

# A DANÇA DA “PANHA”

## Pensando paisagens multiespécies de apanhadoras de flores sempre-vivas junto à Anna Tsing



THE HARVESTING DANCE  
Revisiting flower catchers' multispecies landscapes  
in light of Anna Tsing

Ana Paula Lessa Belone  
Universidade Federal Fluminense  
Pós-Graduação em Antropologia | Niterói, Brasil  
anapaula.lessabelone@gmail.com | ORCID iD: 0000-0001-9493-3837

### Resumo

Neste ensaio, o olhar é direcionado a uma comunidade quilombola de apanhadora de flores localizada na Serra do Espinhaço Meridional, no centro norte mineiro, e aos seus modos de vida em coordenação com outras formas de vida. A partir do diálogo com Anna Tsing e algumas de suas noções, dentre as quais a de paisagem multiespécies, a atividade de coleta de flores sempre-vivas é colocada em perspectiva sob a forma de dança para analisar a diversidade cultural e biológica colaborativa. O lócus é o tempo do antropoceno, no qual a destruição ambiental levada a cabo pela ação humana, a exemplo da monocultura de eucaliptos no território, produz ruínas. Resta ocupá-las como movimento de resistência pelo direito de existir.

### Palavras-chave

Paisagem Multiespécies; Sempre-Vivas; Antropoceno; Plantation; Anna Tsing.

### Abstract

This essay sheds light toward a quilombola and flower-picking community, their ways of life in coordination with others, in the north of Minas Gerais, Brazil, settled in the geographic formation of the Serra do Espinhaço Meridional. Incorporating the theoretical insights of Anna Tsing, among which the multispecies landscape, the activity of harvesting flowers is put into perspective as a way of dancing, allowing the analysis of the collaborative cultural and biological diversity. The locus is the time of the anthropocene, in which the environmental destruction carried out by human action, represented in the territory by the eucalyptus monoculture, produces ruins. The possible way forward for the communities is to occupy it as a resistance movement for the right to exist.

### Keywords

Multispecies Landscapes; Sempre-Vivas; Anthropocene; Plantation; Anna Tsing.





Figura 1: “Panha” de flores em um campo de uso comum no território tradicionalmente ocupado - Comunidade Quilombola de Raiz. Autoria: Ana Paula Lessa Belone, 2020.

### Primeiro ato

Naquela manhã, as irmãs Erci e Eliad Alves, jovens lideranças da Comunidade de Raiz, me levaram ao Capão Redondo, uma importante área de uso comum deste território quilombola, onde as famílias se deslocavam para a “panha”<sup>1</sup> das flores sempre-vivas e de outras espécies vegetais do bioma Cerrado. As irmãs tentavam me explicar os lugares onde cada tipo de flor era encontrado, apontavam para longe indicando até onde iam os caminhos de acesso aos campos de coleta e onde se localizavam as principais espécies para uso alimentar e medicinal. Para mim, era difícil imaginar a paisagem que elas se esforçavam para descrever, uma vez que estávamos em meio a uma grande plantação de eucaliptos (Anotações de campo, 04 de março de 2020, Presidente Kubitschek-MG).

---

<sup>1</sup> “Panha” é a palavra enunciada localmente pelos apanhadores e apanhadoras de sempre-vivas, para referir-se à prática da coleta das flores. Além de nomear uma das atividades estruturantes de seus modos de vidas, a “panha” também nomeia a categoria mobilizada por esses grupos sociais na autodefinição como comunidades etnicamente diferenciadas. Além de apanhadora de sempre-vivas, esta comunidade se reconhece também como remanescente de quilombo.

A descrição que abre este ensaio<sup>2</sup> provém de impressões pessoais que foram anotadas durante uma visita à comunidade quilombola Raiz, ocorrida na primeira semana do mês de março de 2020, e que integrou o conjunto de visitas a campo que vinham sendo realizadas desde o ano 2018 para composição dos estudos do dossiê de registro do Sistema Agrícola Tradicional (SAT)<sup>3</sup> dos(as) Apanhadores(as) de Flores Sempre-Vivas como patrimônio cultural imaterial do estado de Minas Gerais<sup>4</sup>. Este reconhecimento é dado pelo Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (Iepha-MG), onde atuo como analista na Gerência de Patrimônio Cultural Imaterial (GPCI), desde 2017<sup>5</sup>.

A minha inserção em Raiz se deu como servidora pública do estado, cujo trabalho é o de identificar, inventariar,

---

<sup>2</sup> Este ensaio é especialmente dedicado à comunidade quilombola de Raiz, e ao seu povo, e às demais comunidades de quilombolas e apanhadores(as) de flores da Serra do Espinhaço que ocupam lutando, lutam dançando e dançam existindo.

<sup>3</sup> A correlação entre diversidade sociocultural e biológica no contexto de comunidades camponesas, tradicionais e de povos indígenas vem sendo mobilizada por diversos atores institucionais internacionais e nacionais sob a rubrica de “Sistema Agrícola Tradicional - SAT”, que se refere ao: “conjunto estruturado, que é formado por elementos interdependentes: plantas cultivadas e criação de animais, redes sociais, artefatos, sistemas alimentares, saberes, normas, direitos e outras manifestações associadas. Esses elementos envolvem espaços e agroecossistemas manejados, formas de transformação dos produtos agrícolas e cultura material e imaterial associada, bem como sistemas alimentares locais que interagem e resultam na agricultura, pecuária e no extrativismo” (Eidt e Udry 2019: 23). Dentre os principais atores internacionais, destacam-se as Organizações das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO/ONU) e, dentre os nacionais, a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), dentre outros.

<sup>4</sup> Além da comunidade quilombola de Raiz, a delimitação do estudo abarcou ainda as comunidades quilombolas Mata dos Crioulos e Vargem do Inhaí, a comunidade Macacos, localizada em Diamantina-MG, a comunidade Pé de Serra, em Buenópolis-MG e a comunidade Lavras, em Bocaiúva-MG.

<sup>5</sup> O Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (Iepha-MG) é uma fundação vinculada à Secretaria de Estado de Cultura e Turismo, que atua no campo das políticas públicas do patrimônio cultural, por meio da pesquisa, proteção e promoção dos bens culturais de natureza material e imaterial. No caso deste último, é o Decreto 42.505, de 15 de abril de 2002, que institui as formas de registro dos bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio cultural de Minas Gerais.

descrever e categorizar bens culturais em processo de patrimonialização. Mas, é a partir do olhar antropológico que volto meu olhar à compreensão de determinados processos em paisagens transformadas na história, em contextos marcados por invisibilidade política, desigualdades no acesso à terra e racismo ambiental.

Anna Tsing propõe, indo mais além do que preconiza as premissas das políticas públicas patrimoniais, calcadas na categorização de bens culturais, que ao invés de simplesmente catalogar a diversidade, é necessário narrar as histórias nas quais essa diversidade se manifesta (2019:24). E, para tal exercício, o conceito de *paisagem multiespécies* desta autora torna-se central. Neste sentido, procuro traçar rotas alternativas de pensamento que a rotina como agente do estado não comporta.

Portanto, encontro-me nesta dupla posição de pesquisadora/profissional que no interior da burocracia estatal, especialmente no trabalho de patrimonialização dos modos de vida de quilombolas e apanhadores(as) de flores sempre-vivas territorializadas na Serra do Espinhaço Meridional, colocou-se em contato com a comunidade quilombola de Raiz<sup>6</sup>. É a partir desta posição, com todas as possibilidades e limitações que a envolve, que provém a matéria de reflexão para este ensaio, que teço em diálogo com Anna Tsing e algumas de suas noções<sup>7</sup>, em especial a de *paisagens multiespécies* em perspectiva no Antropoceno.

O termo Antropoceno tem sido empregado, não sem contestação<sup>8</sup>, para se referir ao atual período do tempo geológico, marcado pela transformação da dinâmica ecossistêmica advinda dos efeitos da presença humana na Terra. Nesta “era da perturbação humana” (Tsing, 2019: 23)

---

<sup>6</sup> Neste sentido, sigo a perspectiva de Vieira Júnior (2017: 28), quando diz que foi o trabalho técnico como servidor de um órgão público que o levou ao *povo* da Iuna, na Chapada Diamantina-BA. "O trabalho levou-me aos sujeitos que se apresentam neste texto, por caminhos que se encontram e emaranham" (Vieira Júnior 2017: 29).

<sup>7</sup> As noções discutidas estão marcadas em itálico ao longo do texto.

<sup>8</sup> Bruno Latour pontua que, apesar das armadilhas contidas neste termo híbrido (porque agrega geologia, filosofia, teologia e ciência social), “o Antropoceno oferece um modo poderoso, se usado de maneira sensata, de evitar o perigo da naturalização à medida que permite reconfigurar o antigo domínio do social – ou “humano” – em domínio dos Terráqueos ou Terranos” (2014: 12). Ademais, a questão do Antropoceno trouxe no bojo outras discussões, tal como a ideia de Capitaloceno, que considera as transformações ocorridas a partir da emergência do capitalismo, mas que escapa a este enquadramento do tempo geológico (Barreto 2021).

não haveria paisagens ou naturezas em pretenso estado bruto, uma vez que o alcance do capitalismo e da industrialização, da colonialidade do poder e de todas as suas dimensões estruturantes, dos efeitos das mudanças climáticas em curso e da destruição ambiental de toda ordem, não respeitam as fronteiras politicamente imaginadas ou naturalmente construídas.

Contudo, é necessário considerar a perturbação em termos de escalas e, assim, evitar generalizações quanto ao modelo hegemônico do capitalismo transnacional de relacionar-se com a natureza, tomada apenas como fonte de recursos para levar a cabo uma ideia de desenvolvimento tecnológico, científico e econômico do mundo<sup>9</sup>. Em outras escalas há modos de vida e de existências humanas que se encontram em *coordenação* com outras espécies não-humanas ou mais que humanas, em um regime de *perturbação lenta*, cuja *habitabilidade* se coloca frente aos contextos de “destruição ambiental, da conquista imperial, dos fins lucrativos, do racismo e da norma autoritária” (Tsing 2019: 23).

Para a autora, o Antropoceno não seria o marco inaugural da perturbação do homem sobre a Terra, dada a constituição de determinados ecossistemas coordenados com grupos sociais no Holoceno, a exemplo da biodiversidade encontrada nas matas camponesas (Tsing 2019: 112). A singularidade do Antropoceno seria, então, a instauração de uma forma de perturbação na qual tais coordenações são absolutamente rompidas a ponto de nos impelir “para novas ecologias de produção da morte” (Tsing 2019: 112).

É necessário pontuar que, no contexto brasileiro, não há como pensar a constituição de paisagens de *perturbação lenta* sem considerar a própria formação socioespacial deste Estado Nacional, que se assenta em duas diferentes escalas, segundo Santana Filho (2014). A primeira delas se reflete nas *plantations*, sistema que tem como base de desenvolvimento a invasão e privatização de terras, a escravização de povos ameríndios, o

---

<sup>9</sup> A este respeito, uma das facetas mais bem acabadas desse processo pode ser verificada na chamada economia verde ou "capitalismo verde", e na questão da financeirização da natureza, em que os bens comuns (biodiversidade, água, territórios) são inseridos em mecanismos de mercado, tais como Pagamentos por Serviços Ambientais (PSA) e Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal (REDD) entre outros, que objetivam imputar preços e privatizar bens da natureza a serem negociados no mercado da bolsa de valores. A respeito, entre outros, ver: Tura *et al* (2016).

tráfico e mão de obra de povos africanos e o comércio estabelecido entre a colônia e a metrópole europeia, que se tornou o sustentáculo do capitalismo global. A segunda diz respeito aos territórios quilombolas – e acrescento, de outras coletividades etnicamente diferenciadas –, grupos sociais alijados da ideia de Nação e que foram alçados à condição de ameaça ao centralismo e patrimonialismo que atravessou o tempo, do século XVI ao XXI (Santana Filho 2014: 20).

A exclusão da população africana e negra do Brasil do acesso ao direito de ser parte deste Estado, formado e referenciado pela condição social e econômica, também permitiu que a população negra quilombola apresentasse a possibilidade de outro tipo de organização territorial não centralizada, não hierarquizada e não patrimonial. Este fato não dissolveu nos séculos que os isolam da historiografia e da identidade nacional, devido às suas reivindicações serem sempre recebidas como ameaça ao poder político e econômico das elites latifundiárias perpetuadas por séculos (Santana Filho 2014: 21).

Algumas comunidades quilombolas e apanhadoras de flores territorializadas na Serra do Espinhaço Meridional, da qual Raiz é um exemplo, possuem uma lógica de ocupação e uso da terra contra-hegemônica. Sua reprodução sociocultural está assentada na conjugação entre cultivo agrícola, criação de animais e manejo do bioma cerrado, nos diferentes ambientes da serra. Este tripé organiza os vários domínios da vida dessas coletividades nos territórios tradicionalmente ocupados, como conteúdos de saberes, práticas, moralidades, visões de mundo etc. Assim como a citação introdutória deixa entrever, a *perturbação lenta* de quilombolas e apanhadores(as) de flores sempre-vivas, que é produzida em coordenação às demais espécies dos ambientes da Serra do Espinhaço, produziu historicamente uma paisagem ecologicamente diversa em um contexto estruturalmente desigual e violento de acesso à terra e formação das paisagens. A intrusão da *plantation* no território a partir da monocultura de eucaliptos deu lugar a uma perturbação de tal ordem que levou a alterações drásticas, cujo resultado foi o surgimento de uma paisagem em *ruínas* tomada pela aridez do deserto verde (Tsing 2019).

### **Segundo ato**

A comunidade quilombola de Raiz está localizada na zona rural do município de Presidente Kubitschek, na região

centro norte mineira. Encravada na Serra do Espinhaço Meridional, o nome do lugar provém, de acordo com as narrativas de seus moradores, de uma antiga árvore caída pela força das águas do córrego que corta o território, cujas raízes grandes e expostas serviram como ponto de pouso para os viajantes e tropas de passagem para o município de Diamantina-MG.

A memória de fundação desta comunidade está assentada na ocupação do território no início do século XX, pelo senhor Geraldo Ferreira (“Pai Velho”) e por Maria Madalena da Conceição (“Mãe Velha”), os(as) ancestrais fundadores(as). O patriarca ali se estabeleceu junto à família para desempenhar serviços agrícolas e de carreamento de gados na fazenda do “patrão”, e a comunidade foi enraizando lentamente o seu pertencimento territorial a partir da fixação dos(as) descendentes.

Mediante o processo de reconhecimento da coletividade como sujeitos de direitos face à invisibilização a que foram/são submetidos, os(as) descendentes conseguem reelaborar sua história pretérita pontuando que o patriarca fora levado na condição de escravizado e assim viveu com sua família. Segundo os relatos dos(as) filhos(as) dos(as) ancestrais, Pai Velho experimentava condições degradantes de trabalho e a família vivia em situação de miséria.

Além da atividade com o gado e a produção agrícola, o garimpo artesanal de diamantes e de cristais também fez parte do cotidiano de trabalho nesta localidade. A senhora Maria Terezinha Alves, a Têca, uma das filhas do casal, disse que após atingir determinada idade, seus(suas) irmãos(irmãs) iam trabalhar nas árduas atividades do garimpo, o que reforça para esta comunidade o fato de que não somente Pai Velho, mas toda sua família foi exposta a uma grave situação de servidão. Ainda hoje, a comunidade observa a atualidade desse processo por meio das expropriações territoriais.

A espacialização deste grupo social naquela porção da Serra fez com que prosperasse uma ampla diversidade ecológica mediante a *perturbação lenta* da paisagem que se fez, entre outros, como movimento de resistência ao processo de exclusão vivida. Neste sentido, Têca me narrou a lembrança de que Mãe Velha saía com os(as) filhos(as) pelo “mato” para caçar frutas para comer quando não havia comida em casa, de modo que foram criados(as) com uma alimentação baseada nos

recursos naturais do cerrado, como pequi, embaúba, samambaia etc.

Esta perturbação se traduziu em saberes e técnicas específicas de se relacionar cotidianamente com os ambientes da Serra do Espinhaço. Isto se dá por meio do cultivo de roças de toco conjugadas ao pousio das áreas; da diversidade de cultivares produzidos por meio de sementes crioulas; da produção em quintais com alta densidade de plantas para temperos, alimentação, curas etc., além da criação de animais de pequeno porte.

A biodiversidade no contexto deste modo de vida diferenciado também se dá por meio do extrativismo vegetal do cerrado, em especial, da coleta das chamadas flores sempre-vivas. É precisamente nesta última que vamos deter nosso olhar de maneira mais detalhada. As flores sempre-vivas são uma denominação genérica para diversas inflorescências da família *Euriocaulaceae* que ocorrem nos campos de maiores altitudes da Serra do Espinhaço Meridional, em solos arenosos e de baixa fertilidade natural, cujas características como a estrutura e a coloração se mantém mesmo após serem coletadas. Por esta razão são bastante requisitadas no mercado interno e externo como objetos de ornamentação.

As lembranças mais antigas que se têm a respeito da “panha” de sempre-vivas no território de Raiz são dos rastros da memória da primogênita dos ancestrais fundadores, a senhora Efigênia Alves, de 85 anos. Efigênia acompanhava os(as) mais velhos(as) aos campos de coleta e, naquela época, as flores mais procuradas pelos(as) compradores(as) externos(as) eram as “margaridinhas”, em função do melhor preço de mercado que possuíam<sup>10</sup>. Com o passar do tempo outras variedades também passaram a ser coletadas devido à própria dinâmica de mercado destes produtos; inclusive uma espécie localmente conhecida como “sedinha” – em outros locais referida como capim-dourado –, com a qual o povo de Raiz produz variados artesanatos. Assim, a *perturbação lenta* relacionada às sempre-vivas se estabeleceu nos interstícios dos

---

<sup>10</sup> Estas são algumas das mais de 240 variedades de flores e botões destinados à ornamentação. As chamadas “flores” referem-se às inflorescências em tons brancos, cujos formatos lembram pequenas margaridas. Já os “botões” possuem outros formatos. As denominações variam conforme a singularidade dos aspectos: sedinha, cachorrinho, espeta nariz, carrasqueira, janeirona, chapadeira, cebolão e cabeça de nego são algumas delas. (Monteiro *et al.* 2019:119).

circuitos do mercado capitalista de tais recursos naturais, formando uma cadeia na qual os(as) apanhadores(as) de Raiz são um dos elos<sup>11</sup>.

Em geral, a “panha” de sempre-vivas ocorre na época seca do ano enquanto a época das roças acontece no período das águas, o que estrutura um calendário que articula os ritmos de vida e de trabalho. No período da “panha” famílias inteiras chegam a deslocar-se para os campos localizados nas cotas mais altas da serra em busca das flores e dos botões. A depender da localização das comunidades que desenvolvem o SAT, as famílias se mudam para as chapadas, transformando lapas e ranchos em residências temporárias durante o período de coleta das flores. No contexto específico de Raiz, o deslocamento de ida e volta aos campos ocorre diariamente, pois, devido à altitude em que a comunidade se encontra, os campos estão mais próximos das unidades familiares.

A atividade da “panha” pode durar horas e requer grande investimento corporal, dado que é necessário andar grandes distâncias pelos campos em busca das manchas de flores, além de passar muito tempo com o corpo flexionado durante a coleta. Mesmo com a intensidade da atividade, quilombolas e apanhadores(as) não concebem o trabalho no sentido estrito do termo, sendo comum ouvir: “nos campos, o corpo cansa, mas a cabeça fica boa” (Monteiro *et al.* 2019: 121)<sup>12</sup>.

Assim como Anna Tsing designou no caso do forrageamento de cogumelos matsutake em florestas da Califórnia, a “panha” de sempre-vivas pode ser pensada sob a forma de dança (Tsing 2019: 27). Isto porque envolve conhecimentos sobre como os corpos se movimentam pela paisagem, seguindo os rastros de cheiros, sons, percepções e memórias: “assistir a dança emergir da subsistência nos desperta para as artes da vida cotidiana” (Tsing 2019: 28). No caso em tela, a performance se faz através do retorno aos lugares familiares para onde quilombolas e apanhadores(as) de flores se deslocam anualmente e onde, a cada ciclo, brotam as variedades de interesse. Nesta dança, tomam parte não apenas

---

<sup>11</sup> A respeito de dados sobre o comércio de flores sempre-vivas, ver Monteiro (2019).

<sup>12</sup> Neste sentido, Vieira Júnior nos oferece importantes insights sobre a perspectiva do trabalho a partir do *povo* de Iuna, que o concebe junto a outras dimensões como fundamental para expressar suas histórias e intenções (2016:20).

os corpos humanos, mas também os não-humanos, revelando a diversidade cultural e biológica *colaborativa*<sup>13</sup>.

A composição desse trabalho colaborativo entre espécies na paisagem da Serra do Espinhaço Meridional que permite com que as sempre-vivas prosperem é constituída, dentre muitos elementos, pela altitude, a composição do solo, a formação da vegetação e o uso do fogo, que possibilita o florescimento de determinadas variedades, conforme o conhecimento tradicional do manejo<sup>14</sup>. Quilombolas e apanhadores(as) também integram essa composição, formando uma arquitetura que torna possível a vida *multiespécies*.

Na paisagem dos campos da Serra do Espinhaço Meridional várias estratégias de *perturbação lenta* foram sendo desenvolvidas ao longo do tempo por quilombolas e apanhadores(as) de flores, como por exemplo: manejar o fogo no tempo correto; deslocar-se para os campos na época em que as flores estão maduras; não coletar todas as flores do campo, deixando o chamado "restolho" para a manutenção da espécie; "pentear" as flores no momento de organizá-las, de modo que as sementes caiam e se espalhem voltando a brotar nos campos nativos, o que os tornam "semeadores" das espécies (Monteiro 2019: 284). Estes saberes criam condições de vida, "uma dança que faz parceria aqui com muitas vidas de dança" (Tsing 2019: 40).

A experiência local que conformou a performance da "panha" no contexto de Raiz diz respeito ao modo como a *perturbação lenta* foi construindo aquela paisagem emaranhada de espécies. Contudo, não se pode perder de vista que toda essa configuração esteve atrelada aos já comentados processos de formação socioespacial do Estado brasileiro, à negação da cidadania às populações negras do campo, às relações mercantis dos recursos naturais, entre outros. Sendo assim, é a história que faz a *paisagem multiespécies* (Tsing 2019: 106).

---

<sup>13</sup> Há comunidades onde, na época de subir para a coleta, os gados também são levados para o pastoreio nos campos nativos, adicionando mais uma camada a esta diversidade.

<sup>14</sup> Fagundes (2019) aponta que alguns biomas, dentre os quais o cerrado brasileiro, são predispostos a determinados regimes de queima tendo no fogo um dos elementos centrais na constituição de sua biodiversidade. Este autor descreve em sua tese de doutorado o trabalho biointerativo do manejo do fogo nos *gerais* do Jalapão-TO por quilombolas, inclusive na relação com o capim-dourado, que é uma das espécies de sempre-vivas (2019: 100).

### Terceiro ato

Tudo começou com a imagem de um movimento de dança a que assisti, há dez anos, e da qual não consegui me livrar. Uma dançarina, correndo de costas para escapar do que deveria lhe parecer assustador, não parava de olhar para trás, sempre mais inquieta, como se a sua fuga acumulasse a suas costas obstáculos que constrangiam cada vez mais seus movimentos, até que ela foi impelida a se virar por completo; e aí, suspensa, imóvel, com os braços pensos, ela via, vindo em sua direção, algo ainda mais assustador do que aquilo que fugia – a ponto de forçá-la a ensaiar um gesto de recuo. Ao fugir de um horror, ela encontrava outro, em parte criado por sua fuga (Latour 2020: 15).

É recorrendo à cena de uma dança que Bruno Latour quis expressar “o espírito do tempo” (2020: 15), marcado por uma “*profunda mutação em nossa relação com o mundo*” (2020: 24, grifos do autor) a partir dos desastres ecológicos e das mudanças climáticas em curso em escala global. O autor continua dizendo que a imagem desta coreografia “imediatamente se fundiu [...] com outra figura muito controversa sobre a qual eu havia meditado ao ler James Lovelock: Gaia” (Latour 2020: 16).

Isabelle Stengers sugere a necessidade de se reconhecer Gaia como um “Ser” “dotado não apenas de história, mas também de um regime de atividades próprio”, cujo limite de tolerância foi rompido e ultrapassado (2015:38). Neste sentido, é das palavras de Davi Kopenawa, a partir da cosmovisão yanomami, que tal premissa é posta em perspectiva de forma aguda e concreta:

Os brancos também deveriam sonhar pensando em tudo isso. Talvez acabasse entendendo as coisas de que os xamãs costumam falar entre si. Mas não devem pensar que estamos preocupados somente com nossas casas e nossa floresta ou com os garimpeiros e fazendeiros que querem destruí-la. Estamos apreensivos, para além de nossa própria vida, com a da terra inteira, que corre o risco de entrar em caos. Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós! [...] Só existe um céu e é preciso cuidar dele, porque, se ficar doente, tudo vai se acabar (2015: 498).

A sua suscetibilidade enquanto “Ser” impõe considerar a hipótese da “intrusão de Gaia”, segundo aponta Stengers, como uma reação de quem é continuamente ofendida.

Entretanto, mesmo que a destruição seja de âmbito global, as consequências são desigualmente distribuídas, incidindo primeiro em regiões empobrecidas do planeta e em coletividades marginalizadas e vulnerabilizadas. Anna Tsing diz que apesar da circulação ser em escala planetária, o Antropoceno é performado nos lugares (2019: 205). Neste tempo das catástrofes, “nomear Gaia como ‘a que faz intrusão’ é também caracterizá-la como cega aos danos que provoca, à maneira de tudo o que é intrusivo” (Stengers 2015: 37).

A comunidade de Raiz vem experimentando os constrangimentos sobre os seus modos de ser, fazer e viver, sendo impelida a participar desta coreografia em curso no Antropoceno tal qual a dança descrita por Latour, especialmente a partir da sistemática invasão de seu território tradicionalmente ocupado. Conforme apontam os moradores mais velhos da comunidade, em meados do século XX, começaram a surgir os pretensos “donos” que, por meio da grilagem das terras, foram cercando partes do território e confinando a comunidade a um espaço cada vez menor. A fazenda do “patrão” de Pai Velho, por exemplo, foi sendo passada de mão em mão até o atual dono cercar a área onde eram plantadas as antigas roças de toco, conhecida localmente como Capoeira Grande; e também a área onde se encontra a casa de Pai Velho, ficando de posse desta e proibindo os(as) filhos(as) e netos(as) de acessá-la.

Contudo, o processo concebido como um dos mais paradigmáticos refere-se à intrusão da monocultura de eucaliptos no início dos anos 2000, uma vez que a colocou face à falta de *habitabilidade* de maneira profunda, ao arrancar-lhe o território, logo, a autonomia para a criação de vida na paisagem (Tsing 2019: 113). Conforme me contaram as interlocutoras na ocasião da visita, o processo de transformação daquela paisagem ainda viva na memória foi desencadeado pela intrusão de um empreendimento de silvicultura, com o sugestivo nome de “Fazenda Ouro Verde”<sup>15</sup>, onde antes era uma importante área de uso comum para a “panha” de flores e o manejo de outros recursos naturais do cerrado, além de importante em termos hídricos.

---

<sup>15</sup> Nome fantasia da Planejar Engenharia de Projetos e Negócios Ltda.

Amparado na ideologia do desenvolvimento econômico conectado ao desenvolvimento sustentável<sup>16</sup>, o projeto de plantio de eucaliptos em escala industrial provocou uma profunda alteração local, com a supressão das espécies vegetais, dentre elas as sempre-vivas, além do esgotamento hídrico de nascentes e de cursos d’água, levando à expropriação territorial das famílias que historicamente se relacionavam com aquele espaço.

Em manifestação técnica e jurídica emitida pela Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (Semad)<sup>17</sup>, por ocasião do requerimento da “Empresa” para supressão da cobertura vegetal nativa com destoca no ano de 2012, o parecer apontou não se tratar de área prioritária à conservação. Elencou, nas linhas duras da análise, meia dúzia de nomes de espécies vegetais e ainda menos de animais, entrecortado pela frieza de números, porcentagens e medidas, que não conseguiram sequer acolher em seus cálculos a presença humana. Apelando ao rigor racional da documentação em conformidade apresentada pela “Empresa”, algo que é próprio à “lógica da monocultura do saber”, o parecer do “Estado” eclipsou a “ecologia de saberes” contida na paisagem, ao ser favorável ao requerimento<sup>18</sup> (Santos 2002: 247).

A indeterminação daquela paisagem de *perturbação lenta* rapidamente deu lugar a uma paisagem homogênea, o chamado “deserto verde”, cujo design é fundado pela “ciência

---

<sup>16</sup> Não é ao acaso o *boom* de plantações de eucaliptos das últimas décadas, já que as mesmas estão inseridas no chamado mercado de carbono, um dos instrumentos da financeirização da natureza, que prevê a comercialização de equivalentes da redução de CO<sub>2</sub>. "No ano de 2001 foi estabelecido durante a COP7, realizada em Marraqueche, a possibilidade de se investir em projetos de florestamento e reflorestamento, entre elas as monoculturas de eucaliptos. Tais monoculturas são consideradas 'sumidouros de carbono' com base na hipótese de que o carbono fixado na madeira durante o crescimento das árvores contribui para a diminuição de CO<sub>2</sub>" (Laschefski 2014: 245-246). No contexto de Minas Gerais, o bioma do cerrado tornou-se, com o aval das instituições governamentais, uma fronteira dessas monoculturas, levando a diversos conflitos socioambientais.

<sup>17</sup> SEMAD. Anexo III do parecer único – agenda verde e Parecer jurídico n. 490/2012. Disponível em:

[http://www.meioambiente.mg.gov.br/images/stories/COPA\\_JEQ/5-RE/5.6-planejar-engenharia-de-projetos-e-negocios-ltda.pdf](http://www.meioambiente.mg.gov.br/images/stories/COPA_JEQ/5-RE/5.6-planejar-engenharia-de-projetos-e-negocios-ltda.pdf) Acesso em 17/04/2021.

<sup>18</sup> Neste sentido, Isabelle Stengers diz o seguinte a respeito da lógica de operação do capitalismo, “[...] o Empresário pode contar com um Estado que reconhece a legitimidade de sua exigência, a de uma definição ‘sem risco’ do risco da inovação” (2015:60, grifos da autora).

das *plantations*”, na qual o Antropoceno fragmentado torna-se visível (Tsing 2019: 59). No sistema de *plantations* os seres vivos são transformados em recursos, sendo removidos de seus “mundos de vida” (Tsing 2019: 206).

A implantação do sistema de *plantations* foi condição primária para a garantia do projeto de formação socioespacial do Estado Nacional brasileiro, estruturando-se a partir de grandes extensões de terra e na exploração de corpos não-brancos, especialmente na mão de obra de negros traficados de África e seus descendentes (Santana Filho 2014). No contexto de escravização, a remoção desses “mundos de vida” leva a um conjunto de perdas, de acordo com Achille Mbembe (2018): do lar, dos direitos sobre o corpo e do *status* político. “Essa tripla perda equivale à dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social (expulsão da humanidade de modo geral)” (:131).

Assim, a ciência das *plantations* é a própria expressão do Estado de exceção e da manifestação do biopoder, tanto no passado como no presente (Mbembe 2018). No presente de Raiz, a chegada da monocultura de eucaliptos levou à expropriação territorial de quilombolas e apanhadores(as) de flores e à quebra de *coordenações* necessárias à *habitabilidade*, produzindo uma paisagem em *ruínas*.

### **Fim de cena**

Diante de paisagens em *ruínas*, Anna Tsing oferece a premissa de ocupá-las como possibilidade de garantir a composição de vidas e de formas de existência, mesmo em lugares onde estejam proliferando a morte. No contexto da comunidade quilombola de Raiz pode-se ir mais além do que propõe a autora, e pensar que *ocupar* é estar na luta e disputar o direito de existir, de continuar a produção de vida e de ser partícipe das paisagens.

O exercício de ocupar como um ato de luta é contínuo na vida da comunidade de Raiz, assim como as próprias narrativas apontam. Deu-se ao longo da vida de Pai Velho, Mãe Velha e de seus(suas) descendentes como resistência à miséria, à servidão e à invisibilização que lhes foram impostos e na atualidade, foi ganhando novos contornos à medida da extensão e do aprofundamento das *ruínas*, cujo processo de intrusão da monocultura de eucaliptos no território é exemplar.

Um importante momento narrado por Eliad Alves, deuse em 2014, ao ouvir relatos durante um encontro com outros quilombolas e indígenas. Ali, ela se deu conta de que a luta de Raiz pela produção de vidas emaranhadas era a mesma de muitos outros povos com modos de vida diferenciados e históricos de conflitos, assim como era a sua comunidade. Foi a partir de então “que tudo começou” e a comunidade passou a se mobilizar em torno da organização sociopolítica para pleitear direitos etnicamente diferenciados, ao território, à biodiversidade e à cultura (Santos *et al.* 2018).

Neste movimento, alguns marcos são importantes e devem ser mencionados, a começar pela identificação como comunidade quilombola, ocorrida no ano de 2015 com a certificação emitida pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Neste mesmo ano, Raiz passou a integrar a Comissão em Defesa das Comunidades Extrativistas (Codecex), que é a entidade que representa os(as) apanhadores(as) de flores. Em 2018, levou o pleito territorial ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), que abriu o processo de regularização fundiária que segue em aberto.

Em 2019, a certificação como comunidade tradicional apanhadora de flores foi emitida pela Comissão Estadual para o Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais (CEPCT-MG) e a publicação do Protocolo Comunitário de Consulta Prévia das Comunidades Quilombolas, seguida pelo reconhecimento como “Sistema Importante do Patrimônio Agrícola Mundial” (SIPAM/GIAHS/FAO/ONU), saiu no ano de 2020. Por fim, o ano 2021 irá trazer consigo o reconhecimento de seu sistema agrícola tradicional como Patrimônio Cultural do Estado de Minas Gerais pelo Iepha-MG, razão esta que possibilitou meu contato com esta comunidade e o seu povo.

Tais estratégias de ocupação vêm sendo feitas procurando driblar as ilegibilidades dos poderes constituídos (Das 2020: 219), e miram o propósito da existência, por meio da permanência das histórias de vidas emaranhadas. Trata-se de ocupar para dar continuidade à *dança da “panha”*.

Por fim, o encontro com Raiz e a escrita deste ensaio evoca a possibilidade de pensar em nos abirmos a uma antropologia que também dança. Sobretudo, uma antropologia em coordenação de pensamentos e de ações compartilhadas, do

fazer junto, tal como esta comunidade e suas *paisagens multiespécies* nos ensinam<sup>19</sup>.



Figura 2: As lideranças da Comunidade Quilombola de Raiz em meio aos eucaliptos, onde eram os campos de uso comum do Capão Redondo.  
Autoria: Ana Paula Lessa Belone, 2020.

---

<sup>19</sup> Refiro-me especialmente ao projeto compartilhado de pesquisa que iniciei junto a Guilherme Eugênio Moreira, companheiro de ofício no doutorado em antropologia na UFF e companheiro profissional no Iepha-MG. Juntas, estamos tecendo pensamentos colaborativos e *intrarrelacionados* sobre políticas de patrimonialização, catástrofes e ruínas. A este respeito, ver Eugênio Moreira (2021) nesta Edição da Novos Debates.

**Referências bibliográficas:**

- BARRETO, Eduardo Sá. 2021. “Antropoceno, Capitaloceno e os escossocialistas”. *Contrapoder*. Disponível em: <<https://contrapoder.net/colunas/antropoceno-capitaloceno-e-os-ecossocialistas/>> acesso em: 22 de maio de 2021.
- DAS, Veena. 2020. *Vida e palavras. A violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unesp.
- EIDT, Jane; UDRY, Consolacion (Org.). 2019. *Sistemas Agrícolas Tradicionais do Brasil*. Brasília: Embrapa.
- FAGUNDES, Guilherme Moura. 2019. *Fogos gerais: transformações tecnopolíticas na conservação do cerrado (Jalapão, TO)*. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A Queda do Céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LASCHEFSKI, Klemens. 2014. "O comércio de carbono, as plantações de eucalipto e a sustentabilidade das políticas públicas - uma análise geográfica". In: Andréa Zhouri, Klemens Laschefski e Doralice Barros Pereira (Org.). *A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais*. Belo Horizonte: Autêntica. p. 245-285.
- LATOUR, Bruno. 2014. "Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno". *Revista de Antropologia*, 57(1): 11-31.
- MBEMBE, Achille. 2018. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: N-1 edições.
- MONTEIRO, Fernanda; FÁVERO, Claudemir; COSTA FILHO, Aderval; OLIVEIRA, Maria Neudes; SOLDATI, Gustavo; TEIXEIRA, Reinaldo. 2019. “Sistema Agrícola Tradicional da Serra do Espinhaço Meridional, MG: Transumância, biodiversidade e cultura nas paisagens manejadas pelos(as) apanhadores(as) de flores sempre-vivas”. In: Jane Eidt e Consolacion Udry. *Sistemas Agrícolas Tradicionais do Brasil*. Brasília: Embrapa. p. 93-139.
- SANTANA FILHO, Diosmar Marcelino. 2014. *A geopolítica do Estado Nacional e a territorialidade quilombola na Bahia no séc. XXI*. Dissertação de Mestrado em Geografia, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

- SANTOS, Andreia; ALVES, Eliad; SANTOS, Lilian. 2018. "Estratégias de resistência e luta pelo território: o caso da comunidade quilombola de Raiz". *Anais do VI Congresso em Desenvolvimento Social*. Montes Claros, Minas Gerais.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. 2002. "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências". *Revista Crítica de Ciências Sociais* 63: 237-280.
- STENGERS, Isabelle. 2015. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac & Naify.
- TSING, Anna. L. 2015. "Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras". *Ilha* 17(1): 177-201.
- TSING, Anna. 2019. L. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.
- TURA, Leticia Rangel; TEIXEIRA, Maiana Maia; AGUIAR, Diana (Org.). 2016. *Visões alternativas ao Pagamento por Serviços Ambientais*. Rio de Janeiro: Fase - Solidariedade e Educação.
- VIEIRA JÚNIOR, Itamar. 2017. *Trabalhar é tá na luta. Vida, morada e movimento entre o povo da Iuna, Chapada Diamantina*. Tese de Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

Enviado: 20 de abril de 2021  
Aceito: 12 de maio de 2021