surpreendentemente “branquinho”, como havia me dito a senhora. Embora o calendário informasse que a primavera não havia começado, o desabrochar das flores, seus cheiros e o fluxo de animais polinizadores, com seus movimentos e suas inconstâncias, sugeriam que a experimentava naquele momento. Falamos de primaveras, no plural, não da apresentação regular e coordenada de determinadas características da paisagem dispostas cronologicamente. Abaixo registros do percurso realizado, em 21 de agosto de 2022.

---

<sup>68</sup> A “Volta da Lagoa Juparanã” é um passeio ciclístico, com apelo esportivo e turístico, realizado anualmente, em geral no mês de agosto, que estava em sua oitava edição no ano de 2022. O evento propunha contornar a Lagoa Juparanã, a maior lagoa brasileira em volume de água doce e a segunda em extensão territorial. O trajeto de 110 km, percorrido em bicicleta, passava não só por comunidades do município linharenses, mas também sooretamense e ribanense, dando a oportunidade de conhecer sob outro ângulo a zona rural desses municípios.

**Fotografias 32 a 37 – “Volta a Lagoa Juparanã”, trechos do percurso.**

**Lagoa Juparanã**



**Ponte sobre o Rio São José e estrada de Rio Bananal**



**Zona rural de Sooretama**



Assim como utilizamos no ambiente universitário o período escolar como um marcador temporal, esses agricultores e agricultoras familiares utilizam o ciclo produtivo do cafeeiro para marcar os acontecimentos. Com o seu auxílio, organizam as atividades cotidianas e as interações deles entre si e deles e outras espécies. De acordo com Woortmann e Woortmann (1997), a organização interespecies fica é mais facilmente observável nos roçados que utilizam o sistema de cultivo consorciado. Isso acontece porque no consorciamento de espécies vegetais a dinâmica organizacional fica mais evidente. Em geral, o agricultor e a agricultora costumam considerar o tempo de cada planta, além dos ciclos de longa e curta duração de seus cultivos, para embasar as escolhas por quais espécies serão selecionadas para serem plantadas próximas umas das outras. Como vimos anteriormente, o café é o principal cultivo das famílias com que estabeleci uma interlocução, embora não seja o único. Acontece que mesmo não sendo o único ele se destaca entre os demais, motivo pelo qual ele orienta as decisões no plantio consorciado, além de assumir o protagonismo na organização da dinâmica familiar e do ordenamento territorial. O que me fez recordar de que há, como disseram esses antropólogos, uma “hierarquia dos produtos” (Woortmann; Woortmann, 1997, p. 127), evidenciada na conformação do roçado consorciado, mas não apenas nela.

Os antropólogos Ellen Woortmann e Klaas Woortmann (1997) escreveram que o consorciamento de culturas agrícolas é uma forma particular de organizar o espaço e o tempo destinado ao roçado. Em *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*, esses pesquisadores ressaltaram que o processo de trabalho agrícola está diretamente relacionado à conformação de um modelo *ecológico* específico à cada comunidade. Em primeiro lugar, destacaram a consideração do tempo de cada planta na constituição dos roçados, fundamentada em um princípio da alternância. Depois, deram ênfase aos ciclos de longa e de curta duração que se intercalam ao longo do ano agrícola. Ressaltaram que a disponibilidade de força de trabalho e o relacionamento de cada planta com as demais são levados em consideração nos cálculos do consorciamento. Por fim, concluíram que o consorciamento é “[...] um processo complexo de organização do espaço-tempo” (Woortmann; Woortmann, 1997, p. 97) dado pela comunidade. De acordo com os agricultores e as agricultoras familiares com que estabeleci uma interlocução, pode-se associar o plantio do café ao de outras culturas. Observei, ao percorrer a zona rural do município, que algumas propriedades fazem uso do consórcio do café com a seringueira, aproveitando a influência das copas dessa árvore no cultivo do cafeeiro. Deparei-me também com o consórcio do cafeeiro com o mamoeiro. Como o mamão tem um tempo de crescimento mais rápido, não atrapalha o desenvolvimento do café, além de reduzir os gastos

com irrigação, mão de obra e insumos, uma vez que eles podem ser compartilhados entre as duas culturas. Uma agricultora familiar de Juerana relatou que é possível também associar o café ao cultivo de leguminosas, tais como o feijão e o amendoim, uma prática comum, especialmente, entre os (as) mais velhos (as). Enquanto conversávamos sentadas à mesa, ela narrou uma experiência vivenciada na infância durante o plantio do amendoim (*Arachis hypogaea*). Ela contou que acompanhava, eventualmente, seu pai no roçado quando era criança. A jovem agricultora, de cerca de trinta anos de idade, disse que seu pai pedia que ela e suas irmãs entoassem alguma canção enquanto realizavam o plantio da leguminosa nas fileiras do cafeeiro, uma forma de evitar que suas filhas comessem muito do que deveria ser plantado. Essa experiência, recordada pela jovem agricultora com carinho, é acompanhada das lembranças da lida com a terra, de como seu pai desempenhava suas atividades. Um *saber-fazer*, segundo os antropólogos citados anteriormente, transmitido às gerações seguintes, carregado de significados.

Embora nem sempre se tenha clareza de todos os benefícios do sistema de consorciamento, ele é empregado pelas famílias de agricultores e agricultoras sooretamenses. Em notícia publicada no dia 12/12/2015, no Canal Rural,<sup>69</sup> alega-se que o plantio de leguminosas consorciadas ao café pode substituir, ou mesmo complementar, métodos tradicionais de controle de plantas consideradas daninhas ao cafezal. De acordo com a manchete, as leguminosas atuam como “coberturas vivas que promovem a supressão da infestação das plantas daninhas”. Além disso, também trazem benefícios ao solo como a “redução da compactação, controle da erosão, fixação de nitrogênio, economia com adubos, menos poluição do meio ambiente, aumento da matéria orgânica e incremento da biodiversidade”. Sendo assim, “constitui-se numa prática alternativa de redução de capinas, diminuição dos custos e incremento da sustentabilidade, com melhoria da qualidade do solo e do cafezal”. Em outra manchete, publicada em 08/03/2012,<sup>70</sup> na própria página eletrônica da Embrapa, explica-se que esta é uma antiga técnica agrícola, uma adubação natural ou uma adubação verde, como tem sido chamada. Ela consiste no cultivo de

---

<sup>69</sup> Brasil. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária. Café: leguminosas ajudam a controlar planta daninha. **Canal Rural**, São Paulo, 12 dez. 2015. Disponível em: <https://www.canalrural.com.br/noticias/cafe-leguminosas-ajudam-controlar-planta-daninha-60055/>. Acesso em: 19 ago. 2023.

<sup>70</sup> Brasil. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária. Prosa Rural – Adubos verdes: utilização de plantas para enriquecer o solo. **Produção Vegetal Recursos Naturais**, Brasília, DF, 8 mar. 2012b. Disponível em: <https://www.embrapa.br/busca-de-noticias/-/noticia/2302925/prosa-rural---adubos-verdes-utilizacao-de-plantas-para-enriquecer-o-solo>. Acesso em: 19 ago. 2023.

plantas, em geral da família das leguminosas, “com elevado potencial de produção de massa vegetal, com o objetivo de melhorar as condições físicas, químicas e biológicas dos solos”. De acordo com a reportagem, “a utilização de adubo verde contribui ainda para diminuir o emprego de fertilizantes minerais e defensivos e, devido à cobertura que desenvolve na superfície do solo, também protege a terra contra os efeitos da erosão”. Como vimos anteriormente, aquele agricultor, mesmo sem muito estudo formal, conseguiu identificar que antes, no tempo passado, quando os (as) primeiros (as) moradores (as) chegaram à região, a natureza se mostrava mais generosa. E que seguiu sendo por um bom tempo, mas que agora já não era tanto. A percepção de moradores (as) mais antigos (as) é a de que a terra dava de tudo, mas que com o passar dos dias foi exigido do agricultor e da agricultora mais tempo e cuidados, diferentemente do passado.

Aqui reside uma outra questão interessante, que surgiu do trabalho de campo: o avanço da produção agrícola (para atender o mercado) sobre a área destinada à habitação de moradia, aquela que compreende a casa, a plantação para subsistência da família, a criação de animais e os outros espaços marginais, aqueles onde mais se observa a biodiversidade alimentar. Como relatado anteriormente, o senhor que vive em Chumbado seguiu em direção contrária à gestão produtiva da propriedade em que vive com os seus familiares ao ocupar uma parte significativa do território com o plantio de um Jequitibá. De acordo com a sua filha, ele sentia falta da interação que possuía com o ambiente e da biodiversidade, de modo que mesmo incorrendo em perdas financeiras, porque “uma árvore ocupa um espaço grande” que seria destinado ao cultivo comercial, ela permitiu o seu plantio. Ela disse também que além dessa concessão ao pai, decidiu manter uma área significativa ao redor da residência para a criação de animais e o plantio de espécies vegetais escolhidas pela família. “Eu gosto muito disso”, concluiu. Quanto à diversidade de alimentos, observei que os agricultores e as agricultoras familiares que contatei ainda dispõem de fartura alimentar, mas não tanto quanto antigamente. Embora o documento divulgado pelo INCAPER (Espírito Santo, 2021), nomeado de Programa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Proater) de Sooretama, indique que o município possui uma forte diversificação agrícola, por conta dos mecanismos utilizados para comercialização dos produtos do campo, os mais frequentes empregados pelo (a) agricultor (a) familiar (venda à empresas e à centrais de abastecimento), a região metropolitana do estado, ou mesmo a região urbanizada do centro do município de Sooretama, que dependem da variedade dos alimentos produzidos pela agricultura familiar, experimentam cada vez menos da biodiversidade alimentar e nutricional. A redução da diversificação de cultivos, observada em campo, está registrada nesse

mesmo documento. Pode-se afirmar que essa redução não só interfere nos hábitos alimentares dos humanos que vivem *na* e *da* terra, ela impacta diretamente na garantia da segurança alimentar e nutricional para todo o país, uma vez que compete, sobretudo, à agricultura familiar o abastecimento do mercado interno, com variedade.

Dada a luta constante pela sobrevivência, associada à pressão dos “grandes” produtores sobre os “menores” e dos efeitos das mudanças ambientais, os agricultores e as agricultoras terminam dispondo de menos tempo para produzir alimentos, não podendo arriscar em cultivos (na diversificação de culturas) sem saber se terão êxito. O que dá margem à maior participação das redes varejistas de supermercado na vida dessas pessoas, uma vez que passam a adquirir cada vez mais alimentos desses canais para o próprio consumo, como vimos na seção anterior.

Ao caminhar pelas estradas secundárias na zona rural do município, observei lavouras de pimenta, mamão, banana, cacau, o cultivo de coco e também de seringueiras para a produção da borracha, além do café. O cultivo do eucalipto também é marcante e chamou a minha atenção. Ele é visto na rodovia federal BR-101, sendo transportado em toras por caminhões abarrotados, em plantações próximas a essa rodovia, inclusive há um bloco desse cultivo do lado esquerdo da BR-101 (sentido Vitória x São Mateus), às margens do Córrego D’Água, que parece delimitar a zona urbana e zona rural do município. As plantações de eucalipto também podem ser vistas nas estradas secundárias e muito próximo à Reserva Biológica de Sooretama. A sensação é que a floresta de eucalipto avança sobre a floresta nativa e o cafeeiro. Tanto é que a sua expansão se transformou em um problema para quem mora na região, fazendo com que a Prefeitura Municipal de Sooretama, através da Lei Municipal nº 270, de 09 de outubro de 2001, proibisse por tempo indeterminado o seu plantio para fins de produção de celulose em toda a sua extensão territorial. Excluía-se desta proibição o plantio de eucalipto para fins industriais como serrarias, cerâmicas, carvoarias, escoramento, poste, mourões e outros. A intenção era conter o avanço da monocultura enquanto não se adotassem providências, no sentido de:

- I - Proceder o levantamento e mapeamento agro-ecológico do Município, indicando:
  - a) os tipos de solo apropriado para plantio, discriminando em cada micro região e as áreas consideradas propícias para plantio de eucalipto;
  - b) as condições climáticas, hídricas e ambientais que podem influenciar no plantio, em cada micro região;
  - c) o déficit de áreas florestais correspondentes às “reservas legais” das propriedades rurais municipais, assim entendidas as áreas com 20% (vinte por cento) em cada propriedade coberta com florestas nativas, conforme o comando da Lei n.º 4.771 de 1965;

II - obrigatoriedade de licenciamento municipal ambiental, ou florestal, para implantação de plantios de eucalipto, mediante a obrigatoriedade no plantio de essências nativas equivalente à 25% (vinte e cinco por cento) da área plantada com eucalipto, quando for realizado por pessoa jurídica, para fins industriais. (Sooretama, 2001).

Das questões levantadas da predileção pela monocultura do eucalipto, uma pouco abordada diz respeito ao empobrecimento da vida no mundo, fruto de paisagens cada vez mais monótonas, por conta da redução das relações multiespecíficas, como sublinharam os antropólogos Felipe Ferreira Vander Velden e Flávio Leonel Abreu da Silveira (2021). Eles afirmam que embora as monoculturas sejam, a seu modo, cultivos multiespecíficos, elas causam danos sociais e ambientais diversos. Quando esses pesquisadores ressaltam essa característica das monoculturas, isto é, o fato de também reunirem espécies variadas em uma mesma paisagem, não estão tentando minimizar os prejuízos de sua presença, mas chamar a atenção para as relações interespecies (que costumam ser desconsideradas nas análises de seus impactos). Pedese, com isso, que o olhar sobre as monoculturas seja mais abrangente, isto é, que sejam considerados os riscos que elas oferecem à sociobiodiversidade, nos estudos prévios e na avaliação de seus impactos. Nesse sentido, pode-se dizer que o aumento do cultivo de eucalipto, por meio da monocultura, não oferece risco apenas de desertificação e de deterioração dos recursos hídricos, mas também à variedade de vida (humana e não humana).

Ao se preocuparem com a constituição multiespecífica e multiespecies das paisagens, Felipe Ferreira Vander Velden e Flávio Leonel Abreu da Silveira (2021) não só abordaram algumas das complexidades presentes na relação humanos-animais, mas também chamaram a atenção para o fato das paisagens se configurarem de modo mais ou menos tensional. É dito que algumas paisagens, mais do que outras, permitem visualizar com mais facilidade essa tensão. Nesse sentido, pode-se dizer que “[...] a paisagem se transforma na janela que nos mostra as relações que tivemos e temos sobre ela, é um indicador real que nos alerta para as mudanças resultantes de nossas ações” (Soto Sánchez, 2019, p. 62). Sendo assim, pode-se considerá-las “um território fértil” (expressão tomada de empréstimo dessa pesquisadora) também para reflexões ecológicas.

A paisagem que se apresenta ao longo da Rodovia Federal BR-101 é um exemplo do que estamos falando. Durante o caminho ao município sooretamense, visualizo uma imagem desconcertante, vejo um único Jequitibá-rosa (*Cariniana legalis*) disposto às margens dessa rodovia federal, entre os municípios de Linhares e Sooretama, mais especificamente no km 134,



seguindo para o norte do estado. A presença dessa imponente árvore nativa é desconcertante, porque se trata da única sobrevivente de sua espécie das obras de construção daquele trecho da rodovia, iniciadas entre os anos de 1960 e 1970. Com cerca de 30 metros de altura e com estimados mais de 200 anos de idade, o Jequitibá-rosa segue solitário à beira da rodovia, envolto em uma proteção metálica, feita para coibir a retirada de lascas de sua casca por humanos, a pedido da Polícia Rodoviária Federal - PRF ao Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes – DNIT.

**Figura 9 – Cartão postal de Linhares**



Fonte: Acervo pessoal

Hoje, uma das maiores espécies de árvores da região sudeste, se tornou uma paisagem pictórica (um cartão postal da cidade) e artefato cenográfico aos passantes. Antes, no entanto, era abundante na região e participava com outras espécies de modo mais ativo do ecossistema. O seu desaparecimento, decorrente da comercialização de sua madeira, do desmatamento motivado pela expansão pecuarista e agrícola e da implantação do projeto desenvolvimentista moderno, foi sentido por alguns agricultores familiares. Na localidade de Córrego Chumbado, como vimos, um senhor acostumado a observar, experienciar e interagir com o Jequitibá-rosa na mata, ao perceber a sua escassez, decidiu plantar um exemplar na entrada de sua propriedade.

Sua atitude chama a atenção não apenas pela conscientização ecológica que o alcançou na maturidade, mas também pela ousadia em retomar parte do território, ocupado agora com o cultivo do café.

**Fotografia 38 – Vista aérea da Rodovia Federal BR 101, no trecho que corta a Rebio de Sooretama.**



Fonte: National Geographic Brasil | Foto: Leonardo Merçon

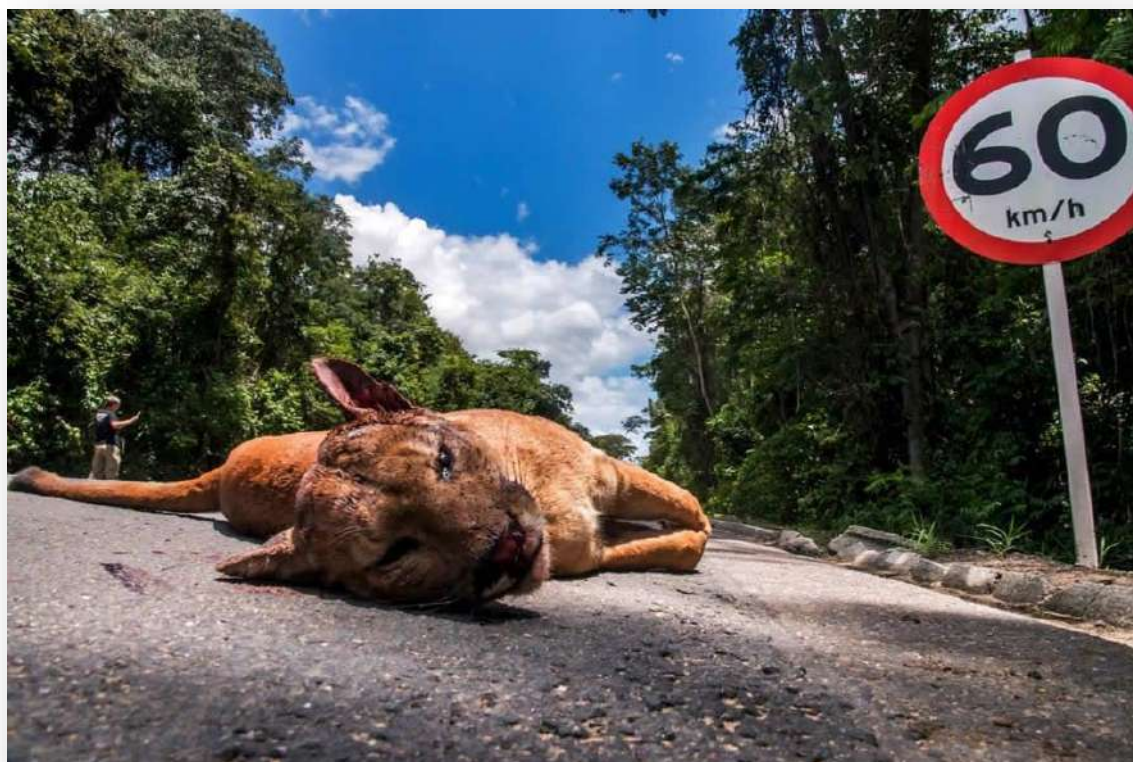
A presença da Rodovia Federal BR-101 também expõe um ambiente tensional. Em 17 de abril de 2013, a Agência Nacional de Transportes Terrestres (ANTT) e a ECO101 – consórcio formado pelas empresas EcoRodovias Infraestrutura e Logística S/A e a SBS Engenharia e Construções LTDA –, ganhadora da concessão do trecho de 475,9 km que vai desde o entroncamento BA-698 até a divisa entre os estados do Espírito Santo e Rio de Janeiro, assinaram o contrato que previa a exploração da infraestrutura da rodovia<sup>71</sup>, garantidas sua recuperação, manutenção, conservação, atendimento ao usuário, controle operacional e de tráfego, postos de pesagem, além de melhorias (ampliação da capacidade da rodovia, vias locais

---

<sup>71</sup> Brasil. Agência Nacional de Transporte Terrestre. **Concessionária inicia as obras de duplicação da BR-101 no Espírito Santo**. Brasília, DF: ANTT, 2016. Disponível em: [https://antt-hml.antt.gov.br/noticia/aberta/-/asset\\_publisher/ES3IO01qMsue/content/id/173813](https://antt-hml.antt.gov.br/noticia/aberta/-/asset_publisher/ES3IO01qMsue/content/id/173813). Acesso em: 19 ago. 2023.

e duplicação), tal como consta no contrato de concessão disponível no portal de comunicação da ANTT.<sup>72</sup> Acontece que não houve consenso quanto à duplicação da rodovia, no trecho de cerca de vinte e cinco quilômetros, onde ela corta o território que abriga a Reserva Biológica de Sooretama (Rebio de Sooretama) e outros fragmentos florestais. Ambientalistas, governo, transeuntes, cada qual assumiu uma postura diante do episódio, segundo suas experiências subjetivas e interesses pragmáticos.

**Fotografia 19 – Onça parda atropelada na BR 101.**



Fonte: National Geographic Brasil | Foto: Leonardo Merçon

Por um lado, o governo considerava que o contrato cumpria com o projeto estatal para a economia, aquele de transferência de atividades exploradas pelo serviço público à iniciativa privada, constante no Programa Nacional de Desestatização (PND) por meio do Decreto Nº 2.444 de 30 de dezembro de 1997. Estava implícita a ideia de modernização da estrutura viária

<sup>72</sup> Brasil. Ministério dos Transportes. Agência Nacional de Transportes Terrestres. **Contrato de Concessão**. Edital de Concessão nº 001/2011 – parte VII. Rodovia Federal: BR-101/ES/BA: Entr. BA-698 (acesso a Mucuri) – Divisa ES/RJ. Brasília, DF: ANTT, 2013. Disponível em: <https://portal.antt.gov.br/documents/359170/2393328/Contrato.pdf/ba874a0f-23e8-9c62-ef21-2124bd5008d7?t=1613694466970>. Acesso em: 19 ago. 2023.

e de garantia de conforto e segurança aos humanos que transitassem naquela via, bem como de suas mercadorias, com a concessão e duplicação da rodovia. Por outro lado, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (Ibama), organizações não governamentais, acadêmicos e membros da sociedade civil advertiam dos possíveis impactos negativos aos outros seres que dividiam esse território.<sup>73</sup> A observação desse impasse ajuda a refutar a ideia segundo a qual as paisagens multiespécies não estão sujeitas à produção de subjetividades, estando isentas das práticas que envolvem os agenciamentos intraespécies e interespécies (Velden e Silveira, 2021). Como disseram esses pesquisadores, paisagens multiespécies nem sempre são espaços onde as interações acontecem de modo harmônico, é possível que seja conformado um território onde exista disputa, isto é, um espaço de contestação, conflito e morte.

Como os animais não reconhecem as linhas secas (imaginárias) que delimitam as fronteiras de uma área protegida legalmente, seguem sendo atropelados quando tentam atravessar a rodovia ou as estradas secundárias. Em notícia divulgada por um portal de jornalismo ambiental, em 12 de setembro de 2017, o Doutor em genética, conservação e biologia evolutiva e professor da UFES, Dr. Aureo Banhos, afirmou que “desde sua inauguração, essa rodovia promove a matança de animais por atropelamento e isola as populações de animais e plantas silvestres.”<sup>74</sup> Recordo-me de ter avistado, nos primeiros dias de campo, um macuco (*Tinamus solitarius*), uma ave ameaçada de extinção, nas proximidades da reserva, tentando atravessar uma estrada secundária de terra. De acordo com Aureo Banhos, “além disso, a BR-101, uma das mais movimentadas rodovias do país, é um vetor de poluição e pressão antrópica sobre a Reserva de Sooretama e sua Zona de Amortecimento (ZA), gerando vários conflitos ambientais no uso e ocupação da terra e das águas na região”.<sup>75</sup>

Entre todas as tensões, conflitos e alianças que perpassam a relação daquela gente e o território, o porquê do desaparecimento da Reserva Biológica de Sooretama das narrativas dos meus interlocutores e das minhas interlocutoras, sem dúvida alguma, chamou a minha atenção. Embora grande parte da reserva esteja situada no município sooretamense, alguns/algumas

<sup>73</sup> A esse respeito ver: Prates, Mariana Pimenta de Alvarenga. “Tem uma estrada no caminho”: ciência e conservação na Reserva Biológica de Sooretama, uma unidade de conservação de proteção integral dividida pela BR-101, 2023.

<sup>74</sup> Banhos, Aureo. A BR-101 é o pior caminho para a Reserva de Sooretama. **((o)) eco**, [s. l.], 12 set. 2017. Disponível em: <https://oeco.org.br/analises/a-br-101-e-o-pior-caminho-para-a-reserva-de-sooretama/>. Acesso em: 19 ago. 2023.

<sup>75</sup> Banhos, Aureo. A BR-101 é o pior caminho para a Reserva de Sooretama. **((o)) eco**, [s. l.], 12 set. 2017. Disponível em: <https://oeco.org.br/analises/a-br-101-e-o-pior-caminho-para-a-reserva-de-sooretama/>. Acesso em: 19 ago. 2023.

deles/delas acreditavam que ela pertencia a Linhares ou que a maior parte de sua extensão estaria concentrada no município vizinho. A observação etnográfica evidenciou um relacionamento elementar, no sentido de pouca familiaridade de parte significativa desses agricultores e dessas agricultoras com a Reserva Biológica de Sooretama, apesar de viverem muito próximo a essa unidade de conservação ambiental, uma realidade diferente do que eu imaginava antes de iniciar a pesquisa no entorno da área protegida.

Há que se destacar a marcante presença da Reserva Natural Vale (RNV) na região, em como ela interfere no desaparecimento dessas narrativas. A Reserva Natural Vale (RNV) é uma reserva particular de remanescentes florestais associados à Mata Atlântica pertencente à Vale S.A, uma empresa multinacional que atua no ramo da mineração. Essa empresa foi criada como Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) pelo governo brasileiro no ano de 1942, permanecendo uma empresa pública de economia mista até o ano de 1997, quando foi privatizada. Entre seus acionistas estão a Previ (8,68%), a The Capital Group Companies (14,08%), a japonesa Mitsui & Co. (6,31%) e a multinacional estadunidense Blackrock Inc. (5,79%). Descontadas as ações em tesouraria (6,91%), o restante (62,96%) está distribuído entre acionistas que possuem menos de 5% do capital total.<sup>76</sup> O balanço mais recente dessa empresa, relativo ao primeiro trimestre de 2023, registrou o lucro líquido das operações continuadas atribuídas aos seus acionistas no valor de US\$ 1,83 bilhão de dólares. Entre os projetos de investimentos listados nesse balancete estão: soluções para siderurgia, metais para transição energética, energia e outros.<sup>77</sup> Assim como outras empresas, a Vale S.A assumiu a iniciativa de criação e manutenção de Reservas Particulares do Patrimônio Natural (RPPN) e outros espaços de recreação e turismo ecológico. No Espírito Santo, ela é proprietária do Parque Botânico Vale, localizado em Vitória e da Reserva Natural Vale (RNV), localizada no município de Linhares, na margem direita (sentido Vitória x São Mateus) da rodovia federal BR 101, mais precisamente no Km 122.

É interessante observar como essa reserva privada assumiu o protagonismo da narrativa socioambiental na região, fazendo com que alguns dos meus interlocutores chegassem a confundir a Reserva Biológica de Sooretama com a Reserva Natural Vale (RNV). Em visita de campo a essa reserva privada, observamos que são desenvolvidas diversas ações voltadas às

---

<sup>76</sup> Composição acionária da Vale S.A, em 31 de abril de 2023. Vale. **Composição Acionária**. [S. l.]: Vale, c2019b. Disponível em: <https://www.vale.com/pt/web/esg/composicao-acionaria>. Acesso em: 19 ago. 2023.

<sup>77</sup> Resultados financeiros da Vale S.A. Vale. **Confira os resultados financeiros do 1T23**. [S. l.]: Vale, c2019c. Disponível em: <https://www.vale.com/pt/confira-os-resultados-financeiros-do-1t23%E2%80%8B/-/categories/64940>. Acesso em: 19 ago. 2023.

comunidades e atividades direcionadas à conservação ambiental. Na página eletrônica da Vale S.A, encontrei relatos de sua atuação em Sooretama. Por exemplo, é dito que cerca de cem alunos, acompanhados de seis professores de três escolas estaduais do município sooretamense, estiveram envolvidos em um projeto, cujo objetivo consistia em despertar o interesse e conscientizar a comunidade da importância da biodiversidade, no ano de 2019. Há outros relatos, como a palestra realizada em Juncado, também em Sooretama, parte do projeto “Reserva na Comunidade”, sobre saúde e o cuidado para evitar a febre maculosa à ocasião do seu aniversário de 22 anos de abertura ao público. A destinação de uma parte dos seus 23 mil hectares (aproximadamente) da Reserva Natural Vale (RNV) à visitação e ao acesso público, seguramente, contribui com a sua visibilidade não só entre os linharenses, mas também entre os municípios vizinhos. As trilhas ecológicas, a torre de observação do complexo florestal,<sup>78</sup> as palestras, as oficinas, as caminhadas ecológicas, o acesso aos acervos, o restaurante e o hotel são algumas das atrações oferecidas ao público. Cria-se, assim, um relacionamento com a comunidade. Em linhas gerais, essa reserva particular apresenta um espaço de conservação e pesquisa científica que também atua como área de lazer e entretenimento ecológico, além das ações voltadas à educação socioambiental e à interação com a comunidade. A observação etnográfica sugeriu-me que há a promoção de experiências mediadas. Elas parecem criar uma espécie de intimidade artificial com a floresta, materializada na intermediação lúdica das atividades que propõe. De modo que, parece haver uma tentativa de desviar a atenção dos interesses econômicos que envolvem a manutenção daquele espaço. O que não exclui, por certo, a relevância do incentivo e do apoio às atividades científicas, das ações voltadas à proteção da biodiversidade, nem mesmo ignora a importância do auxílio que a empresa presta à Reserva Biológica de Sooretama. “Em parceria com o ICMBio, a Vale apoia a proteção da Reserva Biológica (Rebio) de Sooretama, que junto a RNV somam cerca de 50 mil hectares protegidos”.<sup>79</sup> A parceira mencionada na página eletrônica da empresa é destacada no atual Plano de Manejo da Rebio de Sooretama. Como forma de registrar a importância da empresa na proteção e manutenção da unidade de conservação, é informado que “a fiscalização e o controle da área são atividades rotineiras, executadas, principalmente por pessoal da empresa Vale, que tem parceria formal com a RBS, por meio de termo de reciprocidade que inclui, ainda, o Instituto Ambiental Vale (IAV)”, (Brasil, 2020b, p. 10). Pode-se atribuir a familiaridade da

---

<sup>78</sup> Com informado anteriormente, o Complexo Florestal Linhares-Sooretama é formado pela Reserva Biológica de Sooretama, Reserva Natural Vale, Reserva Particular do Patrimônio (RPPN) Natural Mutum-Preto e a RPPN Recanto das Antas, além alguns fragmentos florestais.

<sup>79</sup> Informação disponível na página eletrônica da Vale S.A. Biodiversidade. Vale. **Biodiversidade**. [S. l.]: Vale, c2019a. Disponível em: <https://www.vale.com/pt/web/esg/biodiversidade>. Acesso em: 19 ago. 2023.

Reserva Natural Vale (RNV) entre os agricultores e as agricultoras familiares sooretamenses, ao menos entre aqueles (as) com que estabeleci alguma interlocução, ao auxílio que ela presta à Reserva Biológica de Sooretama, à visitação permitida na RNV e, especialmente, às ações de propaganda e de preservação ambiental que realiza na região.

Em contraposição, a experiência com a Reserva Biológica de Sooretama transcorre na esfera da impessoalidade. São as ações voltadas, sobretudo, à proteção e à fiscalização de infrações ambientais que os recorda de que se trata de uma área de proteção ambiental. À exceção de uma agricultora familiar e acadêmica que atua na área ambiental, outras duas agricultoras e um agricultor que possuem um vínculo maior com o sindicalismo rural e um jovem agricultor que já atuou como funcionário da reserva, além de brigadista, para os (as) demais ela é a floresta que a família avista diariamente aos fundos de sua residência ou que se atravessava na juventude.

Como podemos observar, os animais (não humanos) não são os únicos a expressarem dificuldade em reconhecer as linhas imaginárias que separam a floresta protegida do restante do território. Os animais (humanos) que vivem *na e da* terra (parte significativa de meus interlocutores e minhas interlocutoras) experimentam essa reconfiguração de maneira muito particular. Como já foi dito, a presença humana nesse tipo de categoria de unidade de conservação ambiental, reserva biológica, é restrita, pela legislação brasileira, ao acesso de pessoas autorizadas previamente, tornando a interação entre humanos e não humanos, de certo modo, limitada, o que não significa que seja inexistente. De modo que cada pessoa estabelece vínculos distintos com essa unidade de conservação (com as plantas, animais e outras formas de vida que ela abriga).

Isto me reporta à maneira particular como eles explicam o relacionamento com o ambiente. É, portanto, por meio da paisagem que são reunidas dimensões da realidade, como tempo-espço, naturezas-culturas, humanos-não-humanos, tidas pela modernidade como distintas e, até mesmo, antagônicas. É ela que permite ao agricultor e à agricultora familiar expressar seus vínculos com o território e explicar melhor como a Reserva Biológica de Sooretama aparece em suas vidas. Observei, ao longo de todo o esforço cognitivo e afetivo dedicado ao desenvolvimento desse trabalho de pesquisa, que essa compreensão é possibilitada pelo auxílio do tempo, do reconhecimento do espaço que ocupam para a sobrevivência material e de seus modos de vida e da atenção às interações que estabelecem entre si e deles (as) com os outros

seres com os quais compartilham não só o território, mas a existência no mundo, em um ambiente que os (as) envolve e é envolvido por eles (elas). Sendo assim, concluo que ainda que essa unidade de conservação ambiental apareça muito pouco nas narrativas dos meus interlocutores e das minhas interlocutoras ela é parte integrante de suas vidas, talvez não como uma área ambientalmente protegida pela legislação brasileira, como eu esperava encontrar antes de iniciar o trabalho de campo, mas como um marcador do modo como se dão as relações naturezas-e-culturas, nesta reserva da “natureza” que continua sendo a floresta dessa gente *outra* (mas não tanto).



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Temos que parar de nos desenvolver e começar a nos envolver”

Por Ailton Krenak (1953-)<sup>80</sup>

É estranha a necessidade que temos de concluir um tema, de encerrá-lo completamente como se fosse algo que pudesse ser contido em si mesmo. Agimos como se fosse possível abstrair dele os fluxos que nos reportam à vida e os laços que nos unem a ela, quando o damos por finalizado. Assim como as chuvas apagam os passos humanos deixados na terra, ocultando superficialmente as marcas da presença humana no mundo, como vimos em *Pegadas* do poeta uruguaio Eduardo Galeano (2016), acreditamos que a vida também pode ser suprimida de nossas produções. E, assim, tentamos, de modo quixotesco, muitas vezes por meio da escrita, ocultá-la.

Contudo, se levarmos a cabo a sugestão do filósofo francês Gilles Deleuze (1992) de que escrevemos, ou de que deveríamos escrever, para que a vida ultrapasse os signos linguísticos, vemos que também “no ato de escrever há a tentativa de fazer da vida algo mais que pessoal, de liberar vida daquilo que a aprisiona” (Deleuze, 1992, p. 179). Estou dizendo que é possível atuar de modo propositivo através dela, isto é, utilizá-la como ferramenta para ampliar o nosso campo de subjetividade, de modo a promover a tal abertura de mundos e de pensamentos *outros*, sugerida pelo antropólogo colombiano Arturo Escobar (2015a). Enganam-se, portanto, aqueles que acreditam que este espaço será ocupado para encerrar o tema proposto, uma vez que adoto uma postura de abertura como premissa desse trabalho e junto dela assumo a proposta ingoldiana de restaurar a vida da produção do conhecimento científico, em especial dos campos que se voltam ao estudo das humanidades, como é o caso da antropologia (Ingold, 2015). O que farei, então, é escrever nestas últimas linhas as minhas considerações finais do assunto pelo qual tenho me dedicado inteiramente nos últimos tempos. Espero que, assim como o restante desse trabalho de pesquisa, elas ajudem não só a entender como se dão as relações dos humanos (agricultores e agricultoras familiares sooretamenses com que estabeleci uma interlocução) e outros seres e entes (floresta, animais, rios, plantas, terra e outros) com os quais eles e elas compartilham a vida e o território, mas também que estes apontamentos fomentem novas

---

<sup>80</sup> Krenak, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das letras, 2020a, p.24.

discussões e reflexões sobre a complexidade das interações dos humanos com o ambiente que os envolve e que é envolvido por eles.

Pode-se dizer que esta postura de abertura contrasta com aquela conduzida pela modernidade. Como vimos ao longo desse trabalho, a constituição moderna parte de uma premissa que aponta para uma postura fechada, uma vez que projeta a realidade como algo inteiramente separado, independente da vida e das interações entre os seres. Isso se deve ao esforço moderno de purificação do real (Latour, 2019a), que não só interferiu no nosso modo de ser e viver, como também caracterizou o diálogo que temos tido com a natureza, um diálogo que não se dá dentro da natureza, mas afastado dela (Prigogine; Stengers, 2004). Esta confusão é causada pela separação total das “coisas em si” dos “homens entre eles”, do conhecimento do poder, do “mundo natural” do “mundo social”, daquilo que chamamos de natureza do que consideramos cultura, da distinção que realizamos entre os humanos e os não humanos (Latour, 2019a). Ou seja, da divisão da realidade em dimensões, em partes separadas, muitas vezes incomunicáveis e/ou antagônicas. Isto não reforça somente a dificuldade em entender a realidade em sua integralidade, também impede que seja reatado o “nó-górdio” de que fala Bruno Latour (2019a). Dito de outra maneira, que as dimensões da realidade que foram separadas circunstancialmente possam ser reunidas quando for desejado.

Acontece que mesmo a “natureza” sendo apresentada pela modernidade como algo separado da humanidade, continuamos/estamos todos envolvidos, ainda que esses laços estejam invisíveis, ou tenham sido invisibilizados (Latour, 2019a). A dificuldade em notá-los, ou melhor de reunir os fios inteiros que nos unem, resulta da separação entre “natureza” e “cultura”, segundo esse pesquisador. Fala-se da mesma separação que nos introduziu na modernidade e favoreceu o sucesso da ciência e da técnica moderna, em sua forma dominante, como a conhecemos. Acontece que, apesar dos êxitos possibilitados pela modernidade, grande parte de suas promessas continuam e/ou nunca foram cumpridas integralmente, por conta dos paradoxos que a constituem. Sendo assim, todo o esforço que ela realiza em purificar o real não evita a proliferação de híbridos, afirmou. Híbridos de natureza-cultura, de espaço-tempo, como vimos em campo, que povoam a realidade.

Este debate, inscrito no campo de estudos dedicado às relações entre humanos e não humanos, é bastante explorado no capítulo teórico, intitulado *Entre Naturezas-Culturas*. É interessante retomar apenas que ele nos confronta com duas questões principais. De um lado, temos que

essas separações, que marcaram a constituição da modernidade e foram fundamentais à ciência moderna, não ficaram restritas ao laboratório (expressão tomada de empréstimo de Bruno Latour, 2019a), nem poderiam, uma vez que a produção do conhecimento não está afastada totalmente da vida no mundo, como a modernidade tentou em vão assegurar. Sendo assim, assistimos essa ordem avançar sobre vários outros campos da vida humana. Estou querendo dizer que a modernidade, enquanto um padrão cognitivo e afetivo, busca a todo tempo e de diferentes formas ampliar seus domínios, ameaçando não só a sobrevivência de alguns coletivos, tais como quilombolas, ribeirinhos, camponeses e indígenas, que não atendem, ou não na integralidade, aos anseios do modelo produtivo que a acompanha, como também comprometendo a possibilidade do mundo abrigar um maior número de seres e entes e uma grande diversidade de modos de ser e viver, por conta do processo de homogeneização e de produtividade aplicada à vida que está atrelado à essa iniciativa.

Vimos que algumas disciplinas, em especial a antropologia, têm se dedicado à compreensão dos diferentes modos de viver. Em geral, é comum considerar como *outro* aquele que está mais distante do (a) pesquisador (a), mas isso não impede que o interesse se volte aos que estão mais próximos de nós, como é o caso dos agricultores e das agricultoras familiares com os (as) quais estabeleci uma interlocução. Encontramos na literatura mais recente sobre o tema um apelo para que essas disciplinas adotem uma postura de abertura às diferenças. Não é que isso não tenha sido feito antes, é que agora esperam que elas sejam mais receptivas às potencialidades e possibilidades dessas diferenças se apresentarem. Há um entendimento de que elas não se resumem apenas aos aspectos culturais dos grupos humanos, mas que também se referem aos “processos de criação de mundo” (De La Cadena, 2018, p. 95). Está sendo dito que envolvem (ou melhor, que podem envolver) formas singulares de organizar os seres e entes no mundo e de pautar o relacionamento com o ambiente, assumindo, portanto, uma conotação ontológica (Almeida, 2013). Por conta disso, é comum que esses trabalhos acompanhem uma crítica à modernidade, bem como uma reflexão sobre sua influência/impacto sobre outras realidades. De acordo com Bruno Latour (2019a), embora seja bastante comum a recusa à reprodução automática das separações que fundaram a constituição moderna, isso não deve ser confundido com a impossibilidade de operá-las. Afinal, não se trata de refutá-las completamente, mas de tomar ciência de que não se aplicam a toda realidade, nem a todo momento.

A outra importante questão que surge desse debate diz respeito ao impacto da modernidade na pauta socioambiental. Descola (2016) já havia nos advertido que a mesma cosmologia que

pautou a modernidade e tornou a ciência clássica possível tem contribuído com a exploração desenfreada da natureza, por conta da maneira como se relaciona com ela. Parte-se de um entendimento que a associa a um autômato (Prigogine; Stengers, 2004), o que dificulta o reconhecimento do nosso pertencimento à natureza, como parte dela (Krenak, 2020b). Este ideário tem se mostrado cada vez mais insuficiente para subsidiar o debate ecológico, dada a crise ambiental de dimensão planetária vivenciada na atualidade. Como disse Bruno Latour, em uma outra publicação, “é que a injustiça não se limita apenas à redistribuição dos frutos do progresso, mas à própria maneira de fazer o planeta produzir frutos” (Latour, 2020c, p. 05).

De acordo com Ailton Krenak (2020a), à medida que esse afastamento da natureza aumenta, cresce na mesma proporção o consumo da Terra. E “[...] quantas Terras essa gente precisa consumir até entender que está no caminho errado”, se pergunta Ailton Krenak (2020a, p. 26). Lança-se, então, o questionamento se esta é a única forma dos humanos se relacionarem como o mundo que os cerca e do qual fazem parte. E, ainda, se essa maneira tem nos conduzido a um mundo diverso e plural, que também tenha como pauta a distribuição da riqueza ou, pelo contrário, se temos caminhado para um mundo menos diverso e mais homogêneo, onde impera a exploração dos humanos entre si e deles sobre a T/terra. Estão reunidas nestas colocações duas escalas imprescindíveis à vida dos coletivos. A Terra como planeta, isto é, em sua dimensão global e mais universalizante, e a terra como a porção material mais imediata, ou seja, em sua dimensão local e mais particular. Trata-se, então, de pensar de modo articulado “[...] não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência” (Krenak, 2020b, p.43). Por que estou chamando atenção para isso? Porque o resultado das escolhas que temos feito enquanto humanidade deixam marcas da nossa passagem pela T/terra. Como elas são mais facilmente observáveis na pressão exercida sobre os territórios (Blaser, 2013), voltamos a atenção à T/terra (com letras maiúscula e minúscula).

Foi assim que acolhi a sugestão latouriana e decidi aterrar. Isto é, voltar à atenção ao lugar onde a vida se materializa, aos “territórios de vida” como ele prefere nomeá-los (Latour, 2020b). Daí a importância de contar a história daquela terra, marcada por muitos encontros e desencontros, que agora é habitada por agricultores e agricultoras familiares e uma unidade de conservação ambiental. Como vimos, a ocupação extensiva no norte do estado capixaba esteve acompanhada do desaparecimento de coletivos que viviam e/ou transitavam por aquela região, tanto fisicamente (como no caso de extermínio de grupos étnicos) quanto das narrativas oficiais.

Desconsiderados os seres que lá viviam e os humanos (ou melhor os sub-humanos de que fala Krenak, 2020b) que interagiam com aquele território, a terra foi considerada devoluta e pronta para ser consumida pela modernidade e seu projeto civilizatório e desenvolvimentista, conduzidos sobretudo pelo Estado no início do século passado. De floresta habitada por grande variedade de vida vegetal e animal, temos agora uma área protegida ambientalmente. Acredita-se que por se tratar de uma Reserva Biológica, que é uma unidade de proteção integral, a interação com os outros seres fora de seus limites, salvo os autorizados previamente, seria restrita, quando não praticamente inexistente. É certo que em campo identificamos um relacionamento elementar de grande parte dos agricultores e das agricultoras familiares com que estabeleci uma interlocução com essa unidade de conservação ambiental, enquanto uma instituição. Por outro lado, essas pessoas demonstraram possuir um relacionamento mais íntimo com a floresta que ela abriga, guardando em suas memórias várias experiências dessa convivência, algumas delas harmônicas e outras conflituosas.

Isso se deve ao fato da vida atravessar tudo, como muito bem pontuou Ailton Krenak. Ele disse: “a vida atravessa tudo, atravessa uma pedra, a camada de ozônio, geleiras. A vida vai dos oceanos para a terra firme, atravessa de norte a sul, como uma brisa, em todas as direções. A vida é esse atravessamento do organismo vivo do planeta numa dimensão imaterial” (Krenak, 2020a, p. 28). Por isso é preciso repensar o modo como temos nos relacionado com o ambiente que nos envolve e que envolvemos. Do estudo com essas comunidades, da interlocução com essas pessoas, foi possível observar as tentativas de escapar da pressão do capital sobre os seus territórios de vida, mas também verificamos as ações em prol de uma integração ao mundo da mercadoria. Chama a atenção as tentativas de permanecerem na terra, como uma maneira de manterem seus modos de vida e de escaparem da precarização do trabalho a que estariam sujeitos casos não vivessem *na e da* terra. A pressão pela produtividade, de extrair mais da terra, para fazer frente aos grandes produtores, tem interferido na forma de saber-fazer agricultura, na dinâmica e organização familiar e, também, na biodiversidade alimentar. Isso altera as relações desses humanos entre si e deles com os outros seres e entes com os quais compartilham o território, inclua-se a floresta, tornada uma reserva biológica. É por meio do olhar atento à mudança da paisagem que alguns dos meus interlocutores e das minhas interlocutoras conseguem reunir, com mais facilidade, tempo-espço, natureza-cultura, humanos e não humanos.

O questionamento que fiz anteriormente, sobre se a forma conduzida pela modernidade dos humanos se relacionarem como o mundo que os cerca e do qual fazem parte é a mais apropriada é dada pela antropóloga Isabelle Stengers. Em seu entendimento, esse modo não só faz crescer, como também acentua as desigualdades socioeconômicas (Stengers, 2015). É por essa razão que é sugerida uma reorientação política e ecológica por Bruno Latour (2019b). Está sendo argumentado que os desdobramentos da modernidade ameaçam a sobrevivência humana e impactam a biodiversidade e variedade de formas de viver (Latour, 2019a).

Certo dia, durante o trabalho de campo, chamou muita a minha atenção uma expressão utilizada por uma jovem agricultora. Ela dizia algo sobre a necessidade da cabeça estar onde os pés estão. Sua fala me fez recordar da frase proferida pelo teólogo e escritor brasileiro Leonardo Boff. O intelectual, expoente da teologia da libertação no país, afirmou que “a cabeça pensa a partir de onde os pés pisam” (Boff, 2017, p. 03). Utilizando uma linguagem metafórica, o teólogo confere importância à vida prática, destacando o papel que a posição social dos sujeitos exerce sobre seu olhar e sua perspectiva de mundo. Pode-se dizer, nesse sentido, que a fala daquela agricultora diz muito sobre como ela vê, sente e vive a vida.

Eles e elas possuem uma visão bastante pragmática da vida, porque estão quase sempre envolvidos (as) na luta pela sobrevivência, sem muitas distrações, embora desfrutem dos momentos de maior interação com o ambiente e com os seres com os quais compartilham a vida e o território. É interessante que existe uma colocação similar nas reflexões de Ailton Krenak. É possível encontrar em seus escritos pedidos para pisarmos suavemente sobre a terra, uma maneira dele ressaltar a importância de resistir à pressão do agronegócio, ao aumento das monoculturas e aos apelos de um projeto que está assentado na “ânsia de consumir a natureza” (Krenak, 2020, p. 32), como se nós não fossemos também natureza.

Assim, se há algo de conclusivo de todo esforço (cognitivo e afetivo) que me foi exigido, ao longo do desenvolvimento deste trabalho, é a necessidade de conciliar a justiça social com a promoção da diversidade e da pluralidade de formas de viver a vida. Para isso, é preciso assumir uma postura de abertura para experiências *outras*, de modo a considerar essa gente, meus interlocutores e minhas interlocutoras, a “expressão de um mundo possível” (Viveiros de Castro, 2002, p. 117) e inteligível. Por fim, espero que a apresentação dessa experiência *outra* ajude a *sentipensar* outras formas de nos vincularmos à T/terra, que esteja pautada na construção de um mundo socioeconomicamente justo e ecologicamente harmônico.

## REFERÊNCIAS

### i) Bibliográficas

ABRISKETA, Olatz Gonzalez; CARRO-RIPALDA, Susana. La apertura ontológica de la antropología contemporánea. **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares**, [s. l.], v. 71, n. 1. p. 101–128, 2016. DOI: 10.3989/rntp.2016.01.003.

AGUIRRE, Alvaro Coutinho. **Soóretama**: estudo sobre o Parque de Reserva, Refúgio e Criação de Animais Silvestres, “Soóretama”, no Município de Linhares, estado do Espírito Santo. [S. l.: s. n.], 1992. Edição particular autorizada pela família. Patrocinada por Angelo Arpini Coutinho e Brunório Serafini. Obra originalmente entregue para publicação em setembro de 1947. Integra o setor de coleções especiais da Ufes sob o número 502 (815.2) A284s).

ALMEIDA, Maria Geralda de. Para além das crenças sobre alimentos, comidas e sabores da natureza. **Mercator**, Fortaleza, v. 16, e16006, p. 1–13, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mercator/a/fWy6NkfJLCgLTkk7q3r3fCj/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 19 ago. 2023.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno. **Ilha: Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 10–29, jan. 2021.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 7–28, 2013. DOI: 10.52426/rau.v5i1.85. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/85>. Acesso em: 19 ago. 2023.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Conferência. Relativismo Antropológico e Objetividade Etnográfica. **Campos**, [s. l.], v. 3, p. 9–29, 2003. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/cam.v3i0.1585>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/1585>. Acesso em: 17 ago. 2023.

ANDRADE, Carlos Drummond. **Antologia poética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. 1ª edição organizada pelo autor.

AUGUSTO, Verônica dos Santos Santiago. **Memórias de Sooretama**: história, ensino e escola. São Paulo: Lura Editorial, 2019.

BLASER, Mario. **Un relato de globalización desde el Chaco**. Popayán: Universidad del Cauca, 2013.

BOFF, Leonardo. **A águia e a galinha**: uma metáfora da condição humana. 52. ed. Curitiba: Editora Vozes, 2017. *E-book*.

BORGO, Ivan; ROSA, Lea Brígida Rocha de Alvarenga; PACHECO, Renato. **Norte do Espírito Santo**: ciclo madeireiro e povoamento (1810-1960). Vitória: Edufes, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **La distinción**: criterios y bases sociales del gusto. Madrid: Editorial Taurus, 1988. *E-book*.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Plantar, colher, comer**. Um estudo sobre o campesinato goiano. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

CANDIDO, Antônio. **Os parceiros do rio bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Editora 34, 2001.

CARNEIRO, Maria José. Herança e gênero entre agricultores familiares. **Revista estudos feministas**, [Florianópolis], ano 9, n. 1, p. 22–55, 2001. DOI: 10.1590/S0104-026X2001000100003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/SCGDNz4fpbmR6H5JQkHGH4J/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 19 ago. 2023.

CARVALHO, Aline Werneck Barbosa de; PAULA, Nayara Elisa Silva de; PEREIRA, Dafhini Aline Grego. Programa Nacional de Habitação Rural e modo de morar no campo: reflexões a partir da casa rural na Zona da Mata mineira. **Paranoá: Habitat no Campo, nas Águas e nas Florestas**, [s. l.], v. 17, n. 17, 2017. DOI: 10.18830/issn.1679-0944.n17.2016.03. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/paranoa/article/view/11745>. Acesso em: 19 ago. 2023.

CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 7, n. 15, p. 107–147, jul. 2001. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/cam.v3i0.1585> <http://dx.doi.org/10.5380/cam.v3i0.1585>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/kNnShbTR3wLSWgCspyx8JBv/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 ago. 2023.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1986.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [s. l.], n. 69, p. 95–117, 2018. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i69p95-117. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145635>. Acesso em: 14 ago. 2023.

DEAN, Warren. **A ferro e fogo**: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira. Tradução: Cid Knipel Moreira. Revisão técnica: José Augusto Drummond. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

DESCOLA, Philippe (coord.). Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli. **Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas**. Siglo veintiuno editores: México, 2001. p. 101–123.

DESCOLA, Philippe. Além de Natureza e Cultura. Tradução: Bruno Ribeiro. **Tessituras**, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7–33, jan./jun. 2015.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. Tradução: Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016. (Coleção Fábula).

DIEGUES, Antonio Carlos Sant’Ana. **O mito moderno da natureza intocada**. 6. ed. ampl. São Paulo: Hucitec: Nupaub-USP/CEC, 2008.



EHRENREICH, Paul. **Índios Botocudos do Espírito Santo no século XIX**. Tradução: Sara Baldus. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2014. Organização e notas por Julio Bentivoglio.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? *In*: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 63–79 (Colección Sur Sur).

ESCOBAR, Arturo. **Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vidas, redes**. Carolina do Norte: Envi3n, 2010.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra**. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia/Arturo Escobar. Medell3n: Ediciones Unaula, 2015a.

ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 35, p. 89–100, dez. 2015b. DOI: 10.5380/dma.v35i0.43541. Disponível em: [https://www.furb.br/\\_upl/files/ppgdr/Territorios%20de%20diferena.pdf](https://www.furb.br/_upl/files/ppgdr/Territorios%20de%20diferena.pdf). Acesso em: 18 ago. 2023.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Os Nuer**. Uma descriç3o do modo de subsist3ncia e das instituiç3es pol3ticas de um povo nilota. S3o Paulo: Perspectiva, 1978.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. Traduç3o: Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**, S3o Paulo, v. 13, n. 13, p. 155–161, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263/54376>. Acesso em: 19 ago. 2023.

FONSECA, Aymbir3 Francisco Almeida da *et al.* Variedades derivadas de caf3 conilon (*Coffea canephora*) desenvolvidas pelo Incaper para o Esp3rito Santo. *In*: SIMP3SIO BRASILEIRO DE PESQUISA DOS CAF3S DO BRASIL, 2., 2001, Vit3ria. **Anais [...]** Bras3lia, DF: Embrapa Caf3, 2001. p. 1405–1411. Disponível em <https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/49525/1/Variedades-derivadas-de-cafe.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2023.

FURTADO, Celso. **Formaç3o econ3mica do Brasil**. 32. ed. S3o Paulo: Companhia Editora Nacional, 2003. (Biblioteca universit3ria. S3rie 2, Ci3ncia social, v. 23).

GALEANO, Eduardo. **O caçador de hist3rias**. Porto Alegre: L&PM, 2016.

G3MEZ SOTO, William H3ctor; MARTINS, Jos3 de Souza. Uma sociologia da vida cotidiana – ensaios na perspectiva de Florestan Fernandes, de Wright Mills e de Henri Lefebvre. Editora Contexto: S3o Paulo, 2014 224p. **Caderno CRH**, Salvador, v. 29, n. 77, p. 399–401, 2017. DOI: 10.9771/ccrh.v29i77.19917. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/19917>. Acesso em: 4 ago. 2023.

GONZALES VARELA, Sergio Armando. Antropologia y el est3dio de las ontolog3as a principios del siglo XXI: SUS problem3ticas y desaf3os para el an3lisis de la cultura. **Estudios sobre las Culturas Contempor3neas**, Colima, v. 21, n. 42, p. 39–64, 2015. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/316/31642649003.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2023.

GUARÇONI, André M. *et al.* Produtividade do café conilon influenciada por tipos de poda. *In: SIMPÓSIO DE PESQUISA DOS CAFÉS DO BRASIL, 7.*, 2011, Araxá. **Anais [...]**. Brasília, DF: Embrapa Café, 2011. Disponível em: [http://www.sapc.embrapa.br/arquivos/consorcio/spcb\\_anais/simpósio7/69.pdf](http://www.sapc.embrapa.br/arquivos/consorcio/spcb_anais/simpósio7/69.pdf). Acesso em: 19 ago. 2023.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 5, p. 7–41, 1995.

INGOLD, Tim. The Temporality of the Landscape. **World Archaeology: Conceptions of Time and Ancient Society**, v. 25, n. 2, p. 152–174, Oct. 1993. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/124811>. Acesso em: 19 ago. 2023.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Tradução: Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. **Antropologia: para que serve**. Tradução: Beatriz Silveira. Petrópolis: Vozes, 2019.

KELLER, Elza Coelho de Souza. O habitat rural. *In: AZEVEDO, Aroldo de. Brasil. A terra e o homem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional: Editora da Universidade de São Paulo, 1970.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio: Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue, 2015. Organização de Sergio Cohn.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

LATOUR, Bruno. ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Commentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. **Pleyades** 14, p. 43-39, 2014. Disponível em: <https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/160>. Acesso em: 19 ago. 2023.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução: Carlos Irineu da Costa. Revisão técnica: Stelio Marras. São Paulo: Editora 34, 2019a.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia**. Tradução: Carlos Aurélio Mota de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2019b.

LATOUR, Bruno. **Imaginar gestos que barrem o retorno da produção pré-crise**. São Paulo: N-1 edições. 2020a.

LATOUR, Bruno. **Onde aterrar?** Tradução: Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020b.

LEVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. (Mitológicas I).

MACEDO, Emiliano Unzer. Religiosidade popular brasileira colonial: um retrato sincrético. **Revista Ágora**, Vitória, n. 7, p. 1–20, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/agora/article/view/1918>. Acesso em: 19 ago. 2023.

MACIEL, Cleber. **Negros no Espírito Santo**. 2. ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

MARTINS, José de Souza. **O cativo da terra**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Sociais, 1981.

MARTINS, José de Souza. **A chegada do Estranho**. São Paulo: Editora Hucitec, 1993.

MARTINS, José de Souza. **Exclusão social e a nova desigualdade**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

MASSEY, Doreen. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, Antonio Augusto (org.). **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000. p. 176–185.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MEDEIROS, Rodrigo. Evolução das tipologias e categorias de áreas protegidas no Brasil. **Ambiente & Sociedade**, [s. l.], v. 9, n. 1, p. 41–64, jan./jun. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/asoc/a/C4CWbLFTKrTPGzcN68d6N5v/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 18 ago. 2023.

MEDEIROS, Rogério. O assassino de árvores. In: MEDEIROS, Rogério. **Espírito Santo**: maldição ecológica. Rio de Janeiro: ASB, 1983. (Coleção Reportagens, v. 1).

MELLO, Márcio Antonio de *et al.* Sucessão hereditária e reprodução social na agricultura familiar. **Agricultura**, São Paulo, v. 50, n. 2, p. 11–24, 2003. Disponível em: <http://www.iea.sp.gov.br/out/publicacoes/asp-1-03-2r.htm>. Acesso em: 19 ago. 2023.

MONTOYA URIARTE, Urpi. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Ponto Urbe**: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, São Paulo, n. 11, p. 1–13, 2012. DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.300>. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/300>. Acesso em: 19 ago. 2023.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Entre as vilas e os sertões: trânsitos indígenas e transculturações nas fronteiras do Espírito Santo (1798-1840). **Nuevo Mundo Nuevos**, [s. l.], 2011. DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.60746>. Disponível em: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/60746#quotation>. Acesso em: 18 ago. 2023.

MOURA, Margarida Maria. **Os herdeiros da terra**: parentesco e herança numa área rural. São Paulo: Hucitec, 1978.

MOURA, Margarida Maria. **Camponeses**. São Paulo: Ática, 1986.

NANTES, Flávio Adriano. **A lavoura sagrada de Raduan Nassar**. Tese (Doutorado em Letras) — Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São José do Rio Preto, 2017.

PARAÍSO, Maria Hilda B. **Os botocudos e sua trajetória histórica**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

PEIRANO, Mariza G. S (org.). **Análise antropológica de rituais**. Brasília, DF: [s. n.], 2000. (Série Antropologia).

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **La nueva alianza: metamorfoses de la ciencia**. Tradução: María Cristina Martín Sanz. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

RABELO, Mirian C. M. Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-brasileiros. *In*: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (org.). **Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

RILES, Annelise. **Documents: Artifacts of Modern Knowledge**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.

SAHLINS, Marshall David. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: CES: Almedina, 2009. *E-book*.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2018. *E-book*.

SANTOS, Leonardo Bis dos. **A criação de unidades de conservação no Espírito Santo entre 1940 e 2000: contextualização, conflitos e redes de interesse na apropriação social do meio ambiente**. Tese (Doutorado em História) — Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito, Vitória, 2016.

SCHMITT, Cláudia Job. Aquisição de alimentos da agricultura familiar: Integração entre política agrícola e segurança alimentar e nutricional. **Revista de Política Agrícola**, Brasília, DF, v. 14, n. 2, p. 78–88, 2005. Disponível em: <https://seer.sede.embrapa.br/index.php/RPA/article/view/539>. Acesso em: 19 ago. 2023.

SOTO SÁNCHEZ, Pilar. El paisaje del antropoceno. Imagen y matéria de creación y concienciación. **(pensamiento), (palabra)... y Obra**, 2019, [s. l.], n. 23, p. 60–71, 2020. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/ppo/n23/2011-804X-ppo-23-60.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2023.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. São Paulo: Cosac Naif, 2015.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [s. l.], n. 69, p. 442–464, 2018. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145663>. Acesso em: 19 ago. 2023.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Tradução: Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TAQUES, Renato Corrêa; DADALTO, Gilmar Gusmão. Zoneamento agroclimatológico para a cultura do Café Conilon no estado do Espírito Santo. *In: FERRÃO, Romário Gava et al. Café Conilon*. 2. ed. atual. e ampl. 2 reimp. Vitória: Incaper, 2017. p. 69–79.

TSING, Anna L. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno**. Brasília, DF: Mil Folhas, 2019.

VELDEN, Felipe Vander; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. Humanos e outros que humanos em paisagens multiespecíficas. **Revista Ñanduty**, Dourados, v. 9, n. 14, p. 1–18, 2021. DOI: 10.30612/nty.v9i13.15540. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/nanduty/article/view/15540>. Acesso em: 19 ago. 2023.

VERDIN FILHO, Abraão Carlos *et al.* *In: SIMPÓSIO DE PESQUISA DOS CAFÉS DO BRASIL*, 6., 2009, Vitória. **Anais [...]**. Brasília, DF: Embrapa café, 2011. Disponível em: <http://www.sbicafe.ufv.br/handle/123456789/2907>. Acesso em: 19 ago. 2023.

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, Campinas, v. 22, n. 44, p. 203–220, 2014. DOI: 10.20396/tematicas.v22i44.10977. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/10977>. Acesso em: 19 ago. 2023.

VITTE, Antonio Carlos. O desenvolvimento do conceito de paisagem e a sua inserção na geografia física (the development of landscape concept and its interaction with physical geography). **Mercator**, Fortaleza, v. 6, n. 11, p. 71–78, nov. 2008. Disponível em: <http://www.mercator.ufc.br/mercator/article/view/58>. Acesso em: 19 ago. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113–148, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/ZcqxxhqZk9936mxW5GRrhq/?lang=pt>. Acesso em: 19 ago. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução: Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. **Aceno: Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 5, n. 10, p. 247–264, ago./dez. 2018. DOI: 10.48074/aceno.v5i10.8341. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/8341>. Acesso em: 19 ago. 2023.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. O campesinato brasileiro: uma história de resistência. **Revista de Economia e Sociologia Rural**, Piracicaba, v. 52, supl. 1, p. S025–S044, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-20032014000600002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/resr/a/4Hn3FCvFdb9VBYwSwJfKSGJ/?lang=pt>. Acesso em: 19 ago. 2023.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. “Franja Periférica”, “Pobres do Campo”, “Camponeses”: dilemas da inclusão social dos pequenos agricultores familiares. *In: DELGADO, Guilherme Costa; BERGAMASCO, Sonia Maria Pessoa Pereira (org.)*.

**Agricultura familiar brasileira:** desafios e perspectivas de futuro. Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2017. p. 64–81.

WOORTMANN, Ellen; WOORTMANN, Klass. **O trabalho da terra:** a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

WOORTMANN, Klaas. “Com parente não se neguceia”: “Com parente não se neguceia”. O campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico**, Brasília, DF, v. 12, n. 1, p. 11–73, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6389>. Acesso em: 19 ago. 2023.

## ii) Legislação e instruções normativas

BRASIL. [Constituição (1934)]. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 16 de julho de 1934)**. Nós, os representantes do povo brasileiro, pondo a nossa confiança em Deus, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para organizar um regime democrático, que assegure à Nação a unidade, a liberdade, a justiça e o bem-estar social e econômico, decretamos e promulgamos a seguinte Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. Brasília, DF: Presidência da República, 1934. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm) Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. Advocacia-Geral da União. Consultoria-Geral da União. **Parecer n. 00111/2020/NUCJUR/E-CJU/Patrimônio/CGU/AGU**. CONSULTA. REGISTRO DE APOSSAMENTO VINTENÁRIO. Consulta acerca da possibilidade de ser utilizado o registro de apossamento vintenário como instrumento legal para fins de regularização da propriedade de toda a área da Reserva Biológica de Sooretama, em nome da União. Pela possibilidade, condicionada à observância das recomendações constantes deste parecer. Brasília, DF: AGU, 2020a.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Decreto-lei federal nº 3.942, de 17 de dezembro de 1941**. Institui o selo “Pro-fauna”. Rio de Janeiro: Câmara dos Deputados, 1941. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-3942-17-dezembro-1941-552863-publicacaooriginal-70432-pe.html> Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. **Decreto federal nº 2.057, de 16 de janeiro de 1963**. Autoriza o Serviço do Patrimônio da União a aceitar a doação dos terrenos que menciona, situados no Espírito Santo. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 1963. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decmin/1960-1969/decretodoconselhodeministros-2057-16-janeiro-1963-352400-publicacaooriginal-1-pe.html> Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. **Decreto federal nº 2.444 de 30 de dezembro de 1997**. Dispõe sobre a inclusão, no Programa Nacional de Desestatização – PND, das rodovias federais que menciona, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1997. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1997/D2444.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1997/D2444.htm). Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. **Decreto federal nº 87.588, de 20 de setembro de 1982**. Cria, no Estado do Espírito Santo, a Reserva Biológica de Sooretama, com os limites que especifica e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1982. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Atos/decretos/1982/D87588.html](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Atos/decretos/1982/D87588.html). Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. **Lei federal nº 11.326, de 25 de julho de 2006.** Estabelece as diretrizes para a formulação da política nacional da agricultura familiar e empreendimentos familiares rurais. Brasília, DF: Presidência da República, 2006. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/lei/111326.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111326.htm). Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. **Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002.** Institui o Código Civil. Brasília, DF: Presidência da República, 2002. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2002/110406compilada.htm#:~:text=As%20pessoas%20jur%C3%ADdicas%20de%20direito,parte%20destes%2C%20culpa%20ou%20dolo..](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm#:~:text=As%20pessoas%20jur%C3%ADdicas%20de%20direito,parte%20destes%2C%20culpa%20ou%20dolo..) Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. **Lei nº 10.696, de 2 de julho de 2003.** Dispõe sobre a repactuação e o alongamento de dívidas oriundas de operações de crédito rural, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2003. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/110.696.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.696.htm). Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. **Lei nº 11.516, de 28 de agosto de 2007.** Dispõe sobre a criação do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade - Instituto Chico Mendes; altera as Leis nºs 7.735, de 22 de fevereiro de 1989, 11.284, de 2 de março de 2006, 9.985, de 18 de julho de 2000, 10.410, de 11 de janeiro de 2002, 11.156, de 29 de julho de 2005, 11.357, de 19 de outubro de 2006, e 7.957, de 20 de dezembro de 1989; revoga dispositivos da Lei nº 8.028, de 12 de abril de 1990, e da Medida Provisória nº 2.216-37, de 31 de agosto de 2001; e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2007. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=LEI&numero=11516&ano=2007&ato=245kXTE1ENRpWT959#:~:text=DISP%C3%95E%20SOBRE%20A%20CRIAC%C3%87%C3%83O%20DO,DE%2019%20DE%20OUTUBRO%20DE>. Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. **Lei nº 11.947 de 16 de junho de 2009.** Dispõe sobre o atendimento da alimentação escolar e do Programa Dinheiro Direto na Escola aos alunos da educação básica; altera as Leis nºs 10.880, de 9 de junho de 2004, 11.273, de 6 de fevereiro de 2006, 11.507, de 20 de julho de 2007; revoga dispositivos da Medida Provisória nº 2.178-36, de 24 de agosto de 2001, e a Lei nº 8.913, de 12 de julho de 1994; e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2009. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2009/lei/111947.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/111947.htm). Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. **Lei nº 12.526, de 11 de novembro de 2011.** Abre aos Orçamentos Fiscal e da Seguridade Social da União, em favor da Justiça Eleitoral e do Ministério da Defesa, crédito suplementar no valor global de R\$ 20.843.096,00, para reforço de dotações constantes da Lei Orçamentária vigente. Brasília, DF: Presidência da República, 2011. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2011/lei/112526.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/112526.htm). Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. **Lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012.** Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa; altera as Leis nºs 6.938, de 31 de agosto de 1981, 9.393, de 19 de dezembro de 1996, e 11.428, de 22 de dezembro de 2006; revoga as Leis nºs 4.771, de 15 de setembro de 1965, e 7.754, de 14 de abril de 1989, e a Medida Provisória nº 2.166-67, de 24 de agosto de 2001; e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2012a. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/112651.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112651.htm). Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. **Lei nº 5.197, de 3 de janeiro de 1967.** Dispõe sobre a proteção à fauna e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1967. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/15197.htm#:~:text=Art.,%20destrui%C3%A7%C3%A3o%20ca%C3%A7a%20ou%20apanha..](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/15197.htm#:~:text=Art.,%20destrui%C3%A7%C3%A3o%20ca%C3%A7a%20ou%20apanha..) Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. **Lei nº 6.746, de 10 de dezembro de 1979.** Altera o disposto nos artigos 49 e 50 da Lei n. 4504, de 30 de novembro de 1964 (Estatuto da Terra), e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1979. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/1970-1979/l6746.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1970-1979/l6746.htm). Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. **Lei nº 7.735, de 22 de fevereiro de 1989.** Dispõe sobre a extinção de órgão e de entidade autárquica, cria o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1989. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l7735.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7735.htm). Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. **Lei nº 8.629, de 25 de fevereiro de 1993.** Dispõe sobre a regulamentação dos dispositivos constitucionais relativos à reforma agrária, previstos no Capítulo III, Título VII, da Constituição Federal. Brasília, DF: Presidência da República, 1993. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l8629.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8629.htm). Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. **Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998.** Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1998. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l9605.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9605.htm). Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. **Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000.** Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2000. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l9985.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9985.htm). Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Portaria MMA nº148, de 7 de junho de 2022. Altera os Anexos da Portaria nº 443, de 17 de dezembro de 2014, da Portaria nº 444, de 17 de dezembro de 2014, e da Portaria nº 445, de 17 de dezembro de 2014, referentes à atualização da Lista Nacional de Espécies Ameaçadas de Extinção. **Diário Oficial da União:** seção 1, Brasília, DF, ano 160, n. 108, p. 74–103, 8 jun. 2022. Disponível em: <https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=08/06/2022&jornal=515&pagina=74>. Acesso em: 19 ago. 2023.

ESPÍRITO SANTO. **Lei nº 4.893, de 30 de março de 1994.** Cria o município de Sooretama, oriundo do desmembramento do distrito de Córrego D'Água, pertencente ao município de Linhares. Vitória: Governo do Estado do Espírito Santo, 1994. Disponível em: <https://www3.al.es.gov.br/Arquivo/Documents/legislacao/html/LO%204893.html>. Acesso em: 19 ago. 2023.

ESPÍRITO SANTO. **Lei nº 9.284, de 27 de agosto de 2009.** Institui o Dia do Início da Colheita do Café Conilon. Vitória: Governo do Estado do Espírito Santo, 2009. Disponível em: <https://www3.al.es.gov.br/Arquivo/Documents/legislacao/html/LO9284.html#:~:text=1%C2%BA%20Fica%20institu%C3%ADdo%20o%20Dia,26%20de%20Agosto%20de%202009>. Acesso em: 19 ago. 2023.



ESPÍRITO SANTO. **Lei nº 976, de 10 de dezembro de 1955**. Governo Estadual é autorizado a conceder ao Governo Federal, por meio de doação, algumas reservas florestais. Vitória: Governo Estadual, 1955. Disponível em: <https://leisestaduais.com.br/es/lei-ordinaria-n-975-1955-espírito-santo-autoriza-o-poder-executivo-a-conceder-um-auxilio-de-cr-500000-00-a-prefeitura-de-sao-jose-do-calcado-para-as-comemoracoes-do-1-centenario-de-colonizacao-daquele-municipio>. Acesso em: 19 ago. 2023.

SOORETAMA. **Decreto nº 434, de 2 de abril de 2020**. Cria a rota dos Ipês em Sooretama – ES. Sooretama: Prefeitura Municipal, 2020. Disponível em: <https://www.sooretama.es.gov.br/uploads/documento/20200427134800-decreto-434-2020-institui-a-rota-dos-ipes.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2023.

SOORETAMA. **Lei nº 270, de 9 de outubro de 2001**. Dispõe sobre proibição de plantio de eucalipto para fins de celulose no município de Sooretama/ES, e dá outras providências. Sooretama: Prefeitura Municipal, 2001.

### iii) Documental

#### Relato de viajantes naturalistas

BAVIERA, Teresa da. **Viagem pelo Espírito Santo (1888)**: Viagem pelos trópicos brasileiros. Meine reise in den brasilaischen tropen. Tradução e notas: Sara Baldus. Organização e notas: Júlio Bentivoglio. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2013. Disponível em: [https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Livros/Viagem\\_ao\\_Esp%C3%ADrito\\_Santo.pdf](https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Livros/Viagem_ao_Esp%C3%ADrito_Santo.pdf). Acesso em: 19 ago. 2023.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce**. Tradução: Miltom Amado. Prefácio: Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974.

#### Planos de manejo

BRASIL. Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal. **Plano de Manejo da Reserva Biológica de Sooretama**. Brasília, DF: IBDF, 1981.

BRASIL. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. **Plano de Manejo da Reserva Biológica de Sooretama**. Brasília, DF: ICMBio, 2020b.

#### Censo demográfico e agropecuário

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Agropecuário de 2017**. Espírito Santo: IBGE, 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico de 2010**. Espírito Santo: IBGE, 2010.

#### Outros documentos

DOTA, Ednelson Mariano; COELHO, André Luiz Nascentes; CAMARGO, Danilo Mangaba. **Atlas da migração no Espírito Santo**. Vitória: Ufes: Proex, 2017. Disponível em:

<https://geo.ufes.br/sites/geografia.ufes.br/files/field/anexo/atlas3.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2023.

ESPÍRITO SANTO. Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural. **Programa de Assistência Técnica e Extensão Rural PROATER 2020-2023**: Sooretama. Secretaria da Agricultura, Abastecimento, Aquicultura e Pesca. Vitória: Governo do Estado do Espírito Santo. 2021. Disponível em: <https://incaper.es.gov.br/media/incaper/proater/municipios/Sooretama.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2023.

ESPÍRITO SANTO. Instituto Jones dos Santos Neves. **Perfil da pobreza no Espírito Santo: famílias inscritas no CadÚnico 2019**. Vitória: IJSN, 2019. Disponível em: [https://ijsn.es.gov.br/Media/IJSN/PublicacoesAnexos/cadernos/Perfil\\_da\\_Pobreza\\_2019-.pdf](https://ijsn.es.gov.br/Media/IJSN/PublicacoesAnexos/cadernos/Perfil_da_Pobreza_2019-.pdf). Acesso em: 19 ago. 2023.

### Mensagens presidenciais

AVIDOS, Florentino. **Mensagem apresentada pelo exmo. sr. dr. Florentino Avidos, presidente do estado do Espírito Santo, ao Congresso Legislativo, na 1ª Sessão Ordinária da 12ª Legislatura, em 4 de maio de 1925**. Victoria: [s. n.], 1925. Disponível em: <https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Mensagens/FLORENTINO%20AVIDOS.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2023.

AVIDOS, Florentino. **Mensagem apresentada pelo exmo. sr. dr. Florentino Avidos, presidente do estado do Espírito Santo, ao Congresso Legislativo, na 3ª Sessão Ordinária da 12ª Legislatura**. Victoria: [s. n.], 1927. Disponível em: [https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Mensagens/FLORENTINO%20AVIDOS%20\(3\).pdf](https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Mensagens/FLORENTINO%20AVIDOS%20(3).pdf). Acesso em: 19 ago. 2023.

AVIDOS, Florentino. **Mensagem final**. Apresentada pelo exmo. snr. Presidente do estado do Espírito Santo, dr. Florentino Avidos ao Congresso Legislativo, a 15 de junho de 1928, viços realizados no quadriennio de 1924–1928. Victoria: [s. n.], 1928. Disponível em: [https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Mensagens/FLORENTINO%20AVIDOS%20\(4\).pdf](https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Mensagens/FLORENTINO%20AVIDOS%20(4).pdf). Acesso em: 19 ago. 2023.

COUTINHO, Henrique da Silva. **Mensagem**. Mensagem apresentada ao Congresso Legislativo na abertura da Primeira Sessão da Quinta Legislatura pelo presidente do Estado coronel Henrique da Silva Coutinho em 7 de setembro de 1904. Victoria: Papelaria e Typographia Nelson Costa & Comp, 1904. Disponível em: <https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Mensagens/HENRIQUE%20DA%20SILVA%20COUTINHO.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2023.

MONIZ FREIRE, José de Mello C. **Mensagem apresentada ao Congresso Legislativo na abertura da Terceira Sessão da Quarta Legislatura pelo presidente do estado Dr. José de Mello Carvalho Moniz Freire em 22 de setembro de 1903**. Victoria: Papelaria e Typographia Aelson Costa & Comp, 1903. Disponível em: [https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Mensagens/JOS%C3%89%20DE%20MELLO%20CARVALHO%20MONIZ%20FREIRE%20\(8\).pdf](https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Mensagens/JOS%C3%89%20DE%20MELLO%20CARVALHO%20MONIZ%20FREIRE%20(8).pdf). Acesso em: 19 ago. 2023.

MONIZ FREIRE, José de Mello C. **Mensagem do exm. sr. presidente do estado do Espírito-Santo lida na instalação do Congresso Legislativo em 17 de setembro de 1895**. Victoria:

Typographia do Estado, 1895. Disponível em: [https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Mensagens/JOS%C3%89%20DE%20MELLO%20CARVALHO%20MONIZ%20FREIRE%20\(4\).pdf](https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Mensagens/JOS%C3%89%20DE%20MELLO%20CARVALHO%20MONIZ%20FREIRE%20(4).pdf). Acesso em: 19 ago. 2023.

MONIZ FREIRE, José de Mello C. **Mensagem lida pelo exm. sr. presidente do estado do Espírito-Santo lida na instalação do Congresso Legislativo.** Victoria: Typographia do Estado do Espírito-Santo, 1984. Arquivo de 1 de janeiro de 1894. Disponível em: [https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Mensagens/JOS%C3%89%20DE%20MELLO%20CARVALHO%20MONIZ%20FREIRE%20\(3\).pdf](https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Mensagens/JOS%C3%89%20DE%20MELLO%20CARVALHO%20MONIZ%20FREIRE%20(3).pdf). Acesso em: 19 ago. 2023.

MONIZ FREIRE, José de Mello C. **Mensagens.** Mensagem apresentada ao Congresso Legislativo na abertura da Terceira Sessão da Terceira Legislatura pelo presidente do Estado Dr. José de Mello Carvalho Moniz Freire. Victoria: Papelaria e Typographia Dantas, 1900. Disponível em: [https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Mensagens/JOS%C3%89%20DE%20MELLO%20CARVALHO%20MONIZ%20FREIRE%20\(5\).pdf](https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Mensagens/JOS%C3%89%20DE%20MELLO%20CARVALHO%20MONIZ%20FREIRE%20(5).pdf). Acesso em: 19 ago. 2023.

MONTEIRO, Jeronymo de Souza. **Mensagem dirigida pelo dr. Jeronymo de Souza Monteiro presidente do estado ao Congresso do Espírito Santo na 1ª sessão da 7ª legislatura.** Victoria: Imprensa Estadual, 1910. Disponível em: [https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Mensagens/JERONYMO%20DE%20SOUZA%20MONTEIRO%20\(3\).pdf](https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Mensagens/JERONYMO%20DE%20SOUZA%20MONTEIRO%20(3).pdf). Acesso em: 19 ago. 2023.

NEVES, Graciano dos Santos. **Mensagem do exm. sr. presidente do estado do Espírito-Santo lida na instalação do Congresso Legislativo em 22 de setembro de 1896.** Victoria: Typ. do Estado, 1896. Disponível em: <https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Mensagens/GRACIANO%20DOS%20SANTOS%20NEVES.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2023.

#### iv) Fontes variadas

A EXCURSÃO presidencial. As grandes manifestações ao chefe do Estado. A sua chegada a Collatina. O banquete. A visita ao aldeamento dos índios. **Diário da Manhã**, Victoria, ano 10, n. 320, p. 2, 1926a. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/572748/25474?pesq=excursão>. Acesso em: 19 ago. 2023.

A EXCURSÃO presidencial. Foi assentada hontem a pedra fundamental da ponte sobre o Rio Doce e inaugurado o edificio da Camara Municipal. **Diário da Manhã**, Victoria, ano 20, n. 321, p. 1, 1926b. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/572748/25479?pesq=pedra>. Acesso em: 19 ago. 2023.

A GAZETA. Agronegócio. **Contratações de fora.** Colheita do café: saiba como checar documentos antes de contratar mão de obra. Vitória, 10 mai. 2022. Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/es/agro/colheita-do-cafe-saiba-como-checar-documentos-antes-de-contratar-mao-de-obra-0522>. Acesso em: 19 ago. 2023.

A GAZETA. Política. **Capixapédia**. Como o ES aumentou o número de municípios desde 1900 e o que muda com pacto federativo. Vitória, 02 dez. 2019. Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/es/politica/como-o-es-aumentou-o-numero-de-municipios-de-1900-a-2019-1219>. Acesso em: 19 ago. 2023.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS DIRIGENTES DAS INSTITUIÇÕES FEDERAIS DE ENSINO SUPERIOR. Cortes do governo podem causar ‘apagão científico’ em 2019. Brasília, DF: Andifes, 2018. Disponível em: <https://www.andifes.org.br/?p=58564>. Acesso em: 19 ago. 2023.

BANHOS, Aureo. A BR-101 é o pior caminho para a Rebio de Sooretama. ((o)) eco, [s. l.], 12 set. 2017. Disponível em: <https://oeco.org.br/analises/a-br-101-e-o-pior-caminho-para-a-rebio-de-sooretama/>. Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. Agência Nacional de Transporte Terrestre. **Concessionária inicia as obras de duplicação da BR-101 no Espírito Santo**. Brasília, DF: ANTT, 2016. Disponível em: [https://antt-hml.antt.gov.br/noticia/aberta-/asset\\_publisher/ES3IO01qMsue/content/id/173813](https://antt-hml.antt.gov.br/noticia/aberta-/asset_publisher/ES3IO01qMsue/content/id/173813). Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária. Café: leguminosas ajudam a controlar planta daninha. **Canal Rural**, São Paulo, 12 dez. 2015. Disponível em: <https://www.canalrural.com.br/noticias/cafe-leguminosas-ajudam-controlar-planta-daninha-60055/>. Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária. Produtividade média dos Cafés do Brasil equivale a 25 sacas por hectare em 2021. **Estudos Socioeconômicos e Ambientais**, Brasília, DF, 23 jun. 2021. Disponível em: <https://www.embrapa.br/busca-de-noticias/-/noticia/63114999/produtividade-media-dos-cafes-do-brasil-equivale-a-25-sacas-por-hectare-em-2021>. Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária. Prosa Rural – Adubos verdes: utilização de plantas para enriquecer o solo. **Produção Vegetal Recursos Naturais**, Brasília, DF, 8 mar. 2012b. Disponível em: <https://www.embrapa.br/busca-de-noticias/-/noticia/2302925/prosa-rural---adubos-verdes-utilizacao-de-plantas-para-enriquecer-o-solo>. Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária. Prosa Rural – Poda programada de café conilon. **Agroindústria**, Brasília, DF, 04 abr. 2011. Disponível em: <https://www.embrapa.br/busca-de-noticias/-/noticia/2409455/prosa-rural---poda-programada-de-cafe-conilon>. Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação. **Histórico**. Brasília/DF, 01, jan. 2013. Disponível em: <https://www.gov.br/fnde/pt-br/aceso-a-informacao/acoes-e-programas/programas/pnae/historico>. Acesso em: 19 ago. 2023.

BRASIL. Ministério dos Transportes. Agência Nacional de Transportes Terrestres. **Contrato de Concessão**. Edital de Concessão nº 001/2011 – parte VII. Rodovia Federal: BR-101/ES/BA: Entr. BA-698 (acesso a Mucuri) – Divisa ES/RJ. Brasília, DF: ANTT, 2013. Disponível em: <https://portal.antt.gov.br/documents/359170/2393328/Contrato.pdf/ba874a0f-23e8-9c62-ef21-2124bd5008d7?t=1613694466970>. Acesso em: 19 ago. 2023.

CASTILLO, Yessika María Rengifo. Eduardo Galeano, el sentipensante del sur. **Retruécano: rebeldia retórica**, [s. l.], 13 abr. 2021. Disponível em: <https://www.elretruecano.com/eduardo-galeano-el-sentipensante-del-sur/>. Acesso em: 19 ago. 2023.

COMITÊ CLANDESTINO REVOLUCIONÁRIO INDÍGENA. Comando Geral do Exército Zapatista de Libertação Nacional. Quarta declaração da Selva Lacandona. **Portal dhnet**. Natal, 1 jan. 1996. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/blocos/questaozapatista/quartadeclaracaoselva.html>. Acesso em: 19 ago. 2023.

COMITÊ DA BACIA HIDROGRÁFICA DO RIO DOCE. **A Bacia**. Governador Valadares: CBH-Doce, c2016. Disponível em: <https://www.cbhdoce.org.br/institucional/a-bacia#:~:text=A%20Bacia%20Hidrogr%C3%A1fica%20do%20Rio,no%20Nordeste%20do%20Esp%C3%ADrito%20Santo>. Acesso em: 19 ago. 2023.

DISPONIBILIDADE. *In*: OXFORD LANGUAGES: Dicionário online do Google. [S. l.]: Oxford University Press, c2023.

ESPÍRITO SANTO. Secretaria de Estado da Agricultura, Abastecimento, Aquicultura e Pesca. Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural. **Cafeicultura: Café conilon**. Bento Ferreira: Incaper, c2015–2023a. Disponível em: <https://incaper.es.gov.br/cafeicultura-conilon>. Acesso em: 19 ago. 2023.

ESPÍRITO SANTO. Secretaria de Estado da Agricultura, Abastecimento, Aquicultura e Pesca. Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural. **Comercialização da agricultura familiar**. Bento Ferreira: Incaper, c2015–2023b. Disponível em: <https://incaper.es.gov.br/comercializacao-da-agricultura-familiar>. Acesso em: 19 ago. 2023.

ESPÍRITO SANTO. Secretaria de Estado da Agricultura, Abastecimento, Aquicultura e Pesca. Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural. **Silvicultura**. Bento Ferreira: Incaper, c2015–2023c. Disponível em: <https://incaper.es.gov.br/silvicultura>. Acesso em: 19 ago. 2023.

ESPÍRITO SANTO. Secretaria de Estado do Turismo. **Mapa do turismo do ES**. Vitória: Setur, 2023. Disponível em: <https://setur.es.gov.br/mapa-do-turismo-do-es>. Acesso em: 19 ago. 2023.

INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE. **Quem Somos**. Sooretama: ICMBio, [20--]. Disponível em: <https://www.icmbio.gov.br/rebio-sooretama/quem-somos.html>. Acesso em: 19 ago. 2023.

INSTITUTO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Costa do Descobrimento: Reservas da Mata Atlântica (BA/ES)**. Brasília, DF: Iphan, 2014. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/37>. Acesso em: 19 ago. 2023.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Reserva Biológica de Sooretama**. [S. l.]: Unidades de Conservação no Brasil, [20--]. Disponível em: <https://uc.socioambiental.org/pt-br/arp/991>. Acesso em: 19 ago. 2023.

INSTITUTO ÚLTIMOS REFÚGIOS. **Ação em Defesa da Rebio Sooretama**. Vitória: Instituto Últimos Refúgios, c2006–2023. Disponível em: <https://www.ultimosrefugios.org.br/acao-em-defesa-da-rebio-sooretama>. Acesso em: 19 ago. 2023.

MACHADO, Antônio. Cantares (Antonio Machado). **Poesia Latina**. [S. l.], 16 mar. 2009. Disponível em: <https://blogs.utopia.org.br/piresialatina/cantares-antonio-machado/>. Acesso em: 19 ago. 2023.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A ALIMENTAÇÃO E A AGRICULTURA. **Los pequeños agricultores familiares producen alrededor de un tercio de los alimentos del mundo**. Roma: FAO, 2021. Disponível em: <https://www.fao.org/news/story/pt/item/1396597/icode/>. Acesso em: 19 ago. 2023.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A ALIMENTAÇÃO E A AGRICULTURA. **Estudo inédito da FAO aponta que a biodiversidade do planeta está desaparecendo**. [S. l.]: FAO no Brasil, 2019. Disponível em: <https://www.fao.org/brasil/noticias/detail-events/fr/c/1181587/>. Acesso em: 19 ago. 2023.

SILVA, Antônio Gonçalves. [A poesia verdadeira na voz de um bravo sertanejo – os melhores trinados do Patativa]. **Recanto das Letras**. [S. l.], c2004–2023. Disponível em: <https://www.recantodasletras.com.br/resenhasdelivros/552917>. Acesso em: 19 ago. 2023.

SOORETAMA. **Geografia**. Sooretama: Prefeitura Municipal, [20--]a. Disponível em: <https://www.sooretama.es.gov.br/pagina/ler/1033/geografia>. Acesso em: 19 ago. 2023.

SOORETAMA. **Sobre o município**. Sooretama: Prefeitura Municipal, [20--]b. Disponível em: <https://www.sooretama.es.gov.br/pagina/ler/1032/sobre-o-municipio#:~:text=As%20principais%20atividades%20econ%C3%B4micas%20do,e%20aproximadamente%20mil%20propriedades%20rurais>. Acesso em: 19 ago. 2023.

SZTUTMAN, Renato. A notável atualidade do Animismo. **Outras Palavras**, São Paulo, 2 set. 2021. Disponível em: <https://outraspalavras.net/eurocentrismoemxeque/a-notavel-atualidade-do-animismo/>. Acesso em: 19 ago. 2023.

TARDIN, Nilo. Ponte de Colatina sobre o Rio Doce criou travessia para o futuro. **Diário Digital Capixaba**, Capixaba, 14 ago. 2021. Disponível em: <https://diariodigitalcapixaba.com.br/noticia/2045/ponte-de-colatina-sobre-o-rio-doce-criou-travessia-para-o-futuro>. Acesso em: 19 ago. 2023.

VALE. **Biodiversidade**. [S. l.]: Vale, c2019a. Disponível em: <https://www.vale.com/pt/web/esg/biodiversidade>. Acesso em: 19 ago. 2023.

VALE. **Composição Acionária**. [S. l.]: Vale, c2019b. Disponível em: <https://www.vale.com/pt/web/esg/composicao-acionaria>. Acesso em: 19 ago. 2023.

VALE. **Confira os resultados financeiros do 1T23**. [S. l.]: Vale, c2019c. Disponível em: <https://www.vale.com/pt/confira-os-resultados-financeiros-do-1t23%E2%80%8B/-/categories/64940>. Acesso em: 19 ago. 2023.