

O menino ribeirinho antropólogo e o Opará: modos criativos de narrar e descrever transformações paisagísticas, humanas e mais que humanas nas águas e margens do São Francisco em mundos fraturados.¹

Palavras-Chave: antropologia ribeirinha, paisagens e Rio São Francisco

Igor Luiz Rodrigues da Silva

(FASVIPA/SECULT- Pão de Açúcar/AL/CANOVA-PPGAS/UFSC)

Opará – rio mar, é o nome originário dado pelos povos Tupis-Guarany que habitavam as margens e as águas do rio que comumente e desde 1501 se convencionou chamar de rio São Francisco. O maior rio em extensão totalmente brasileiro surge no território de Minas Gerais e percorre vastos biomas e paisagens até desaguar no Oceano, entre de Alagoas e Sergipe. Ao longo de mais de 2 bilhões de anos, o velho rio rasgou as entranhas do mundo, transformou paisagens, viu seu poder moldar vidas, relações. Os ventos, as erosões, secas e cheias, sedimentos, espécies variadas, seres mais que humanos, povos originários, faziam e fazem parte de sua constituição, de suas modelagens lenticas, sem grandes rupturas e aprisionamentos. Porém, nos últimos 500 anos, ele se viu estancado, preso por construções imensas de barragens, canais de concreto, pedra e ferro, fruto de processos coloniais, industriais, da transformação de suas águas em objeto de apropriação pelo capital. Ao passo que essas catástrofes humanas, de tomadas de territórios originários iam sendo ocupados pela domesticação de paisagens, corpos humanos e mais que humanos, resistências e contradomesticações ajudaram a construir novos sentidos e significados das comunidades ribeirinhas ao longo do rio. Neste sentido, este trabalho, inspirado na tese de doutorado defendida em 2022, cujo título é: “Há um rio que vive e navega em meus sonhos, um Preto Velho me contou: memórias, paisagens e práticas do São Francisco, nas ruínas do Antropoceno”, tem o objetivo de narrar, a partir de minhas próprias experiências, memórias, práticas e relação com o rio, o que venho chamando de “antropologia ribeirinha”, imersa nos movimentos das marolas, das vazões e correntezas de um rio múltiplo e habitado por relações multiespecies, bem como de memórias fluidas, simbióticas produzidas no seio das minhas famílias de barqueiros, canoieiros, pescadores, tornando a relação ribeirinho e antropólogo, sem divisões, sem hierarquizações, sem conflitos científicos e metodológicos. Para além da produção de conhecimento moldado com base em conceitos ocidentais e canônicos, estabeleço como método e metodologia, o encontro com sonhos, com habilidades e técnicas entrelaçadas no meu corpo, na minha escrita vinculada ao mergulho, nado, pesca, canoagem, desde a minha infância até os dias atuais. Bem como os encontros, diálogos, aconselhamentos com modos particulares de se relacionar com as entidades, seres, orixás, cânticos, ritos e incorporações, como sendo um iniciado na Umbanda, para que assim, a vida do rio e no rio, não seja ela mesma, pensada e apropriada continuamente pelas visões de mundo coloniais e para que a antropologia não seja parte desse processo brutal de domesticação dos mundos e conhecimentos.

¹ Trabalho apresentado na 34^a Reunião Brasileira de Antropologia (Ano 2024).

Era um dia ensolarado, quente, desses que só o sertão, nas margens do rio São Francisco é capaz de produzir em pleno verão. Sentado na proa da canoa, observo com paciência, um senhor de pele negra, com uma enorme barba branca e chapéu de palha sobre a cabeça, sentado na popa com um remo dentro da água. Em silêncio e cada vez mais remando, subimos lentamente o rio, sem fazer nenhum comentário, como se nós dois fossemos apenas sendo atravessado pelo barulho do rio e do vento. Pássaros sobrevoando nossas cabeças, como quem nos vigiavam e nos acompanhavam, cantavam, também seus melhores cantos e o sol cada vez mais esquentando. Dentro da canoa, não tinha tarrafa, não tinha rede de pescar, não tinha anzol e linha, nem covo, nem peixe de qualquer espécie, apenas o remo, nós dois e as paisagens que se moldavam conforme navegávamos. Quando de repente, o senhor, tirou o remo de dentro do rio e me mostrou na nossa frente, a comunidade quilombola do Mocambo e tudo que nela estava em volta.

Naquele momento, ele me mostrava em tons de sutileza e compromisso, a história ancestral que anunciava o caminho que eu deveria trilhar desde então. Tudo a nossa volta era água, rio, desejo, memória, oralidade, relações tecidas nos emaranhados dos mundos violentados pelo poder dominador do homem branco. Olhando para mim, ele se despediu, foi então que acordei. Tudo não passava, ao mesmo tempo, de um sonho e um chamado, ele era um Preto Velho, que pescando, remando, sabiamente me mostrou o caminho, o tom, o som, os versos e o olhar que a minha antropologia deveria se construir, se moldar. Acordei sem saber seu nome e quem era, dias depois me soprou, como o vento vindo da outra margem do rio, era Pai João, que anos mais tarde, descobrir também ser o nome do meu bisavô materno.

A memória e a história ancestral da minha família materna, por longos anos, ficou silenciada, trancafiada no silêncio comumente e pesadamente (e com razão) assentado sobre a violência da escravidão. Só após o falecimento dos meus avós ainda na década de 90 e início do século XXI, e mais recentemente com o falecimento de alguns tios e tia, é que peças de um enorme quebra-cabeça começou a ser montado. O nome do meu bisavô, por exemplo, ficou inacessível, até o dia em que eu tomei posse do registro de casamento dos meus avós, lá está escrito o nome dele “João José Pereira”, no qual, segundo me contou a minha tia mais velha, Edvalda, hoje com 88 anos de vida, todos as filhas e filhos o chamavam de Pai João, assim como seus netos e netas, como também, uma vez relatou a minha mãe.

Naquele momento, então, passados um intervalo de quase 03 anos, me dei conta, que aquele senhor de cor preta, de barba branca, chapéu de palha na cabeça, sem camisa e trajando apenas uma calça de algodão, era ao mesmo tempo um Preto Velho e meu bisavô, e é justamente por aquele sonho, aquela comunicação, aquele encontro, que nasce, o que hoje venho chamando de uma “antropologia ribeirinha”, cujos meandros mais detalhados estão contidos na minha tese de doutorado defendida em 2022.

A minha avó materna, nasceu em 1911 e faleceu em 1998, aos 87 anos de idade, era uma mulher preta de olhos verdes. Nasceu na fazenda de nome “Estivas”, como consta no seu registro de casamento e de óbito, nos quais hoje, estão sob a minha responsabilidade. Nesse período, a fazenda pertencia ao senhor Luis (z) Maia, família de grande influência na região sertaneja de Alagoas, principalmente no território pertencente hoje ao município de Pão de Açúcar, de onde construo essas linhas emaranhadas e tecidas no limiar entre um passado ancestral silencioso e um presente conectado com tantas narrativas, memórias, relações que emergem de dentro do rio, de suas margens e dos umbigos que pariram meu corpo múltiplo e o corpo múltiplo do rio.

Por isso, que ao iniciar esse texto, trazendo e narrando esse sonho, essa mensagem e missão (também), estou fazendo um movimento, embora me pareça pequeno, de retomar (como fazem os indígenas Xokós, aqui da outra margem do rio, em seus processos anuais de celebração de retomada dos seus territórios), o meu lugar ancestral, familiar, ao mesmo tempo em que procuro, dentro de muitas limitações, atravessar por entre as rachaduras e frestas abertas, esse modo canônico tão enraizado de se fazer antropologia no Brasil e em muitas partes do mundo. A minha intenção, não é a de destruir tudo o que a antropologia já alcançou enquanto ciência.

O quem me interessa na luta para viver, em meio as ruínas, ao caos, de grandes catástrofes, é ter a certeza que estou caminhando, mergulhando, navegando e nadando, me inspirando através das minhas memórias, das memórias dos meus familiares. Memórias que também são oriundas do próprio rio, dessas águas que se desdobram no tempo e se espalham no além mar.

Muitas vezes são memórias que aparecem entrelaçada com o reencontro com alguém, com alguma fotografia antiga de família. Com os amigos que estavam presentes na minha infância e ou até mesmo momentos marcantes e profundamente marcados dentro do rio, como naufrágios, canoas de tolda subindo e descendo o rio, carregados de toda coisa comerciável, como arroz, carne, charque, couro, algodão, milho, feijão, carvão, madeira.

Nesses anos todos de pesquisa e até mesmo mais recentemente, todas as vezes que desço até a beira do rio, sempre posso encontrar um homem, uma mulher, tecendo suas próprias formas de diálogos com o rio. Que estão ou fazendo atividades físicas, tomando banho, jogando bola, sentadas olhando fixamente para dentro dele. São homens que estão cuidados de suas canoas, botes, são também pescadores saindo para pescar, depois de terem atravessado a enorme croa. Muitos delas eu conheço, me viram crescer, tiveram e ou ainda mantem certas conexões ribeirinhas comigo.

A minha infância e adolescência foram sendo elaboradas através desses encontros, dessas histórias que iam sendo escritas através do pertencimento, das brincadeiras, dos laços de parentesco e amizades. Hoje, construo essa relação com o rio, com um olhar atravessado pela Umbanda. O rio São Francisco, o Opará, para mim, é a materialização de Oxum, é a senhora das águas doces, é a senhora que nos promete dar abundancia e fartura, que alimenta aos seus filhos e filhas não principalmente de amor e seios fartos de tudo que pode acolher.

É encontrar modos próprios de me sentir bem dentro dela e com ela, sem abandonar o meu proposito enquanto ribeirinho e pesquisador, que é cuidar do que me é familiar, do rio, de suas relações humanas e mais que humanas, suas paisagens e mundos que surgem das inderteminações, das fraturas coloniais e do imperialismo brutal que devasta o que é natureza, sob a égide de transformar tudo em cultura e produzir em torno das vidas não humanas, sujeitos que não possuem direitos e garantias de conduzir seus próprios caminhos.

Assim é com os animais, com as plantas, com as aves, com os peixes, com o rio, com os indivíduos marginalizados pela escravidão (negros e indígenas, mulheres), dentre os quais se encontram os pescadores, que nas andanças da vida pelas margens, se configuram como parceiros e companheiros, na tentativa de rearrumar o mundo ou a porção dele em que vivemos, sem deixar nos abater pelo poder das ausências alavancadas pela poluição, degradação, destruição no rio.

A vida ribeirinha é cercada por essas possibilidades de modos distintos e ao mesmo tempo complementares. A beira do rio São Francisco, é em suma campo aberto para o banhar-se em águas de alegrias, de sofrimento, de medo, de turbulências, mais também nos arrebatada com a calmaria. Rastejando como cobra na água, meu corpo é moldado para se locomover, por debaixo dela, como se de fato caminhasse em encontro dela, do próprio nego d' água, da mãe das águas e fizéssemos ali mesmo uma pequena reunião. É com Oxum e Iemanjá, mas também com Nanã e Iansã, que também são rios em Africa, que o rio São Francisco, deve ser

lido como corpo feminino, porque são esses corpos, que alimentam, um filho que só uma mãe é capaz de ofertar.

É só através do encantamento pelo feminino, que o meu trabalho tem ganhado aspectos de cooperação entre diferentes saberes, sentidos, técnicas e habilidades. É só pelo poder do encantamento de Oxum, Iemanjá e Iansã, junto com Nanã, que poderemos compreender e dar um novo sentido para o pensamento utópico, entendido como formas plurais de insurreição do que está posto dentro da ciência canônica. Através delas é que podemos pôr em prática nossas guinadas para defender os mundos plurais e centrados no universalismo, como nos diz Françoise Vergès (2020):

Queremos pôr em prática um pensamento utópico, entendido como energia e força de insurreição, como presença e como convite para sonhos emancipatórios, como gesto de ruptura: ousar pensar para além do que se apresenta como “natural”, “pragmático”, “razoável”. Não queremos construir uma comunidade utópica, mas restaurar toda a sua força criativa em sonhos de insubmissão e resistência, justiça e liberdade, felicidade e bondade, amizade e encantamento. (VERGÈS, 2020, p. 136).

Assim, outro processo que me convidou a adota-lo como fundamento de construção de narrativa que vá além dos formalismos canônicos de ciência, foram os sonhos. Sonhos como propulsores do despertar de novas possibilidades de olhar para o cotidiano, de aprender novas linguagens, novos sentidos de pertencimento de si mesmo e daqueles territórios que estão em sua volta, como nos fala Ailton Krenak (2020).

Assim como o sonho é fundamental para o funcionamento e construção de uma dada comunidade indígena, para continuidade da vida após a morte, para manter diálogos com os antepassados. Para as religiões de matriz africana não é similar, mas também não é diferente. Os sonhos fazem parte dos processos de alto descoberta, de renascimento, de encantamento, de aprendizagem e também de manter vínculos contínuos com as entidades que interferem nas tomadas de decisão, no cuidado, no caminhar de filhos e filhas de santo.

O que sugere também que o sonho é um lugar de veiculação de afetos. Afetos no vasto sentido da palavra: não falo apenas de sua mãe e seus irmãos, mas também de como o sonho *afeta* o mundo sensível; de como o ato de conta-los é trazer conexões do mundo dos sonhos para o amanhecer, apresenta-los aos seus convivas e transformar isso, na hora, em matéria intangível. Quando o sonho terminar de ser contado, quem escuta já pode pegar suas ferramentas e sair para as atividades do dia: o pescador pode ir pescar, o caçador pode ir caçar e quem não tem nada a fazer pode se recolher. Não há nenhum véu que separa o cotidiano e o sonho emerge com maravilhosa clareza. (KRENAK, 2020, p. 37-38).

E assim, trazendo à tona essas relações de afetos meus com o rio, com meu próprio passado, com as vinculações afetivas com minha família, que sonhos foram sendo fundamentais para expandir e alargar a minha própria compreensão sobre a verdade que se esconde por detrás dos muros e cercanias que encobrem o rio como um ser vivo e que é capaz de se comunicar. O rio se comunicou comigo diversas vezes através destes sonhos, porque eu também estava aberto e preparado para recebê-lo, seja pela minha condição de ribeirinho, seja pela minha condição de umbandista e ou talvez pela junção de ambas nesse novo processo de recolamento da vida.

Assim é com os animais, com as plantas, com as aves, com os peixes, com o rio, com os indivíduos marginalizados pela escravidão (negros e indígenas, mulheres), dentre os quais se encontram os pescadores, que nas andanças da vida pelas margens, se configuram como parceiros e companheiros, na tentativa de rearrumar o mundo ou a porção dele em que vivemos, sem deixar nos abater pelo poder das ausências alavancadas pela poluição, degradação, destruição no rio.

O rio São Francisco é a nossa casa comum, mas vivemos nela de formas distintas, cada qual com suas ligações, arranjos, partilha de crenças, subjetivações, fazendo e refazendo suas vidas através de objetivos concretos, materiais e oralidades. É nele que coabitamos, fazemos travessias, reconfiguramos nosso destino, nossos sonhos. É com ele e através dele, que pescadores, se alimentam em vários níveis e camadas. Que barqueiros, canoeiros, remam e pilotam seus destinos na companhia das águas do Opará. Que comunidades indígenas e quilombolas resistem, se recolocam e se projetam na defesa de seus modos particulares e ao mesmo tempo distintos de viver com e para o rio.

A Antropologia, assim como o rio, tem em sua base constitucional múltiplas possibilidades de interação, de correntezas, de navegabilidade. Mas diferente da primeira, o rio não se caracteriza por seu caráter generalista, homogeneizante, embora seja pensado, usado, modelado e configurado pelo imperialismo, pelo capital exploratório, como se fosse uno. Um pensamento que decorre muito de como o poder colonial foi se estabelecendo nas margens e dentro do rio, desde 1501, violentando e catequizando os povos indígenas, ocupando os territórios, afetando os diversos ecossistemas, suas peculiaridades, seus biomas naturais e as relações que até então se estabeleciam entre os humanos e os não-humanos (animais, plantas, etc.) e também com os outros mais que humanos (seres espirituais, cosmológicos).

Bem como a utilização do rio como mecanismo de tráfico e exploração de pessoas escravizadas, demonstrando ao longo de mais de três séculos, a violência, separando os

africanos de seus sistemas próprios de conviver com a natureza, hierarquizando valores, silenciando cantos, ritos e princípios fundamentais, trazendo para nossas margens e profundidades do rio, espécies invasoras e poderosas que colonizam também e provocam mudanças comportamentais da vida múltipla do rio.

Além de causar o genocídio dos povos indígenas e a destruição de ecossistemas, esse habitar colonial transformou as terras em quebra-cabeças de engenhos e de *plantation* que caracterizam essa era geológica, o *Plantationoceno*, provocando perdas de relações matriciais com a Terra: *matricídios*. O recurso ao tráfico negreiro transatlântico e à escravidão colonial, circunscrevendo seres humanos e não humanos ao porão do mundo, os “Negros”, permite também designar essa era geológica de *Negroceno*. A partir dessas histórias, as catástrofes, tais como os ciclones regulares que devastam as costas americanas, apenas repetem essas fraturas do habitar colonial e prolongam a escravização dos dominados, fazendo da tempestade ecológica um verdadeiro *ciclone colonial*. (FERDINAND, 2022, p. 41).

Como nas costas américas, citadas por Malcon Ferdinand (2022), as margens alagoanas e sergipanas do rio, foram transformadas em verdadeiros tabuleiros de xadrez, quebra-cabeças, com a implantação de gado e animais de grande porte, tendo em vista que os engenhos de cana-de-açúcar não se adaptaram ao clima quente e seco do sertão. A estratégia aqui utilizada foi a criação de grandes fazendas de gado (*gadoceno*), que domesticou paisagens, corpos, e fez nascer violentamente, o homem típico do sertão, o vaqueiro.

Pão de Açúcar, essa enorme fazenda de gado, que hoje chamamos de cidade, começou a receber seus primeiros habitantes não indígenas, em 1611 e desde então, muitas rupturas e fissuras foram transformando as paisagens. O gado ocupou lugares habitados por povos originários, por outras espécies “nativas”, colonizou e domesticou gente, territórios, abriu caminhos e se fez passagens para a modernidade e modernização de muitos outros lugares. Daqui navios saíam abarrotados de carne, couro e outros produtos, e voltavam com pessoas escravizadas e lançadas a própria agonia de viverem longe de seus mundos reais.

Mas é importante também, em meio a essas truculências imperialistas globais, saber e narrar as muitas e incontáveis formas de resistências que se sucederam em todo o mundo, como é o caso dos inúmeros quilombos, contra-domesticações, vivenciadas aqui no Brasil e conseqüentemente nas margens dos territórios alagoanos e sergipanos banhados pelo rio.

Essas narrativas sempre estiveram aqui, sempre foram de conhecimento de muitos intelectuais, de muitos estudiosos, de muitos poderosos, mas sempre se utilizaram de sua hegemonia de poder para contar e descrever e ou produzir conhecimento através do passado do outro, da desigualdade de o outro, da miséria e da não aceitação destes como partes integrantes da humanidade portadora de direitos.

Krenak (2020 e 2022), nos chama atenção para a ideia de ausências como uma arma poderosa para a produção de violências, para o silenciamento e esquecimento em detrimento de narrativas globalizantes, com camadas superficiais, que objetivam sempre contar uma mesma versão da história para todos nós. E nesse sentido, ele nos diz: “É importante viver a experiência de nossa própria circulação pelo mundo, não como uma metáfora, mas como fricção, poder contar uns com os outros”. (KRENAK, 2020, p. 27).

O rio, o sonho, como sendo esses elementos, não abstratos, mas reais e que nos oferecem orientações para as nossas escolhas do dia a dia. Como mecanismo de aprendizado, interação, conhecimento com outros seres vivos, as outras pessoas e com os nossos próprios mundos.

Estamos vivendo num mundo onde somos obrigados a mergulhar profundos na terra para sermos capazes de recriar mundos possíveis. Acontece que, nas narrativas de mundo onde só o humano age, essa centralidade silencia todas as outras. E com a antropologia não é tão diferente assim. (Idem, 2022, p. 37).

Por isso que este artigo e ou ensaio, o rio e o minha própria condição de menino ribeirinho e antropólogo, estão tentando experimentar outras formas de nos permitirmos sair de nossas condições já estabelecidas e que também foram impostas ao rio nesses últimos séculos de sua existência vital e plural. Como é possível que assim seja, já que o rio, ele mesmo, é capaz de tomar formas diferentes e continuar a correr sempre em direção do oceano, da vida em movimento. Mesmo esse rio sendo mutilado, latando pelas barragens, canais, baixas vazões, assoreamentos, perda de biodiversidade pela destruição e modificações de suas paisagens.

Não há como pensar em um fazer antropológico, sem que antes de tudo, o nosso pensamento, nossas ações, nossos processos criativos estejam imbricados nesse chamado, para repensar e criar mundos outros possíveis para o nosso próprio sustento e a continuidade da vida do rio e em que nele tudo habita. “Quando por vezes, me falam em imaginar outro mundo possível, é no sentido de reordenamento das relações e dos espaços de novos entendimentos sobre como podemos nos relacionar com aquilo que se admite ser a natureza, como se a gente não fosse natureza”. (Ibidem, 67).

Recusar também esse movimento rápido de se fazer ciência, é justamente se atentar para não correr o risco de fazer o que estou propondo fazer, sem cair na armadilha de anexar o meu pensamento ribeirinho as armadilhas impostas pelos empreendimentos de dominação e extração, que ameaçam todos os viventes, como coloca Isabelle Stengers (2023).

Para que uma outra ciência seja possível, no entanto, não bastam iniciativas “interdisciplinares” que ocorrem isoladamente e com respeito mútuo das fronteiras disciplinares. Trata-se de aceitar o experimento do encontro, em torno de uma situação que lhe concerne, com outros protagonistas, cujos saberes diferem e não respondem aos critérios da ciência. [...]. O experimento para os pesquisadores consiste em aceitar não estar no centro do encontro, aceitar serem situados por esses outros, aprender com eles aquilo que negligenciam e eliminam, sem usar como proteção categorias como objetividade ou racionalidade. (STENGERS, 2023, p. 17).

Situando então, para o que STENGERS (2023), nos aciona, ao longo desses últimos anos, tenho buscado me posicionar cada vez mais como um menino ribeirinho reaprendendo a nadar nessas águas, a mergulhar e a remar tenho como ponto de partida, os emaranhados das vidas que são tecidas pelos pescadores, em suas horas de caça no final da tarde e ou até mesmo nas primeiras horas da manhã.

É ali na beira da croa, quando seus botes e barcos estão ancorados que eles estabelecem relações e criam sistemas próprios de estarem juntos do rio, das suas linhas, redes, tarrafas e anzóis, que lentamente vão abrindo e desembaralhando a rede que usou no dia anterior, que tiram água de dentro do bote, que atravessam de uma ponta da croa a outra, eles fazem o seu próprio tempo.

Sendo que o mais importante nesse tudo, é saber bem e localizar o ponto de partida para ir em busca do peixe, o vento certo, a rede certa, a linha específica para capturar a espécie que mais deseja, em meio a um rio de ausências, sem estragos, sem danos para eles próprios e para o rio, bem como para os próprios peixes. Peixe pequeno não entra no bote, é devolvido para o rio até se que atinja o tamanho ideal.

E nesse momento, o meu papel enquanto menino ribeirinho e antropólogo, não é criar camadas hierarquizadas de conhecimento, mas antes de tudo, conviver, aprender, somar e buscar para dentro de mim e para a própria antropologia ribeirinha que construo, essas formas complexas, cotidianas que eles mesmo se utilizam para lidarem com o tempo, o vento, a falta de peixe e também as maneiras como eles próprios se relacionam com seus próprios companheiros e com os peixes. O rio não é produto, é pai, é mãe, é um

irmão mais velho, é um avô, que há muito tempo tem lhe ensinado tudo o que pode ser transmitido, desde que eles também estejam prontos para isso.

Por mais que você esteja ali, junto com eles quase todos os dias, praticamente no mesmo horário, as dinâmicas que se constroem antes da pescaria, já tem muito do que horas antes eles percebem das condições de ser do rio e dos peixes. Não há repetições, não há ritos rígidos e prontos para serem seguidos por todos. É a ordem da caçada que determina sempre o primeiro a sair e o último a chegar, trazendo consigo ou não uma boa pescada.

Dentro do rio, muitos são os diálogos travados entre os pescadores e as espécies de peixes. Se encontrar, por exemplo uma pirambeba, eles sabem que ela, na própria pesca e no consumo e venda, não terá o mesmo significado de pescar, por exemplo uma xira, um dourado, uma carapeba, um piau cutia, piau três pintas, ou até mesmo um tucunaré. Implicando nesse sentido, saber também conceber de quais modos as relações entre homens e peixes estão sendo organizadas, relacionadas.

Provocando também na antropologia e nos diversos movimento antropológico, a necessidade de entender que cada pescador, cada ser não humano, tem seus próprios movimento de pertencimento, interação, dentro e fora do rio. Não podemos e aqui eu nem quero, dizer que há uma única forma de ser pescador e de ser peixe, mas muitas possibilidades que só serão amplamente entendidas e narradas a partir do movimento que nos despenda dos excessivos rigores canônicas que nos levaram até esse ponto e de sim, estarmos juntos, aprendendo, observando, ouvindo em silencio o que eles falam, como falam e quando falam.

É preciso prestar atenção nos entrelaçamentos, nas negociações, nas historias e memorias que nascem no tecer de uma rede, no soltar da linha no meio do rio, na companhia que o pescador leva para pescar junto com ele, ou se sozinho ele será mais agraciado com peixes. É preciso prestar atenção nas gerações de pescadores que estão por ali, compartilhando saberes, aprendendo uns com os outros, rindo um dos outros, criando atritos e parcerias, com o radinho de pilha, com a garrafa de café, com um pedaço de pão.

Agora mesmo, enquanto escrevo essas linhas, muitos pescadores, solitariamente e ou em duplas, estão no meio da noite, na chuva, com seus motores ligados e ou remando, pescando e ou tentando achar a melhor caçada, bem assim quando a água suja (não é poluída), que desagua dos riachos secos e que voltam a correr vez ou outra durante muitos dias intensos de chuva, escolhem pescar pelo dia, pois para eles, é essa agua suja que permite que as espécies encontradas no rio, seja mais facilmente capturas, pois para eles,

elas não conseguem ver a rede e ou a linha com seus anzóis, não conseguem engana-los, se esconder e ou correr.

Se a pesca for boa, tem fogueira já preparada na margem do rio, para que ali mesmo, no cair da noite, eles acendem e comem alguns peixes, se confraternizando, contando os peixes que vão ser levados para a venda no dia seguinte. O nego d' água já não é um empecilho para a pesca noturna, como eles próprios acreditavam ser, em momentos passados. Até isso o poder colonial dos nossos dias, foi capaz de silenciar e produzir ausências.

Devemos entender, com isso, as maneiras de atualizar a miríade de qualidades, fenômenos, seres, relações que podem ser objetivadas por humanos mediante filtros ontológicos que lhes servem para discriminar tudo que seu ambiente oferece à sua apreensão. Dessa forma, uma vez que um humano inicia o movimento de mundialização, ou seja, desde o seu nascimento, ele não produz uma “visão de mundo”, isto é, uma versão entre outras de uma realidade transcendente à qual apenas a ciência ou Deus poderiam ter acesso integral; ele produz literalmente um mundo, pleno sentido e abundante em causalidades múltiplas, que sobrepõe às suas margens outros mundos do mesmo gênero que foram atualizados por outros humanos e circunstâncias análogas. (DESCOLA, 2023, p. 10-11).

Com isso, uma produção etnográfica amparada na descrição crítica, estimulada pelas pesquisas de Anna Tsing (2019), tem me ofertado a possibilidade de pensar os processos coloniais no rio São Francisco, como os primeiros sinais de paisagens sendo desestruturadas em uma escala ampliada, em comparação com os níveis de práticas cotidianas que eram recorrentes através dos povos originários e seus conhecimentos sobre a terra, sobre a água e outros elementos multiespecies que mobilizavam rearranjos em torno das paisagens e ambientes que habitavam, pois esses ambientes habitados *são feitos em trilhas de travessia, humana e não-humanas*. (TSING, 2019: 28).

Assim como Rune Flikke (2015), analisa questões da colonização britânica na África do Sul, em 1870, a partir da introdução do eucalipto como solução para educar os colonizados em relação ao odor, penso que a estratégia portuguesa em solo são-franciscano, onde hoje geograficamente estão os estados de Alagoas e Sergipe, foi de educar as populações indígenas consideradas violentas, e bárbaras, através das missões jesuíticas, de conversão do pecado original, em homens e mulheres que estariam sendo preparados espiritualmente e socialmente para viver em sociedade, ainda que isso lhes custassem viver em níveis desiguais.

Na verdade, essas posturas consideradas violentas e bárbaras por parte do Estado civilizador português, classificando as populações indígenas brasileiras e também o povo

africano, pode e deve ser entendido como modos particulares encontradas pelas populações originárias seja daqui ou da África, de não se deixar dominar por forças colonizadoras. Essa forma de resistência pode ser exemplar, quando então se acrescenta como obstinação, o surgimento dos mocambos e quilombos em todo o país. Da mesma forma que a religiosidade e o culto aos orixás, aos espíritos da floresta e da natureza, demarcam também a denominação de barbárie, incivilizados e demoníacos.

Tanto na África, como no território são-franciscano, há o traço da desigualdade, da inferioridade, da necessidade de colonizar e tornar aqueles ambientes adequados para o progresso seja através da higienização imposta pelo odor, seja através de uma educação de base católica, empregando altas doses de violência física, violência simbólica, repercutindo nos moldes como seriam tratadas as populações indígenas e africanas escravizadas no decorrer do tempo. Esse é o poder devastador e horroroso do Antropoceno que este trabalho está denunciando.

A colonização tem o mesmo fim, o progredir das nações colonizadoras, mas os seus meios e suas estratégias nos dois lugares não são universais. Elas adotam sistemas de ocupações diferentes, de acordo com seus primeiros interesses. No caso português, o primeiro passo foi dado no sentido da exploração dos recursos naturais, como o pau-brasil, que diante da descoberta de seu potencial de produzir tinta e ter uma madeira nobre que daria bons moveis e mobiliário para os castelos. O outro são as jazidas de ouro e minerais preciosos. Só depois então, seria dado o segundo passo em direção a ocupação das terras exploradas.

Em seu livro “Os Condenados da Terra” (1961), Franz Fanon, tratando de dar voz a teoria decolonial, argumenta que o mundo colonial em sua essência e natureza se construiu a partir da violência, que segregou, que dividiu os homens puros e civilizados contra os homens impuros e carentes de toda organização social, e que portanto a ideia de vida e de sociedade eficiente e eficaz dos primeiros se torna a uma verdade absoluta, pronta para ser colocada em prática a partir da não humanização dos povos originários, sejam africanos ou indígenas, como mecanismo de dominação. O povo bárbaro e sem fé, precisaria então passar por intensos processos de domesticação.

A modernidade introduzida pelo plantation requeria entre outras coisas, a extinção das antigas formas de habilidades, de construções sociais que exprimiam um conhecimento emaranhado sobre as diversas formas de permanecer em proximidade com a natureza, em especial dos povos indígenas, já que os africanos, assim como a cana-de-açúcar, era também uma espécie exótica e exportada, rentável e que se adequavam

perfeitamente ao projeto de expansão colonial e econômico. [...]. Os *emaranhamentos nativos, humanos e não humanos, devem ser extintos; refazer a paisagem é uma maneira de se livrar deles*. [...]. (Idem, 2019: 186).

Aqui, tomo como esses emaranhamentos humanos e não humanos as canoas de tolda e a cultura do arroz, foram fundamentais para a continuação dos passos dados pelos exploradores e desbravadores em direção ao desenvolvimento e progresso para todas as margens do rio e de seus afluentes, aqui, me voltando com especial atenção para a região do baixo São Francisco, território sobre o qual se debruça este trabalho e que desde então, tem sofrido com a forma como estão sendo implementadas as políticas de gestão dos usos das águas no país.

Porém antes disso, antes dessas implementações, o que vigorava era a lei do mais forte, dos mais poderosos (não que esse quadro tenha mudado nos últimos tempos). A passos largos e fincando estacas e fazendo cercanias, o território são franciscano, viu brotar em suas margens, não só as fazendas de gado, mas o poder hegemônico do produtores de algodão e também do arroz. Viu, sobretudo o florescer e o findar do ciclo naval das canoas de tolda, do secar de seus afluentes e da precarização e desaparecimento (em muitos lugares) da produção do arroz e seus sistemas culturais.

Porque, se entre os séculos XIX e XX, canoas de tolda e arroz faziam parte do sistema de domínio econômico e social da região, ao passo que se avança em direção ao século XX, elas passam a ser a principal fonte de renda das camadas mais excluídas e marginalizadas e cujas formas de produção (artesanal e coletiva, principalmente do arroz), escapa da ideia de plantation estabelecida pela cana de açúcar. São pessoas negras, pobres, provenientes das linhas de descendência escravistas que exercem através de técnicas e habilidades, o plantio e colheita de arroz e reivindicam mais tarde os seus territórios.

E quando eu digo, o findar de um ciclo, estou então me referindo, sobretudo e mais localizado, para a modernização dos meios de transportes, em meados da década de 50 e 60, com a abertura de estradas, afetando diretamente o transporte de cargas que eram feitas pelas canoas de tolda. Em segundo lugar, o findar deste ciclo está condicionado ao brotar das primeiras hidroelétricas, também localizada temporalmente a partir da segunda metade do século XX e que não permite nem a continuidade com tanta facilidade de embarcações, como as canoas de tolda, bem como começa a desregularizar os períodos de cheias, de vazões do rio e que eram primordiais para o desenvolvimento das plantações de arroz como se tinham até então.

E as coletividades que tinham no plantio do arroz, o seu maior bem econômico e social, não acompanha e nem são assistidas pelas modernizações provocadas pelos governos que se alternam no poder do país, entre a segunda metade do século XX até a redemocratização. Produção de arroz em várzea não se sustentava ao passo que iam sendo elaboradas outras políticas de produção de energia, irrigação, ao mesmo tempo em que, populações indígenas e quilombolas (Xokós e Mocambo), estavam também tendo que forjar alianças para a continuidade de suas práticas e sistemas socioambientais de uso do território as margens do rio.

São vários mundos que estão povoado o mesmo rio. O mundo do piau, não é o mesmo grupo da traíra, que não é o mesmo da pirambeba e nem da piaba. Cada espécie, faz do rio seu habitat, da sua maneira, com suas plantas e locas específicas. Deixar que essas formas outras de compreensão e entendimento de mundos surja, faz da antropologia ribeirinha, seja um projeto de resistência contra os processos coloniais ainda em curso, dentro e fora da ciência, da academia e da própria vida em constante processo de reordenação.

A cultura do arroz, se estabeleceu nas lagoas marginais com a chegada dos jesuítas a região do baixo São Francisco, já com a chegada da frota de Pedro Álvares Cabral, o arroz foi introduzido no Brasil. Assim como o gado e outros elementos provenientes dos processos de invasão colonial, o arroz também não era uma espécie conhecida pelas populações indígenas e nem pelas populações de africanos escravizadas.

Segundo Ana Rita da Costa Pinto [et al] nutricionista, especialista em tecnologias de alimentos e analista da CONAB (Companhia Nacional de Abastecimento), vinculado ao Ministério da Agricultura, em capítulo publicado no livro: A Cultura do Arroz, produzido pela própria CONAB, 2015, pontua que os primeiros registros da cultura do arroz se deu em 1530 na capitania de São Vicente e que só depois começou a se espalhar por outras regiões do litoral brasileiro, sempre em pequenas lavouras de subsistência, com maior destaque para a região nordeste.

Foi nesta região e sem sombra de dúvidas, nos leitos do rio São Francisco que foram desenvolvidas as plantações em áreas de várzeas, cuja produção dependia principalmente dos períodos de inundações regulares que aconteciam todos os anos. Inundando o solo, as águas do rio estabeleciam nas lagoas, propiciando o acúmulo de nutrientes e o manejo sustentável do solo, ao passo que proporcionava o crescimento de desenvolvimento da orizicultura, que para o seu sucesso, dependia exclusivamente das condições climáticas.

O desenvolvimento da cultura do arroz em áreas de várzeas ao longo do rio São Francisco, representou o meio mais viável e mais eficiente pelos recursos tecnológicos que se tinham desde o período colonial invasor até meados do século XX. Representou, sobretudo a eficiente capacidade do arroz em se adaptar as diferentes condições de solo e clima, com especial atenção para o clima quente e seco dos sertões de Alagoas e Sergipe, com seus solos mais áridos e secos, inundados com as águas que jorravam das cheias do rio.

Ao passo que também se desenvolveu bem nas regiões mais quentes e úmidas, nas proximidades da foz do rio, desempenhou papel estratégico no controle sobre as populações rebeldes e rebeladas, até o fim da escravidão, tanto no sertão, como no agreste e no litoral. Assim, o cultivo do arroz, para além de desempenhar seu papel econômico, formou em seus primórdios, quando as técnicas e tecnologias estão sob o domínio do opressor, sejam eles jesuítas e ou os fazendeiros e arrematadores de terras, um contingente populacional domesticado a partir do próprio alimento que produziam.

Em seu texto intitulado, “Agenciamentos Políticos da “Mistura”: Identificação Étnica e Segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó, o antropólogo José Maurício Andion Arruti (2001), estabelece um panorama sobre as disputas que se desenrolaram ao longo das margens sergipanas do rio São Francisco, entre as comunidades de remanescentes quilombolas do Mocambo e dos indígenas Xokós, com os fazendeiros da região.

Em especial com aqueles que por muitos séculos foram, sucessivamente, seus algozes, retirando entre outras coisas, a terra e seus territórios, bem como os modos de produção e saberes ancestrais que os ligavam diretamente a cultura do arroz e seus vínculos familiares e de parentesco.

Neste texto, Arruti, tenciona o conceito de mistura, articulando os modos como este vai, ao longo do tempo sendo moldado e reconfigurado até que sua instrumentalização e operacionalização contribuam para o fortalecimento de identidades distintas (indígena e quilombola), mas, que por serem fruto das fronteiras e dos encontros contínuos, entre ambas, no fortalecimento e direcionamento de suas lutas, acabam sendo complementares, fluidas e revestidas de sentidos que estão bem posicionadas a partir dos encontros, disjunções e oposições políticas e ideológicas.

São complementares porque os processos de invisibilidade e de expropriação de suas vidas, de silenciamento de suas vozes e memórias, esteve registrado em documentos oficiais desde a segunda metade do século XIX. Em Sergipe, relatórios provinciais dão

conta de que, já em 1853, não existiam mais territórios e povos indígenas vivendo no estado (ARRUTI, 2001): o que conota para uma ideia de mistura como sendo fundamental para a conformação de uma sociedade sergipana, ribeirinha em especial, localizada geograficamente onde antes existia a missão de São Pedro, território do Povo Xokó e dos seus vizinhos negros libertos do Mocambo e tratados como mão de obra das fazendas.

A mistura, que por séculos passa a ser vinculada ao poder dos colonizadores, do império e das classes econômicas no início do século XX, em contraposição as diversidades étnicas encontradas dispersas e agrupadas nas margens do rio, em meados dos anos 70 e 80 passa a não fazer sentido ao compreender as organizações políticas, sociais e culturais destas duas localidades. Tendo em vista, que mesmo tendo vínculos familiares entre uma e outra, eles souberam articular estratégias de retomada dos seus territórios e identidades, que os ligam, mas também que os separam, em forma e conteúdo, tendo sempre em mente, que seus territórios estão imbricados, costurados, em uma clara oposição aos fazendeiros e comunidades vizinhas.

Neste aspecto, cabe aqui evocar a noção de aliança, como sendo fundamental para a compreensão das conexões que foram sendo feitas por ambas as comunidades, tendo o cultivo do arroz em várzeas, sendo determinante para a consolidação dos termos políticos e de agenciamento que levaram tantos os remanescentes quilombolas, quanto os indígenas Xokós, a estarem lado a lado nas duras batalhas no reconhecimento de suas identidades, na própria aceitação desta por parte dos moradores do Mocambo, e na retomada de seus territórios sagrados e ancestrais.

Ainda em seu texto, Arruti (2001), descreve um entre tantos episódios que demarcam a centralidade na cultura do arroz, como sendo determinante no fortalecimento de alianças, mesmo quando os moradores do Mocambo, ainda estavam economicamente, vinculados aos fazendeiros. Para o autor, 1992 demarca temporalmente a retomada de “consciência” dos quilombolas frente as suas reivindicações e direitos.

Em 1992 um incidente serve como catalisador dessa conexão. Nesse ano, em função do acordo firmado pelos Xocó sobre os limites de seu território aparentemente deixar de fora suas terras, os novos proprietários da Fazenda São Francisco mudam sua estratégia. Permitem que as famílias do Mocambo voltem a plantar arroz na lagoa, mas sob novas condições, segundo as quais os trabalhadores perdiam uma série de direitos anteriormente reconhecidos. Inesperadamente, no entanto neste mesmo ano, esoura novo conflito que leva os índios a acamparem nas terras da fazenda, em torno da lagoa de arroz. Apesar de evidente mente delicada, a situação não impede que os laços de solidariedade fossem acionados e que as famílias do Mocambo dessem

assistência às famílias Xocó acampadas. Em retaliação a este apoio, os proprietários proibem a colheita do arroz já maduro e soltam o seu gado sobre ele, além de interdita rem o trânsito entre as duas comunidades e instalarem jagunços no local. (Idem, 2001, p. 241).

No caso descrito e analisado por Arruti (2001), índios Xokós e os remanescentes quilombolas do Mocambo, estavam em constante oposição com os descendentes dos colonos, os fazendeiros, e cujos territórios as margens do rio, permanecia sendo o principal catalizador desses embates, confrontos e violências de ordem física, moral, social e psicológica.

Nessa conjuntura, a cultura do arroz, introduzida pelos jesuítas no período colonial, servindo de elemento de domesticação e de expropriação dos territórios já habitados pelos povos originários, devemos prestar atenção para este fato, que passa despercebido na leitura e nas análises feitas por Arruti (2001), se torna também um elemento que sobre o qual se produz e se edifica os caminhos que conduzem Xokós e quilombolas do Mocambo, na retomada de seus lugares e sobre os quais lutam corpo a corpo, mas também nas instâncias burocráticas e de poder estatal, até alcançarem a garantia de seus direitos sobre os usos comuns das terras ocupadas por ambos os grupos.

Quando então libertos e conseqüentemente moldados, pelas raízes e brotos que emergiam das várzeas e lagoas nas beiras do rio, produtores e produtos criavam seus próprios sistemas de interação, de ressurgência e abundancia. Se utilizando dos ciclos naturais, das chuvas, cheias e clima favorável, homens e mulheres preparavam as lagoas, sem muitos esforços - estes aqui entendidos como sem a necessidade de grandes maquinários, tecnologias - já que a grande parte do trabalho era feito pelas ações dos componentes abióticos, entre eles, os componentes orgânicos e as substâncias inorgânicas, níveis de oxigênio e outros gases, além da temperatura.

Rio São Francisco com suas cheias e fertilizantes naturais, às lagoas e suas condições inundáveis, solo receptor de resíduos e nutrientes, as ações humanas com suas técnicas de preparo, plantio e colheita, e os pássaros que combatem as pragas e espalham sementes. São os elementos construtivos das paisagens de arroz que se formavam ano após ano, renovando não tão somente os efeitos sociais e econômicos de sua produção, mas principalmente, o sonho de viver em profundas conexões com o rio. Mesmo as perturbações humanas, demarcam, sobretudo, a possibilidade de se perturbar paisagens e ambientes, sem que violentos danos fossem causados aos processos de habitabilidade, seja de espécies animais e plantas, seja dos humanos e do próprio rio.

Em “Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras”, Anna Tsing (2015), propõe uma reflexão e uma releitura sobre o conceito de domesticação e suas implicações para as condições da habitabilidade no planeta. Traçando os fios da história da humanidade, ela nos lembra como a noção que as populações tinham sobre domesticação de cereais, se assentavam antes de tudo sobre a sobrevivência de formas de dominação do Estado em diferentes contextos históricos. *Porém, o que manteve e estendeu o cultivo de grãos foi a emergência das hierarquias sociais e a ascensão do Estado.* (TSING, 2015, p. 186).

Neste sentido, mesmo a cultura do arroz sendo vinculada aos períodos de expurgação das diferenças biológicas e culturais entre povos indígenas e seus algozes, sendo tratada aqui como uma espécie invasora, tal realidade que se estendeu com grande significância e agressividade por longos séculos até nossa conjuntura contemporânea, trouxe para as margens do rio o dinamismo e a diversificação tanto da paisagem – atrelada por muito tempo aos currais – bem como modos outros de combinações ecológicas, fazendo florescer coordenações multiespécies, não só entre humanos e o arroz, os pássaros e o rio, mas também com outras culturas agrícolas, como feijão, mandioca e milho, que já eram de cultivo próprio destas populações.

Ao contrário das plantations de cana-de-açúcar com sua característica de se desenvolver sem apreciar a diversidade, que se espalharam pelo Nordeste, e que também foram presentes em menor volume no baixo São Francisco, a cultura do arroz nas várzeas e lagoas as margens do rio, assim como fungos, cogumelos e cereais rastreados e analisados por Anna Tsing (2015), não podem viver sem suas espécies companheiras, sem apreciar e vibrar com a diversidade ecológica que se entrelaçavam no nascer de uma nova manhã, cuja às águas do rio se constituíam como catalizadora desse dessas alianças e assembleias.

O *fazer-mundo* (FERDINAND, 2022), pois está, nesse processo, vinculado a essas possibilidades plurais de tecer relações, vidas. “Partindo da pluralidade constitutiva das existências humanas e não humanas na Terra, das diferentes culturas, tomar o mundo como objeto da ecologia é trazer de volta para o centro a questão da *composição política* entre essas pluralidades e, portanto, de um agir conjunto.” (FERDINAND, 2022, p.39). Neste sentido, pensar e refletir e confrontar o sentido colonial da existência humana e todas as suas fraturas, não tem sentido para mim, se não for com e através do rio São Francisco, pois ele (em suas múltiplas versões), nos possibilita enriquecer a nossa própria experiência ribeirinha, nossa própria maneira de construir e fazer antropologia.

Pensar a ecologia a partir do mundo não pode ter como origem um local fora-do-solo, fora-do-mundo, fora-do-planeta nem se enunciar tendo por base um ser sem corpo, sem cor, sem carne e sem história. [...]. Falo em primeiro lugar em meu nome, a partir do meu corpo e das experiências da minha terra natal. (FERDINAND, 2022, p. 40).

Temos que fazer brotar, em cada um de nós, ribeirinhos, pescadores, canoieiros, barqueiros, antropólogos e antropólogas, a criatividade, que brota das nascentes e faz desaguar no rio São Francisco, toda sua pujança, beleza e encantamento. O rio é fonte inesgotável de narrativas, prozas, memórias e vidas, a antropologia tem muito que aprender a se moldar, assim como se molda águas do velho rio em direção ao mar.

Referencias:

ANDERSON, V. **Creatures of empire**: how domestic animals transformed early America. Oxford University Press, Oxford, 2006.

ARRUTI, José Maurício Andion. Por uma História à Contraluz: As sombras historiográficas, as paisagens etnográficas e o Mocambo. In: **Palmares Em Revista**, Brasília, v. 1, n. 1, 1997, p. 71-96.

ARRUTI, José Maurício Andion. Agenciamentos Políticos da “Mistura”: Identificação Étnica e Segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó; In: **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, n.º 2, 2001, p. 215 -254.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 95-117, abr. 2018.

DESCOLA, Philippe. As formas do visível: uma antropologia da figuração. Tradução de Monica Kalil. – São Paulo: editora 34, 2023.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. - Tradução de José Laurênio de Melo; Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. Tradução Leticia Mei.- São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FLIKKE, R. Smell of decay, scent of progress: eucalyptus as a public health actor in Victorian South Africa. In: AURA – ASRHUS UNIVERSITY RESEARCH ON THE ANTHROPOCENE. **Wreckage and recovery**: exploring the nature of nature. Edição de Anna Tsing. Højbjerg: Aarhus University, 2015. p. 15-32. (More than human: Aura Working Papers, v. 2).

IQBAL, Iftekhar. No Delta de Bengala, o Antropoceno começou com a chegada das ferrovias. In: **Feral Atlas**; organizado por Anna L. Tsing. – Publicado pela STANFORD UNIVERSITY PRESS, 2021. [Feral Atlas \(supdigital.org\)](https://supdigital.org)

INGOLD, Tim. **Estar Vivo: ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição**; tradução de Fabio Creder. Petropolis, RJ: Vozes, 2015.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. – 2ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. - 1º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

PINTO, Ana Rita da Costa, et al. **Arroz: tecnologia e alimentação**, In: A cultura do arroz / organizador Aroldo Antonio de Oliveira Neto. – Brasília: Conab, 2015.

STENGERS, Isabelle. **Uma outra ciência é possível: manifesto por uma desaceleração das ciências**. Tradução Fernando Silva e Silva. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.

TSING, Anna Lowenhaupt. O Antropoceno mais que humano.; In. **Ilha – Revista de Antropologia** / Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 23, número 1, 2021. Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2021 – 191 pp.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas: paisagens multiespecies no antropoceno**; edição Thiago Mota Cardoso, Rafael Victorino Devos. - Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

TSING, ANNA L. Margens Indomáveis: Cogumelos Como Espécies Companheiras; In: **Revista Ilha**, v. 17, n. 1, 2015, p. 177-201.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020