AMBIENTE & EDUCAÇÃO
Revista de Educação Ambiental
Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental
Universidade Federal do Rio Grande - FURG
ISSN - 1413-8638 E-ISSN - 2238-5533

Dossiê Conflitos; Injustiça, desigualdade e educação ambiental na América Latina
Vol. 23, n. 1, 2018.

SOBRE O QUE CANTAM AS MULHERES CAMPONESAS E *RONDERAS* DE CAJAMARCA?

Adriana Paola Paredes Penafiel[1]

RESUMO

Este artigo analisa as manifestações de mulheres camponesas e *ronderas* de Cajamarca (Peru) em forma de cantos sobre a resistência contra o projeto de mineração Conga em espaços de diálogos com diversas audiências simpatizantes da luta. Estes cantos tornam visíveis relações e protocolos com a água e com a terra e restituem a autoridade às relações que permitem a continuidade da vida. O canto é visto assim como uma prática insurgente no sentido que articulam os pactos e as traições guardados na memória oral e torna visíveis os "seres da terra" que padecem dos efeitos da mineração. Os encontros entre estas mulheres e as várias audiências são espaços para estender nossos conhecimentos, sobre as práticas, pensares, entre pessoas de regimes de relação diferentes para uma proposta cosmopolítica.

Palavras-chave: Mineração, Canto, Cosmopolítica.

ABSTRACT

This article examines contestations of peasant women and *ronderas* (rural patrol) from Cajamarca (Peru) that are performed in songs. These songs are about people`s struggle and resistance against the Conga mining project and are shared in spaces of dialogue with various audiences that support the cause. Connections and protocols to the land and water become visible and these performances restitute authority to relations that allow the flux of life. To sing is seen as an insurgent practice because it articulates pacts and betrayals from the oral memory and sentient earth-beings are turned into view. These encounters between women and various audiences are opportunities for extending our knowing about practices, thoughts, among people of different regimes of relationships for a cosmopolitical proposal.

Keywords: Mining, Song, Cosmopolitics.

[1] Professora doutora e pesquisadora da Universidade Federal do Rio Grande - FURG (campus de São Lourenço do Sul).

AMBIENTE & EDUCAÇÃO
ISSN- 1413-8638
E-ISSN - 2238-5533
v. 23, n. 1, p. 79-99, 2018

O "mundo ao contrário"

Uma vez comendo batatas e *canchita* (grãos de milho frito ou torrado) e conversando com a *rondera*[2] Mariela, uma das principais interlocutoras durante a fase de pesquisa etnográfica entre os anos 2013 e 2014[3] na região de Cajamarca (Peru), seu sogro contou uma história, desta vez sobre a lagoa El Perol, que iria ser sacrificada para ser uma das cavas do projeto de mineração a céu aberto Conga[4]. Ele tinha ouvido que essa lagoa brilhava nas noites claras, dando a aparência de um grande "*perol*" (uma vasilha semiesférica de metal com asas) feito de ouro. Ele disse: "*debe ser la ambicia*" (deve ser a ambição) para que os mineradores (aqueles que estão a favor da mina) queiram destruir o "Perol". Durante a minha inserção em campo, percebi que a palavra "*ambicia*" articulada pelos *ronderos* era indicada como motivo ou causa pela qual os mineradores vendiam suas terras à mina ou estavam de alguma forma apoiando o projeto de mineração. Quando se suspeitava que alguém estava respondendo aos apelos da ambição, estes eram chamados de *tuertos* (pessoas com um só olho) e é por isso que a "disciplina" – aplicação de penas e castigos – dos *ronderos* era importante para "desentortar" as pessoas. Essas punições aos indicadores de *ambicia* coincidem com os aportes de Caballero (2013) cujo estudo no sul do Peru indica que a avareza, assim como a ambição e a cobiça, é algo muito malvisto porque interrompe a circulação das coisas, como, por exemplo, da água, eixo principal dos conflitos socioambientais no Peru.

Investigando a história sobre a lagoa El Perol, entrei em contato com o escritor cajamarquino Pereyra Terrones, que escreveu o artigo "O ouro de Atahualpa[5]". Ele narrou que tinha recolhido a história de uma senhora idosa do

[2] O termo *rondero* diz respeito à pessoa que realiza ronda de vigilância comunitária na região.
[3] Nesse período, estava realizando a pesquisa etnográfica para a Tese de doutorado intitulada "Desenhos, relações e desenvolvimento: conflitos em torno da mineração na região andina de Cajamarca, Peru" defendida em 2016.
[4] Conga consiste em um projeto de mineração de ouro e cobre, a céu aberto, na região de Cajamarca, que iria sacrificar lagoas importantes para os camponeses cajamarquinos. Atualmente, o projeto está suspenso (ainda não inviabilizado), consequência de uma greve regional, em novembro de 2011, que articulou camponeses, moradores urbanos, comerciantes e ativistas que denunciaram a inviabilidade do projeto. São os *ronderos* e *ronderas* (os "guardiões das lagoas") do *centro poblado* El Tambo, no distrito de Bambamarca, província de Hualgayoc, que têm se organizado por caserío desde 2012 para vigiar as lagoas.
[5] O último governante Inca.

município de Celendín, muito antes do conflito em Conga. Recuperando o texto de Pereyra Terrones:

> Conta uma velha lenda celendina que há muitos séculos e sabendo sobre o assassinato e execução do Inca Atahualpa, na Praça de Armas de Cajamarca, um grande número dos súditos do monarca que traziam tesouros desde diferentes pontos do Tahuantinsuyo jogaram na lagoa El Perol todos esses carregamentos de ouro para que não caíssem na mão dos gananciosos espanhóis. E os celendinos juram que em um dia claro e com sol é possível ver ainda no fundo da lagoa o brilho de toda essa riqueza aurífera, Nesse caso, o que brilha é sim o ouro. (PEREYRA TERRONES, 2011, tradução nossa)[6].

Veja-se bem que na história oral que as lagoas guardam o ouro no lugar apropriado, debaixo da terra e é algo interessante de se comparar com a leitura que Rivera Cusicanqui (2010) faz sobre a obra de Guamán Poma de Ayala, principalmente sobre a "centralidade" da alimentação exposta nos desenhos da sua obra. "*Nueva crónica y buen governo*" do cronista indígena do *Virreynato* (administração da coroa) do Peru, Felipe Guamán Poma de Ayala, contém 398 desenhos a tinta e 1.188 folhas que foram enviadas ao Rei de Espanha, Felipe III, entre 1612 e 1615. Segundo Rivera Cusicanqui (2010), que tem destinado anos de estudo à obra do cronista, os desenhos contêm termos da fala oral quéchua, canções e *jayllis* (poesias) em aymara e expõe a noção do "mundo ao contrário", no qual o autor, como testemunha, analisa a questão colonial e as catástrofes da colonização. Entre os desenhos, a autora destaca alguns. Gostaria de sinalizar um em especial para este artigo no qual aparece o conquistador Candia em um encontro com o Inca, e este último lhe pergunta: "este ouro comes? – Sim, este ouro comemos", respondeu o espanhol.

Sob a leitura de Rivera Cusicanqui (2010), quando a "centralidade" do alimento dos coletivos indígenas do mundo andino se vê ameaçada é que se revela o cataclismo da colonização, porque "comer ouro" implica uma ruptura com a "ordem das coisas" no mundo andino. Recupero o depoimento de Cusicanqui em uma palestra realizada em 2014 no Brasil:

> E essa é a forma de o índio (se referindo ao desenho) dar a entender porque (o espanhol) não somente quer ouro em fevereiro, mas também em março, abril, maio, junho, julho, agosto, setembro [...]

[6] Do original em Espanhol.

AMBIENTE & EDUCAÇÃO
ISSN- 1413-8638
E-ISSN - 2238-5533
v. 23, n. 1, p. 79-99, 2018

> todos os dias quer ouro. Além disso, o ouro é tudo o que quer, e quer tudo, mas quer tudo sem ordem de calendário, sem ciclo, sem noção de regulação da relação do cosmos a partir das coisas. Este ser não é humano, mas também não é animal [...] é quando este ser é totalmente mau. (RIVERA CUSICANQUI, 2014, tradução nossa)[7].

É interessante como a autora examina Guamán Poma, o "comer ouro", como a diferença radical do outro que, passados 500 anos de colonização e 70 de desenvolvimento, continua sendo refletido pelos povos que estão em luta contra os projetos de mineração[8]: "*Queremos agua, queremos maíz, minera Yanacocha, fuera del país*" (frase de luta contra o projeto de mineração Conga, Cajamarca, Peru)[9].

Esse modo destrutivo, ou mundo ao contrário, não está ausente em outros estudos. Por exemplo, em Kopenawa e Bruce (2010), Kopenawa, um líder yanomami, alega que "proteger a floresta" ou demarcar a terra não implica garantir o território indígena, senão protegê-lo da destruição da "ordem" do seu mundo onde existem intercâmbios cosmológicos que constituem sua existência enquanto "seres humanos". Para Davi, o ouro é visto como uma coisa escondida no interior da terra, e que deve permanecer lá, abaixo da água dos rios, qualificando-o como um "anti-alimento", algo que não se come. Com certas coincidências com a história do ouro de Atahualpa, Davi Kopenawa alega que o ouro foi colocado no fundo da terra por um propósito, não é a toa, e quando são retirados do seu lugar e queimados morrem espalhando uma fumaça maléfica que os mata.

Como entender estes manifestos, o que implica o "mundo ao contrário"? Sobre o tema de contestações, na análise de De la Cadena (2010), o conceito

[7] Do original em Espanhol.

[8] Taussig (2010) já tinha alertado a não reduzir os depoimentos sobre a aparição do Diabo, Tio ou, no caso, o Muqui, e entendê-los como uma reflexão das próprias pessoas sobre o modo "destrutivo" de ordenar a vida econômica.

[9] Existem diversos estudos (SHERBONDY, 1998; ZUIDEMA, 1967; ALLEN, 2008) sobre povos da região sul do Peru, principalmente na região de Cusco, que descrevem o fluir das águas como a relação mais importante do mundo andino. O estudo de Sherbondy (1998), em particular, descreve a água que circula abaixo dos rios como as "veias" de Pachamama (mãe Terra) e dos *Apus* (deidades das ,montanhas), e, quando esta água está por cima da terra, na forma de rios e canais, é associada ao sêmen que fertiliza por onde corre. Com relação à água da chuva, segundo a mesma autora, esta vem do céu e é descrita como lágrimas que vêm de Deus, e as populações águas abaixo provocam que ele chore a partir de ritos para que a chuva ocorra. Boelens (2014) também realizou sua etnografia na região de Cusco e enfatiza que estas metáforas do sêmen, lágrimas e sangue de Sherbondy explicam particularmente a vitalidade (o dar vida) da água. O autor explica que as rotas ou caminhos das águas simbolizam as rotas da vida.

de “desacordo” de Rancière (1996, 2010) é apropriado para entender as mobilizações na América Latina e chama particularmente a atenção quando são os “seres da terra” (água, montanha, floresta, espíritos) que irrompem ou (desestabilizam o) lugar que lhe foi imposto há 500 anos, e como muita maior agressividade nos últimos 70 anos com as políticas e programas de desenvolvimento. Neste processo de irrupção, o que havia se tornado um mero recurso natural (montanhas, águas, campos, etc.) passa a reivindicar, através das comunidades, espaço no cenário como seres que sentem e que permitem a produção da vida. A vasta obra de Rancière tem diferentes momentos, na obra citada aqui, o consenso é mais que transformar os conflitos em negociações, ou seja, é a tentativa de “incluir” o outro como parceiro, porém este outro enquanto despojado do ato político. Em Rancière (2010, p.69), lê-se que “um desacordo não é um conflito de interesses, opiniões ou valores; é uma divisão inserida no senso comum: uma disputa sobre o que é dado e sobre o enquadramento segundo o qual vemos algo que é dado”. Assim, ao olhar para a crônica de Guaman Poma e para a lenda celendina sobre a lagoa El Perol, pode-se pensar de que existem “desacordos” entre os pressupostos sobre o desenho dos projetos de vida das pessoas. O desacordo por parte das comunidades é uma disputa sobre, como diria Marisol de la Cadena, “um suposto comum” do que é a produção vida. Para a continuidade da vida, o ouro deve estar abaixo. Ao analisar as contestações de contemporâneas, no suposto espaço homogêneo de comunicação entre empresários, engenheiros e políticos de um lado e os camponeses do outro, estes últimos não aceitam ser classificados como meros ouvintes do projeto e, portanto, advogam ser conhecedores do mundo em que vivem.

Inspirada em De la Cadena (2010) e em Rancière (1996, 2010), neste artigo quero relatar os “manifestos cosmopolíticos”[10] de mulheres camponesas e *ronderas* que lutam contra o projeto de mineração Conga que são compartilhados com diversas audiências que desconhecem a língua das cantoras. São mulheres do *centro poblado*[11] onde realizei a minha pesquisa

[10] Para Blaser (2015) a cosmopolitica é o espaço onde mundos múltiplos e divergentes se encontram com a possibilidade de que emerjam relações que sejam mutuamente revitalizantes em vez de mutuamente destrutivas.
[11] Compreende um ou mais assentamento reconhecido legalmente. É sede das autoridades do governo, locais e comunais. O centro poblado El Tambo conta, por exemplo, com 26 caseríos.

etnográfica entre os anos 2013 e 2014 para a minha tese de Doutorado (Paredes Penafiel, 2016). As canções compartilhadas pelas mulheres não foram analisadas até que a *rondera* Mariela foi convidada para palestrar na Universidade Federal do Rio Grande em junho de 2017 e cantou para a lagoa dos Patos que hoje está sob ameaça de um projeto de mineração[12]. Argumento que as canções das mulheres articulam "memórias longas", "memórias curtas" entrelaçadas com pactos e traições. Quando estas canções são compartilhadas com diversas audiências, existe o risco que os ouvintes traduzam a partir de um repertório de conceitos que limite a um padrão de como o outro deve ou não se comportar. No entanto, o encontro em si com as mulheres pode ser pensado como um espaço para a interculturalidade, no sentido de "desenvolver uma inter-relação equitativa entre povos, pessoas, conhecimentos, praticas, culturalmente diferentes" (Walsh, 2005, p.45). Como alega Walsh, não se trata simplesmente de tolerar ao outro, senão de fomentar espaços de encontros entre seres, saberes, sentidos e práticas para celebrar alianças cosmopolíticas.

Este trabalho está organizado da seguinte forma: após esta introdução, exponho algumas particularidades da história do Peru, dado que o público que lerá o presente documento pode desconhecer alguns fatos importantes do país. Na terceira parte analiso as canções de duas *ronderas* da região de Cajamarca (Peru), Mariela e Bianca, prestando atenção às articulações que elas elaboram a partir das suas memórias, a experiência vivida na luta, pactos e traições. Ao mesmo tempo, analiso a experiência de encontro entre estas mulheres e os simpatizantes da luta que não falam a língua das protagonistas. Finalmente, apresento as conclusões e bibliografia.

A traição na memória longa e na memória curta

> MANAN KANCHU, no más dialogo, como engañaron a Atahualpa, que no se repita la historia! El pueblo unido jamás será vencido. Hoy más que nunca, Conga no Váaaaaaaaaaaaa!
> (Parágrafo inicial da canção de luta contra o projeto Conga cantado pelo grupo musical em marchas e protestos).

[12] No ano de 2017, um grupo de professores da Universidade Federal do Rio Grande (FURG) no campus de São Lourenco do Sul organizou um evento denominado Seminário Regional sobre os Impactos dos Projetos de Mineração diante da ameaça da empresa Votorantim Metais de operar o projeto Camaquã afetando 28 municípios da bacia Camaquã.

A reprodução acima é começo de uma das canções de luta contra o projeto de mineração Conga, que é cantada em ritmo de carnaval cajamarquino. O que sempre me chamou a atenção e causa curiosidade até os dias de hoje nesta canção é a referência à "enganação" e à "traição". Para os leitores que desconhecem os acontecimentos na praça de Cajamarca, em 16 de novembro de 1532, ocorre um encontro marcante (Hampe Martinez, 1998). Após um encontro entre o Inca Atahualpa e o frade dominicano Vicente Valverde, repentinamente a Bíblia cai ao solo, e Atahualpa é capturado e, posteriormente, condenado à morte pelos conquistadores por heresia, assassinato (do seu irmão Huascar) e poligamia.

Um texto de Ferreiro Vasquez (2013) nos relata sobre as diferentes interpretações de testemunhas desse encontro e de cronistas. Brevemente, de acordo com o autor, Francisco Perez, espanhol funcionário de Pizarro, testemunha do encontro, descreve que Atahualpa jogou a Bíblia por simples arrogância. Titu Cusi Yupanqui, descendente do Inca, relata que Atahualpa ofereceu a um dos espanhóis um copo de ouro com *chicha* (bebida de milho fermentado) que caiu da mão do espanhol, e Atahualpa, furioso, por aquela ser bebida sagrada, respondeu reciprocamente, jogando a Bíblia ao solo. Garcilaso de la Vega (1964) atribui que a culpa do desencontro é de Felipillo[13], tradutor indígena que não teve a destreza de poder ser mediador entre dois mundos radicalmente diferentes, e que foi, na realidade, Valverde que deixou cair a Bíblia ao solo. E, finalmente, o autor cita Guamán Poma de Ayala (2011), que, de acordo com sua interpretação, questiona a superioridade espanhola porque Atahualpa abriu o livro e, ao não dizer nada de interessante (fazendo referência ao livro), desfez-se dele, jogando-o ao solo.

O que as crônicas expostas por Ferreiro Vasquez (2013) tornam evidente, com as suas diferentes interpretações, é que existe um conflito "entre mundos" que concebem diferentemente o que existe e as suas relações: rejeitar a *chicha*, a legitimação da escrita sobre a palavra falada, o que comem. Enfatizo aqui o ano de 1532 e o encontro entre Atahualpa e os conquistadores justamente porque esta história será interpretada, relida, examinada nas canções das pessoas que lutam contra o projeto de mineração Conga.

[13] Veja-se bem que o nome do intérprete, Felipillo, é usado hoje para descrever aquele que "traiu" alguém com quem mantém algum vínculo social, político, não pessoal.

AMBIENTE & EDUCAÇÃO
ISSN- 1413-8638
E-ISSN - 2238-5533
v. 23, n. 1, p. 79-99, 2018

Atahualpa foi assassinado por Pizarro após o primeiro ter pagado o pactuado como resgate que consistiu em riquezas de ouro e prata.

Rivera Cusicanqui (1984) já tinha comentado, em sua obra "*Oprimidos pero no Vencidos*", sobre o fato de que a lógica de contestação e desacordo dos coletivos andinos não contempla somente um processo ativo de constante resistência, mas uma lógica que vence a temporalidade linear do tempo, que é sempre articular uma memória longa e curta para desenhar os seus projetos de vida. Assim, a história do encontro de Atahualpa e Pizarro e o ouro escondido na lagoa El Perol podem ser vistos a partir do que Rivera Cusicanqui (1984) explica a respeito de que coletivos articulam uma "memória longa" de traições e enganações nas suas lutas políticas, enquanto outros praticam uma cultura de esquecimento e alienação.

Mas esta "memória longa" é articulada com "memórias curtas" que também envolvem traições. Entre elas, a "traição" do Presidente Ollanta ao não inviabilizar o projeto Conga quando assumiu o Governo, foi constantemente relembrada pelos *ronderos* do El Tambo durante a pesquisa etnográfica. No dia 2 de maio de 2011, na praça central da cidade de Bambamarca, com microfone na mão e vestindo *poncho*, Ollanta Humala, candidato à presidência, de cima do palco, pergunta: "o que é mais importante: a água ou o ouro? Vocês não bebem ouro, não comem ouro! [...] É da água que provém a riqueza. Não, Minas Conga não passará!" (Bednick, 2014). "Bem assim falou para nós", dizia-me a *rondera* Mariela quando escutávamos juntas o rádio em sua cozinha, junto com seus dois gatos, aos quais ela tinha batizado de Ollanta e Nadine (sendo o último o nome da primeira dama). Poucos meses depois, em novembro de 2011, Ollanta Humala, já presidente, retifica: "O projeto Conga é um projeto importante para o Peru, porque vai permitir que o país realize a grande transformação. […] Rejeitamos posições extremas: água ou ouro. Nós planejamos uma posição sensata: a água e o ouro" (Ollanta Humala sobre Conga: Queremos el agua y el oro, 2011).

Pensei por muito tempo na "traição", no que ela implica. A esse respeito, queria retomar uns trechos do texto de Cavalcanti-Chiel (2007), que tinha chamado a atenção, a partir do seu estudo nas comunidades quéchua na Bolívia, para o fato de que a ordem cósmica depende de contínuos pactos

entre os elementos do cosmos para que as forças de um e de outro sejam positivas, ou seja, proveitosas, assim como pode haver também uma potência predadora nesse pacto, a qual não seria necessariamente desejada. Seguindo essa lógica, pode-se pensar na "traição" como um protocolo não desejado que conduz a uma infelicidade, tomando emprestado o termo de Cavalcanti-Schiel. Desde essa perspectiva, Guamán Poma de Ayala (2011) já havia relatado sobre "o mundo ao contrário" a partir da sua experiência vivida da colonização que passa por cima de protocolos importantes com a terra, as pessoas e os deuses e que pulveriza a "centralidade da alimentação". Nesse sentido, é importante considerar o cruzamento entre memórias "longas" e "curtas", onde o conflito em torno de Conga também articula processos vividos pelos indígenas desde a conquista da América pelos europeus, o encontro entre Atahualpa e Pizarro, desgraças da colonização relatadas por Guamán Poma de Ayala (2011); esta seria a primeira memória, enquanto a segunda remontaria a processos mais recentes, como os efeitos da mineira Yanacocha na região, desde a sua instalação e traição de Ollanta. As canções que veremos a continuação revelam a devolução do caráter inconsistente e frágil daquela ordem que se apresenta como legítima e inquestionável. E esse repúdio é construído quando são atribuídos significados que não compartilha a mesma temporalidade que a autoridade legítima no caso.

Um canto político

Sobre a contestação a uma cultura de alienação, é inegável o papel protagonista de mulheres na luta e (re)existência[14] contra os megaprojetos mineração na América Latina e contra a militarização dos seus territórios. Entre elas podemos mencionar à camponesa Máxima Chaupe (Peru), que se opôs a vender suas terras à poderosa empresa de mineração Yanacocha no emblemático conflito em torno ao projeto de mineração Conga e que até os dias de hoje continua sendo acossada pela mina. No ano de 2016, Máxima foi premiada com o Prestigioso prêmio Goldman de Meio Ambiente assim como foi laureada Berta Cáceres (Honduras) no ano 2015, liderança que foi brutalmente

[14] Para Walsh a resistência implica existência, práticas insurgentes, construção.

AMBIENTE & EDUCAÇÃO
ISSN- 1413-8638
E-ISSN - 2238-5533
v. 23, n. 1, p. 79-99, 2018

assassinada no ano 2016. Não é novidade que a coalizão entre nossos Estados latino-americanos, as empresas mineradoras e outros interessados têm procurado calar vozes de forma violenta para manter a sua hierárquica posição qualificando a estas pessoas que protestam como os culpados das desgraças da sociedade (são intransigentes).

Tive a honra de conhecer a Máxima Chaupe no ano 2014, cuja casa está em frente à lagoa Azul que será também sacrificada pelo projeto de mineração. A própria Máxima advertiu-me de não tentar tirar alguma foto de dentro da *van*, no caminho para sua casa desde a cidade de Cajamarca, porque eu podia correr o risco de ser detida. Ela teve razão, em pleno caminho a Santa Rosa, passando pela área de construção da mina, um segurança da mina revistou todos os ocupantes da *van* antes de permitir que ela continuasse seu caminho. Semanas antes, esse mesmo segurança havia detido estudantes pelo simples fato de visitar Máxima Chaupe; mas eu segui suas instruções para não chamar a atenção.

Durante a visita, Máxima, ao narrar a sua história, me disse: 'A terra me ampara até que Deus me leve ao céu; será que uma camionete vale tudo isso?" Esta perspectiva de vida é base das relações das pessoas com a terra, com a água, e enfatiza a necessidade dos camponeses de desenhar os seus próprios projetos de vida sem depender de outros que comprometam a sua autonomia. Veja-se bem que a lógica dos "pactos" não pode ser descartada já que Máxima questiona se uma camionete valeria tanto a ponto de interromper os pactos políticos com a terra para a continuidade da vida. Nesse sentido, estamos falando de "pactos políticos".

Desde outro olhar, Lourdes Huanca[15], presidenta da Federação de Mulheres Camponesas e Indígenas do Peru (FEMUCARINAP), argumenta que estes gritos das mulheres, como o de Máxima, são justamente pela terra, pela água, pela semente, pela produção de vida, pela produção de alimento, pela autonomia de decidir "o que comer".

> Quando falamos sobre a soberania alimentar, já temos que vincular ao tema da mulher. Somos guardiãs da semente. Somos guardiãs do território [...] A mulher camponesa tem água, terra, semente e a mãe natureza. Vem a mãe natureza, hoje são as mudanças climáticas, e

> devasta tudo. Fica sem nada e ainda a tua casa fica é levada pelo vento. Ela não é como o homem que vai embora, para a cidade, para procurar trabalho. Ela entra nos escombros procura a semente para voltar a arar a terra. A resistência é pela vida. "O que você vai dar de comer aos filhos?" (entrevista, janeiro 2014, tradução nossa)[16].

Novamente a centralidade da alimentação está presente e principalmente que essa alimentação provenha da celebração de protocolos com a terra. Este depoimento também faz sentido com o debate de Catherine Walsh. Para Walsh (2017), estes gritos são vozes que se comunicam, e se entrelaçam com os gritos "desde abaixo", incluindo os gritos dos não humanos que são excluídos da política racional. O comentário de Lourdes Huanca não termina aí. Ela critica que quando chega a hora das negociações, das decisões, do diálogo, aparecem todos os "machos", "colocam à mulher para que esteja aí, mas não deixa a mulher falar". Para Huanca, o discurso das mulheres é radicalmente diferente ao do homem, porque ela vai falar "desde a alma", porque sabe que disso depende para alimentar a sua família. Eu suspeito que "desde a alma" e entrelaçado com "a alma dos não humanos", como adverte Walsh, já que os "seres da terra" também padecem violações dos seus corpos[17].

Como já tinha mencionado, conheci a *rondera* Mariela durante a pesquisa etnográfica que gentilmente, apresentou-me sua família. Mariela é uma das mulheres que subia até Conga e não se importava de permanecer lá por dias, semanas. Em novembro de 2011, Mariela tinha acampado 21 dias vigiando as lagoas junto com os outros *ronderos*. Muitas das suas reflexões foram em torno de percepções sobre as mudanças no seu ambiente, principalmente em 2011 e 2012 quando percebeu que a sua colheita de batatas estava secando. Em um primeiro momento, elas conversavam comigo, mas na

[16] Do original em Espanhol.

[17] Existem outros elementos que merecem atenção sobre a "camionete" mencionada por Máxima e por outras mulheres com as quais conversei. Entre os anos de 2013 e 2014, na fase etnográfica de campo na região de Cajamarca ao perguntar sobre a relação entre mineração e desenvolvimento, as pessoas faziam a crítica de que para os que estavam a favor da mina, a camionete era o símbolo do desenvolvimento. Desde a perspectiva das mulheres, a camionete tem também impactos sobre os seus corpos. Assim chamo a atenção que no caso de conflitos em torno de mineração falamos também dos territórios dos corpos femininos. De acordo com Walsh (2017), nestas lutas presenciamos a invasão e violação do corpo feminino é sentido devido às mudanças que a instalação destes projetos produz na dinâmica de comunidade (fomento ao machismo, alcoolismo, abuso sexual às mulheres, entre outros efeitos, sem água para alimentar as suas famílias).

AMBIENTE & EDUCAÇÃO
ISSN- 1413-8638
E-ISSN - 2238-5533
v. 23, n. 1, p. 79-99, 2018

hora em que tinham que fazer as lavouras, queria que eu descansasse: “descansa amiga, descansa”. Com o tempo, eu pedia para acompanhá-las na lavoura, e foi assim que consegui entender ou “estender” o meu conhecimento sobre os desenhos, as acéquias (canais) artesanais, os sulcos, e entender o cuidado com os olhos d’água (nascentes de água), enquanto conversávamos. Ao observar como Mariela e sua família desenham com a terra, pode-se pensar em um desenho político com a terra, porque os camponeses refutam serem dominados pelas práticas que implicam o controle, a manipulação de suas terras e de suas águas; são práticas em que a centralidade reside no “alimentar” (Paredes Penafiel e Li, 2017) tal qual a manifestação de Guamán Poma (2011).

Aqui quero ressaltar que houve vários momentos em que as mulheres cantavam. Cantavam na cozinha, quando estávamos conversando, em manifestações, ou quando estavam trabalhando na lavoura. A ainda parcial compreensão destas canções chegou posteriormente para mim. Foi quando a *rondera* Mariela foi convidada para relatar a sua experiência de luta contra o projeto Conga em um Seminário sobre os Impactos da Mineração, evento organizado por professores da Universidade Federal do Rio Grande – FURG na metade do ano de 2017. No primeiro dia do evento, Mariela narrou sobre a sua luta e articulou uma relação entre mineração, conflito socioambiental e águas e cantou em frente de professores, pesquisadores, alunos de outras áreas de conhecimento que simpatizavam com a sua luta. Como era de esperar, houve uma série de traduções à mensagem de Mariela, desde um misticismo andino até de uma religiosidade, ou de até um “bonito de escutar”, mas o que é verdadeiramente importante é como resolver desde o lado da técnica.

A antropóloga De la Cadena (2015) proporciona alguns aportes quando mostra como as suas profundas conversas com camponeses na região de Cusco “estendiam” as suas próprias explicações do termo *ayllu*, um grupo de pessoas e “outros não humanos” relacionados, que habitam coletivamente em um território. Inspirada pela noção de “equivocação controlada” de Viveiros de Castro (2004), a autora argumenta que nesses espaços não se trata de adaptar os termos do outro ao nosso próprio repertório de conceitos, mas é sobre

“estender” o termo pelo conhecimento do outro, que é diferente de inclusão ou consenso (Rancière) uma vez que mantém as suas disputas cosmopolíticas. Os “encontros” são momentos de extensão e negociação de significados e é por isso que, apesar de que a “água” seja um termo pronunciado por diversos coletivos e em distintos contextos, as associações a esta palavra são diferentes e sempre em construção. Nestes espaços, a água, eixo principal dos conflitos em torno da mineração, não pode ser representada em sua “finitude” porque em cada “encontro” existe a possibilidade de torná-la ainda mais complexa.

Estas histórias cantadas não podem ser interpretadas como meras “crenças” aos olhos de uma verdade única que vem da Ciência. Como se uma natureza “lá fora” teria que ser interpretada com diferentes olhares, no entanto, existe uma única verdade que é daquele que consegue domesticar as demais imputações de significado. Contestando a ideia anterior, a pesquisa de Alvira (2017, p. 256) afirma: “as histórias não são algo que se conta por contar, se contam àquelas histórias que fazem sentido à existência e para entendê-las temos que senti-las e para senti-las temos que vivenciá-las, tem que saber compartilhá-las, e claro, temos que saber escutá-las”.

Após o evento, quando Mariela e eu estávamos conversando ao frente da Lagoa dos Patos, que hoje é vitima do projeto um de mineração, ela me disse: “*Voy cantar para la laguna una canción. Listo?*” (vou cantar para lagoa uma canção. Pronto?:

Nosotras te defenderemos
Lagunita muy bonita
Con todita nuestra vida
Y con todo nuestro orgullo
Con todo mucho cariño
Nosotros te defenderemos
Todititos nuestra gente
Te defenderemos mucho
Porque es creación de Dios
Para los grandes corruptos
Ya no existe la condena
Para los pobres que protestan
Le dan doble la condena
Democracia, democracia
No existe para los pobres
Democracia es para los ricos
Cuando se lleva millones
Si el tiempo retrocediera al imperio de los Incas
No hubiera tanto corrupto
Ni vendieran las lagunas
Esta canción que te canto con todo mi corazón

AMBIENTE & EDUCAÇÃO
ISSN- 1413-8638
E-ISSN - 2238-5533
v. 23, n. 1, p. 79-99, 2018

Lo llevo en mi memoria, y a ti en mi corazón.
(Canção concedida pela *rondera* Mariela).

A celebração de Mariela revitaliza o pacto que ela mantém com as águas: “nosotras (mulheres) te defenderemos”. O canto nesse contexto celebra um “pacto político” que não pode ser sujeito à “traição” ou “engano” como é salientada na memória curta ao se referir aos corruptos de hoje que vendem a água. A traição ou engano configura o “mundo ao contrário”, após a queda do Império dos Incas, que é o mundo onde aquele que defende os protocolos com as águas para a produção de vida é preso ou penalizado.

Sobre a palavra “democracia”, Mariela chama atenção que no “mundo ao contrário” configura-se uma ascensão social das pessoas pela *ambicia* (os ricos que levam milhões) em detrimento dos “outros”, os camponeses, que defendem a água, e ao mesmo tempo, culpa, por meio de insultos, àqueles que obstruem ou questionam o caminho único do desenvolvimento (os que vivem da terra). Mariela é como outras mulheres têm vivenciado a violência da polícia na pele, instituição que, prestando serviços à empresa de mineração, procura disciplinar as supostas anomalias da população peruana, ou seja, aqueles que defendem o seu território.

O que o canto de Mariela destaca é justamente a capacidade de romper com as formas pelas quais o mundo da modernidade tem pensado as relações sociais e a interação entre sociedade e natureza. Em um artigo que aborda este conflito (Radomsky e Paredes Penafiel, 2014), explica-se que para os camponeses, os seres “outros-que-não-humanos”, não deixam de serem seres que sentem e, portanto, possuem uma capacidade de agência. No canto de Maria, na sua *performance*, ela articula o passado (antes da colonização) com o presente, os camponeses de hoje, e celebra a importância de contestar qualquer “traição” com aqueles com os quais se produz vida. Novamente, aqui, retomo Rivera Cusicanqui (1984) sobre o cruzamento entre memórias “longas” e “curtas”, onde o conflito em torno de Conga também articula processos vividos pelos indígenas desde a conquista da América pelos europeus, o encontro entre Atahualpa e Pizarro, desgraças da colonização relatadas por Guamán Poma de Ayala (2011); esta seria a primeira memória, enquanto a segunda remontaria a processos mais recentes, como os efeitos da mineira

Yanacocha na região desde a sua instalação e em outros lugares como no Sul do Brasil.

Pelo canto das mulheres compreendo que elas restauram a autoridade da relação de vida entre as pessoas e as lagoas. As narrativas nas canções das mulheres estão "entrelaçadas" com os gritos dos não humanos com os gritos dos filhos que se alimentam dessa vida. Os seres da terra que penetram nos cantos das mulheres é a verdadeira a politica

Membros da audiência do Seminário que presenciaram o rito de Mariela pelo *Facebook* cantando à lagoa traduziram a relação de Maria com as lagoas desde as suas perspectivas, adaptando-a as suas próprias lutas e estendendo a mensagem original de Mariela. No entanto, a disposição de Mariela de vir até o Brasil para contar a sua luta e para cantar à lagoa dos Patos – assim como de muitos simpatizantes da luta – é para fazer um "pacto". Um pacto político com as lagoas, os rios, com outras mulheres que lutam e com os acadêmicos para que possamos colaborar com a luta.

Neste caso, chamo a atenção para o caso da *rondera* Bianca, que foi presidenta das Rondas Femininas do El Tambo quanto tinha apenas 14 anos. Ela lembra que seu tio, também *rondero*, a levava às assembleias para que aprendesse, e ela começou a observar. Sabe-se que as *Rondas* fazem investigações sobre atos que transgridem as normas de comportamento social local. Na época de Bianca começar a participar das rondas, pode-se dizer que sua entrada foi peculiar. Havia violência doméstica no *caserío*[18]. Quando os *ronderos* irrompiam na casa para pegar o suspeito no ato, este alegava que os *ronderos* tinham entrado para violentar a esposa. Dessa forma, era difícil que as Rondas interviessem, porém, Bianca, aprendiz, podia fazer a investigação sem ser acusada pelos motivos citados. Dessa forma, ela narrou a primeira sanção imposta quando um *rondero* maltratou a esposa: "vinte '*pencazos*' por maltratar uma mulher". Bianca dizia que aos poucos começou a administrar a justiça quando envolvia mulheres.

[18] Assentamento reconhecido legalmente. Não dispõe de títulos coletivos de terra, mas é reconhecido como uma unidade organizativa para efeitos dos serviços governamentais. Equivalente ao *centro poblado* menor.

AMBIENTE & EDUCAÇÃO
ISSN- 1413-8638
E-ISSN - 2238-5533
v. 23, n. 1, p. 79-99, 2018

No entanto, no momento da luta, ela confessou que havia pouco espaço para as mulheres, para elas também manifestarem o que achavam. Ela tentou procurar um espaço de fala nas *Rondas,* apoiada da sua irmã e de outras mulheres. Eu perguntei se cantava como a sua irmã e ela cantou:

> Nuestros hijitos nos dicen Mamita quiero vivir
> Bótenlo a los mineros Porque no quiero morir
> Yo les digo a mis hijitos Por eso voy a luchar
> Para que tengan la vida Y agüita para tomar
> Al Perú y al mundo entero
> Yo les quiero pedir
> Que respeten los derechos
> Porque no quiero morir.
> (Canção concedida pela *rondera* Bianca).

Dawsey (2005) explica que os aportes Vitor Turner fazem pensar que a *performance* esteja além de uma forma de expressão, mas que seja vista como um momento de processo ou uma experiência. Bianca transmite no seu canto todos esses sentimentos envolvidos na luta e alega que os seus filhos não querem morrer, e por isso ela(s) têm que lutar. Novamente o "alimentar" esta presente na canção, morre a lagoa, seca o *puquio*, seca a terra, secam os nossos corpos. Mas existem outros elementos que complementam a canção. A morte da água não pode capturar a memória do povo. Em muitas ocasiões, as mulheres do El Tambo têm falado sobre um medo com relação aos seus filhos. Temem que os seus filhos digam: "por que não lutou pelas águas quando era o momento de lutar?". Elas negam carregar na sua oralidade a história da morte dos seus *puquios*, dos seus corpos, já que é triste contar a história das pessoas que morreram pela água. Não querem que as palavras dos mineradores sujem a sua oralidade. E, na canção, essa rejeição a um mundo de morte é tornado visível.

O estudo de Alvira (2017) afirma que quando escutamos os cantos das mulheres camponeses de Cajamarca, estes devem ser entendidos como mais que uma criação puramente artística:

> Os cantos, poemas, versos e *coplas* (formas poéticas para canções populares), além de entender-se como expressões artísticas, se assumem como práticas estético-pedagógicas expressadas oralmente, na medida em que emergem dos sentires, pensares e fazeres coletivos coletados na mesma luta em oposição ao extrativismo minerador;

> práticas estético-pedagógicas que revelam sabedorias e conhecimentos transmitidos vivencialmente através de uma tradição oral andina própria que, sem dúvida, tem contribuído para a configuração tanto de sua vida cotidiana, como do mesmo estar/sendo e fazendo coletivo pela defesa da água, da vida e de seus territórios (Alvira, 2017, p. 114).

Assim, como explica Alvira (2017), é para que as histórias sejam compartilhadas e entendidas por outras pessoas, os receptores destas mensagens devem senti-las, devem "experimentar" a história cantada. Ao falar da "experiência" não podemos esquecer a obra Walter Benjamim em que "O Narrador" transmite experiência que se encontra na memória coletiva (Benjamin, 1985). Assim mesmo, Agamben (2007) já explicitou que a comprovação científica transfere a experiência o mais completamente possível para fora do homem, aos instrumentos e aos números, deslegitimando qualquer outro tipo de experiência vivida e com isso a sua autoridade. Consequentemente, a proposta aqui é tomar a sério estes espaços de encontros não por tolerância, senão como uma forma de "estender o conhecimento" e fazer uma aliança política para defender a vida. "Morrer a poucos" não é uma opção e muitas mulheres sentem as mudanças das águas, da terra, dos seus corpos, e que os seus filhos não tenham mais relações com o que é mais importante, a vida.

Conclusões

As canções tanto de Mariela e como de Bianca são manifestações cosmopolíticas que tornam visíveis relações e desafiam as classificações e posições de subalternidade assinaladas pelo Estado. Estas vozes vêm entrelaçadas com a memória oral (longa e curta) e com outros gritos que o Estado e os formuladores de projetos de desenvolvimento não estão interessados em escutar nem sentir. São insurgentes no sentido que as mulheres questionam essa coerção e esse poder na coalizão do Estado e mineradoras que insistem nos pressupostos de um único mundo. As canções subvertem a autoridade do Estado e das suas palavras traiçoeiras e capturam a audiência quando as mulheres transmitem os seus sentimentos que ilustram a sua luta como *ronderas* e como camponesas e na qual restituem a centralidade da alimentação. A criatividade política de Mariela e de Bianca

reside na habilidade de transitar “entre mundos”, pois são convidadas a participar em espaços acadêmicos para nos colocar o desafio de estender o nosso conhecimento sobre o que está em jogo nestes conflitos, a vida.

O repúdio ao Projeto Conga por parte das mulheres do *centro poblado* El Tambo não pode ser explicado considerando a água como um ente separado (uma natureza lá fora), o qual cada grupo interpreta de forma diferente; são práticas em que a centralidade reside na alimentação. Elas não aceitam um mundo onde as águas sejam vendidas, o que vai contra a lógica da circulação de fluxos que permite alimentar os rios, a terra, as famílias, os corpos. Por outro lado, existe um repúdio de que a mineradora Yanacocha seja uma entidade desenhista do mundo, porque o seu desenho não contempla protocolos. Isso implicaria em que o *centro poblado* El Tambo fique à mercê da Yanacocha, e quando acabe o ouro que tanto almeja Yanacocha, a empresa irá embora também deixando um rastro de problemas.

Finalmente, podemos ver o canto como uma pratica “insurgente”, como afirma Walsh, que fratura o suposto “mundo comum”, e o “encontro” entre as mulheres camponesas e as diversas audiências devem ser vistas como propostas que permitam o “estendimento do conhecimento” de ambos os grupos, por assim dizer, “para tornar possível outras maneiras de ser, estar, pensar, saber, sentir, existir e viver-com” (WALSH, 2013, p. 19). Nesse projeto em construção é o que as mulheres como Bianca e Mariela já assumiram: um papel de transitar no mundo acadêmico e de articular os nossos conceitos. E nós?

Bibliografia

ALVIRA BRIÑEZ, Y. El lugar del canto y la oralidad como prácticas estético-pedagógicas para la reafirmación de la vida y su existencia de la vida en los andes cajamarquinos. In: **Pedagogías decoloniales**: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir, ed. Catherine Walsh. Quito, Ecuador: Abya Yala, 2017.

AGAMBEN, G. **Infância e história**. Destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

ALLEN, C.J. **La coca sabe**. Coca e identidad cultural en una comunidad andina. Cusco: Bartolomé de las Casas, 2008.

BEDNIK, A. Pelo ouro do Peru: O lobby das mineradoras. **Le Monde Diplomatique *Bresil***, São Paulo, 6 mar. 2014. Disponível em: <http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1606> Acesso em: 15 mar. 2015.

BENJAMIN, W. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, W. **Obras escolhidas – magia e técnica, arte e literatura***:* ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense. Tradução de Sergio Rouanet. 4ª ed. 1985. V.1. p. 197-221.

BLASER, M. **Los conflictos ontológicos y el problema de la política racional***.* Conferência pronunciada no Seminário Internacional de Pensamento Contemporâneo, Universidad del Cauca, 2015.

CABALLERO, I. V. "Alimentos, reciprocidade e fluxos: sobre a lógica da alternância nos Andes peruanos". *Ilha.* **Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 15, n. 1,2: 123-148, 2013.

CAVALCANTI-SCHIEL, R. "Las muchas naturalezas en los Andes". **Periferia (Bellaterra)**, Rio de Janeiro, v.7, 1-11, 2007.

DAWSEY, J. "Victor Turner e antropologia da experiência". **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 13, n. 13: 163-176, 2005.

DE LA CADENA, M. **Earth Beings***:* Ecologies of practice across Andean worlds. Durham: Duke University Press, 2015.

DE LA CADENA, M. "Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond `politics`". **Cultural Anthropology**, Houston*,* v. 25, n. 2: 334-70, 2010.

FERREIRO VASQUEZ, O. "El destino del Tahuantinsuyo en manos de un intérprete". **Mutatis Mutandis**, Santiago de Chile, v. 6, n. 1: 96-112, 2013.

GUAMÁN POMA DE AYALA, F. **Nueva crónica y buen gobierno**. Lima: Ebisa, 2011.

HAMPE MARTINEZ, T. **Compendio historico del Perú**. Descubrimiento, conquista y virreinato. Lima: Milla Batres, 1998.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo, Brasil: companhia das Letras, 2015.

OLLANTA Humala sobre Conga: Queremos el agua y el oro. **La República**, Lima, 16 de nov. 2011. Disponível em: <http://larepublica.pe/16-11-2011/ollanta-humala-sobre-conga-queremos-el-agua-y-el-oro> Acesso em: 11 abr. 2014.

PAREDES PEÑAFIEL, Adriana P. **Desenhos, relações e desenvolvimento: conflitos em torno da mineração na região andina de Cajamarca, Peru**. (Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

PAREDES PENAFIEL, A; LI, F. "Nourishing Relations: Controversy over the Conga Mining Project in Northern Peru", **Ethnos**, Londres, 1: 1-20, 2017.

PEREYRA TERRONES, J. Perú: el oro de Atahualpa. **Servindi**, Lima, 26 dic. 2011. Disponível em: <http://servindi.org/actualidad/56338>. Acesso em: 15 mar. 2015.

RADOMSKY, G.; PAREDES PENAFIEL, A. Camponeses e conflitos nas concepções sobre desenvolvimento no Peru: críticas, resistências, insurgências. In: RODRIGUES, L.; ALMEIDA, J.; SPOLLE, M. (Org.). **Crise e emergência de novas dinâmicas sociais**. V. 2. Curitiba: CRV, 2014. p. 51-63.

RANCÈRE, J. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Editora 34, 1996

RANCIÈRE, J. "A estética como política". **Devires – Cinema e Humanidades**, Belo Horizonte, v.7, n.2: 1-25, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, S. **Oprimidos pero no vencidos**: luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia 1900-1980. Ginebra: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, 1984.

RIVERA CUSICANQUI, S. **Ch´ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, S. Más allá del dolor y del folclor. Conferência pronunciada no **"Os mil nomes de Gaia: do antropoceno à idade da terra".** Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, 2014.

SHERBONDY, J. Andean irrigation in history. In: BOELENS, R., DÁVILA, G. (Ed.). **Searching for Equity**. Van Gorcum, Assen, 1998. p. 210-215.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". **Tipití,** Santo Antonio, v. 2, n. 1: 3-22, 2004.

WALSH, C. *Pedagogías decoloniales:* **Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Tomo II. Quito, Ecuador: Abya Yala, 2017.

WALSH, C. **Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.

WALSH, C. ***"Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad"***. *Signo y Pensamiento,* Bogotá, v. 24, n.46: 39-50, 2005.

ZUIDEMA, R. Tom. **The ceque system of Cusco**: the social organization of the capital of the Inca. Leiden: Brill, 1964.