

REVISTA LÜVO

VOL. 8 N°1 | FEBRERO 2021

ISSN 2665-2005 (EN LÍNEA)

The illustration depicts a woman with dark skin and hair, wearing a white, flowing dress. She is holding a glowing blue globe of the Earth in her right hand. Her hair is adorned with a crown of pink and white flowers. She stands in a lush, green environment with various leaves and plants. Two pink flamingos are positioned on either side of her, facing each other. The overall style is artistic and symbolic, representing the connection between nature, femininity, and the planet.

VOCES DE LA TIERRA
Ecologías feministas

6/16

REVISTA LÜVO

Equipo

Revisión, edición y traducción

Catherine Viens, Kathryn Orcasita Benitez, Danielle Coenga-Oliveira & Priscyll Anctil Avoine

Diseño

Yira Miranda Montero, Catherine Viens & Priscyll Anctil Avoine

Diseño de portada

Michelle Edwige Jeanne Martineau (IG: michelle_ejm)

Fotografías

Simon Racicot (p.6)
Ashish Kothari (p. 7, 43)
Luz Esther Pérez (p. 9, 10)
Rafael Arias García (p. 12)
Yuranis Miranda (p. 11, 14, 15, 16)
Articulación Antinuclear (19-23)
Priscylla Joca (p. 33-38)
Pandilla de Demiurgos (p. 60-64)
Las otras fotografías: Pixabay



Fundación Lüvo

Otra pedagogía, Otra política

Bogotá, Colombia

Montréal, Canada

www.fundacionluvo.org

info@fundacionluvo.org



@Fundacionluvo



@fundacionluvo



@fundacionluvo

CONTENIDO

REVISTA LÜVO | FEBRERO DE 2021 | VOL. 8 N°1

04

EDITORIAL

Ashish Kothari with Lüvo-Love

08

ANÉIS

Cristiane Belize Bonezzi

09

EL AGRAZ: UN FRUTO SILVESTRE PARA APROVECHAR SOSTENIBLEMENTE

Luz Esther Pérez

11

EL MIELATO Y LAS ABEJAS

Rafael Arias García

13

PARAGUAY: EL COMPROMISO SOCIAL DE PAZ ENCINA

Anahí Martínez Gamba

16

A FLOR

Ivi Paiva

19

CANTOS DE LA RESISTENCIA

Articulación Antinuclear de Ceará

24

ENTREVISTA COM CRISTIANE JULIÃO PANKARARU

Danielle Coenga & Priscylla Joca

27

APRETÓN DE MANOS

Sebastiao Anthony Rodrigues

29

CONFLITOS EMOCIONAIS: AMBIÇÃO

Cristiane Gomes Julião

33

AS VOZES DA TERRA: REFLEXÕES ENTRE HISTÓRIAS, REGISTROS FOTOGRÁFICOS E ENSAIOS

Priscylla Joca

41

CONVERSATION ON INDIA

Ashish Kothari, Devika Misra & Catherine Viens

49

MARIQUITA, MÍRATE AL ESPEJO, "MORENA" NARRACIONES DE UNA MARIKA SANTANDEREANA COLOR MARRÓN

Gerson Morena

55

SOCIAL ANALYSIS OF THE LGBTQ+ ISSUES IN THE HISTORICAL, SOCIAL, RELIGIOUS AND LEGAL CONTEXT IN CAMEROON

Laurent Francis Ngoumou

61

PERFORMANCE: REALIDADES AUSENTES EN CORPÓREAS HABITACIONES DIGITALES

Pandilla de Demiurgos

EDITORIAL

Ashish Kothari

Instagram: @ashishkotharivikalp

Twitter: @chikikothari

VOICES FROM THE EARTH: FEMINIST ECOLOGIES

Ashish Kothari has been working on environment and development since the 1970s. He is one of the founders of Kalpavriksh, an NGO on environmental and social issues. Kothari has taught at several universities and he is actively involved in social movements in India. Successfully engaged in both academia and activism, Kothari has written and edited several books on post-development, the pluriverse and alternatives futures. We are more than happy to share with you this insightful discussion.

One of the main contributions of Ashish Kothari has been his proposal of alternatives to the dominant economic and political global regime; alternatives that would contest capitalist, patriarchal, racist, statist and anthropocentric forces. With his colleagues, he developed the concept of Radical Ecological Democracy (RED), which brilliantly brings together concepts of democracy, ecological sustainability and social equity. Ashish, can you elaborate about the concept of RED?

The concept of RED is rooted in several Indian social movements and community initiatives. I started working on environmental issues when I was in high school, more than four decades ago. At that moment, some colleagues and I started discussing topics such as conservation of nature and the protection of forests. We were based in Delhi, the capital of India. There are several urban forests in this area and, especially, it is the home to one of the world's largest urban forests. It was being destroyed so we mobilized young people to protest against the destruction. Fortunately, we ultimately managed to save it.

From that point onwards, we began getting in touch with a lot of people's movements fighting for livelihood rights, such as the Himalayan communities that were protesting against the destruction of their forests. Women were particularly active in those protests. I realized that environment is very closely related to economy, politics, culture and to relationships of gender, caste, class, etc. For the first 30 years of my life, I have actively participated in many resistances by local movements against hydroelectricity projects, mining, or any other kind of destructive development in the country and that is imposed also globally.

In the last 10 years, I have felt a little bit dissatisfied with working only within the framework of resistance. I felt that we should also propose something on what could be the way forward. For example, if we do not want large hydroelectricity projects and nuclear power, what sort of energy models do we want? If we do not want chemical farming, then what sort of models of agriculture do we want? If we do not want democracy that depends only on elections, then, what kind of democracy or what kind of governments do we want? These are really the core questions which have troubled not just me but a lot of people. In fact, you can see on the ground how

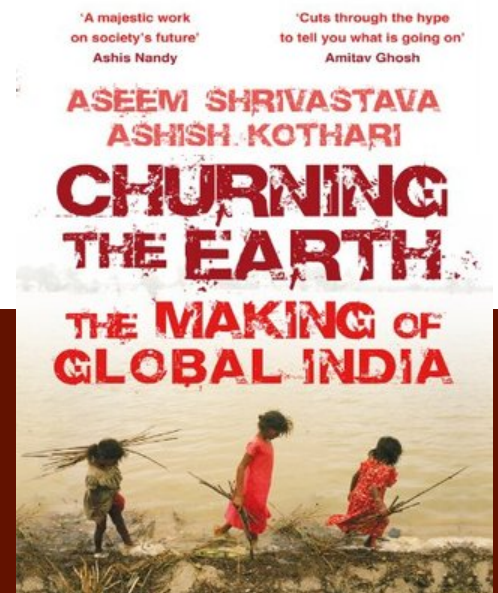
communities themselves have been actively looking to find solutions, even if they are facing problems, and especially without the support of the State. How do they achieve better food security? Or better governance for themselves as well as increased participation in decision-making? How do they move towards gender equality?

It was this quest for alternatives as well as the existing but ignored alternatives already active all over the country that motivated my further activism and research. The media does not cover them. Researchers do not study them. So the objective was to learn from those grounded initiatives, some of which we have known about for the last 30 years in community-led conservation and that we encountered in resistances against the Green Revolution, where we came across farmer organizations that were practicing sustainable agroecology. When we started to dig deeper in these kind of initiatives as well as a whole range of others related issues, in environment, justice, education, health, etc., we started to develop the idea of RED.

With my colleague Aseem Shrivastava, I wrote the book *Churning the Earth : the Making of Global India*, which analyzes the impacts of globalization in India since 1991. We developed this theoretical approach, which I later named Ecological Swaraj (or Eco-Swaraj; my co-author Aseem calls it) the concept of Swaraj being a very ancient one in India that was brought back into public memory by Gandhi during the independent struggles. For him, the struggle was not only about India's independence from British colonial rule, it was also a matter of autonomy and freedom for individuals and communities in a way that does not undermine anybody else's autonomy and freedom, where everyone assumes rights and responsibilities, constraints on their behavior, on consumption patterns and so on. This concept can also be extended to all species, not just human beings, and it was precisely to emphasize this that I added the "eco" prefix to the concept of Swaraj.

How do you see the relationship between humans and nature?

I usually try not to mark the difference between "us" and "nature" because we are part of the nature. In my own trajectory, I actually began as an animal rights activist in high school. What happens to other species and the rest of nature is something that is deeply important to me. Even if I am sitting at my home and I am looking out at a tree, I feel a connective bond. These are feelings that are naturally born in us. However, because of our urban lives, we are alienated from the rest of the nature. We do not have to be living inside the forest to feel it: I really think it is possible to find alternative ways of life by which we can reconnect with, for example, a bird that visits us in the morning, a tree outside our house, a plant in on my balcony or an insect at the dining table. I think it is this ability to connect with the rest of nature that we have to rediscover. It is an ability that indigenous peoples, for instance, find very natural. However, for some of us, most of the time, it has to be a more conscious effort. That is very much a part of the Eco Swaraj philosophy.



Radical Ecological Democracy or Ecological Swaraj proposes an ecological, social, structural and political transformation. It includes the transformation of governance through ecological sensitivity, but it also questions local patriarchal practices.

Forty-one years ago, I and others in Kalpavriksh went on a trip to the region of the Chipko movement, which is known globally as a people's movement in the 1970s, mostly comprising women protecting the forests by hugging them - actually, the Chipko means "to hug". In 1980 and 1981, we went from village to village and had meetings with the women. It was at that moment particularly that it became apparent to me that environmental issues are deeply embedded in gender and power relations and that patriarchal relationships - deeply rooted in India - are a huge and fundamental part of the problem.

I want to point out two examples to explain that. The first one is related to the conception and significance of "tree". In talking with people from many communities, we realized that the men in the villages were much more amenable to selling the timber, because they were dealing with the outside commercial world. The women, on the other hand, were the ones who were saying no to selling, because they considered trees as central to their livelihoods and also because they considered trees as their brothers (from a spiritual point of view). From this comparison, it was enlightening that where men were dominant, they were able to sell off the trees and forest, but where the women were able to assert their rights and their voices, they were able to protect the forest. The second example concerns the agricultural sector. One of the movements I have been very deeply inspired by is that of Dalit women farmers - Dalits are the so-called 'outcastes' or 'untouchables' in the Hindu caste system - in the state of Telangana in India. These women, belonging to the group Deccan Development Society, have revived the traditional diversity of seeds in their area, by going completely organic and local while having a total control over food sovereignty - not only food security. Their movement was deeply feminist: the soils were classified between female and male soils.

The female soils are the ones where they grow food for themselves (domestic consumption). The male soils are the ones where cash crops for the market are grown. These types of movements helps us to understand the interface between economy, culture, social relations and ecology. From that point of departure, it is clear that radical equality and democracy would need to have gender justice and gender equality as a pillar. It needs to be openly against patriarchy. I am conscious of the fact that I cannot fully articulate it as a man, but at least, I try to understand it and gender justice is an integral part of the idea behind RED.

Many feminist critiques have warned about the slippery tendency of reifying deep structural inequalities under the new banner of diversity. Ashish you explain that diversity is also the very condition of humankind and nature. What does it mean for you?

Diversity is one of the values at the core of the RED worldview because of the relations and the significance of both biodiversity and cultural diversity. The diversity of nature is essential because it is a part of how things have evolved and provides resilience to natural systems. It is at the center of our own human existence. Along with that evolved human diversity, culture, food, language, ways of being, ways of knowing, ways of talking, ways of dreaming. Everything is so incredibly diversified.

We had at some point at least 50,000 varieties of rice. This amount of variety did not come only from nature; it is also the product of farmers' creativity, in response to different agro-climatic soil conditions and to different human needs. Some were for productivity, some were for ritual, some were for health, etc.



THAT IS AT THIS MOMENT WHEN IT BECAME APPARENT TO ME THAT ENVIRONMENT IS A GENDER ISSUE, THAT IT IS DEEPLY EMBEDDED IN GENDER RELATIONSHIPS, AND THAT PATRIARCHAL RELATIONSHIPS ARE - WHICH ARE SO DEEP IN INDIA - ESSENTIALLY A PART OF THE PROBLEM."

this according to me is the interface of biocultural diversity. Without it we are doomed: if we build monocultural worlds, whether in biological terms, or in social and cultural terms, we do not have the resilience to withstand shocks and crises. For instance, if we take the pandemic of Covid-19, one of the interesting lessons from it is that where communities had access to greater diversity, both biological and social as well as cultural and economic, they were able to be more resilient to the crisis than where homogenization had taken place, and where consequently things collapsed.

Furthermore, the concept of diversity - or pluralism - is mainly related to what some colleagues and I call the pluriverse in a book on worldviews [1] about ways of relating to each other and relating to the rest of nature, or to the cosmos. How do we view all of this? Again, we have had through history an incredible diversity of this and we still have a lot of it, even though a large part of this has been lost. To me, any movement towards it has to be able to respect what sustains it. Maybe even, increase it or bring back some of the older cultural forms that have been lost, such as languages.

[1] The book *Pluriverse : A Post-Development Dictionary* (2019) has been written by Ashish Kothary, Ariel Salleh, Artura Escobar, Federico Demaria and Alberto Acosta.

Therefore, it is not just a struggle against the homogenising nation-state and monocultures of the Western modernization advanced across the world by globalized development model, it is also against any imposition of a single alternative. You might come up with a wonderful alternative in one part of the world, find it fantastic and want to apply it everywhere. The whole idea of pluriverse is that: each alternative is relevant in its own economic, ecological, social and political context. From there, let us find ways to relate with each other and let us find common values such as solidarity, the commons, generosity and love, autonomy and interconnectedness. These could be the common threads in an otherwise extremely diverse range of worldviews that are relevant today. All of them in opposition to the dominant system.

FROM THERE, LET'S FIND WAYS TO RELATE WITH EACH OTHER AND LET'S FIND COMMON VALUES SUCH AS SOLIDARITY, THE COMMONS, GENEROSITY AND LOVE, AUTONOMY AND INTERCONNECTEDNESS. THESE COULD BE THE COMMON THREADS IN AN OTHERWISE EXTREMELY DIVERSE RANGE OF WORLDVIEWS THAT ARE RELEVANT TODAY. ALL OF THEM IN OPPOSITION TO THE DOMINANT SYSTEM.



Photo credit : Ashish Kothari

ANÉIS

Cristiane Belize Bonezzi

Escritora, professora e revisora

IG: @kikabonezzi

E-mail: kikabonezzi@gmail.com

Duas sementinhas, crescendo em paralelo. Os pais haviam planejado tudo, eram aquele tipo de casal que gosta de completar listas - escrever um livro, ter um filho, plantar uma árvore. No início, Jorge se desenvolvia mais depressa. Enquanto ele aprendia fórmulas, cifras e o valor das coisas, Cássia encorpava e florescia pacientemente, atraindo a admiração de todas as pessoas. Ele não podia tardar à sombra dela, tinha ambição e muito o que conquistar na vida. A cada aniversário, Cássia ganhava um anel e se iluminava mais, embora não se gabasse de suas joias secretas. À altura de seus 25 anos, já muito maior que ele, Cássia era viçosa, robusta. Jorge, até então indiferente à sua beleza, foi crescendo em cobiça e a esquadrihava com ganância. Ao contrário dos outros, que a admiravam por seus cachos dourados, ele planejava lucrar às suas custas. Calculava suas medidas, a apalpava, almejava sua carne. No mês de seu aniversário, apareceu armado, determinado a possuí-la. Ela estava mais frondosa do que nunca. O que ele não notou, porque não a via, de fato, é que ela estava carregada de sementes maduras.

Sementes que esperavam o toque do vento ou o beijo da abelha para se espalharem pela terra. Ele se aproximou e serrou seu tronco com eficiência. Os galhos cederam primeiro, jorrando folhas mortas. Ela tombou, rendida, expondo seus anéis, um para cada ano de vida juntos. A história deles terminava ali, com a seiva ainda escorrendo pelo tronco partido, como sangue. Mas as sementes que Cássia espalhou em seu último ato ecoariam por muitos anos à frente, em cores e frutos, nos jardins áridos de Jorge.





EL AGRAZ: UN FRUTO SILVESTRE PARA APROVECHAR SOSTENIBLEMENTE

LUZ ESTHER PÉREZ

Zootecnista
valdeperez0@gmail.com

He vivido en el Páramo de Santurbán por más de 20 años. Y en mi largo transcurrir y compartir en esas tierras de páramo con sus gentes, me ha llamado la atención la enorme riqueza de flora y fauna nativa que hay en estas tierras.

En Colombia la palabra "extractivismo" se ha puesto de moda. Aunque casi siempre se le asocia a cuestiones de minería e hidrocarburos unido a actividades de exportación, este concepto se refiere a varios tipos de actividades, es por ello que, se debe aclarar hasta qué punto una actividad que está relacionada con recursos naturales se considera extractivismo (1). Por ejemplo, en el caso de los bosques se habla de extracción de semillas y frutos. Estos temas son controvertidos, ya que se encuentra una intersección entre alcanzar el crecimiento económico y la protección ambiental, para lo cual, se debe buscar un equilibrio, lo que se conoce como economía verde (2).

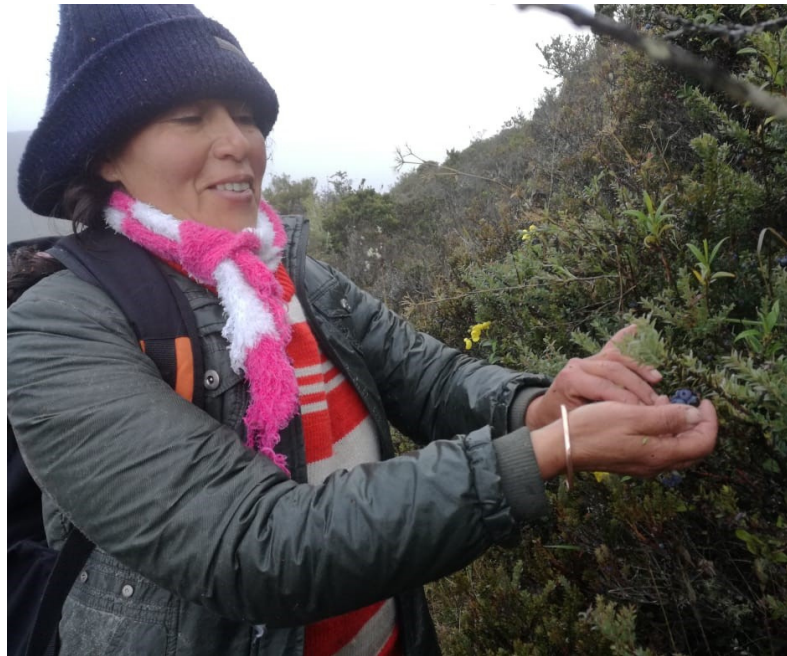
En el marco del proceso de delimitación del Páramo de Santurbán y sus restricciones, para el 2018 se reportaba que Vetas tenía una tasa de desempleo de más del 80% (3), por lo que, las personas de la región se vieron forzadas a realizar prácticas de aprovechamiento de las bondades que brinda la madre naturaleza. En esta ocasión hablaré sobre el agraz (*Vaccinium meridionale* y *Vaccinium floribundum*) o vichachá como se conoce en la región, y que, por cierto, es una palabra derivada de la lengua aborígen de los chitareros.

He visto y participado en extensas jornadas de recolección de frutos de agraz con los paramunos, como comúnmente se denomina a sus habitantes. En estas jornadas se puede tener un fin recreativo contemplando el paisaje y tomando los frutos para alimentación propia como se hacía anteriormente, pero ahora el objetivo de esta recolección es con fines económicos, aprovechando que el consumo de estos frutos ha tomado auge en la última década, al demostrarse científicamente su alto contenido de antioxidantes y vitaminas, lo cual previene enfermedades tales como el envejecimiento prematuro, desintoxicación del cuerpo, evita infecciones urinarias y fortalece el sistema inmune (4).

Durante los recorridos por el Páramo en el marco de estas jornadas de recolección de los frutos silvestres, en compañía de paramunos, como comúnmente se denomina a sus habitantes; se puede observar a otros recolectores foráneos, realizando esta actividad, mediante algunas prácticas no tan amigables con el ambiente, debido que, para acelerar la cosecha de agraz utilizan métodos inadecuados como el paleo de los arbustos y cortes de ramas enteras; además no se es consciente del impacto sobre el suelo, a causa del pisoteo de los caminantes alrededor de las plantas de agraz, y sin percatarse del musgo, líquenes, pajonales e insectos.

En la zona no se conocen reportes de algún cultivo de agraz instalado, todo el fruto cosechado proviene de plantas silvestres. Por lo cual, sería importante realizar jornadas de capacitación y sensibilización a los recolectores sobre qué prácticas de manejo se le pueden dar a los arbustos de agraz; conocer la parte fisiológica de las plantas, calendarios para las cosechas; planes de fertilización mediante la realización de ensayos con compuestos orgánicos; con el fin de que de una forma u otra las comunidades paramunas puedan tener ésta alternativa como fuente de ingreso teniendo en cuenta que, por un lado, no hay reportes de enfermedades asociadas a las plantas, y por otro, que el consumo de estos frutos representa un alto potencial en la salud, alimentación, pastelería, entre otros.

Por lo anteriormente expuesto, se podría analizar la posibilidad de construir un plan de costos de producción para determinar un precio justo para el productor, y por qué no, tratar de domesticar este cultivo. Además, de pensar en estrategias de sensibilización para contrarrestar la estigmatización de la cual son víctimas los paramunos, como destructores de la naturaleza, porque ellos siempre han sido los cuidadores del sistema de Páramo, haciendo uso de sus conocimientos y saberes ancestrales para la preservación del ecosistema, los colchones y espejos de agua, así como las lagunas y quebradas, debido a que, son conscientes de lo importante que es proteger éste ecosistema tan frágil, con tanta riqueza de flora y fauna y con una importancia vital para los habitantes que se encuentran aguas abajo. Por lo tanto, se deben adelantar programas para evitar la extracción desenfrenada de la naturaleza y analizar qué prácticas debemos realizar para su cuidado y preservación.



Referencias

1. Acevedo Tarazona, Á. & Correa Lugos, A. D. (2019). Pensar el cambio socioambiental: Un acercamiento a las acciones colectivas por el páramo de Santurbán (Santander, Colombia). *Revista Colombiana de Sociología*, 42(1), p. 157-175.
2. Gudynas, E. (2013). Extracciones, extractivismo y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales. *Observatorio del Desarrollo*, p. 1-2.
3. María Alejandra, M. (2018). Más del 80% de la población de Vetas, Santander, se encuentra sin empleo. *Vanguardia Liberal*. Recuperado de <https://www.vanguardia.com/economia/local/mas-del-80-de-la-poblacion-de-vetas-santander-se-encuentra-sin-empleo-KEVL437409>
4. Narváez, C. E., Riedl, K. M. & Schwartz, S. J. (2010). Chemical Composition, Anthocyanins, Non-Anthocyanin Phenolics and Antioxidant Activity of Wild Bilberry (*Vaccinium meridionale* Swartz) from Colombia. *Food Chemistry*, 122(4), p. 980-986.





EL MIELATO Y LAS ABEJAS

Rafael Arias García

Apicultor

Presidente de la Junta de
Acción Comunal de la Vereda
Móngora (Vetas, Santander)

Existen innumerables especies de abejas y cada una de ellas contribuye de manera benéfica al planeta y por supuesto, al ser humano, manteniendo un equilibrio entre la flora y la fauna. Las abejas ocupan un lugar muy importante en los ciclos de la naturaleza, ya que debido al proceso de polinización contribuyen a la preservación de la biodiversidad y son indispensables en parte del sustento de la agricultura dado su función en cultivos de frutas, frutos secos y hortalizas (1). En Colombia se puede observar a las abejas alimentándose del producto de plantas cultivadas y silvestres del bosque alto andino como, por ejemplo, el mielato de roble conocido comúnmente como “miel del bosque”. Se puede decir que, el mielato es una secreción que se produce en los tallos de los árboles de roble (*Quercus humboldtii*) tras recibir la visita de algunos insectos chupadores que se alimentan de la savia del árbol y el producto de su digestión son unas gotas azucaradas, que se encuentran al final de unos filamentos en el tronco del roble que son muy apetecidos por las abejas (2).

Su color es muy oscuro (debido a las altas concentraciones de minerales), aunque normalmente puede ser amarillento; esto depende de la variedad del mielato y del bosque en sí, su olor y sabor tiene un leve aroma a resina y especias, también se puede confundir con un olor a caramelo. Esta miel producida es multifloral, la cual contiene clorfeniramina y actúa como antihistamínico, indicado para tratar la rinitis, conjuntivitis, alergias cutáneas no complejas, infecciones cutáneas, entre otras enfermedades (3). El mielato también es un tipo de miel orgánica, ya que su fuente es el bosque nativo, a su vez, este tipo de miel es usada con fines forestales no maderable y como se asocia a los robles, se puede decir que es un producto benéfico para estos cultivos, ya que allí se llevan a cabo los procesos de polinización (4). Además, no solo es muy rico al paladar, sino que también puede cumplir una función importante para la salud de las personas. Un ejemplo de esto fueron los resultados obtenidos en la investigación realizada por Álvaro Javier Mendivelso y Carolina Serna González al observar una cicatrización más rápida con la aplicación del mielato de roble sobre heridas en ratones diabéticos, además las propiedades fisicoquímicas de esta miel son similares a las de la miel manuka originaria de Nueva Zelanda sobre la cual se ha investigado ampliamente (5).

Ahora, volviendo a las abejas, en cuanto a los productos que podemos obtener de sus panales, se encuentra la cera, la cual es producida cuando las abejas tienen entre 20 y 30 días de edad, a partir del proceso de metabolización de los azúcares. Este proceso depende de varios factores como la calidad de los azúcares en la flora, los catalizadores en el polen, la cantidad de abejas en el panal y la temperatura exterior.

La clase de abejas que pueden producir la cera son las obreras, debido a la presencia de las glándulas que poseen en la parte ventral del abdomen. Este proceso es muy importante y complejo como todo en la naturaleza. Pues, para que un panal de abejas pueda producir cera, se debe conseguir que ellas se agrupen y consigan, durante su trabajo, temperaturas superiores a los 40° C, que es la temperatura mediante, la cual, la cera se logra moldear, y de esta forma la abeja en sus anillos logra formar unas escamas de cera que, luego con sus mandíbulas retiran y van acumulando hasta hacer una bola, demostrando así la perfección de su trabajo (6).

Con el producto de la cera se pueden elaborar pomadas para hacer maquillaje, también se puede utilizar como protector cutáneo, velas y cirios. Otra alternativa de la apicultura es la apiterapia que básicamente consiste en usar la picadura de abejas para dar tratamiento a ciertas afectaciones de salud. Su origen no es muy claro pero algunos medios lo atribuyen a Egipto y China. Sin embargo, esto hace parte de la medicina alternativa y no se cuenta con suficientes estudios científicos que respalden dichos beneficios para que sea utilizado como complemento en el tratamiento de enfermedades como por ejemplo la artritis reumatoide (7). Por todo lo expuesto anteriormente, se recomienda, como una necesidad imperante, la construcción de estrategias y la promoción de acciones para el cuidado de las abejas pues ellas contribuyen a la salvación y preservación de nuestro planeta.



Referencias

1. ONU. Dependemos de la supervivencia de las abejas. Día mundial de las abejas 20 de mayo. *Naciones unidas*. <https://www.un.org/es/observances/bee-day>
2. Agencia de noticias UN (2010). Mielato de roble, alternativa de la apicultura. Recuperado de <https://agenciadenoticias.unal.edu.co/detalle/article/mielato-de-roble-alternativa-de-la-apicultura.html>
3. Lékué Blog (s.f.). Todo lo que necesitas saber sobre la miel de roble. *Lékué*. Recuperado de <https://www.lekue.com/es/blog/lo-necesitas-saber-la-miel-roble/>
4. Chamorro, F. J. & Nates-Parra, G. (2013). Mielato de *Stigmacoccus asper* (Hemiptera: Stigmacoccidae): Recurso melífero de bosques de roble en Colombia. *Revista Colombiana de Entomología*, 39(1), p.61-70.
5. Mel i Salut. (2019). ¿Qué es y cómo se elabora la cera de abeja? *Miel i Salut*. Recuperado de <https://melisalut.es/blog/que-es-y-como-se-elabora-la-cera-de-abeja/6>
6. Caracol Radio (2015). Miel de mielato de roble cicatriza heridas. *Caracol Radio*. Recuperado de https://caracol.com.co/radio/2015/08/05/salud/1438777560_881895.html
7. Vélez-Tobar, R.A. Cabrera-Andrade, B.K. & Bohórquez-Góngora, F. (2010). Apiterapia como modalidad terapéutica complementaria a la fisioterapia en pacientes con Artritis Reumatoide. *Revista de la Facultad de Ciencias de la Salud Universidad del Cauca*, 12(1), 9-18.



PARAGUAY: EL COMPROMISO SOCIAL DE PAZ ENCINA

La obra artística de Paz Encina requiere especial atención al tener en cuenta el contexto histórico y político-social del Paraguay, donde se cruzan problemáticas centenarias que desfavorecen a minorías constituidas por campesinos e indígenas. A través de sus largometrajes, cortometrajes, documentales e instalaciones audiovisuales, la directora paraguaya posiciona a la naturaleza como vehículo del traumatismo proveniente de un Paraguay desigual. Nacida en 1971 en una Asunción sumida en dictadura, Paz Encina pertenece a la discreta ola de talentos paraguayos que ha captado la atención de la crítica internacional. Encina trabaja desde una perspectiva decolonialista, exponiendo el despojo territorial de las familias campesinas minifundiaras de sus territorios de origen y la destrucción ecológica a la que se ven sometidas las comunidades indígenas. De hecho, en el Paraguay, cerca del 90% de las tierras está en manos del 5% de la población más rica, que son aprovechadas en respuesta a la economía primaria del país, dependiente en gran parte del cultivo de *commodities* agrícolas como la soja y el maíz.

Anahí Martínez Gamba

Economista (Universidad Nacional de Asunción) y candidata a Maestría en Estudios Hispánicos (Université de Montréal)
anahi.martinez.gamba@umontreal.ca

La tala de bosques, tanto para la agricultura como para la ganadería intensiva, es cada vez más alarmante, y además de las consecuencias devastadoras en comunidades indígenas como la de los Ayoreos-Totobiegosode (protagonistas de su último documental a ser estrenado en 2021, *Memorias del monte*), trae consigo un impacto ambiental importante.

Un aspecto esencial en la obra de Paz Encina es el uso del idioma cooficial del país, el guaraní, aumentando así su visibilidad y dándole el lugar que se merece. Su ópera prima, *Hamaca paraguaya* (2006) [1] es hablada enteramente en guaraní, y en ella la mayor parte de la acción sucede en el fuero interno de los protagonistas: una pareja de campesinos de edad avanzada que aguarda que su hijo vuelva del frente de combate durante la Guerra del Chaco entre Paraguay y Bolivia (1932-1935).

[1] El largometraje fue ganador del premio Fipresci en la sección *Un certain regard* en el Festival de Cannes 2006.

La cinta expone, entre otras falencias sociales, la marginalización de los campesinos en lo remoto de su cotidianidad, con una estética visual que parece suspender a los personajes en un tiempo desfasado, fijada en paisajes naturales que oscilan entre el pasado y el presente, y con una estética sonora que hace del silencio un signo del trauma. El largometraje *Ejercicios de memoria* (2016) se concentra en los desaparecidos de la dictadura de Alfredo Stroessner, que duró 35 años (1954-1989), y cuenta con testimonios en español, guaraní y jopará [2], la mezcla de ambos. Además de incontables violaciones de derechos humanos, durante la dictadura se han registrado cerca de 8 millones de hectáreas de tierras mal habidas, distribuidas a su conveniencia por quienes formaban parte del régimen, en perjuicio de miles de familias campesinas. Luego de la caída de Stroessner en 1989, se inicia un proceso de consolidación y formación de movimientos sociales en torno a esta problemática, que continúa hasta la actualidad.



**SIGUIENDO LA LÍNEA DE
PENSAMIENTO DE LA
ECOLOGÍA SOCIAL, SON LAS
DESIGUALDADES SOCIALES
LAS QUE OCASIONAN LA CRISIS
AMBIENTAL EN LA QUE NOS
ENCONTRAMOS**



[2] « Jopara » es una palabra en guaraní que significa, en términos generales, mezcla. También existe la grafía española « yopará ».



Al reflejar estas inquietudes en sus trabajos, Paz Encina aborda el silencio, la ausencia, la violencia, la opresión que se vive en el Paraguay desde tiempos coloniales, cuando los indígenas fueron desterrados por principios del derecho divino, peligrando así su permanencia y destino. Al visibilizar a las minorías vulnerables, al priorizar cámaras fijas y secuencias largas, y al exigir al espectador el esfuerzo activo que se requiere para interpretar la lentitud de sus trabajos, Encina nos propone, por un lado, una revisión de la Historia [3], cuyas figuras derrotadas son recurrentes, y por otro, un llamado de alerta ante lo que ya deja de ser amenaza para convertirse en realidad: la crisis ecológica y los efectos devastadores del cambio climático que repercuten directamente sobre las comunidades indígenas.

Siguiendo la línea de pensamiento de la ecología social, son las desigualdades sociales las que ocasionan la crisis ambiental en la que nos encontramos, en donde sobresalen la dominación de ciertos grupos humanos y la apropiación de recursos naturales. Es así como Paz Encina nos ayuda a comprender la justicia social a la que aspira a través de su lente, en tiempos en que estos conceptos se hacen confusos; y la marginalización a las minorías, imperante. Esto adquiere todavía más fuerza en la industria cinematográfica paraguaya, pequeña pero creciente, donde aún las mujeres son minoría en cifras, pero que pisan fuerte y con mucha seguridad. Prueba de esto es el alcance y la notoriedad de la obra de Paz Encina, en compañía distinguida de prometedoras y valiosas mujeres del rubro.

[3] En su obra, Paz Encina expone a través de fuente documentada lo que ha ocurrido con los campesinos e indígenas, abriendo la posibilidad de visibilizar lo que fuera dejado de lado en los registros oficiales.



Referencias

1. Casselot, Marie-Anne. Lefebvre-Faucher, Valérie & coll. (2017). *Faire partie du monde : réflexions écoféministes*. Montreal: Les éditions du remue-ménage.
2. Paraguay, C. V. (2008). *Informe Final de la Comisión de Verdad y Justicia del Paraguay*.
3. Guereña, Arantxa & Rojas, Luis (2016). *Yvy Jára: los dueños de la tierra en Paraguay*. Asunción: Oxfam.

A FLOR



Ivi Paiva

mulher cis, latinoamericana com raízes no sertão do Ceará e nas montanhas de Minas Gerais, escritora e psicóloga
ivipaiva@gmail.com

Foi um sonho. Mas, de um jeito que eu não sei explicar muito bem, também não foi. Eu estive lá, e acho que ainda agora uma parte de mim está por lá... Eu estava andando entre árvores imensas, e o ar era úmido. Fazia calor, mas na sombra às vezes soprava uma brisa que arrepiava. Eu sabia que estava no coração da floresta amazônica, apesar de nunca ter ido lá antes. Eu estava sozinha, mas não sentia medo, e sabia que elas estavam me esperando - pensando agora, eu não estranhava o fato de não saber quem eram elas, eu simplesmente sabia. As árvores iam me indicando o caminho, e à medida que a mata ia se adensando eu comecei a ouvir uma voz de criança que se misturava ao canto dos pássaros e a todos os outros sons da mata.

Eu chegava num ponto onde as árvores e as demais plantas estavam tão próximas que algumas folhas enormes, de um verde bem escuro, formavam como que uma parede que parecia intransponível. Indecisa sobre tentar olhar o que havia ali atrás ou buscar outro caminho, não percebi quando ela se aproximou e, soltando uma risada franca e divertida, pegou a minha mão e começou a me puxar através da parede de folhas.

Tudo era mágico e inusitado, mas pra mim era muito natural, e eu me deixava guiar. A menina não devia ter mais de 7 anos de idade, tinha a pele dourada, longos cabelos muito pretos e lisos. Seus olhos, profundamente negros, brilhavam intensamente, e pinturas vermelhas em sua pele indicavam que ela fazia parte de algum povo que vivia por ali, na floresta. Ela sorria muito ao me olhar e chamar a minha atenção para o que encontrávamos pelo caminho e só aí eu me dei conta de que aquelas folhas encobriam uma discreta trilha, por onde seguíamos.

De repente uma luz muito forte começou a se destacar em meio ao escuro da mata. Primeiro eu achei que era o sol que entrava por alguma fresta entre as copas das árvores, mas ao chegar mais perto percebi que a luz não vinha de cima e entendi que era pra ela que a menina estava me levando. Ela apertou minha mão bem firme e me puxou correndo até o local de onde a luz vinha: era uma pequena gruta, e na entrada várias samambaias faziam uma moldura que criava um efeito parecido com aquelas cortinas de contas que a gente vê em filmes. Ao lado da entrada da caverna uma imensa sucuri brilhante descansava, e ao vê-la a menina soltou a minha mão e correu para acariciá-la. Ao entrar na caverna a cobra e eu nos olhamos nos olhos por alguns segundos, e não senti medo. Foi como se olhasse nos olhos de uma antiga amiga que há muito eu não via.

O interior da caverna era muito iluminado, como se o Sol brilhasse ali dentro. Quando meus olhos se acostumaram com a claridade, vi a menina ao lado de uma senhora muito, muito velha, que curvada derramava água exatamente no foco de onde vinha a luz. Ela se virou e sorriu para mim, e sua pele enrugada se parecia com alguns troncos de árvores que havíamos acabado de cruzar pelo caminho.

A velha então fez um gesto com a cabeça para que eu me aproximasse. Quando cheguei ao lado dela vi a flor: suas pétalas, douradas, pareciam finas folhas de ouro que reluziam com as gotas de água que a velha derramava sobre elas. Juntas, essas pétalas formavam uma espécie de mandala, e do centro raios dourados se espalhavam em todas as direções. É difícil explicar o cheiro que tomava o ar, vindo da flor. Era um cheiro fresco, que lembrava a terra molhada pela chuva no verão, mas ao mesmo tempo a flor tinha o aroma que só as casas das avós conseguem ter quando um bolo quentinho acabou de sair do forno...

A velha, ainda sorrindo, pegou minha mão e me mostrou que eu podia acariciar as pétalas da flor. Tocá-la ativou imediatamente um fluxo intenso de energia pelo meu corpo, como um choque suave que se espalhava em ondas de prazer. Várias imagens me vieram à mente enquanto minhas mãos continuaram acariciando as pétalas macias e delicadas, e fui aos poucos entendendo que aquela flor era uma das guardiãs da vida no planeta, uma das guardiãs protegidas e cuidadas pelos povos originários de cada região do mundo, desde muito antes das invasões coloniais começarem. Entendi que aquela criança e sua avó eram as escolhidas por seu povo para cuidar daquela flor e receber as ocasionais visitas que, como eu, misteriosamente apareciam por ali de vez em quando. Era como se, ao buscar a vida dentro de nós, a flor nos presentearse com aquela visita, e só eu sei há quanto tempo andava nessa busca... Enquanto todas essas imagens percorriam a minha mente, fui aos poucos sentindo que me transformava. Meu tamanho ia diminuindo à medida que a energia que vinha da flor se concentrava em cada pedaço do meu corpo, como se cada célula fosse preenchida por alegria e vontade de viver. Comecei a querer correr, pular, sorrir, e entendi que a flor e toda a vida que emanava dela fizeram com que eu voltasse a ser criança. Não me demorei tentando entender ou pensar sobre a transformação, tudo era muito natural e desejado.

A menina e eu então saímos correndo e brincamos por incontáveis horas. Subimos em árvores, nadamos nos igarapés, comemos frutas de cores, cheiros e sabores que eu nunca havia provado. Ela me ensinou a falar com os animais, acariciar as plantas, ouvir as histórias que os rios contam enquanto correm, e me mostrou macaquinhos fazendo piruetas e nos seguindo pelo alto das árvores e pássaros coloridos cujos cantos profundos ecoavam pela floresta.

Em algum momento a noite caiu, e com ela veio o cansaço e o sono. Voltamos então para a caverna, onde sobre a gigantesca cobra, agora enroscada junto a uma das paredes de pedra, havia uma cama feita com aquelas folhas gigantes que eu encontrei no caminho. A menina, a velha e eu nos olhamos emocionadas. Dei um abraço forte em cada uma e me despedi delas, da floresta e da flor com muito amor. Me deitei naquela inusitada cama feita sobre o corpo de minha amiga cobra e adormeci quase que instantaneamente...

Quando acordei não estava mais lá. Voltei a ser a mulher adulta que vive na cidade e se preocupa com trabalho, prazos e outras distrações que inventamos para nossas vidas. Mas desde então algo mudou e a menina que voltei a ser ao tocar aquela flor está agora morando no meu olhar e vendo o mundo junto comigo. Todas as noites durmo desejando um reencontro com a floresta, a flor e suas guardiãs. Mas, acima de tudo, torço todos os dias para que as madeireiras e o garimpo, comandados por mãos brancas, como a minha, não encontrem e destruam aquela caverna onde a menina e a senhora cuidam da flor guardiã da vida.



CANTOS DE LA RESISTENCIA

Articulación Antinuclear de Ceará[1]
articulacaoantinuclearce@gmail.com

LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES TRADICIONALES DICEN NO A UN PROYECTO DE MINERÍA DE URANIO Y FOSFATO Y SE ATREVEN A MANTENER LA VIDA EN CEARÁ, BRASIL

“La naturaleza enseña porque nosotros necesitamos. [...] A veces hablamos poemas porque no tenemos otras palabras que decir. [...] Muchas veces me voy a decirle una cosa y no quieres entenderme, entonces hablo cantando o rimando. [Canto] “La historia de la mina está creciendo ... Lo mejor que hacemos es organizarnos. Hacer un grupo de trabajo por la paz. Ayudándose unos a otros. Nuestra vida amenazada también debe vivir” (Chico Paiva, 2017)[2].

Con su canto, el señor Chico Paiva, poeta y campesino de la Comunidad Riacho das Pedras, habla de su sentir-pensar sobre la posible implementación de un Complejo Minero-Industrial que tiene como objetivo extraer y procesar uranio y fosfato del Yacimiento de Itataia, en Santa Quitéria, Ceará (Brasil).

Dicho depósito, reconocido como la mayor reserva de uranio de Brasil y el séptimo más grande del mundo, está ubicado en el corazón de la región semiárida de Ceará, habitada por cientos de comunidades campesinas que pueden ser afectadas directamente por las empresas y que tejen formas de vida profundamente arraigadas en la convivencia y en la resiliencia con esta región. Pueblos indígenas, comunidades negras campesinas, comunidades de religiosidad afro-brasilera y otras comunidades tradicionales también se ubican en áreas de influencia directa e indirecta de este proyecto, como en áreas cercanas a las rutas de transporte y almacenamiento del mineral.

Ninguno de estos pueblos y comunidades tuvo acceso a la información nítida sobre el proyecto por parte del Estado o de las empresas involucradas. Tampoco fueron consultados previamente y no tuvieron oportunidad de participar en audiencias públicas para discutir la viabilidad socioambiental del proyecto.

Esto, según estudios técnicos multidisciplinarios[3], puede ocasionar graves impactos a la salud, al clima, al medio ambiente, en el agua, al trabajo y a la producción de alimentos, entre otros aspectos, por la contaminación del aire, suelo y cuencas hidrográficas por elementos radiactivos y metales pesados de gases, polvo y desechos que se pretenden producir mediante la extracción y procesamiento de uranio y fosfato.

Para algunos, esto podría parecer más una historia de injusticia ambiental. Para otros, una historia local de resistencia contra un proyecto de “desarrollo”. Sin embargo, cada una de las narrativas de los conflictos socioambientales resalta la maraña de contextos locales, nacionales y globales que han fortalecido el capitalismo neoextractivo en detrimento de las voces de las tierras y de los territorios. Tal es el caso, de las personas que viven en la región semiárida de Ceará, donde se encuentra el Yacimiento de Itataia. Permítanos contarles un poco sobre esta experiencia.

El proyecto minero no es nuevo: data de 1976, cuando se encontró el depósito. En el 2004, el territorio fue sometido a un proceso de licenciamiento ambiental que fue anulado legalmente en el año 2012. En el 2019, el segundo proceso de licenciamiento ambiental fue denegado por el Instituto Brasileño de Medio Ambiente y Recursos Naturales Renovables (Ibama) por su inviabilidad socioambiental[4]. En el 2020, el consorcio de empresas involucradas (las Industrias Nucleares de Brasil - INB y la Fosnor Fosfatados de Norte Noreste S/A-Galvani) inició, con Ibama, una nueva solicitud de licencias ambientales. El gobernador de Ceará, por su parte, señaló su apoyo al emprendimiento[5] y se comprometió, incluso, con la construcción de una infraestructura para el abastecimiento de agua para la minería, que pretende consumir 700 mil litros de agua por hora.

Cabe señalar también que el objetivo del Proyecto Santa Quitéria es producir, anualmente, 1.600 toneladas de uranio para la generación de energía nuclear y 750.000 toneladas de derivados fosfatados para incrementar el agronegocio. Su circuito de muerte, por tanto, está asociado con la instalación de centrales y submarinos nucleares, la expansión del uso de pesticidas y semillas transgénicas, la expropiación territorial de pueblos y comunidades tradicionales y la expansión de monocultivos en el Cerrado y en la Amazonia de Brasil, biomas caracterizados por la riqueza de su biodiversidad, la regulación del clima y el mantenimiento de importantes reservas de agua dulce en el planeta.



A pesar de este escenario, los pueblos y comunidades locales están organizados y articulados y, a su vez, reciben apoyo de diferentes organizaciones. En abril de 2014, por ejemplo, formularon un Panel Académico-Popular. A través de él, campesinos/as, miembros de movimientos sociales, entidades de la sociedad civil e investigadores/as universitarios/as analizaron y denunciaron las insuficiencias del estudio de impacto ambiental elaborado por las empresas y expusieron sus perspectivas sobre cómo las formas de vida locales podrían verse amenazadas por el proyecto de minería. Este informe ocurrió en varios formatos de comunicación, como opiniones, infografías y notas[6].

Las informaciones producidas por el Panel Académico-Popular fueron entregadas al Ministerio Público Federal, a la Defensoría Pública Federal, a la Oficina de Derechos Humanos y Asesoría Jurídica Popular Frei Tito de Alencar e a Ibama. También se presentaron en audiencias públicas realizadas en el año de 2014 y contribuyeron al archivo del según proceso de licenciamiento ambiental.

Además de estas iniciativas, se elaboraron investigaciones, mapeo de las comunidades, una carta pública[7], dos documentales[8], una historieta[9] y tres “viajes antinucleares en Ceará”. Estos viajes se constituyeron como espacios de intercambio de información con otros pueblos, manifestaciones culturales, articulación política y movilización por derechos.

Reanudando la memoria de lucha por la tierra, cuando, décadas atrás, superaron la esclavitud del latifundio y conquistaron asentamientos donde podían ser libres, las comunidades miran, en la extracción de uranio y fosfato, otra forma de cautiverio y, por tanto, una nueva necesidad de instituir la soberanía de sus cuerpos, sus territorios y sus sueños de futuro. Interpretando el depósito de Itataia como un “dragón dormido”, piden que se le respete y le permitan continuar con su sueño profundo.

Mientras el Estado y las empresas invisibilizan y descalifican a los pueblos, caracterizándolos como pobres y atrasados; estableciendo la minería como símbolo de riqueza y tecnología; ocultando impactos y riesgos e intentando imponer una narrativa única (como si fueran capaces de controlar y homogeneizar la vida), campesinos/as, indígenas, comunidades negras campesinas, comunidades de religiosidad afro-brasilera y otros pueblos y comunidades tradicionales tejen diferentes historias y narrativas.

Ellos demuestran la riqueza de la producción de alimentos, la cría de pequeños animales, la preservación de semillas nativas y el cultivo de plantas medicinales. También construyen, en trabajos en grupo, tecnologías sociales para captar y almacenar agua de lluvia y compartir lo que tienen, con el cuidado y la gratitud de reconocer la naturaleza como parte de sus identidades colectivas.

Dicen no a las enfermedades de la tierra y de los cuerpos. Dicen no a los pocos trabajos precarios que pretenden ser traídos por la empresa a expensas de la explotación/sometimiento de sus cuevas, sus montañas y sus patios productivos durante 26 años (tiempo de vida “útil”/monetaria de la minería). Dicen no a un proyecto que quiere despertar al “dragón dormido” para convertirlo en negocio, pesadilla y muerte.

Recuerdan que tienen propuestas de trabajo decente a través de la agroecología; que nunca han puesto o pondrán en riesgo la salud del medio ambiente donde viven y que su sangre, sudor, saberes y redes de solidaridad cultivan la existencia ancestral de un territorio diverso, con el que se comprometen en honor a su historia y a las historias de las nuevas y próximas generaciones que se atreven a sostener la vida y las voces de la Tierra[10].

Referencias

- IBAMA (2016). Opinión Técnica no 02001.003419/2016-12 COMOC/IBAMA. Análisis Técnico de los Complementos del Estudio Ambiental del Proyecto Santa Quitéria - Minería de Fosfato y Uranio. Proceso IBAMA no 02001.005454/2004-24, Brasília.
 - Macy, Joanna & Johnston, Chris (2020). *Esperanza Activa: Cómo afrontar el desastre mundial sin volvernos locos*. Río de Janeiro: Bambual Editora.
 - Panel Académico sobre los Riesgos de la Minería de Uranio y Fosfato. Análisis de las omisiones e insuficiencias del Término de Referencia vigente para el Estudio de Impacto Ambiental y el Informe de Impacto Ambiental del Proyecto Santa Quitéria. 2020.
 - Pimentel, Samuel. (2020). Gobierno de Ceará firma memorando para planta de uranio en Santa Quitéria. *O Povo Online*. Disponible en: <https://www.opovo.com.br/noticias/economia/2020/09/28/governo-do-ceara-assina-memorando-para-usina-de-uranio-em-santa-quiteria.html>
1. La Articulación Antinuclear de Ceará fue creada en 2011 con la misión de contribuir a la defensa de los derechos territoriales de las comunidades que pueden ser impactadas directa e indirectamente por la minería de uranio y fosfato en Ceará. Para ello, promueve espacios de formación, intercambio, movilización social, litigio estratégico, advocacy y difusión de informaciones. Es formada por comunidades, movimientos sociales, grupos de investigación y entidades de la sociedad civil comprometidas con la construcción de la justicia ambiental.
 2. Discurso de Chico Paiva en el capítulo 3 del documental "El tesoro de Itataia - Qué haremos": <https://www.youtube.com/watch?v=3CRj4pRh8Zg>
 3. Uno de estos estudios es la Opinión Técnica "Análisis de las omisiones e insuficiencias del Término de Referencia vigente para el Estudio de Impacto Ambiental y el Informe de Impacto Ambiental del Proyecto Santa Quitéria". El documento fue elaborado por el "Panel Académico sobre los Riesgos de la Minería de Uranio y Fosfato" en noviembre de 2020.
 4. IBAMA (2016). Opinión Técnica no 02001.003419/2016-12 COMOC/IBAMA. Análisis Técnico de los Complementos del Estudio Ambiental del Proyecto Santa Quitéria - Minería de Fosfato y Uranio. Proceso IBAMA no 02001.005454/2004-24, Brasília.
 5. Pimentel, Samuel. (2020). Gobierno de Ceará firma memorando para planta de uranio en Santa Quitéria. *O Povo Online*. Disponible en: <https://www.opovo.com.br/noticias/economia/2020/09/28/governo-do-ceara-assina-memorando-para-usina-de-uranio-em-santa-quiteria.html>

6. Este material puede ser consultado en el sitio web http://www.tramas.ufc.br/?page_id=43.

7. La carta puede ser consultada en el sitio web <https://drive.google.com/file/d/0B3azcWFeTnN5S1pQWjIKSWNVWE0/view>.

8. El documental “De Caetité (BA) a Santa Quitéria (CE): las sagas de la exploración de uranio en Brasil” y los tres capítulos que componen el documental “El tesoro de Itataia” pueden ser consultados en los siguientes sitios web

- (1) https://www.youtube.com/watch?v=4sA_CIFaZA
- (2) <https://www.youtube.com/watch?v=GX5AXCp88O4>
- (3) <https://www.youtube.com/watch?v=VRufdZY1QCA&t=5s>
- (4) <https://www.youtube.com/watch?v=3CRj4pRh8Zg>

9. La historieta “Ceará Antinuclear - en defensa de la vida, del agua y por justicia ambiental” puede ser consultada en el sitio web <https://drive.google.com/file/d/0B3azcWFeTnN5cVdRVTJJPY0g3S0k/view>.

10. Macy, Joanna & Johnston, Chris (2020). Esperanza Activa: Cómo afrontar el desastre mundial sin volvernos locos. Río de Janeiro: Bambual Editora.





Entrevista

Pensando-sentindo Vozes da Terra, Priscylla Joca e Danielle Coenga propõem uma entrevista com Cristiane Julião Pankararu, integrante do grupo Voz das Mulheres Indígenas e da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Para a Revista Lüvo, uma das vozes da Terra.

Como você se apresenta? Quem é Cristiane Julião Pankararu?

Bem, eu costumo me apresentar dizendo meu nome, de onde venho e algumas de minhas atividades, tipo: Sou Cristiane Julião, sou Pankararu, meu povo fica na região Nordeste, estado de Pernambuco, bioma Caatinga, Sertão de Itaparica. Sou graduada em Geografia, mestre e doutoranda em Antropologia Social, pelo Museu Nacional, UFRJ. Minha linha de pesquisa é sobre antropologia jurídica indigenista. Sou ativista de direitos humanos, ambientais e de mulheres. Faço parte de algumas organizações indígenas como a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME);

da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e do coletivo Voz das Mulheres Indígenas. E eu, sou uma mulher simples, procuro viver regidamente minha cultura e tradição porque essa fé me mantém de pé. Me dispus a ser um instrumento do querer e fazer o bem. Reconheço meus defeitos humanos, minhas faltas/falhas e minhas limitações, mas estou sempre em busca da empatia, da solidariedade, do respeito e de realizar alguns sonhos como o de aprender inglês. Nada sou, nem faço se não for por essa força superior espiritual; sem ela nem acordo.

Como você interpreta, analisa e sente o Brasil hoje e as atuais lutas sociais?

Vou inverter essa ordem: eu primeiro sinto, analiso meus sentimentos pra fazer alguma interpretação. Então, eu sinto o Brasil um país onde o pudor mórbido está sendo deixado para trás e a sordidez tem a cada dia se exaltado. Por que digo isso? Porque a meu ver, os índices de violência estarem: assassinatos, racismos, feminicídio, infanticídio, violências ambientais, abusos de poder, liberação de armas de fogo (que dirá armas brancas), roubos de todos os tipos, corrupção, disparidades sociais escancaradas, deficiência na prestação de serviços sociais como saúde e educação (principalmente, mas não só esses), criminalização de líderes sociais... carnificina, dor e sangue como espetáculo e impunidade. A Covid-19 não é meramente uma pandemia fisiológica, é a pandemia do ódio em ação. Obviamente não desconsidero as redes de solidariedade que também tem sido crescentes. Eu sinto essas redes como “o fio de esperança” que precisamos alimentar para não sucumbirmos. Igualmente, não desconsidero as lutas sociais, afinal são esses coletivos que fazem a articulação e mobilização solidária acontecerem nos mais diversos espaços e contextos sociais. Aliás, são as lutas sociais responsáveis, em larga medida, pelos acontecimentos políticos e econômicos que contemplam de algum modo classes menos favorecidas.

Como parte do Voz das Mulheres Indígenas, poderia contar um pouco pra gente sobre o Voz? E falar um pouco sobre o site e o livro “Voz das Mulheres Indígenas”, editado pela ONU Mulheres Brasil, que acabaram de ser lançados?

A história do coletivo [“Voz das Mulheres Indígenas,” um coletivo de mulheres indígenas em movimento de todo o Brasil—Ed.], é um pouquinho longa. Nasce há alguns anos quando das primeiras reuniões de mulheres indígenas neste século, mas precisamente, em 2007. O Acampamento Terra Livre (ATL) que surgiu em 2004, foi o principal cenário da maioria desses encontros e que chamou a atenção ano após ano para a presença de mulheres indígenas. Até 2015, quando efetivamente surge esse coletivo, [com o apoio do escritório Brasil da ONU Mulheres—Ed.], muitos foram os encontros e muitas foram as discussões. O coletivo foi pensado para trazer a representação de uma mulher indígena por unidade da federação, algumas não conseguiram acompanhar como é o caso dos estados PB, PI, RN, SE, GO, DF, RS, PR, RJ e SP.

Atualmente, somos 23 mulheres contando com o grupo de referência e o grupo de multiplicadoras. Quanto ao livro e ao site, nascem após a realização da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas realizada em 13 de agosto de 2019. A data foi em homenagem ao dia internacional dos povos indígenas. O objetivo de ambos os espaços de divulgação é visibilizar mulheres indígenas em suas lutas, buscando ampliar sua participação política nos mais diversos espaços de discussão, bem como na construção e execução de políticas públicas a partidária.



Quais os maiores desafios que as mulheres indígenas enfrentam hoje? De que forma nós, mulheres não-indígenas, podemos ser aliadas, com respeito e solidariedade, às lutas das mulheres indígenas?

Eu vejo como dois grandes desafios, sem necessariamente ter uma ordem de qual é o primeiro. Um deles é combater o machismo estrutural que existe em cada realidade das mulheres indígenas. O machismo não é cultural indígena, mas está “infiltrado” nesses cotidianos. O outro é o racismo. Essa dupla pode destruir a vida de qualquer mulher indígena. Sobre como outras mulheres podem nos ajudar, eu gosto de usar a expressão etnosororidade. Nos ajudar não é somente no contexto indígena, esse “nos” me refiro a “nós, mulheres”. É um convite para todas as mulheres de todas as etnias econômicas numa rede de empatia e de compromisso político-social contra a misoginia, o machismo e as mais diversas formas de violência contra todas nós. Igualdade de direitos não é igualdade de força é, acima de tudo, respeito. Por isso, eu acredito que a luta de uma mulher é a luta de todas as outras, seja ela onde estiver, seja ela indígena ou não.

Diante das crises climática e ecológica, dos velhos-novos contextos de violação de direitos humanos agravados pela pandemia e da intensificação do capitalismo neo-extrativista, o que as mulheres indígenas têm a nos ensinar e a partilhar para construirmos futuros com mais esperança para todas?

Com certeza o cuidado com a terra. A terra em todos os sentidos: a terra - solo; a terra - território; a terra - planeta; a terra - gestante/mãe da vida.

Para finalizar, o tema desse número da Revista Lüvo é Vozes da Terra. O que você sente quando escuta Vozes da Terra? Quem são essas vozes?

Quando escuto essa expressão me sinto viva, me sinto ecoando e multiplicando. Essas vozes são todas aquelas que transformam o querer em ação, sensibilizando um grande número de pessoas sobre o cuidado com a terra, com a natureza. Nós somos absolutamente dependentes desse equilíbrio. Porque nós precisamos de ar puro, de alimentação saudável, de água limpa, do bem- viver que apenas por meio do respeito ambiental (voltado à preservação dos ecossistemas, ao descarte correto do lixo, ao repúdio ao uso de agrotóxicos, à luta contra mineração, garimpo e desmatamento) poderemos conquistar alguma qualidade de vida para todos. Claro que também é fundamental que políticas públicas e econômicas estejam em harmonia. Mas, para que esses sonhos se tornem realidade falta e muito vontade política, ou, falta a humanidade da ação solidária para conosco e com os espaços que transitamos.

Você gostaria de falar mais algo?

Quero agradecer a Deus e aos meus Guias Benditos de Luz que em meu povo chamamos de Força Encantada. Agradecer por essa oportunidade de apresentar minhas ideias, de ter sido acolhida nesse espaço de luta por um mundo melhor. Utopia ou não, eu acredito nesse melhor, embora tal expressão tenha suas relativas interpretações. Gratidão a todas as mulheres e não mulheres que também acreditam e buscam esse melhor coletivo e fazem de tudo para alcançar esses objetivos, não se acomodam com o que está ao alcance... vão além desse conforto. E se virem que posso ajudar em algo, estou por aqui. Beijos de luz!

APRETÓN DE MANOS

**SEBASTIAO ANTHONY
RODRIGUES (GOA, INDIA)**

Nauxim is a small coastal village on the banks of Goa's Zuari river. Fishing in Zuari river and Arabian Sea is the primary occupation of the villagers. However, without the consent of the fishing communities, the government of India leased out 150 000 square meters of Zuari river waterfront off Nauxi village to a private corporation from Mumbai for 30 years from 2010 in order to set up a Marina for luxury yatches visiting nearby luxury hotels. Fishing communities from Nauxim and neighboring villages engaged in fishing are opposing to this project. Due to strong resistance from fishing communities. Environmental Impact Assessment (EIA) of this project warns that Marina Installation in Zuari will endanger fishery of Zuari river, destroying its marine ecology. After several public protests and Covid-19 lockdowns, this matter has shifted to Goa Bench of Bombay High Court and litigation is on. The following poem is meant as a flag of the dissent that moves across space with a message of support and solidarity with the fishing communities in Goa and beyond. Those kinds of attacks are serious and occur in various locations in India. The now ten-year Nauxim's resistance is an incredible source of inspiration for those who are struggling worldwide.

**Poem translated from English to Spanish by
Rosana Peris Pichastor and María Carmen
Peñarrocha Giménez, Universitat Jaume I,
Barcelona.**



"Apretón de manos"

Mi mano derecha extendiendo
Te espera para que le correspondas
Una amistad en lucha
A las orillas del río Zuari

La lucha está en marcha
Líneas de batalla dibujadas

Por un lado están los pescadores
En el lado opuesto están los propietarios de los
arrastreros

Por un lado están los pescadores
Por otro lado están los hoteles de lujo:
Grand Hyatt y Aldeia de Goa.

Por un lado están los pescadores
En el lado opuesto están los puertos deportivos

Todos luchan por la tierra
A las orillas del río Zuari
Todos luchan por el espacio en el agua del río para
pescar

Luchan contra la tecnología y los poderosos
¿Desde cuándo?
Y ¿por cuánto tiempo?
¿Cuánto tardará en comenzar la batalla?



¿Cuán profundo y grande es el daño que los
arrastreros pueden causar a la ecología?

¿Cuánto tiempo tardará el estado en reparar el
daño?

La tierra que alberga la Universidad de Goa

Los pueblos tribales cultivaban pepinos, chiles y
más

Personas desplazadas para construir la Universidad
de Goa

Personas obligadas a pescar

Y ahora son de nuevo noticia de última hora:

Marina en Nauxim

Marina en Sancoale

Pescadores de aquí y de allá

Serán desplazados a la periferia

Puertos deportivos necesarios para impulsar el
turismo de alta gama

Pescadores, empujados a un callejón sin salida.

Ya una vez, la Universidad de Goa echó a las tribus

Y se convirtieron en pescadores del río Zuari

Ahora TPM los echarán por segunda vez

Y se convertirán en carbón en llamas

La lógica del sistema es bastante simple y clara

Patea a todos los que no sean brahmanes

Así que no te preocupes, seguimos siendo amigos

Y extendiendo mi mano para un apretón de manos

--

*As we publish this edition of the *Revista Lüvo*,
Marina's project has been dropped due to public
protests as per announcement of Goa Chief
Minister on January 26, 2021. It is a significant
victory at this juncture.



CONFLITOS EMOCIONAIS: AMBIÇÃO

CRISTIANE GOMES JULIÃO

Indígena do povo Pankararu
Doutoranda em Antropologia
Social pelo Programa de
Antropologia Social do Museu
Nacional, Universidade Federal do
Rio de Janeiro - PPGAS/MN/UFRJ
Instagram: @juliaopankararu

Primeiramente (e depois de um “fora Bolsonaro!”), preciso admitir que sou uma pessoa muito emocional, sempre estou agindo em razão das emoções que desencadeiam e afloram em mim, agora com mais atenção em razão de minhas impulsividades. Cresci e até hoje convivo num ambiente que exalta o amor a Deus, ao próximo e a todas as espécies de vida. Então, para mim é natural demonstrar sempre a gratidão por tudo o que me acontece, até porque são exercícios de fé, paciência e aprendizados. Obviamente, me interessa muito observar como as pessoas à minha volta também expressam suas emoções. Daí o porquê de falar em ambição.

Convenhamos que sentimentos não é um assunto que discutimos com tamanha fluidez, a não ser no campo da saúde mental, por exemplo... Mas, os sentimentos são fatores primários que desencadeiam relações sejam de afeto, sejam de repulsa, e como nos comportamos diante dos mesmos. Eles são e estão em tudo o que fazemos, dispomos a fazer ou, simplesmente, não fazemos.

Os sentimentos nos provocam, ou deveriam provocar, um estado do ser (ser humano, ser sensível, ser solidário, ser leal etc.) para ter (ter empatia, ter princípios, ter ética, ter respeito etc.). No entanto, quando percebemos a inversão dessa ordem partindo de sentimentos menos afetivos, observamos com mais ênfase o ter (ter poder, ter ódio, ter obsessão, ter avareza etc.) para ser (ser conveniente, ser conivente, ser omissivo, ser inerte etc.).

Digo isso como possibilidade de sentir e perceber esses reflexos emocionais. O “ter dinheiro, ter influência e/ou ter valores” entra na lista de interpretações relativas de como expomos tais comportamentos e nos relacionamos com os outros e com espaços/ambientes físicos, sociais, econômicos e intelectuais. É nesse frenesi de sensações que procuro filtrar o que a ambição pode provocar enquanto desejo excessivo e como ela se reverbera sob alguns aspectos: a ambição positiva e negativa.

Chamo de positiva aquela ambição que impulsiona a conseguir algo sem prejudicar nada, nem ninguém. Chamo de negativa aquele tipo de ambição que não mede esforços nem atitudes para se conseguir o que quer - se chegar onde quer, custe o que custar. Ser ambicioso/a ou ter ambição é saudável, a grande questão é: quais sentimentos estão envolvidos nessa busca para atingir tais objetivos? Entre complexos (sub; in) conscientes, sonhos altruístas e realização pessoal não existe linha tênue, existem atitudes psicoemocionais. Além disso, obsessão e inveja espelham ambição negativa.

Não vou discorrer sobre esse tema citando Freud, Foucault, Marx, Durkheim, Weber ou outras grandes referências ou filósofos atemporais. Esta é uma escrita livre, parto dos meus sentimentos, de minhas observações e, claro, de minhas vivências. 2020 foi um ano mais de que desafiador, emocionalmente falando, não "apenas" em razão do novo coronavírus, mas em função da pandemia do ódio versus o amor, do sadismo versus a solidariedade, do horror versus a esperança, da morte versus a vida. Foi doloroso ver e sentir tamanhas negações políticas e sociais, violências e violações de direitos fundamentais/vitais e ambientais, da agonia da vida ante a ambição predatória. Dissertar sobre isso me causa comoção. E, antes de me dar forças para lutar contra essa nefasta ambição, me fragiliza. Acabo permitindo - ainda que brevemente - que sentimentos daninhos corrompam minhas crenças em Deus e na humanidade e, por vezes, uma sensação de impotência ainda vem me assombrar.

Mas, o que esse assunto tem a ver com antropologia? Veja bem, se eu parto do princípio das relações, sobretudo das relações entre os povos indígenas e o Estado brasileiro, e, sendo eu uma pessoa emocional, falar de sentimentos e comportamentos é falar de outro modo.

É falar de como nós indígenas somos percebidos, inseridos, participamos ou não de questões que incidem sobre tudo o que nos diz respeito, principalmente quando se trata de território e meio ambiente. Tanto no aspecto coletivo e/ou tratando de situações individuais, a ambição é parte dessa história de relações porque ela é latente, atemporal, ora mascarada, ora velada, ora declarada, julgando e condenando quem é indígena. Estou falando da ambição que ainda saqueia nossas terras, bens e recursos naturais e massacra populações indígenas.

Destarte, entre ambição, inveja e obsessão pensando as ações do Governo Federal ante a pandemia da Covid-19, eu assinalo esses três sentimentos com a mesma ênfase. Por sua vez, exacerbam o genocídio, o ecocídio, o racismo e a misoginia, não obstante, se estendem aos demais poderes seja pela convivência, conveniência ou inércia de quem poderia, ou deveria fazer e não fez/faz algo de eficaz contra tais práticas nocivas à humanidade. Pois, no fundo essas pessoas sabem que não ferirão somente os povos indígenas. Grupos sociais economicamente desfavorecidos sentem em alguma medida os mesmos efeitos, causando um efeito dominó socioeconômico.

Dito isto, vale lembrar aquela reunião ministerial do dia 22 de abril de 2020 entre ministros e o presidente do Brasil para articular estratégias econômicas em razão dos impactos já causados pela pandemia da Covid-19, porém, em detrimento da devastação ambiental e social. Tal data se torna inesquecível porque me remete a data oficial da chegada dos colonizadores no nosso continente. Aquela reunião, me soou reflexo da ambição colonizadora em dominar os nativos, se apropriar de todas as terras, explorar até esgotar os bens e recursos naturais com garimpo, mineração, grilagem, desmatamento, empreendimentos, agropecuária extensiva. Com isso, vimos o fogo consumir biomas e animais, nascentes e afluentes de bacias hidrográficas secarem, caça predatória liberada.

Como se não bastasse, assistir a liberação da posse (de brinde o porte, sem necessariamente ser legal) de armas de fogo para o “cidadão de bem” se defender. São reflexões deflagradas da ambição negativa, pode parecer contextos distintos, mas são situações de que se retroalimentam.

Ouso dizer que essa é a mesma ambição negativa que valida a corrupção, sonega impostos, desvia verbas destinadas a políticas e programas sociais, lava dinheiro, alimenta todo tipo de tráfico, propaga fakes news para benefício próprio, cria e recria situações que os favoreça, ignora a calamidade pública e prega o racismo. Ela aniquila direitos sociais a cada dia e em um contexto onde deveriam estar sendo melhorados, não só em razão da pandemia do coronavírus, mas pela desídia que já existe na educação, na saúde, na moradia, na segurança, na seguridade social, na alimentação, no trabalho, na proteção à maternidade e à infância, no transporte, no lazer, na atenção às pessoas desamparadas. Essa ambição vandaliza a Carta Magna Federal de 1988 como se seu conteúdo só fosse importante à medida que interessam aqueles que governam. É a ambição que mata indígenas, pessoas negras, mulheres, crianças, pessoas LGBTQI+, etc. Ela que persegue e criminaliza gente da luta que luta por dignidade, direitos humanos e pelo meio ambiente.



Por outro ângulo, a ambição é representação da manutenção do poder visto em facções que disputam a dominação de territórios, a monopolização de vidas, que hierarquizam posições, selecionam “alvos”, estruturam funções, cimentam estigmas, marginalizam coletivos. Porque a ambição, como sentimento que molda comportamentos e atitudes, não representa exatamente estilhaços da guerra entre o bem e o mal, mas é reflexo de uma guerra emocional entre amor e ódio, da guerra inevitável que por um lado defende a diversidade do bem viver; por outro é o ataque motivado pela ira a tudo que vier de encontro aos anseios ambiciosos. Não obstante, outros desdobramentos da ambição se refletem no campo político partidário. Durante o processo eleitoral municipal de 2020, pude perceber o quanto a ambição é o gatilho mor das campanhas, independentemente da esfera de poder que se almeja (executivo e legislativo). É uma ambição voltada para manter currais eleitorais presos numa acefalia política sobre seus direitos e para exercer o controle social de pessoas e do seu acesso a bens e serviços.

O marketing eleitoral geralmente traz uma degradação moral entre candidatos como se esse argumento favorecesse o referido candidato, ou candidata, em detrimento do outro, ou da outra. Uma coisa é trazer a público as desfaçatezes que estão sendo divulgadas. Outra coisa é lançar notícias falsas que pretendem abalar a dignidade de oponentes, e por isso eu vejo essa situação como sendo uma ambição de usura. É uma linha tênue a tantas informações que são lançadas num período eletivo, porque o objetivo é ganhar. E, para alcançar a vitória, os mecanismos utilizados deixam a desejar.

Os povos indígenas aqui percebidos apenas como eleitores, não são “enturmados” com os demais populares porque é como se esse não fosse nosso lugar. É como se para nós, indígenas, votar não fosse um ato democrático. Embora seja uma obrigação eleger um tutor que possivelmente promoverá a efetivação dos nossos direitos sociais, específicos e diferenciados, isso não exatamente será feito em atenção aos modos de vida das populações indígenas - o que pode ser visto por meio da baixa qualidade dos serviços geralmente prestados às populações indígenas. Aqui, novamente, se percebe a ótica e relação que se dá entre instrumentos do Estado brasileiro, população e povos indígenas: ideias colonizadoras.

A ambição também é combustível para um tipo de status. A atuação midiática como resultado desse status é reverberado na forma como se compreende - e se comporta - o poder de persuasão, econômico e, logo, social. Nesse sentido, esse tipo de ambição pode levar pessoas a um tipo de liderança capaz de conduzir “seguidoras e seguidores” ao caos, desencadeando outros sentimentos negativos como medo, angústia, dúvida, fobias e ódio, os quais garantirão a manutenção dessa dita liderança. É como se fosse um círculo vicioso sem mensurar proporções tanto individuais quanto coletivas.

A ambição negativa coloca tudo em vitrine: pessoas, objetos, situações, lugares são visualizados e vislumbrados como algo inferior a quem as observa e as deseja de todas as formas. O vidro transparente que separa o toque, a acessibilidade, deixa de ser imaginário e passa a ser visto como uma parede intransponível. Mas, sob condições é possível chegar onde se quer. Essas condições se redundam no ter para ser. Então, inevitavelmente, cada pessoa, de uma forma ou de outra, é testada para saber quem tem disposição de largar mão de princípios humanizados para fazer parte dessa escalada socioeconômica e política.

Por outro lado, já em outro extremo, temos a ambição positiva. Para algumas pessoas, utopia. Para outras, positivas possibilidades. É a ambição que chama a coletividade para o bem comum, onde cada pessoa, na sua especificidade e possibilidade, busque e realize coisas que condigam com seus respectivos modos de bem viver e, ao mesmo tempo, proporcione benesses para todos os seres e espaços. Parte daquela ambição de ser honesto para ter caráter; de ser confiável para ter confiança; de ser solidário para ter empatia; de ser um ser da natureza para ter as dádivas da natureza; de ser espontâneo/a para ter verdade. Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo não deveria ser visto com menosprezo por serem mandamentos vindos do cristianismo. Deveria ser sinônimo de respeito, independentemente de religião, classe, etnia, cor, gostos, enfim.

Por falar em respeito, essa é uma das palavras de ordem que dosa o grau de ambição tanto positiva, quanto negativa. Afinal, o respeito é o principal exercício prático sobre ódio e amor - guerra e paz, em larga medida representados no fazer o bem sem olhar a quem. A sensação de poder realizar o bem traz uma calma na alma e uma paz na consciência indescritíveis que não precisam ser divulgadas.

Eu tenho várias ambições como, ver um dia todas as terras indígenas regularizadas; que o meio ambiente seja preservado e conservado; que todas as pessoas entendam e aceitem que nós indígenas não somos seres do passado e não precisamos de tutores e sim de parceiros; que o Estado brasileiro tome jeito e cumpra seu dever de proteger todas as populações indígenas e não indígenas e deixe de pregar a ambição destrutiva. Tenho também a ambição de conseguir fazer minha tese de doutorado, se essa pandemia deixar. Por último e não menos importante, ambiciono que as pessoas pratiquem mais o amor, o acolhimento, a generosidade. Embora muitas digam que ninguém é insubstituível, estejam conscientes que cada pessoa é única e muito importante nesse processo para dissolver conflitos emocionais como a ambição. Fiquem na paz!

AS VOZES DA TERRA: REFLEXÕES ENTRE HISTÓRIAS, REGISTROS FOTOGRÁFICOS E ENSAIOS[1]

Priscylla Monteiro Joca

Doutoranda em Direito
Universidade de Montreal
Twitter: @JocaPriscylla

“A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem [...] os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. [...] Então morreremos, um atrás do outro, tantos os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar.”

(Davi Kopenawa, A Queda do Céu, 2015)

“Não é uma ‘luta de índio’, mas uma luta pelo planeta. É bem importante as pessoas saberem que nós, indígenas, somos 5% da população mundial e conseguimos proteger, com o nosso modo de vida próprio, 82% da biodiversidade que existe ainda viva no planeta. Por isso a luta tem que ser compreendida e abraçada por todo mundo” (Sônia Guajajara, 2020, em entrevista para os sites Catraca Livre e Change.org)

[1] Esse artigo é fruto de muitos encontros aos quais sou profundamente grata. Agradeço também à Cristiane Julião Pankararu e ao Cristiano Therrien pelas preciosas leituras, observações e sugestões dadas (e incorporadas) a esse texto. As interpretações aqui expressas são de responsabilidade minha.

Em 2020, fui honrada com o convite para participar da celebração do 2o aniversário da Lúvo, quando então pude dialogar com Dona Maria Alaídes, coordenadora geral do Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (MIOCB). Em uma live mediada por Danielle Coenga, da Fundação Lúvo, sob o título “Mulheres Quebradeiras de Coco e suas Lutas por Autonomia e Direitos nos Babaçuais,” escutamos D. Maria discorrer sobre como a vida das quebradeiras de coco estão interconectadas com as palmeiras de babaçu. Nas palavras de D. Maria: *“Quando uma palmeira cai, é como se caísse uma mulher. Se a palmeira geme, nós geme junto. As palmeiras estando de pé, as mulheres estão de pé.”* [2]



Desde então, tenho refletido incessantemente sobre **o que compreendemos como Vozes da Terra (?)**. Essas reflexões me chegam entrecortadas com lembranças e sonhos vívidos de/com pessoas as quais, assim como D. Maria, tive a sorte de ouvir atentamente. Nos **encontros** onde tenho me (re) (re...)construído como pesquisadora, tenho escutado as vozes de tantas gentes sobre processos de resistências, os territórios que habitam e os biomas e ecossistemas com os quais se inter-relacionam. Apresento, pois, para vocês, alguns fragmentos de histórias/registros que podem nos ajudar a seguir refletindo sobre as *Vozes da Terra*. (Compartilho essas memórias inspirada por Ailton Krenak, o qual nos encoraja a contar histórias para adiar o fim do mundo [3]. Ele nos diz, entretanto, que *“não se trata de contar uma história para adiar o fim do mundo no sentido material (...), físico do mundo. Se trata de contar uma história que é capaz de transformar a nossa compreensão de mundo e despertar o desejo, onde houver potência para isso, de criar outros mundos.”* [4]

Na Comunidade da Lapa, localizada na região do sertão central, em Potiretama, no Ceará, em 2010, escutei relatos sobre a iminente inundação da comunidade para a construção de uma barragem a qual serviria, principalmente, para o agronegócio da região. Um amigo, que visitou posteriormente a Lapa, me contou, *“perguntei ao morador sobre como ele se sente em sair dali por causa da barragem... Ele olhou para a janela e disse: 'tá vendo aquela canafístula ali? Se você arrancar pra plantar noutra canto ela pode viver, mas vai murchar...'* [5] A Comunidade da Lapa, hoje desaparecida pela Barragem do Figueiredo, se localizava em um território rico em lençóis de águas subterrâneas e contava com diversos poços artesanais que vinham nutrindo a comunidade camponesa há, pelo menos, 100 anos [6]. Quando lá estive, pessoas da comunidade expressaram o lamento pela iminência da perda/expropriação territorial e diziam acreditar que por lá só faltava água encanada e vontade política/estatal de investir em agricultura familiar.

Na Comunidade Curral Velho, localizada em área de ecossistema manguezal, em Acaraú, no Ceará, em 2010, escutei pela primeira vez sobre os impactos socioambientais que podem ser causados pela implantação de fazendas de carcinicultura (criação de camarões em cativeiro) em áreas de mangue. Em Curral Velho, junto com Luciana Nóbrega—pesquisadora-parceira de tantas caminhadas—escutamos Seu Dadá, um pescador ancião, dizer que a pesca estava ruim porque o mar estava zangado por causa disso aí, apontando para o muro que separava a sua casa de uma fazenda de carcinicultura. Escutamos também a poeta, pescadora e marisqueira Mentinha elaborar o seu sentir sobre a chegada da carcinicultura na comunidade: *“aquele povo queimando o mangue, carnaubal que não existia mais, aquilo me deu uma tristeza tão grande, eu chorei, chorei... (...) Aí eu senti uma coisa tão estranha, resolvi escrever Lamentação do Manguezal.[7] (...) Porque eu vi o mangue chorando, (...) cê tirar o mangue verdim naquela hora e jogar dentro do fogo, aí a aguinha do mangue chega iscorria. (...) aquilo era como se fosse um bocado de... cada galhinho daquele era como se fosse um de nós porque aquela água era o sangue, é como se fosse um sangue inscorrendo (...).”*



Na Terra Indígena 7 de Setembro do Povo Paiter Suruí, localizada na região amazônica, em Rondônia, em 2018, escutei histórias da Associação das Guerreiras Indígenas de Rondônia (AGIR). Embalada em uma rede que fora entrelaçada por mulheres Suruí—enquanto me encantava observar a feitura, por uma anciã, de artesanatos produzidos a partir do que fora coletado no território—também escutei Leonice Tupari, coordenadora da AGIR, ensinar sobre a profundidade da frase, por vezes tão repetida e tão pouco sentida: *“A Terra é Mãe.”*

Na Terra Indígena Pankararu, localizada na região da caatinga, em Pernambuco, em 2018, ouvi—com alma, mente e coração—Cristiane Julião Pankararu falar sobre os encantos da mata, o território Pankararu, suas tradições e a força da Espiritualidade, dos Encantados e dos Praiá que lá habitam e protegem há tempos ancestrais. Cristiane tinha acabado de defender a sua dissertação de mestrado em Antropologia no Museu Nacional; sentia-me, então, agraciada por poder dialogar com ela sobre trechos de seu trabalho, como: *“por que sempre que se reivindica um direito se tem que recorrer à legislação branca? A lei das tradições jurídicas indígenas e a lei da Natureza não seriam suficientes? (...) [A] lei da natureza [é] a lei, por excelência, vinculada à espiritualidade percebida em animais, plantas e espaços que têm valores sagrados por representarem entidades divinas que zelam pelo direito de todos os seres a ela - à natureza - umbilicalmente contíguos. Essas entidades se comunicam por seus próprios elementos: o clima, o tempo, os sonhos, outros animais, outros espaços, outras plantas [8] (...)”*



Em março de 2020, rumei para o Amazonas a fim de realizar pesquisas para o doutorado. A pandemia me fez retornar poucos dias depois. Contudo, tempo me foi concedido para, em curtas incursões em campo, maravilhar-me e (ao menos tentar) ouvir um rio. Recentemente, a lembrança da escuta do rio chegou-me sentida, como se ecoasse em minhas entranhas, ao ler: *“Quando despersionalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista.”[9]*



-Compartilhadas essas histórias e registros de memórias, retorno às perguntas que me animaram a escrever este ensaio-

Afinal, o que significamos quando falamos em *Vozes da Terra*? A quais imaginários e simbolismos nos referimos? Quais são as imagens, narrativas, representações, expressões, interpretações e subjetividades que a isso se relacionam? Falamos das vozes de diversas formas de vida que partilham, no dizer de Ailton Krenak, essa “viagem cósmica” conosco? Ou somente das diversas linguagens humanas que habitam esse planeta? Em sendo essas vozes humanas—como concebido pela modernidade ocidental quem humano é — são vozes da Terra toda a humanidade? Existe uma humanidade? Ou somente algumas pessoas/comunidades/povos dentre nós seriam consideradas como Vozes da Terra? A Terra tem voz(es) própria(s)? Que vozes dão voz à Terra? Reconhecendo os limites deste artigo para nos aprofundarmos nessas questões, compartilho, inquieta, a urgência de seguirmos pensando-agindo sobre elas.

No atual sistema capitalista financeiro, o neo-extratativismo e o neo-(ultra?-)liberalismo têm se associado à superexploração socioambiental e expropriação de povos, comunidades, de seus territórios e ecossistemas com os quais se inter-relacionam. Assistimos — assustadas e estarecidas — ao agravamento de desigualdades e da violência estrutural, à agudização da crise ambiental, ao considerável aumento do número de projetos da indústria extrativista e de infraestrutura, à crescente pressão política-econômica-ambiental sobre os territórios tradicionais, à ameaça, criminalização e violências contra defensores(as) de direitos humanos e socioambientais, às crescentes violações de direitos (nacional e internacionalmente reconhecidos)...

Ao tempo em que a democracia liberal têm demonstrado, cada vez mais, suas contradições e limites, em meio a precarização de (já fragilizados) sistemas de garantia de direitos — por exemplo, o que vem ocorrendo com o aparato estatal brasileiro que visava uma certa proteção de direitos indígenas reconhecidos pelo Estado. Conjuntamente, a extrema-direita têm ocupado poderes estatais propagando, reforçando e aliando-se a discursos e práticas anti-direitos humanos e fundamentais, anti-gênero, anti-indígenas/quilombolas/população negra / pessoas vistas (por essas forças políticas) como corpos indesejáveis e descartáveis — como exemplo, o atual governo federal no Brasil. Em tempos de Covid-19, além do enfrentamento à pandemia, projetos de ‘desenvolvimento’ [10] correlacionados ao desrespeito aos direitos dos povos, como os direitos à vida, à existência coletiva e à consulta prévia [11], seguem cada vez mais recorrentes — no Brasil, a pandemia tem adquirido um caráter genocida diante das ações e inações estatais. Nesse contexto, corpos femininos são os mais vulnerabilizados e violentados, especialmente os de mulheres indígenas, negras, de povos e comunidades tradicionais, que lutam em defesa da Natureza, de seus territórios e da vida de suas comunidades. De fato, as questões indicadas acima vêm sendo investigadas há tempos... (E ancestralmente sentidas/vivenciadas/experienciadas).

Pensadores(as) como Ailton Krenak, Alfredo Wagner, Antonio Nobre, Bruce Albert, Bruno Latour, Carlos Frederico Marés, Cláudia Sala de Pinho, Cristiane Julião Pankararu, David Kopenawa, Eduardo Viveiros de Castro, João Pacheco de Oliveira, Raquel Maria Rigotto, e tantas outras pessoas têm contribuído para buscarmos respostas possíveis...

A escuta de e o diálogo com povos indígenas, quilombolas e outros povos e comunidades tradicionais, além da leitura de documentos orais e escritos elaborados por esses povos e comunidades, como protocolos de consulta e consentimento [12], podem também iluminar essas questões.

Como exemplo, o Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque, constituído pelos Povos Karipuna, Palikur-Arukwayene, Galibi Marworno e Galibi Kali'na, enuncia que o território é habitado pelos seres humanos, animais, plantas e outros mundos e seres, *“como os karuanas, wapityebu, mayg abetyavu.”* Esses povos se afirmam como porta-vozes desses seres *“visíveis e invisíveis,”* e dizem que os estudos e avaliações de impacto ambiental, assim como processos de consulta e a possibilidade de consentirem com alguns tipos de projetos precisam levar em conta esses seres, *“pois alguns empreendimentos podem inclusive ferir os espíritos.”* [13] Em vários outros protocolos, povos e comunidades expressam suas normas e tradições jurídico-políticas as quais afetam suas inter-relações com o que denominamos 'meio-ambiente.' Como no Protocolo de Consulta dos Povos Yanomami e Ye'kwana, onde esses enunciam que são seus conhecimentos tradicionais que *“garantem a existência da Urihi a, a terra-floresta.”*[14] Em *“A Queda do Céu,”* Davi Kopenawa, do Povo Yanomami, nos conta que, *“apesar de todos [os] lutos e prantos”: “Recomeçamos a rir com nossos filhos, e cantar em nossas festas reahu e a fazer dançar os nossos espíritos xapiri. Sabemos que eles permanecem ao nosso lado na floresta e continuam mantendo o céu no lugar.”* O xamã yanomami também nos ensina que, os xapiri *“se bifurcam, se cruzam e até se superpõem (...) por toda a vasta terra a que chamamos urihi a pree ou urihi a pata, e que os brancos chamam de mundo inteiro.”*[15]

Reflexões sobre o que compreendemos e significamos como Vozes da Terra têm implicações ontológicas, epistemológicas e jurídico-políticas (!). Estas últimas remetem a distintas significações, compreensões e práticas de 'direito,' 'democracia,' 'Estado,' 'desenvolvimento,' 'natureza,' 'humanidade(s);' e a debates sobre 'direitos da natureza,' 'justiça ambiental e ecológica,' 'autodeterminação,' 'direitos territoriais,' 'gestão socioambiental,' 'poder de decidir sobre recursos naturais;' etc. Isso em diferentes escalas—locais, translocais, nacionais, inter/transnacionais e geopolíticas. Com o intuito de melhor mensurar a concretude dessas reflexões, pensemos (por exemplo) sobre a quem e como caberia decidir sobre a implementação de um projeto mineral (de uma empresa transnacional) que porventura causasse impactos em terras dos povos do Oiapoque, Yanomami e Ye'kwana... E se se tratasse da construção de uma central hidrelétrica ou de uma linha de transmissão de energia, por hipótese considerados como projetos relevantes para o desenvolvimento nacional, mas que, na avaliação desses povos, trouxesse graves impactos a suas vidas, à Natureza e aos *karuanas, wapityebu, mayg abetyavu, xapiri* que coabitam seus territórios?



Tudo é natureza e a Terra é Vida *per si*. “Acho que vocês deveriam sonhar com a terra, pois ela tem coração e respira,”[16] nos lembra Davi Kopenawa. É urgente e necessário alimentarmos nossos sonhos e seguirmos buscando giros existenciais, caminhos críticos e descoloniais. Escutando a diversidade (político-étnico-cultural) de vozes das gentes, de comunidades e de povos que tem se inter-relacionado com a Terra a partir de seus territórios. Reconhecendo e constituindo espaços políticos de diálogos reais e mais simétricos em quaisquer processos decisórios que afetem as vidas desse vasto mundo. Refletindo criticamente sobre essas escutas e reconhecimentos, deixando-nos—individual e coletivamente—afetar e recriar imaginários, narrativas, discursos e práticas. Compartilhando histórias que nos permitam criar e perceber a existência de outros mundos. “E se pudermos dar atenção a alguma visão que escape a essa cegueira que estamos vivendo no mundo todo, talvez ela possa abrir a nossa mente para alguma cooperação entre os povos [e entre todas as humanidades], não para salvar os outros [que tem autonomia e podem livre determinar-se], mas para salvar a nós mesmos.”(17) Quem sabe, assim, (re)aprenderemos a reconhecer, escutar, respeitar e reverenciar as **Vozes da Terra**.

Longa vida a Lüvo, que esse espaço siga sendo de encontros criativos, potentes e feministamente transformadores!



Referencias

CCPIO - Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque (2019). Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque. Oiapoque. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/2020/10/07/protocolo-de-consulta-dos-povos-do-oiapoque-amapa-2019/>

Hutukara Associação Yanomami (HAY) (2019). Protocolo de Consulta dos Povos Yanomami e Ye'kwana. Boa Vista. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/category/indigenas/>

Joca, Priscylla M. (2011). *Direito(s) e(m) Movimento(s): Assessoria Jurídica Popular a Movimentos Populares Organizados em torno do Direito à Terra e ao Território em Meio Rural no Ceará*. Universidade Federal do Ceará.

Julião, Cristiane G. (2018). *Os Povos Indígenas e o Estado Brasileiro: a luta pelo território e meio ambiente ecologicamente equilibrado a partir das leis*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.

Kopenawa, David & Albert, Bruce (2015). *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.

Krenak, Ailton (2020). *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. Companhia das Letras, 2ª ed.

Mining Watch *et al.* (2020). Vozes da Terra: Como a indústria da mineração global está se beneficiando da pandemia de COVID-19. Junho 2020. Disponível em: <https://miningwatch.ca/publications/2020/6/2/voices-ground-how-global-mining-industry-profiting-covid-19-pandemic>

Santos, Maria do Livramento (Mentinha) (2018). “Poema em Homenagem às Pescadoras,” *Revista InSURgência*, 4(2), p. 477-483.

Silva, Liana A.L; Joca, Priscylla M. (2020). Incumplimiento de los protocolos autónomos de consulta durante el Covid-19 en Brasil. *Revista Debates Indígenas: Especial Consulta Previa y Protocolos Autonómicos*. Disponível em <https://debatesindigenas.org/notas/73-incumplimiento-protocolo-consulta-brasil.html>

Notas

[2] Conferência - 2o Aniversário da Lüvo: "Mulheres Quebradeiras de Coco e suas Lutas por Autonomia e Direitos nos Babaçuais."

<https://www.facebook.com/fundacionluvo/videos/3428092930599955>

[3] Krenak, Ailton (2020). *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. Companhia das Letras, 2a ed.

[4] Espiral dos Afetos: "Ideias para adiar o fim do mundo." Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=NUhCKS_UezM

[5] Joca, Priscylla M. (2011). *Direito(s) e(m) Movimento(s): Assessoria Jurídica Popular a Movimentos Populares Organizados em torno do Direito à Terra e ao Território em Meio Rural no Ceará*. Universidade Federal do Ceará, p. 90.

[6] Para saber mais, veja em: Mapa de Conflitos Envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil: "CE - Comunidades atingidas pela barragem do Açude Figueiredo exigem reassentamento e indenização." Disponível em:

<http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/e-comunidades-atingidas-pela-barragem-do-acude-figueiredo-exigem-reassentamento-e-indenizacao/>

[7] O poema "Lamentação no Manguezal" encontra-se publicado em: Santos, Maria do Livramento (Mentinha) (2018). "Poema em Homenagem às Pescadoras," *Revista InSURgência*, 4(2), p. 477-483.

[8] Julião, Cristiane G. (2018). *Os Povos Indígenas e o Estado Brasileiro: a luta pelo território e meio ambiente ecologicamente equilibrado a partir das leis*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, p. 16 & 111.

[9] Krenak, Ailton (2020). *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. Companhia das Letras, 2a ed, p. 25 e 26.

[10] Mining Watch *et al.* (2020). Vozes da Terra: Como a indústria da mineração global está se beneficiando da pandemia de COVID-19. Junho 2020. Disponível em:

<https://miningwatch.ca/publications/2020/6/2/voices-ground-how-global-mining-industry-profiting-covid-19-pandemic>

[11] Silva, Liana A.L; Joca, Priscylla M. (2020). "Incumplimiento de los protocolos autónomos de consulta durante el Covid-19 en Brasil." *Revista Debates Indígenas: Especial Consulta Previa y Protocolos Autonómicos*, outubro 2020. Disponível em <https://debatesindigenas.org/notas/73-incumplimiento-protocolo-consulta-brasil.html>

[12] Os protocolos autônomos de consulta e consentimento são documentos elaborados por povos indígenas, quilombolas e outros povos e comunidades tradicionais, estabelecendo regras e procedimentos adequados para a realização de processos de consulta e tomada de consentimento. O site do Observatório de Protocolos de Consulta e Consentimento Livre, Prévio e Informado traz diversas informações e um mapa acerca desses protocolos no Brasil e em outros países. Consulte em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/>

[13] CCPIO - Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque (2019). Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque. Oiapoque, p. 21. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/2020/10/07/protocolo-de-consulta-dos-povos-do-oiapoque-amapa-2019/>

[14] Hutukara Associação Yanomami (HAY) (2019). Protocolo de Consulta dos Povos Yanomami e Ye'kwana. Boa Vista, p. 149. Disponível em: <http://observatorio.direitosocioambiental.org/category/indigenas/>

[15] Kopenawa, David & Albert, Bruce (2015). *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras, p. 1177 & 1833.

[16] David Kopenawa, em Entrevista a F. Watson (Survival International), Boa Vista, jul. 1992, em Kopenawa, David & Albert, Bruce (2015). *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras, p. 8114.

[17] Krenak, Ailton (2020). *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*, p. 24.

A CONVERSATION ON INDIA

Context: On September 20, 2020, the Indian government announced the enactment of three agricultural laws. These laws are strongly contested by farmers, since they will allow large corporations and multinationals to negotiate directly with them to buy their products, pushing back the government's system of guaranteed minimum prices which until then had provided small and medium sized producers with some protection from the free market.

D&C: This academic-activist space that you occupy in the conversation on environmental conservation and development in India is extremely exciting. When we were trying to decide how to frame this interview, we wanted to make sure to carve out space for you to weigh in on what is happening in India right now - whether it is the new environment legislations that have been proposed during the pandemic, the ongoing farmers protests or as you mentioned, the state pushback on dissent.



Ashish Kothari

Twitter : @chikikothari

Devika Misra & Catherine Viens

Twitter : @MisraDevika03 & @CathViens

We want to begin by connecting two ideas that you have mentioned in the editorial - the search for autonomy that underlies the various iterations of environment movements in India and your concept of a "Pluriverse" of alternatives. Striving for autonomy is an essential aspiration, especially in the Global South. Your elaboration of Eco-Swaraj and its rootedness in gender equality, social justice as well as the material and spiritual connection between "us and the rest of Nature" as you put it in the context of the Chipko movement are beautiful as well as powerful. However, if we look at the clampdown on the youth environmental activists, especially in the interconnections between their cause and the farmers' protests, a difference seems to be apparent in the persecution of activists. We have been following the discussion by independent Dalit journalists and activists, who have sketched out the divide in the overall treatment, outrage, and media coverage of the trials of Disha Ravi and Nodeep Kaur, two Indian women environmental activists. This oppositional binary is representative of the caste and class divide where Ravi, with her urban background, defended by prominent lawyers, support by elite, English media channels is starkly opposed to someone like Nodeep Kaur, with her rural, working class background as well as her identity as a Dalit woman. The criticism is emblematic of the deep inequalities within India.

Our question to you is how do we resolve the caste privilege of urban environment activism with movements at the ground, especially Dalit activism? What are the rubrics of access, privilege and marginalization at play and how can we navigate them?

A: What you raised are absolutely crucial questions and they are questions for all of us, and we are trying to grope our way to finding solutions to these questions, especially as they are parts of very contested histories of a very deeply divided society. These contestations and divisions, both historically and recently, are rooted in a complex interplay of traditional gender divisions, caste-based hierarchies along with new class hierarchies and discriminations that have emerged.

Firstly, one of the interesting things I found about a number of the youth activists that have come to the fore in the last year or so, in my interactions with them, is that quite a few of them, at least three or four of the organizations I can think of, have actually deliberately reached out to the non-environmental groups and human rights groups. In fact, probably two months before the protests, during a webinar put together by Fridays for Future India, a space was formalized to bring together these diverse voices. Another example that comes to mind is of a youth campaign against the multinational Adani where they managed to give a speaking platform to young indigenous people and others from local communities from three or four sites where Adani is setting up industries, factories or ports.

And so in that sense, we find that unlike some of the earlier environmental groups, that tended to be very narrow with an urban environmentalist sort of orientation, these new youth groups were aware of this urban-elitist criticism of the movement and were trying to break out of that model. Obviously, this doesn't mean that they could completely break out of it, as people who have grown up in a certain class environment or upper caste environment and have simply not had the time yet to transcend this. However, like what I said about eco feminism, even though I completely believe in it, I can't necessarily always break out of my identity of being a man and the conditioning I received. It is like the air around me is patriarchal and that's how I have grown up. It is the same with caste and other divisions. I think the fact that they are conscious of these divisions and are trying to break out of it by attempting to understand other narratives is commendable. I don't think they have done the full distance here, they've just started on their journeys; they have to do a lot more.



Now, the fact that they also reached out to the farmer groups, is to my mind also trying to break out of that mould because they could have simply stuck to straightforward climate narrative. I mean a general criticism against many global environmental movements is their tone deafness to serious issues of racism and class. These young environmental activists however, deliberately and knowing full well that it would be risky, did reach out to the farmers' movement. So, I think one needs to understand - I haven't read too much of the journalist narrative on this but I think perhaps if they are unaware of these attempts at building solidarities, they should make an attempt to know - that at least, there is an attempt to try and break out of that mould, even though they come from the upper caste, urban middle class or upper class families.

The second thing is, we also need to understand that the schism between Dalit activism and environmentalists is very old. Some of it is based on a genuine and valid feeling by Dalit groups that environmentalists have not taken caste into account, but it also true that Dalit activists have not taken environment into account very often. Some of this opposition is kind of narrowly ideological, the Ambedkar versus Gandhi binary. I mean, sure, it is valid at times because a lot of environmentalists like to quote Gandhi, including me.

This prompts people to then look at people like us and say "oh yeah, these are guardians of these traditional hierarchies". Our narratives are oppositional and work in these stereotypes, and that does not help either 'side'.



Photo credit : Ashish Kothari

We have made attempts to build networks, for instance in the Vikalp Sangam process we have the National Centre for Dalit Human Rights as a core group member, and activists like Jignesh Mevani have participated in some of our initiatives to promote and uphold human rights. These attempts signify the will to try and cut across the ideological barriers. To go beyond our differences and ask the important question of what various environmental and social justice movements have in common? It underlines how imperative it is for all movements to come together especially as in the alternate scenario, by focusing on our divisions we are basically making it very easy for the neoliberal crony capitalist state to pursue its agenda.

D&C: We think that it is a very honest appraisal of what was a rather complex question. Building on that connection between autonomy and "Pluriverse" of alternatives, we would now like to ask you about narratives of autonomy in India, again in the context of the farmers' protests. Connected to the int-

ernational backlash which was directed against the Indian government for its treatment of the protesting farmers and dissenters, the Indian government has invoked another iteration of autonomy - in that, these protests are its internal matter and therefore, it alone has the ability to resolve them in its own time and manner.

How do you think the concept of autonomy as you discussed earlier, can be connected to the government's invocation of it, especially in its connection to self-determination, a hard fought for right by states in the international system?

A: I have never heard the Bharatiya Janata Party (BJP) which is currently in power, talking about self-determination; but self-reliance, yes. I mean suddenly the prime minister, Narendra Modi, woke up in the middle of last year and said - the pandemic has taught me that we need to be self-reliant, every village has to be self-reliant and then every district and every state, and the country as a whole should become self-reliant. Sounds great, but if you look at the actual programs being implemented in the so-called *Atmanirbhar Bharat* package, this 'self-reliance' is really corporatization. It's about saying, okay let's do maximum coal mining so we have all the electricity being produced within India itself, which is a very narrow vision of self-reliance as well as of economic autonomy. Then, when they point to us, the activists of environmental organizations like Greenpeace India, and say, you people are part of a foreign conspiracy which does not want to see India develop, which wants to break up India, our response has always been that actually foreign conspiracies are what you folks, the government and the assorted lobbies aligned with it, are into.

If you look at the Indian state, from 1991 onwards, the International Monetary Fund, World Bank, were the ones that twisted India's arm - we willingly allowed this arm twisting to happen of course, supposedly to bring in faster economic development through globalization. This was to be achieved by opening India's economy to foreign direct investment, to greater exports and imports, etc. That was then Congress; if you look at the current BJP government, it has taken a huge quantum jump further by beginning to privatize virtually every sector of the economy. Now privatization can mean Indian companies, since there is a powerful corporate class here, but it is also lots of foreign companies. If you look at India's agriculture, the three farm laws that we are talking about right now, people have traced them back to discussions that began in the World Trade Organization and at Davos, which talked about opening up India's farm sector to corporations from anywhere in the world, essentially as a means by which to create another 200 million people workforce and to convert them into cheap labor for global capital. Right? And by global capital I include Adani and Reliance and the Tatas and so on and so forth, they are all global capital right now.

So, we are actually trying to subvert their accusations and say that if anything, you are the foreign conspiracists! We are trying to say, it is our future that is threatened by this kind of economic globalization model. If in the process of fighting back, we are also supported by civil society elsewhere in the world, what is wrong with that? They are also protesting their own governments and their own corporations for doing what we are doing here in India, they are not simply pointing to India and prescribing a model of development, but they are also pointing to companies and government

agencies in their own backyard. We have not been very good at getting this sense across to the public. To the government, yes, we get our argument across; the government knows and understands but obviously, does not want to listen. It is like Gandhi said, "you can wake up a person who is sleeping, but you cannot wake up a person who is pretending to sleep". The government today is pretending to sleep, frankly, they know these issues, they know that there is nothing, nothing seditious at all in what youth climate or labour activists are doing, nothing anti-national in the infamous toolkit they have made into a dirty word.

They know but they want to hit back at some soft targets because they cannot hit back at the farmers' movement right now, it is just too strong.

When we talk about autonomy, self-determination, self-reliance or localization even we have a much more nuanced conception of all these terms. Localization is something very prominently appearing in Europe for example, but often in distorted ways, e.g. when they say Germany must be for Germans and we don't want refugees. Or that India must be primarily for Hindus, or

even going further down on the ground, where villages might say yes we want autonomy, we want localization, but it will be the upper caste and class men that rule. This is precisely why we talk about social justice as being an equally important part of this whole campaign. So open localization is the solution, which means, yes India is for Indians, but we welcome Bangladeshis who are climate refugees, and we will try and make sure that they also have space and security. Europe is for Europeans, but it should be open to refugees who after all, are also a product of Northern colonization in one way or the other, in various parts of the world. They should be open to receiving these refugees and give them social and economic security and treat them with dignity.

So, autonomy and localization, but with a very strong core of social justice which then means that if it is Muslims coming from Bangladesh into India, because sea levels are rising or for whatever other reason, or the Rohingyas from Burma, we should be open to accepting them and be willing to provide for their needs. This is precisely what the BJP is not doing. For BJP, autonomy is for Hindus; they are trying to counter hard-line Islamic exclusions in Pakistan, but in so doing, revealing the same narrow mindset. The minorities, because they cannot be done away with have been issued ultimatums in various forms that while they may stay in India, they must follow "our" rules, and have to be quiet and behave themselves. We can counter these narratives by recognizing what is happening and not falling for these traps.

D&C: This point about open localization is so interesting because we think this also connects with that conversation we were having earlier, when you were tal-



king about your book, your concept of Pluriverse and how a search for common values is what can sort of bolster the multiverse of alternatives that are needed by different environmental actors and their diverse contexts. We really like this idea that you have in the concept of open localization. What you have effectively done is given a great example, through these explanations - that yes, while India is for Indians, we have a certain core set of values. So, if there are environmental refugees, we accept them. That is, again, bringing the local together with the global, making the diversity, and variety in indigenous movements, viable, well preserved as well as relevant globally. We don't know if you would agree, but whenever a conversation about multiplicity, say the search for alternatives is proposed, there is so much opposition to such conversations, the general refrain being "oh you are overwhelming us with options, what is the point if every country has to devise its own little bit", then how do we have a concerted dialogue?

So just coming to that, the point that you have already made in a variety of ways during our conversation, about the neoliberal development model, especially the version India adopted in 1991 explicitly and the exacerbations of said model enacted under the BJP. If we look at the successes the government has had internationally with its proposals for renewable energy, say the International Solar Alliance, there seems to be a positive acknowledgement internationally of the climate and energy policies of the Indian government. This stands in stark contrast to the criticisms of the proposed mining and development projects, the new draft laws and the domestic backlash to several proposed projects of

development. Our question to you is, how do the alternatives you sketch, whether the Eco-Swaraj version of development or the more open localization autonomous version of development that you envision, counter the very middle-class, upper caste version of development that supports the BJP and legitimates its rule in the country?

A: Firstly, I do not think it is only a middle class or upper class narrative. It is also a very large section of the working class that has kind of bought into this because of 75 years of following the same ideology. Where you have three generations of people growing up with this idea that we have to develop, and develop according to a certain model. So, there has been incredible brainwashing. Some of us have been lucky enough to have other influences because of which we may have broken out of that inherited mindset or at least question these loaded inherited assumptions but, for a lot of people, you do not have the alternative counter narratives available. Whether you are a farming family, or you are an upper middle-class family or whatever, right? And it is the same thing with patriarchy, it is the same thing with casteism, you know when you do not have access to the counter narratives, then you believe that this is the only truth. Even as let's say as a Dalit, for instance, you know we have had this thing called the Dalit Chamber of Commerce. Now this Chamber argues that capitalism is actually the best thing for the Dalit community, because it will for the first time enable Dalit entrepreneurs to be anonymous, they do not get identified and hence evade the repercussions of caste-based violence and can find work and become rich.

As we know, 99% of the Dalit community does not have that kind of access to means which would enable this sort of wealth creation. Others might argue that this escapism through class from the violence of caste is facetious in the Indian context, but it does represent hope for a large portion of the community that yes, if those guys can do it, why can't we? If that person can become a chief minister, maybe I can as well, if that person can break through into Bollywood and become a famous actor, maybe I can too. These are the dreams that have been sold to all of us, and very effectively, right?

I think one of the reasons why the government is so bent on hitting back right now is because for the first time since the BJP came to power, they have actually seen a movement that could act to, maybe, just maybe, unite a very large section of India's working population against the ruling party. I am still saying maybe because it is too early to say how long this can sustain. But the way in which the farmers are mobilized, the way in which workers unions have supported them, feminists have supported them, environmentalists have supported them from across the country - gives hope. This is quite clear to the government also, especially since at least some parts of the media have been covering these solidarities. Such mobilization has really shaken the government. It is these powerful solidarities where I find an answer to the question you asked. We have to find ways by which the narratives we are making on issues of environment and climate work in conjunction with and across ideological and sectoral divisions.

The core of these solidarities is of course supporting the farmers right now, organized against the three farm laws

but they are also talking about the farming crisis in general. To their credit, farmers also came up with the statement against the imprisonment of human rights defenders using the notorious, undemocratic Unlawful Activities Prevention Act. They came out in support of the youth climate activists, and youth labour and Dalit activists. It is these alliances and the narratives coming out of the movement, not just in English but in multiple Indian languages, which we need much more of. In mid-2020, several youth groups wrote to the government saying "we do not accept the proposed Environment Impact Assessment 2020" (which would have effectively dismantled the regulatory regime). They registered dissent not only in English, but in 20 languages. They put messages out on all kinds of social media and in multiple languages - so there were 2 million youth from villages, from towns, who were actually writing to the government. We need much more of this in order to bring out what is it that is really happening in the country - why is it that when 2, 3, 4, hundred million people in India are suffering as a result of unemployment or ecological destruction or land grabbing, why haven't 300 million people gotten together and raised their voices against it? It is difficult, given that much of this worker base is unorganized or informal (deliberately kept so by those who plan our economy).

So, it is a slow process in which these multiple sectors of marginalized and disadvantaged peoples, which I would imagine are the majority of India's population, are able to get together and reimagine their futures. This is why I have decided that I am going to focus on alternatives; even as we critique the system and why is it that people are poor, we will also highlight the succes-

ses, say the many examples of where people have moved out of poverty, where they achieve dignified sustainable livelihoods, mostly because of their own efforts sometimes with facilitation by civil society or even the occasional sensitive official. Why can't that happen across all countries in different fields? And this is exactly why we are doing this kind of documentation and outreach, putting it out in in different languages. But we are still small, we are tiny. I mean, we just need much more of this to happen so that you have both the critiques and resistance, as also the alternatives, maybe that will help to bring change.



D&C: That seems like a powerful and hopeful thought! So let us ask you, what lies ahead for the future of Indian politics? What is the hope for alternative leadership in India, say Chandrashekhar Azad from the Bhim Army [1]?

A: Next elections BJP will probably come back, but I think that will be less because of the brainwashing now, and more because there is no credible opposition. I recently saw statistics of the assembly strength of BJP in all the states; the popular image is that the BJP holds a so-called majority in most states, actually in many of the assemblies they are in the minority but they have built up alliances. So, you could be pushing for a massive political shift also, if only the opposition was able to get its act together.

So while there is hope for alternatives, people like Azad cannot become a national figure of that stature in the next three years.

It is a long-term thing, and this is one thing we must learn from the BJP. They did not try overnight to become a national force, they took 30 years, slowly building their foundation which is why they are so powerful. It is because of the RSS [2], a huge cadre of ordinary people, including youth, who have a strong right-wing ideology, who are responsible for the success of the BJP. This is also why people like me face, not just pushback from the government, but also from say, our next-door neighbors, when attempting to get our point across.

In so far as we think some hope lies in elections, the opposition has to actually build that base, slowly. If these emerging alternative political leaders immediately jumped into the foray of national elections, I do not think they are going to get anywhere. I mean, who knows Chandrashekhar in that sense, other than a certain group of people? So, yes, I think in the long run, they are critical alternatives. But to realize these alternatives, we have to work slowly, to build that base and have the right narratives, building solidarities among resistances and showing what works even while we point out what does not. And we have to simultaneously move towards *swaraj*, in which power resides on the ground, not in political parties, and where elections become a very small part of democracy.

[1] Chandrashekhar Azad is an Indian activist and one of the founders of the Bhim Army, which is a Dalit rights organizations in India. This is an organization that is mainly fighting for the abolition of the caste system in India.

[2] The Rashtriya Swayamasevak Sangh (RSS) is a right-wing Hindu paramilitary faction of which Prime Minister Modi has been a member.

MARIQUITA, MÍRATE AL ESPEJO, “MORENA”

Narraciones de una marika santandereana color marrón

Gerson Morena

Instagram: @gersonmorena

Cantautorx de música afrocolombiana y bailes cantaos en Golpe Negro y Lllamaró



Quiero contarles algunos episodios que hacen parte de la historia de mi vida, marcados por las violencias que ustedes y yo hemos asimilado, encarnado, naturalizado, invisibilizado y llevado a la práctica en nuestra cotidianidad. Pues estas palabras emergen de las remembranzas sobre las reflexiones alrededor de mí reflejo en el espejo.

Para empezar, desde que tengo memoria de mi reflejo en el espejo, se anunciaba ante mí una presencia que, en ocasiones no la reconocía o era tan repetitiva que la omitía, un remanente difuso que no lograba descifrar. Una búsqueda intermitente que se reducía a los mismos gestos inexpresivos, melancólicos y a veces dolorosos por la confusa indagación precoz, al intentar comprender el contraste de mi piel y la melanina que lo acompaña.

Fue difícil entender porque nací en el seno de una familia mestiza. No sabía a ciencia cierta qué era eso del “color moreno”, pero sabía que yo lo era, pues así me lo habían repetido desde que tengo memoria en mi casa, en el barrio, en el colegio, en el parque, etc. Me gritaron, susurraron, gimieron y reclamaron: ¡MORENO! No solo porque es parte de mi nombre ya que ese es mi apellido, sino que además se convertía en un color que me asignaban y me sujetaba a una realidad cada vez más extraña que durante mucho tiempo no quise indagar.

Pasaron los años; y esa presencia seguía visitando mi espejo, circundándome como si estuviese presente en cada imagen impregnada en el espacio-tiempo de ese objeto reflector. Un tipo de fotografía mental que venía progresivamente desde la niñez y la adolescencia; adolescencia marika, negra o morena (dependiendo la ocasión del insulto o el piropo) y periférica, adolescencia de trópico color marrón de montaña caliente que resonaba en mi cabeza cubierta del duro “fique” peludo que se anunciaba a mi trasegar, adolescencia que quise cortar como a mis cabellos “chutos”: adolescencia mutilada.

Parte de esa historia que censuré la traigo al presente para reconciliarme conmigo. Con ese dolor mestizo, buscando una claridad y encontrando un comodín que me ayudara a sobrellevar mi realidad; entendí que, toda mi crianza y la socialización de mi cuerpo tenía como finalidad imponerme “lo limpio”, “lo puro”, “lo neutro”, “lo supremo”, “lo blanco”.

Esto conlleva al más agazapado blanqueamiento que esta sociedad regional de castas reforzaba y aun intenta incidir en mi cuerpo, no se trataba solo de la piel, tenía que ver con una marica afeminada, morena, flacuchenta, inconforme, indómita y periférica de las orillas de un río hecho agua residual, en una cloaca de villorrio añejado de la colonia, preservado con olor a madera humedecida de butaca de iglesia, de la abuela rezandera mascando tabaco sentada en la mecedora con su abanico español y señalando a punta de jetazos indiscriminados todo lo que pasa, amenizada por un urbano olor a fumarola de incineración de residuos, putrefacción y excrementos que perfuma el valle del Río de Oro sobre aquella villa húmeda y caliente de los caballeros de San Juan de Girón donde los chulos adornan el paisaje tan pictórico que tanto romantizamos. Sí, del pueblito viejo que se petrificó y se adhirió como apéndice a la urbe “señorial” del trópico subandino y -“tercermundista”-.

Ahí en ese barrial roció de bahareque colonizado, se me exigía entrar y perpetuar una figura dicotómica de esta realidad parroquial criollo-mestiza, debía aparecer lo más “bien presentada” posible: limpio, puro, neutro, blanco, así, en masculino. Lo más cerca que pudiese estar de esa jerarquía de casta pigmentocrática que se mezclaba con un sancocho muy fino de machismo, cristia-

nismo, clasismo y multiculturalidad folclorista que tanto disimulaba el rezago de su racismo colonial.

Entre tanto, mi pelo seguía reclamando un lugar espontáneo, al cual, le negué la entrada, así como también negaba mi realidad o más bien como reinterpretaba mi periférica existencia. Hacía todo lo posible por disimular cada rasgo que manifestara indicios de esa mancha en designación llamada “moreno”. Recurriendo, incluso, a la sutil coquetería blanca hollywoodense que se impone sobre los pueblos, los pensares y cuerpos “atrasados”, como bastión de la modernidad cultural.

Consumiendo parte de la franja gay friendly imperial en su bastión simbólico audiovisual; creía que “los gays” que salían en esas películas gringas, rubios, blancos y de ojos azules; que nada tenían que ver con mi autopercepción y reflejo en el espejo; porque además accedían a todo un conjunto de privilegios que para mí realidad parroquiana eran inalcanzables, suponían entonces una utopía lejana, era pues necesario que debía como mínimo intentar acercarme a la imitación trucha chiviada, tipo Bamba, de ese mundo de adonis blancos homoeróticos bañados en moralina normativa y romantizada con un toque de igualdad capitalista, es decir, con la caricatura más cercana. Los de acá venían acompañados del más burlesco y telenovelesco arribismo latino; un intento mariconizado de 'María la del barrio'[1] por salir de cualquier sospecha de marginalidad latente que me lanzara en la búsqueda del sueño americano multicolor.

[1] *María la del barrio* es una telenovela mexicana de la década de los años 90's que se transmitió en varios países de Latinoamérica y se retransmite hoy en día en muchas cadenas de televisión latinoamericanas.

¿Marginalidad latente? Se preguntarán. Pues, sí. En un país donde el clasismo está imbricado en la pigmentocracia, la pobreza no solo tiene contrastes, sino también, caras y cuerpos que han sido racializados y territorializados en lo rural, lo periférico, lo marginalizado etc.

Para el asombro de esta mariquita al ver caer los filtros y el espejismo de este universo arcoíris fue todo un suceso revelador entre mis 16 a mis 19 años de juventud. Encontrarse sin parpadeos por primera vez en la convergencia con este frívolo y hermético mundo de apariencias prefabricadas de los "gays de bien", regulados en dinámicas closeteras y masculinizadas, pero con espacios de bochornosos espectáculos clandestinos donde dejaban salir su lado más afeminado que tanto repudiaban en su cotidiana vida pública como "hombres diversos", para no ser tratados por la parroquia como desviados o antinaturales en el moderno siglo XXI, produjo un sin sabor frente a mi búsqueda de referentes que permitieran tomar una conciencia en lo identitario y desde mi lugar de enunciación; por otra parte en una grieta, en la mancha del espejo de imitación barata, reluciente, multicolor y blanco importado, estaban en contraste las maricas, las afeminadas, las locas, las pichas, las que se partían cuando caminaban, las travestis y las trans.

Una amalgama de cuerpos socializados en lo femenino que, al igual que yo, vivían en diferentes niveles esa violencia que se les designa y reserva a los cuerpos feminizados, son estas violencias que no se hicieron ajenas a las grietas de mi espejo y resonaron teniendo eco en mí.

Algunas de esas presencias de la grieta eran de ese color "moreno" que tanto me habían repetido, otras eran más negras, o de rasgos indígenas y todas las posibles formas de mestizaje claro-oscuro que el blanco mestizo criollo ocultó como hijas bastardas del santo matrimonio parroquial. Estas nuevas cuerpos criollas revueltas del más rico mute étnico urbano, abrió nuevas realidades paralelas en mi cabeza. Ahora, se visibilizaba una comunidad reunida alrededor de una bandera multicolor que no salía en las pelis románticoides de la escena gringa gay homonormada, mostrando la cara de la disidencia resistiendo en cuerpos que eran silenciados, vetados, calcinados desde la miradas de toda la sociedad; de esta villa camandulera y de esos nuevos hombres "gays" que por subir de nivel jerárquico en la escala de su opresión dejaron con rezago lo que los enunciaba como maricas del trópico y se erguían ahora con su nueva etiqueta anglosajona blanca civilizatoria.

"Gay", esos mismos que delimitaban los espacios en donde se tenía que frecuentar con la marginalidad bizarra, manchada, barrial y mariposona, por pertenecer supuestamente al mismo "equipo", y que, muchas veces, por la violencia heterosexual a la que todas sin importar que tan maricas fueran, se reducían nuestras historias: bolsas de basura con trozos de cuerpos descuartizados que "de la nada" aparecían en los Estoraques y abismos de la escarpa tugurial en la ciudad bonita, recuerdo que muchas veces salían en primera plana de cualquier periódico local alimentando el morbo cacorristico platanero con tono jocoso de:

“murió otra peluquera más” [2] “muerte pasional, por 50 puñaladas” o cosas por el mismo estilo amarillista [3], porque hasta para morir somos un chiste para este régimen heterosexual. Nuestras muertes son “merecidas” para corregirnos, la burla a nuestra memoria es una forma de borrar, invisibilizar, reducir y caricaturizar la violencia que se ejerce hacia nosotres como ostentación y demostración del poder hetero patriarcal.

Era el inicio de un nuevo milenio, así que no podían ser completamente godos, sino la mitad para no quedar como liberales fallidos en su intento cosmopolita, que más tarde lo políticamente correcto definiría los límites de su sentir facho y rancio.

Todas estas realidades imbricadas me hicieron entender que esa presencia que me perseguía desde la infancia y que se negaba a desaparecer, era la misma que se revelaba en las caras de esas maricas con las que poco o mucho compartimos en el devenir de realidades marcadas por un sin número de violencias, que solo podíamos entender cuando nos mirábamos al espejo sin ser las rivales auto ficcionales de nuestras propias vidas. Maricas que ni el mismísimo galán de telenovela iba a venir a sacar de la miseria porque en nuestras realidades los melodramas acaban en la muerte.

Mientras estas reflexiones pasaban por mi mente juvenil, en una de esas tantas fiestas en el típico bar bumangués de ambiente gay masculino, al cual, asistía como desfogue del religioso, delicado y policial entorno familiar, machista y homofóbico; un gay, blanco clase media, super acuerpado, tipo modelo de catálogo de Avon, me abordó con su orgullo homosexual “de bien”, de los mismos que salen en la sección social de la Revista “Gente de cabecera”; al percatarse de mi presencia se dirigió exactamente donde yo estaba y me dijo: “No entiendo qué haces aquí, mírate en un espejo, mariquita, picha, loca, curtida y morena”. Seguido de una tanda de adjetivos y calificativos dignos de un episodio de villana de telenovela. El motivo que le generaba dicha reacción era solo porque mi presencia marrón de la periferia gironesa se anunciaba en tan sofisticada bodega homosexual amenizada como antro de galante coquetería homoerótica perfumada con Popper, perico y cuanta droga sintética pueden financiar los gays gomelos de bien.



[2] En algunos medios importantes de gran formato divulgaban las noticias con titulares menos amarillistas pero en sus otros diarios de menor formato el titular variaba y se llenaba de frases despectivas y coloquiales. <https://www.vanguardia.com/judicial/asesinaron-a-un-estilista-en-el-barrio-la-concordia-CAVL25073>

[3] Titulares como estos o parecidos a estos salían en algunos diarios impresos de formato menor como el Q'hubo entre otros y circulaban en aquel entonces pero carecen de un completo archivo digital de sus publicaciones, aun en la actualidad aparecen algunos artículos que siguen estigmatizando la población LGBTI del área metropolitana de Bucaramanga en otros diarios como “el frente”, se hace la invitación de leer la bibliografía y los enlaces para conocer más casos y la poca investigación y conexión que se hace frente a racismo y homofobia en la región de Santander. https://caracol.com.co/emisora/2019/07/22/bucaramanga/1563830737_329595.html

Esas palabras pasaron aparentemente como desapercibidas para mí, esa noche. No les di mayor importancia y dejé como en muchas otras ocasiones que se regaran [4] porque en el fondo yo sabía que ese lugar no era mi sitio y mucho menos la compañía a la que pudiera asignarle el valor de "comunidad". Sin embargo, con base en la trituradora mental que tenía y las reflexiones que he hecho durante los últimos 10 años, he podido escribir esto, una retrospectiva que simboliza una reconciliación conmigo y por la que muchas personas racializadas tenemos que pasar. Hoy puedo dar una respuesta, no al sujeto que me abordó aquella noche, sino a mí misma, puedo en voz alta decir-me: "¡Menos mal me miré y me sigo mirando al espejo sin negarme, sin la censura en blanco difuso que impuso esta sociedad violentamente racista, misógina, machista, clasista y todo un sin número de opresiones y violencias simbólicas y físicas que distorsionan la manera en cómo nos relacionamos con nosotros y nuestras cuerpos!"

Esto gracias a un vasto proceso de autoformación, deconstrucción y de luchas internas, tanto individuales como colectivas, de otras maricas que he leído y sus voces resuenan en mis experiencias de vida. Es esta difícil construcción de resistencia la que me permite verme con menos filtros ante esa presencia que me refleja y me enuncia como marika, morena, marrón, afroestiza. Amo ver que soy esa mancha en el espejo que no se puede borrar por más que se intente aclarar. ¡Si te incomoda la mancha, rompe el espejo, mariquita!



[4] Término coloquial, regarse (Colombia). Extenderse o difundirse [una cosa] en un lugar. en este caso la expresión se usa para referirse a desperdigar sobre un tema, un insulto, o una acción peyorativa o a extenderse frente lo que quiere decir de manera despectiva.

<https://www.lexico.com/es/definicion/regar>

Referencias

- Caracol Radio (2019). Comunidad Lgbti rechazó publicación homófoba. https://caracol.com.co/emisora/2019/07/22/bucaramanga/1563830737_329595.html
- Corrillos. (2018). Arcoíris en blanco y negro: Homofobia en Santander. <https://corrillos.com.co/2018/06/arc-oiris-en-blanco-y-negro-homofobia-en-santander/>
- Campo-Arias, Adalberto, Oviedo, Heidi Celina & Herazo, Edwin (2014). Correlación entre homofobia y racismo en estudiantes de medicina. *Psicología desde el Caribe*, 31(1).
- Universidad Autónoma de Bucaramanga (2005). Una pareja habla del mundo homosexual de Bucaramanga. <https://www.unab.edu.co/content/una-pareja-habla-del-mundo-homosexual-de-bucaramanga>
- Vanguardia Liberal. (2008). Semana de la Diversidad Sexual 'desnudó' nuestra intolerancia. <https://www.vanguardia.com/area-metropolitana/bucaramanga/semana-de-la-diversidad-sexual-desnudo-nuestra-intolerancia-DEV12335>
- Vanguardia Liberal (2009). Hoy, protesta contra crímenes por prejuicio y demás actos violentos. <https://www.vanguardia.com/area-metropolitana/bucaramanga/hoy-protesta-contra-crimenes-por-prejuicio-y-demas-actos-violentos-BDVL31883>
- Vanguardia Liberal (2012). Líder LGBTI denuncia agresión a su vivienda. <https://www.vanguardia.com/santander/barrancabermeja/lider-lgbti-denuncia-agresion-a-su-vivienda-IFVL155269>
- Vanguardia Liberal (2017). Denuncian que 'Santander continúa siendo una región homofóbica'. <https://www.vanguardia.com/area-metropolitana/bucaramanga/denuncian-que-santander-continua-siendo-una-region-homofobica-IQVL398044>
- Vanguardia Liberal (2017). Los bumangueses no respetan mucho a la población LGBTI. <https://www.vanguardia.com/area-metropolitana/bucaramanga/los-bumangueses-no-respetan-mucho-a-la-poblacion-lgbti-MRVL388774>
- Vanguardia Liberal (2009). Asesinaron a un estilista en el barrio La Concordia. <https://www.vanguardia.com/judicial/asesinaron-a-un-estilista-en-el-barrio-la-concordia-CAVL25073>



SOCIAL ANALYSIS OF THE LGBTQ+ ISSUES IN THE HISTORICAL, SOCIAL, RELIGIOUS AND LEGAL CONTEXT IN CAMEROON

Laurent Francis Ngoumou

Université Laval

Twitter: @NgoumouFrancis

It is important to note that before the arrival of the colonizers, homosexuality in all its forms was always known in Africa, long before the advent of civilizing missions (Gueboguo Charles, 2006, p. 70). Several sociologists and anthropologists, such as Tesson (1921), show that during the pre-colonial period, sexual minorities have always existed in Africa and within the Cameroonian community. Their social life is characterized by harmony and good living conditions.

In Cameroon, as in the rest of Africa, homosexuality would have been introduced by the German and then French colonizers. Before 1914, an ethnologist, Gunther Tessman, had identified traditional cases of sodomy among the Fang (people of Gabon, Equatorial Guinea and Cameroon). These relations being supposed to bring material help to the active protagonist (Tessman, 1921 cited in Tin, 2003. p. 9.). It is also known that among the Fang Beti in Cameroon, during some initiation rites that marked the transition from adolescence to adulthood, known as "SO", where young people of the same sex are obliged to have sexual relations in order to maintain harmony, discipline and group spirit according to Labat (cited in Gueboguo, 2006).

The Pre-Colonial Social Context

In a socio-historical, anthropological and ethnographic context, research conducted by Ruscoe and Muret (1998), Gueboguo (2006) and Awondo (2011) reveals that homosexuality has always existed in Africa, long before the arrival of colonization. These researchers also show that there has been a different, even positive, conceptualization of homosexuality in Africa since pre-colonial times. In Cameroon, for example, we found the following concepts:

1) *Nkoandengué and Coujé*

According to Awondo (2011), it is important to state that the concept "homosexual" exists in all the languages of Cameroon (about 250 languages). The researcher points out that since the 1990s, the Ekang Beti tribe, which is the ruling power in Cameroon, has participated in the institutionalization of the word *Nkoandengué* for all homosexuals among other tribes in Cameroon. For Awondo (2011), "the term *Nkoandengué* is used in the "Ewondo" language spoken by the indigenous people of the capital region Yaoundé" (Awondo, 2011) to refer to a person who has sexual relation with a person of

the same sex. Awondo also affirms that in the traditional Beti society in Cameroon, homosexuals are nicknamed "persons with spirits". For the researcher, these people could be women, men or neutral. These individuals occupied a privileged place in the king's courts. Their role was to teach traditional values, educate children and predict the future.

2) *Nfinga or nkuta*

According to Gueboguo (2002), *nfinga* means in the Ewondo language of Cameroon "the bed sheet". The researcher affirms that a gay person who is still hiding his or her homosexuality for fear of being unmasked by those around him or her is referred to as *nfinga* to signify that he or she is still living under the blanket. He explains that the term *nkuta*, on the other hand, means "bag" in the Beti language. The author makes us understand that this notion designates a person who still lives in the closet. We can also see with Gueboguo (2002) that there is a form of secular conceptualization of the LGBTQ+ language in Cameroon.

3) *Dan kashili and kifi*

According to Gaudio (1998), in the Haoussa tribe, found in northern Nigeria and northern Cameroon, people refer to a man who has sex with another man as a *dan kashili* and a woman who has sex with another woman as a *kifi*. These designations are means of identification, which reveals to the community that these people are sleeping with people of the same sex and cannot be in a heterosexual relationship. In the light of this, it can be said that, in these so-called traditional societies, the concept of homosexuality already exists. Gueboguo (2006) demonstrates, as I have argued, that during the pre-colonial period, sexual minorities have always existed in Africa and in the Cameroonian community, good living conditions and harmony characterized their life. In short, the current stigmatization stems from colonization and not precedes it: there was no homophobic tradition in Cameroon.

4) "SO"

Among the Fang Beti in Cameroon, some initiation rites that mark the transition from adolescence to adulthood, called "SO", forced young people of the same-sex to engage in sexual relations. The aim of these ceremonies is to maintain harmony, discipline and group spirit according to Gueboguo (2006). For Tessmann (1921 cited in Tin, 2003), in the cultural tradition of the Bafia tribe in Cameroon, penetration between adolescents is recognized. Murray and Roscoe (1998) point out that in these traditional African societies, young teenage that has sex with each other do not like to stay with men. They like to stay with girls, and girls like to stay with boys. These boys stay with women, dress like them, while lesbian girls dress like men. These habits did not cause any problems in society. Based on the same analysis, it is revealed that elsewhere, among the Bantou speaking Fang in Gabon, Cameroon or Equatorial Guinea for example, homosexual relationships were seen as a means of being rich. This wealth was passed from the receptive partner, predisposed, to the insertive partner in an anal penis relationship (Murray and Roscoe, 1998, p. 42. cited in Gueboguo, 2006).

The Socio-Colonial Context

The article entitled "La question LGBT au Cameroun", written by Mageau Taylor (2013), notes that "the colonial period was marked by the arrival of homophobic laws and the Bible which condemned homosexual practices in Africa" (p. 11). Here, the author highlighted that "the British Empire effectively imported section 377 of its Penal Code into all its African colonies" (idem). It should be noted that this still incriminates homosexual practices in Cameroonian society today. The writer also explains to us that although sexual relations between persons of the same sex were decriminalized in France in 1791, "the French administration still imposed anti-sodomy laws in some of its former colonies, including Cameroon, Benin and Senegal, in order to exercise greater social control" (Mageau Taylor, 2013, p. 11). The scientific articles show that not only did the colonial period foster the beginning of criminal stigmatization of sexual minorities in Cameroon, but also had a negative influence on the social view of homosexuals, which justifies the homophobic behaviours we see today.

Mageau Taylor (2013) teaches us that the colonizers destroyed the pre-colonial African societies perception of homosexuality by imposing these homophobic laws of Judeo-Christian tradition in Cameroon. The colonizers make these populations believe that homosexuality is indeed a bad practice. In fact, Fanon (1952) underlines that even though the role of science is to liberate people; it has instead contributed to dehumanizing black people during slavery. Rather than working for social welfare, science has established social ostracism against homosexuals. Fanon helps us to understand that today, some black people reject their culture, their own African history because the colonizer makes them believe that

IT SHOULD BE
NOTED THAT
THIS STILL
INCRIMINATES
HOMOSEXUAL
PRACTICES IN
CAMEROONIAN
SOCIETY TODAY.

their history and culture have no value. For the colonized to be accepted in the Western world, he or she must deny his or her own culture. The author teaches us in a comprehensive way what are the psychological effect of slavery on some black people in modern societies.

Césaire (2000), in his *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*, analyses how Europeans, through colonization, participated in the construction (deconstruction, I would say) of mentalities in Africa. For the writer, Europeans have spent more than 400 years showing black people that they are not fit for science, and their duty is to civilize them. Western proponents of colonization justify it by saying that it will bring benefits of science to African countries. According to some Western philosophers, these black people are “savages”, “barbarians” and they need “to be civilized”. In addition, Césaire states that Europeans want to lead black people in a disciplinary process, because they believe that black people need discipline to be accepted by Westerners. According to Foucault’s idea of “knowledge is power” (1975), those who possess power and knowledge in a given society always want to put individuals in the “norm” (normalization). These people use a variety of techniques to discipline human beings. This is why Césaire (2000) informs us that during the colonization of Africa, Westerners used humanist discourse, denigration, humiliation and even hidden dictatorship and assassinations as a technique of normalization to enslave black people. For Césaire (2000), black people did not need discipline because they had their own way of living. The author believes that it is not because Westerners possess the material power or even the great world power and knowledge that they should impose this on the rest of the world.

According to Césaire, colonization and slavery are the origin of racial discrimination towards black people in modern societies. Therefore, I argue that colonization is the main cause of homophobia against LGBTQ+ people in modern African societies. For Césaire (2000), negritude today refers to groups of black people who continue to suffer violence and stigmatization due to their racial origin from slavery to the present day. He believes that re-establishing the truth about African knowledge is paramount for Africa today. This justifies the use of the constructivist approach in my research.

The Socio-Religious Context

Roy (2008) points out that some very religious families expelled their children once they see that their children have atypical physics. First, they try to make boys more masculine or girls more feminine by inflicting physical abuse, hurtful insults on them. However, if things persist, the families end up expelling them in the name of faith. According to Ladõ (2011), this is the result of conditioning, based on essentialist theories that cannot explain things without disarticulating them from nature. Logic is always used to explain complex phenomena. Thus, the man would have a penis and the woman a vagina to complement each other.

In Amnesty International’s report (2013), the organization notes that LGBTQ+ people are often homeless and without social protection and the Cameroonian Ministry of Social Affairs is doing nothing about the situation. Despite this, many homosexuals survive through underground prostitution and are exposed to sexually transmitted diseases. In addition, Christian and Muslim religions participate in creating a homophobic social environment towards sexual minorities in Africa, particularly in Cameroon (International Lesbian and Gay Association, 2012).

According to Human Rights Watch (2006), in addition to the criminal charges, homosexuals are also victims of burglary and fatal assaults in their homes in the presence of the public. The perpetrators are sometimes in collusion with law enforcement officials or family members. For example, since sexual minorities are likely to be arrested because of their homosexuality, many of them prevent themselves from dressing and speaking in a natural way. Boys avoid practising usually reserved for women and girls avoid professions reserved for men. Homosexuals also try to hide their sexual orientation by having an official boyfriend or girlfriend while having a homosexual relationship in secret (Human Rights Watch, 2006).

The Socio-Legal Context

Article 347 bis of the Cameroonian Penal Code (2016) states that: "Any person who has sexual intercourse with a person of the same sex shall be punished by imprisonment for six months to five years and a fine of 20,000 to 200,000 CFA francs." This penalty is doubled if one of the persons is under 21 years old. According to the International Federation of Human Rights (IFHR 2015), sexual relations between persons of the same sex remain illegal in Cameroon despite ratified international human rights agreements. In addition, court decisions against homosexuals in Cameroon increase in number. According to Amnesty International (2013), people have been sentenced to five months in prison because of their sexual orientation.

Conclusion

From the above, it is clear that the LGBTQ+ issues in Cameroon with regard to the historical, social, religious, legal context has evolved over time. Today the main question that should be asked is: what are the challenges and issues related to LGBTQ+ in Cameroon in a current context marked by social ostracism and criminal repression against this population?

It is also important to emphasize that this article allows us to understand that homosexual practices have always existed in Africa long before the arrival of colonization. Today, almost all African countries penalize sexual relations between certain people of the same sex, going as far as the death penalty, blaming the white man who came as a colonizer for bringing homosexuality with him. In fact, if there is one thing that really came up with the colonizer, it was intolerance towards homosexuals in Cameroon and all over the countries in Africa. It should be understood that in Africa, colonization has developed a form of homophobia by strongly repressing what existed as homosexual practices. Today it is important to appeal to African countries to respect the rights of homosexuals, not to consider them as second class citizens or criminals.



Bibliography

- Amnistie internationale (2013). Afrique. Quand aimer devient un crime. La criminalisation des relations entre personnes de même sexe en Afrique subsaharienne. London: Amnistie internationale. Retrieved from: <https://www.amnesty.org/fr/documents/AFR01/001/2013/fr/>
- Awondo, Patrick (2011). Identifications homosexuelles, construction identitaire et tensions postcoloniales entre le Cameroun et la France. *L'espace Politique*, n°13. Retrieved from: <https://journals.openedition.org/espacepolitique/1818>
- Césaire, Aimé (2000). Discours sur le colonialisme, suivi de: Discours sur la Négritude. Paris : Présence Africaine.
- Costantini, Dino (2008). Le Discours sur le colonialisme d'Aimé Césaire. In Dino Costantini (ed.), *Mission civilisatrice: Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française* (pp. 159-192). Paris: La Découverte.
- Fanon, Frantz (1952). *Peau Noire. Masques Blancs*. Paris : Éditions du Seuil
- Fédération internationale des ligues des droits de l'Homme (FIDH). (2015). Cameroun: Les défenseurs des droits des personnes LGBTI confrontés à l'homophobie et la violence. Retrieved from : <https://www.fidh.org/fr/regions/afrique/cameroun/17065-cameroun-les-defenseurs-des-droits-des-personnes-lgbti-confrontes-a-l>
- Gueboguo, Charles (2002). Suicide et homosexualité en Afrique. Retrieved from : http://semgai.free.fr/contenu/textes/GUEBOGUO_suicide.html
- Gueboguo, Charles (2006). La question homosexuelle en Afrique : Le cas du Cameroun. Paris: L'Harmattan.
- Human Rights Watch (2006). Rights Abuses in Cameroon based on Sexual Orientation and Gender Identity. Retrieved from : <https://www.hrw.org/fr/report/2013/03/21/coupables-par-association/violations-des-droits-humains-commises-dans-lapplication>
- International Lesbian and Gay Association. (2012). Cameroon. Retrieved from: <https://www.refworld.org/country,,ILGA,,CMR,,,0.html>
- MIDI (2016). L'immigration au Québec. Le rôle du ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion et de ses partenaires. Québec : Ministère de l'immigration, la diversité et l'inclusion.
- Mageau-Taylor, Jeanne (2013). La question LGBT au Cameroun: Réflexions sur la criminalisation des pratiques homosexuelles et sur ses effets. *International Human Rights Internship Working Paper Series*, 1(7), p. 1-49
- Tin, Louis-Georges (2003). Dictionnaire de l'homophobie. Paris : Presses Universitaires de France.
- Ladõ, Ludovic (2011). L'homophobie populaire au Cameroun. *Cahiers d'études africaines*, n°204, p.921-944.
- Foucault, Michel (1975). *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.
- Parlement Camerounais (2016). Code Pénal Camerounais. Retrieved from : http://www.vertic.org/media/National%20Le%20gislation/Cameroon/CM_Code_Penal_Cameroun.pdf
- Roy, Olivier. (2008). Réalités juridiques et sociales de l'homosexualité et de la transsexualité dans les principaux pays d'origine des nouveaux arrivants au Québec. Québec : Ministère de l'immigration, la diversité et l'inclusion.
- Murray, Stephen O. & Rosco, Will (1998). *Boy-Wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*. New York: SUNY Press.

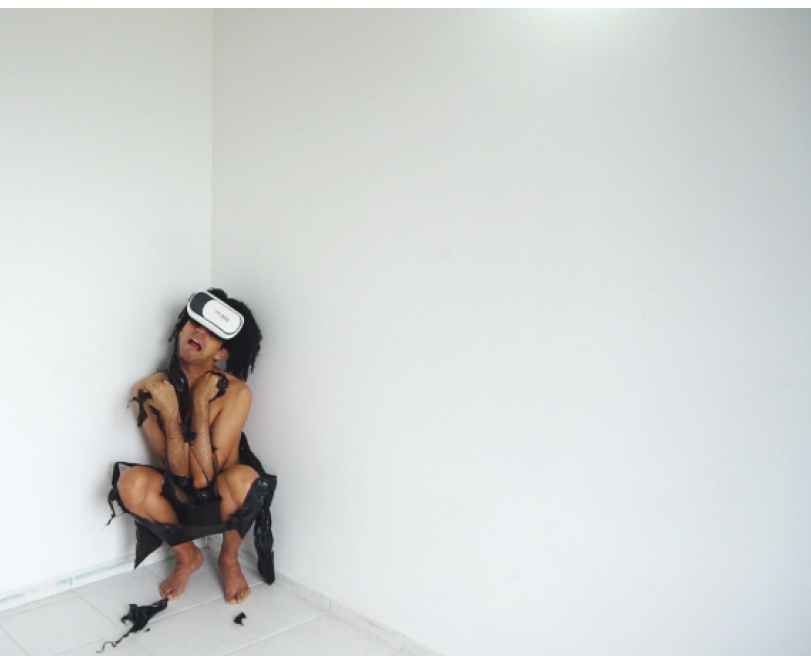
PERFORMANCE: REALIDADES AUSENTES EN CORPÓREAS HABITACIONES DIGITALES

Pandilla de Demiurgos:

F. Reyna, Luces Bravo,
Gerson Morena, Fercha
Clavijo y Julieta Moreno

Fotografía y Edición:
Daniela Gaie

“La nueva normalidad”; El placer, el afecto, el dolor, el mundo de lo emotivo, son solo bienes de intercambio en un espejismo reducido a lo que el artefacto tecnológico absorbe del cibernauta.



Las redes sociales se convierten en extensiones del individuo cibernatizado que agradece y reafirma su nueva cosmovisión HD de la massmedia, un reality show computarizado y regulado por el sistema del miedo y la dependencia, la guerra física y la muerte material en época de pandemia van desechando y eliminando progresivamente las realidades de la percepción corpórea y la paralela realidad virtual enuncia al nuevo sistema de castas virtuales el mérito y la valoración. La existencia recae sobre el espectáculo del mundo de los likes y los seguidores, de los más visitados y aptos para afirmar su representación holográfica.

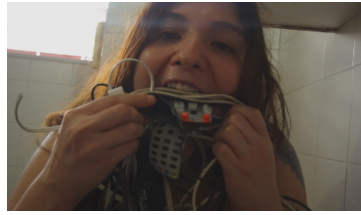


Quédate desnudo empaquetado en plástico observando tras las gafas 3D la libertad encriptada.

La virtualidad no sólo es la información y su acceso, parece que nuestro cuerpo ha sido amputado y reemplazado por cables que conducen a un artificio que nos conecta a una maquinaria gigante creada por la humanidad, arrasando con la naturaleza y empobreciendo la existencia, así consumen nuestras vidas, cada vez son más los obstáculos para un libre disfrute de nuestro cuerpo, incluso en la intimidad de nuestras casas y habitaciones. Parece que nos alejan de lo que naturalmente somos y desvían hacia el consumo del artificio dirigido por grandes riendas de monstruos absorbidos por el poder.



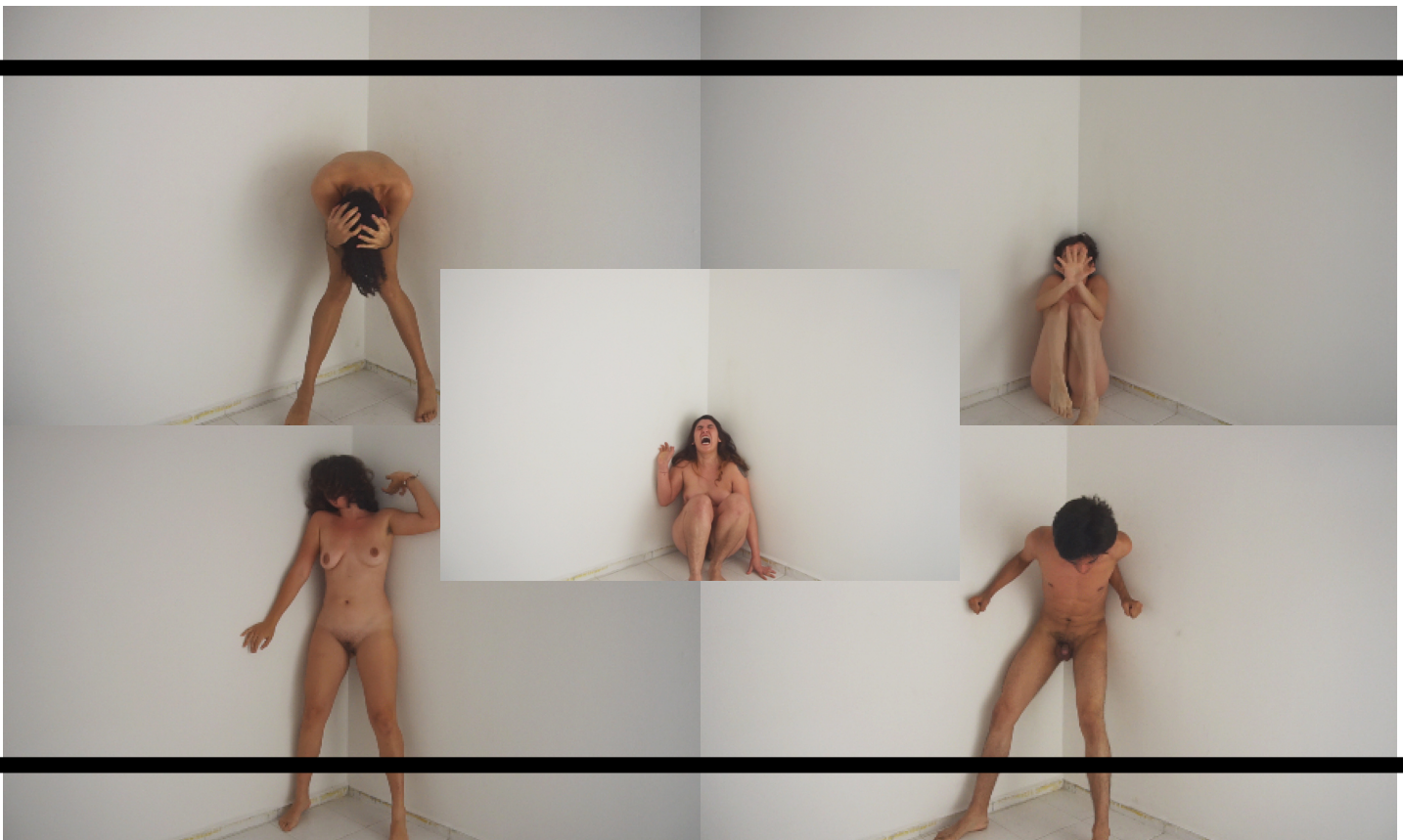
Venas, articulaciones,
latidos...Cables,
conectores, clics...



- Los cuerpos se proyectan a partir de la ausencia.
- El vapor del cobre, el circuito y el metal se procesan en los poros
- Hogar, hoguera de cuerpos y cuerpos donde se rondan las miradas.



Un cuerpo que ha sido insensibilizado y obligado a consumir de lo mediático y de los múltiples contenidos distractores de una realidad donde cada día a cada hora se vulneran las dignidades del mismo.



Grito salvaje en medio de la mentira organizada

NOS HEMOS CITADO PARA LA CATARSIS

Desde el camuflaje el lenguaje silencioso de la oscuridad es la MÁSCARA

Espíritus desnudos de colores sanando el tedio y los golpes digitales de las teclas, con sus manos de redes, su cabeza de fotos, su vientre de holograma y su sexo de noticia en medio del CONFINAMIENTO.

El dolor es una protesta, mientras la virtualidad un escándalo confuso de la monotonía, la transmisión en directo de verse vacío en CÓDIGOS.

En las ventanas de mi casa las aves ven culos, sexos lubricando sueños y senos acuarelas como árboles desnudos que nadie puede talar ni llamar muertos.



Metodología

Lúdica animal

Habitación como Lienzo

Espacio hipocampo del Tiempo

Cuerpo sanador del Alma

Sacudirse como reflexión expresiva con la tribu pandillera
Y las telas montañosas del corazón y su piel que tiene lengua.



