



Boletim do WRM
Movimento Mundial pelas Florestas
Nro. 225 – Julho/Agosto 2016

**Saúde e cura: uma visão holística das lutas dos povos
que dependem da floresta**



NOSSA OPINIÃO

- **Valorizar a sabedoria da comunidade para fortalecer a luta pela terra e a floresta** p. 2

**SAÚDE E CURA: UMA VISÃO HOLÍSTICA DAS LUTAS DOS POVOS QUE
DEPENDEM DA FLORESTA**

- **Perda, Cura e Luta** p. 4
- **Da solastalgia à alegremia** p. 8
- **Histórias, identidade e lutas: como as comunidades locais convivem e falam sobre a paisagem do Mekong** p. 12
- **Saberes endógenos: uma arma eficaz contra a concentração de terras na África** p. 17
- **A visão dos quechua-lamas sobre as plantas medicinais: uma lição vinda da selva alta do Peru** p. 19
- **“Para ter saúde plena, nos [as mulheres] queremos fazer a diferença”:
uma voz das florestas do Brasil** p. 24
- **Nutrição que vem das florestas: comunidades florestais e vida saudável** p. 26



ALERTAS DE ACCIÓN

- **Proteger o patrimônio florestal original da Libéria!** p. 28
- **Índia: O Parlamento viola os direitos dos povos da floresta e promove mais plantações** p. 29

RECOMENDADOS

- **“Locais sagrados são lugares de vida”:
as vozes dos Guardiões na África** p. 29
- **“Quando assassinato e abuso se tornam sistêmicos”:
violência e impunidade em Ásia** p. 29

NOSSA OPINIÃO



Valorizar a sabedoria da comunidade para fortalecer a luta pela terra e a floresta

Quando uma área de floresta é substituída por um monocultivo de eucalipto, uma barragem ou um projeto de mineração, a destruição é algo bem visível. No entanto, o que muitas vezes é invisível para quem olha de fora – e, por isso, pouco compreendido – é o conjunto de impactos profundos que essa destruição causa na vida da comunidade que vive há muitas gerações naquele lugar, bem como na própria floresta, com as incontáveis interconexões entre os seres vivos que fazem parte dessa floresta, incluindo a própria comunidade. Com a floresta, a comunidade gerou um conjunto de conhecimentos e sabedoria que a ajudou a garantir seu bem-estar e sua saúde física, mental e espiritual, sua cultura, sua identidade e sua autoestima. Por isso, ações que



visam recuperar e revalorizar a sabedoria, a saúde e o bem-estar de comunidades afetadas por projetos destrutivos, de forma ampla e integral, são fundamentais para fortalecer as lutas de resistência dessas comunidades e para quando elas buscam reverter o processo de destruição, ganhando e dando mais força e sentido à luta pela reconquista do seu território.

Várias vezes denunciamos no boletim do WRM os novos mecanismos de “compensação” para conter a crise climática, propostos por “especialistas” de transnacionais, governos e instituições financeiras, e também de grandes ONGs, por serem pouco sábias, por serem falsas soluções para a crise climática e porque o [REDD+](#), por exemplo, valoriza uma floresta apenas a partir do carbono que nela existe. Da mesma forma, o mecanismo de [compensação pela destruição de biodiversidade](#) valoriza uma floresta apenas a partir de uma determinada presença de plantas ou animais. Essa visão colide frontalmente com as visões e a sabedoria que comunidades que dependem das florestas têm construído ao longo do tempo. Elas sempre consideram esse lugar como algo único – para elas, não existem dois lugares iguais. É no lugar onde vivem que comunidades têm criado seus laços, suas histórias contadas e recontadas, seus conhecimentos, sua coletividade, sua identidade e sua cultura. É nesse lugar, também, que elas encontram as condições para viver bem através dos alimentos e da nutrição que a floresta fornece, além de plantas, fontes de água e animais, para ajudar a tratar e, sobretudo, prevenir doenças físicas e mentais.

Este boletim busca refletir sobre essa dimensão mais ampla que um lugar tem para as comunidades que nele vivem, sem que elas recorram à valoração de certas categorias pré-estabelecidas, como o carbono. Mais do que isso, na sua sabedoria, as comunidades se sentem parte da floresta. Isso é radicalmente diferente para aquelas que elaboram as políticas hoje impostas a essas comunidades, com a promessa de “salvar” as florestas. Enquanto uma comunidade fala de seu lugar com carinho e respeito, as políticas oficiais falam sobre o mesmo lugar em termos de “categorias” como, por exemplo, a presença ou não de “florestas de alto valor de conservação” ou “florestas com alto valor de carbono”. Nessa lógica, uma floresta de “alto valor”, por exemplo, pode ser substituída por outra com características parecidas em termos de determinadas espécies de plantas, enquanto o restante da floresta não tem valor, ou seja, pode ser destruído por não caber dentro da “categoria”. Enquanto comunidades falam de lugares para se referir a um conjunto de seres e significados, inclusive a elas mesmas, os “especialistas” que elaboram cada vez mais mecanismos para “solucionar” as crises de desmatamento e do clima falam hoje, por exemplo, de “paisagens”, ou seja, algo que eles observam e usam à distância, conforme seus interesses, e do qual não se sentem parte.

Aqui, nossa intenção não é de romantizar a relação que as comunidades têm mantido com seu lugar, com a floresta. O que queremos é chamar atenção ao fato de que os grandes projetos destruidores não destroem apenas florestas; essas invasões de terra também colocam em risco e tendem a destruir sabedorias e um conjunto de costumes, histórias, relações, tradições e práticas que determinam o vínculo entre comunidades e seu lugar, que dão forma a sua identidade e garantem seu bem-estar. Destruindo a floresta, acabam destruindo conhecimentos imprescindíveis para o entendimento e a conservação dessas florestas. Para além do projeto específico que vem invadindo e destruindo seu território, as comunidades precisam lidar também com outros “ataques” a seu bem estar, mais voltados à esfera do seu imaginário enquanto camponeses ou camponesas, indígenas, ou ribeirinhas ou ribeirinhos. Por exemplo, as mensagens



constantes que propagam uma “monocultura” de um determinado padrão de consumo, muitas vezes com uma face urbana e dominada por grandes empresas transnacionais. A propaganda delas busca, através do processo de globalização, transformar qualquer habitante do mundo em “consumidor” dos seus produtos – na maioria das vezes, muito prejudiciais para a saúde desse mesmo consumidor.

Tudo isso contribui para romper o vínculo entre as comunidades e seu lugar, e destruir sua sabedoria, sua identidade, sua cultura. Dessa forma, fica muito difícil resistir e lutar. Nos casos em que uma comunidade reconquista seu território arrasado pela monocultura, pela mina ou de outra forma, ela costuma ficar sem referência, já que não pode simplesmente retomar seu modo de vida porque as condições para isso não existem mais. O resultado é uma crise profunda na comunidade, que se expressa de diferentes formas, sendo uma das expressões mais fortes o fenômeno de suicídios entre jovens indígenas em vários países.

Buscando aprofundar esses desafios mais intrínsecos com os quais comunidades se veem confrontadas quando assistem à invasão e à destruição do seu território e da floresta, produzimos esta edição do nosso boletim. Não queremos apenas mostrar e refletir sobre essa realidade mais complexa vivida por comunidades que dependem da floresta com o objetivo de que ela seja mais bem compreendida; também buscamos contar algumas histórias inspiradoras e animadoras vindas dos continentes da América Latina, da África e da Ásia, sobre como comunidades resistem e lutam para manter e reencontrar o sentido de viver e a sua saúde, mesmo em situações sumamente adversas.

SAÚDE E CURA: UMA VISÃO HOLÍSTICA DAS LUTAS DOS POVOS QUE DEPENDEM DA FLORESTA



Perda, Cura e Luta

Dez anos atrás, a escritora indiana Kiran Desai publicou um romance chamado *The Inheritance of Loss* (*O legado da perda*, em nossa tradução), sobre os sofrimentos e feridas sentidos durante muito tempo e relacionados ao colonialismo e à globalização.



Esses temas são terreno normal para romancistas ou poetas, mas o que têm a ver com o Movimento Mundial pelas Florestas Tropicais? Com as intermináveis pressões para responder a novos ataques, a experiência sempre singular da perda é um tema ao qual os ativistas florestais nem sempre podem dar muita atenção.

No entanto, como todo ativista sabe, a dor irremediável é encontrada em qualquer lugar, entre aqueles que estão tentando defender suas vidas e os bens comuns em relação a extração madeireira, outros esquemas extrativos, projetos de hidrelétricas, lixões tóxicos e similares. Talvez devamos nos preocupar quando aqueles de nós cujas vidas pessoais estão muito longe dessa experiência não conseguem lhe dar a atenção devida.

O Sonho do Progresso Automático

Já conhecemos, por exemplo, as cegueiras que resultam quando as pessoas sucumbem a um certo sonho de progresso automático, comum entre as elites dominantes de todo o mundo.

De acordo com esse sonho, o futuro sempre cuida do passado. A conquista e a violência coloniais contra os sistemas vivos acabam sendo redimidas pela acumulação de capital. No final, todo mundo vai ficar bem. Os sofrimentos serão resolvidos pelo progresso. O que se perder será compensado pelo desenvolvimento. A separação entre as pessoas e seus companheiros não humanos será para melhor, e a natureza vai encontrar uma maneira de recuperar. Mesmo traumas aparentemente insuportáveis se tornarão suportáveis quando suas vítimas descobrirem que a alternativa seria ainda mais terrível. A própria crise climática acabará sendo um mero detalhe suavizado pela gestão inteligente.

Nesse sonho, a realidade da perda e das suas causas quase desaparece, e mesmo as perdas do futuro são, por assim dizer, redimidas por antecipação. Pergunte a qualquer especialista em desenvolvimento ou Ministro da Indústria, por exemplo, o que ele pensa sobre a devastação provocada pelas plantações industriais de árvores para celulose em países como Indonésia, África do Sul e Brasil, conforme documentado em 1996, no livro *Pulping the South (Fazer do Sul global uma grande fábrica de celulose*, em nossa tradução), do WRM. A resposta será quase que certamente um show de perplexidade em relação às razões pelas quais alguém remexeria em histórias antigas. Afinal de contas, isso foi há 20 anos! A estas alturas, todos os tipos de novas práticas sustentáveis, programas de responsabilidade social corporativa, o “aprender fazendo” e coisas do tipo certamente terão dado um rumo seguro à extração de pasta de celulose para que ela seja ambiental e socialmente mais sensível e benigna.

Assim, o sonho esconde a realidade de que, duas décadas após *Pulping the South*, a indústria de plantações simplesmente continua tomando espaços de vida cada vez maiores na Amazônia, na África equatorial, na região do Mekong e nos arquipélagos do sudeste asiático. Segundo a FAO, 1,2 milhão de quilômetros quadrados da Ásia e do Pacífico são ocupados atualmente por “florestas plantadas”, e a África, o Caribe, as Américas Central e do Sul, por 1,5 milhão de quilômetros quadrados, com plantações de pinus e eucaliptos perfazendo a maior parte desta área.

O sonho também esconde a persistência de outra tendência identificada em *Pulping the South*: a de que, à medida que o império de terras da indústria de papel continuou se



expandindo, o mesmo ocorreu com sua capacidade de processamento, o tamanho de suas máquinas, a relação produção/trabalhador e a demanda global. Portanto, até o final de 2015, a capacidade da fábrica média de celulose global recém-construída foi de dois milhões de toneladas, contra 750.000 toneladas em 1995. E, com a produção mais frenética, a demanda por celulose no mercado quase dobrou desde 1996. A visão da década de 90, de um mundo corporativo sem papel, tão difundida em algum momento, está esquecida. No entanto, continuam a ser concedidas pródigas reduções de impostos para a indústria e autorizações e licenças especiais do Estado, como em 1996, financiando ainda mais contaminação tóxica e destruição de meios de subsistência: mais e mais perda insuportável.

Esvaziar o Espaço da Perda

Nós, ativistas sociais, podemos pensar que estamos imunes a ser tomados pelo romance do progresso automático, que cumpre um papel tão grande na incapacidade dos especialistas em desenvolvimento para fazer análise política. Sabemos que os esforços do capital para resolver seus problemas e consolidar a sua posição sempre resultam em mais dor e luta, e que a resistência criativa surge de várias formas, assim como as florestas visivelmente devastadas dos primeiros anos de incursões europeias na Ásia encontraram maneiras de voltar à vida, embora de formas diferentes.

Mas será que há outras formas em que estamos sendo incapazes de compreender o significado da perda – formas que estão prejudicando o nosso trabalho?

Abre-se uma lacuna no nosso entendimento quando nos permitimos tratar histórias de sofrimento ou cura como “protopolíticas”, ou quando classificamos o espaço e o tempo em que as pessoas experimentam perdas de como politicamente vazios. Nossa tarefa, dizemos a nós mesmos, é trabalhar para apagar a dor e o sofrimento, e não chafurdar neles. Todos nós certamente sabemos o quão ruim as coisas são. Basta de entender o sofrimento no abstrato. Por que nos demoramos em intermináveis histórias de horror quando precisamos tomar medidas globais em um nível superior, mais político? “Não lamente, organize-se!”, diz o conhecido slogan dos movimentos.

Assim, apesar de nossas melhores intenções, acabamos desconsiderando as experiências concretas daqueles que devem encontrar seus próprios refúgios, começar suas vidas de novo a partir do zero, ser presos, torturados ou assassinados, ou resistir de outras formas a uma série de tempestades desenvolvimentistas em um espaço e um tempo aparentemente separados do espaço e do tempo privilegiados da política. Esboçamos mapas políticos da situação, analisamos as condições de risco à vida, identificamos as principais instituições e outros atores, traçamos as circunstâncias jurídicas e as ações que precisam ser realizadas. Implantamos nossos conceitos favoritos, como permacultura, produção de alimentos orgânicos, fitorremediação, agricultura urbana e reconstrução dos bens comuns, apesar de uma sensação incômoda de que essas palavras podem estar equivocadamente se apossando da experiência de vida daqueles a quem estamos falando. Às vezes, damos mais ouvidos a quem está acostumado a planejar do que aos que estão sofrendo. E, sem dúvida, isso é facilitado quando nos encontramos biofisicamente situados nas mesmas paisagens de morte dos planejadores, teleconectadas, alimentando-nos da mesma cadeia alimentar intoxicada.



Uma Forma mais Próxima de Atenção

E se for necessário uma forma diferente de atenção à perda? E se for necessário uma forma diferente de escuta aos idiomas culturalmente diversos nos quais a perda é expressa? Talvez seja necessária uma perspectiva situada mais no nível do olho humano para evitar que sejamos seduzidos a tratar a experiência da perda como instrumento para mais um projeto imperial.

A cura não pode acontecer no espaço abstrato dos sonhos, sem confrontar e trabalhar sentidos específicos da perda irremediável. Tampouco se podem apoiar as lutas de sobrevivência das pessoas comuns se elas forem vistas de cima ou de fora, rebaixadas como sendo desorganizadas e introvertidas, e tratadas como algo indigno de ser chamado de resistência. Também não se podem compreender os diferentes ritmos e espaços de mudança numa crise que a organização política requer sem tentar aprender com experiências concretas de sofrimento. Sem esses esforços, a solidariedade entre os vários “nós” e “eus” dos movimentos sociais podem se transformar em nada mais do que a proverbial união de batatas num saco.

Na realidade, as circunstâncias políticas em que ocorrem o sofrimento ou a cura são coletivas e intimamente pessoais. Ambos os aspectos precisam ser entendidos para que haja qualquer âmbito de resistência e solidariedade capaz de competir com a influência das instituições dominantes. Esse entendimento nada tem a ver com a teatralidade da “empatia” abstrata, tão em moda. Ele implica o reconhecimento daquilo que tantas vezes não é reconhecido – experiências concretas de perda irremediável – e sua melhor incorporação ao resto do que consideramos como política.

Hendro Sangkoyo, hendro.sangkoyo@gmail.com

School of Democratic Economics, Indonésia

Leituras Complementares

Ricardo Carrere e Lohmann, Larry (1996). *Pulping the South: Industrial Tree Plantations & the World Paper Economy*. Zed Books e Movimento Mundial pelas Florestas Tropicais. <http://wrm.org.uy/pt/livros-e-relatorios/el-papel-del-sur-plantaciones-forestales-en-la-estrategia-papelera-internacional/>

Hawkins Wright, *Market Outlook-PwC*, Global Forest and Paper Industry Conference, 2015.

Conselho de Manejo Florestal, FSC (2012). *Strategic Review on the Future of Forest Plantations*.

Markus Kröger (2012). “*Global tree plantation expansion: a review.*” *ICAS Review Paper Series No. 3*, Outubro 2012.



Da solastalgia à alegremia

Em 2003, o filósofo australiano Glen Albrecht (1) cunhou o termo “solastalgia” para definir o conjunto de transtornos psicológicos que ocorriam nas populações nativas em função de mudanças destrutivas em seu território como consequência das atividades de mineração, da desertificação ou da mudança climática. O termo, que significa “dor da terra que se habita” (em grego, “*solas*” significa terra e “*algias*”, dor), pode se manifestar como uma intensa dor visceral e uma angústia mental que pode levar a problemas de saúde, abuso de drogas, doenças físicas e tendências suicidas.

Esse termo ou conceito está relacionado ao de Laura Trujillo (2) sobre a palavra “lugar”, que é o de “espaço carregado de sentimentos”. O lugar não é um espaço qualquer para aqueles que o vivem; ele está cheio de histórias e sentimentos. Por isso, ela diz que “paisagem”, ao contrário de “lugar”, é aquele “espaço visto, mas não vivido”, enquanto lugar é aquele do qual nos apropriamos e ao qual pertencemos ao lhe darmos nome. Trujillo conclui que “onde os colonizadores [e, por extensão, mineradores, agroindustriais, petroleiros, madeireiros...] viram um espaço-paisagem, os nativos viram um lugar”.

Sendo assim, é coerente que a desolação desse espaço carregado de sentimentos da infância, de belas experiências, de subidas em árvores ou excursões às suas montanhas, ao qual se deu nome, cause dores da alma e transtornos psicológicos que acabem levando à tristeza pela perda do lugar em que nos aninhamos e que já não voltará. Esses transtornos são semelhantes aos sofridos por aqueles que precisam migrar, mas agora acontecem às pessoas que, sem sair de seu território, veem o horizonte desaparecer, e com ele, seu passado e a história ecológica que seus descendentes já não verão.

A solastalgia é o primeiro passo para uma tristeza construída, que caminha para a desesperança e o suicídio, e que pode estar na origem das ondas de suicídios que assolam muitas comunidades indígenas em diferentes lugares do mundo. No Equador, nos últimos anos, têm aumentado os suicídios nas nacionalidades indígenas Cofan e Huaorani, que sofrem a agressão das companhias petrolíferas, e na nacionalidade quéchua, que sofre pressão do agronegócio. Essa tendência ao suicídio ocorre em todos os povos aborígenes do mundo, cujas terras sofrem intensa pressão. No Canadá, houve 140 tentativas de suicídio em duas semanas na comunidade Cross Lake Cree, das quais seis foram consumadas (3). Entre os povos indígenas dos Estados Unidos, em 2015, os suicídios representaram 34,3% das mortes de homens com idades entre 18 e 24 anos



(um em cada três) (4), que acontecem em 566 povos; mas os números de suicídios de menores de 18 anos são três a dez vezes maiores do que a média nacional (5). Essa tendência também é encontrada na Austrália, onde ela têm aumentado muito entre meninas aborígenes de dez anos (6). Entre as causas parecem estar as reservas nas quais elas estão confinadas para que as empresas possam agir sobre seus territórios.

O caminho da solastalgia ao suicídio é alimentado por uma tristeza que não encontra saída na defesa da natureza. Os defensores dos territórios dos povos indígenas invadidos por corporações transnacionais e megaprojetos são assassinados impunemente, com a cumplicidade dos Estados (7). Mais de dois assassinatos por semana em 2014 fazem da atividade de defensor da natureza uma das ocupações de maior risco, sendo que as Américas do Sul e Central são as regiões com mais assassinatos relatados contra essas pessoas em todo o mundo; 40% eram homens e mulheres indígenas que protestavam contra atividades de mineração, extrativas, hidrelétricas e agronegócio, e 90% dos assassinatos continuam impunes e afundam na desesperança aqueles que defendem os direitos humanos e a natureza.

Não deveria nos surpreender que, nas estratégias de repressão política descritas pelo filósofo e psicólogo social Edgar Barrero (8), a construção do medo passa primeiro por alterar o horizonte e tornar visível a presença dos corpos repressivos do Estado, com a clara intenção de que sua presença atue como uma “ação persuasiva” sobre a consciência daqueles que resistem à sua intervenção. A etapa seguinte, se os defensores da natureza não interrompem seu protesto, é entrar em suas casas e deixar clara a sua impotência, em uma “ação sugestiva” sobre o subconsciente, as emoções e os riscos que sofre a família, e que seja responsável por demovê-los de sua luta. Essa segunda etapa passa por tirar a população de seu lugar, por construir a saudade (a dor pela distância do lugar), para que os lutadores vão embora ou parem de lutar. Por fim, se nenhuma das opções anteriores conseguir isso, a construção do medo passa pela “ação compulsiva” para entrar no corpo dos que resistem e agredi-los para que o instinto aja e grite “salve-se quem puder”, por fazer com que desapareçam do lugar, tirando-lhes a vida ou os mandando à prisão. A destruição da paisagem/lugar é acompanhada pela destruição da saúde das pessoas, do tecido comunitário e do bem-estar.

Se nos basearmos no conceito de saúde dos povos indígenas de Chiapas (México), que definiram – na declaração de Moisés Gandhi, de 1997 – que “saúde é dignidade, e por trás de cada doença há sempre um motivo de humilhação”, a destruição do meio ambiente, deixando completa desolação, não é apenas um aberração em si, mas uma humilhação para aqueles que vivem nesses lugares carregados de sentimentos. Isso porque as memórias estão na textura das árvores, em um horizonte cuja visão os acolhe e integra, na música noturna de suas florestas, nos aromas de suas estações, nos sabores de suas frutas da estação, nas colheitas, nas tarefas de cuidar da natureza, onde eles recebem não apenas alimentos, mas também sonhos e aspirações de futuro.

As gravações feitas por Bernie Krause no parque Sugarloaf Ridge (9), nos Estados Unidos, de 2004 a 2015, demonstram a perda acelerada de sons da floresta em apenas 11 anos, o que dá uma amostra da deterioração acelerada de nossas selvas e florestas e da gravidade do desaparecimento de espécies.

Como se recuperar dessa solastalgia construída, da saudade de casa, da destruição que leva à tristeza e, a partir daí, a um medo que leva até ao desespero e ao luto?



Não há fórmulas, mas é necessário fazê-lo. Há alguns anos, Julio Monsalvo impulsiona na Argentina o que tem sido chamado de alegremia (10), ou seja, “a alegria em sangue” ou a busca de inculir alegria nas veias, uma proposta que visa reconstruir e recuperar níveis melhores de saúde.

No Equador, onde essa corrente chegou graças à celebração da Segunda Assembleia Mundial pela Saúde dos Povos, demos início a processos de alegremia nas comunidades afetadas pelas pulverizações aéreas do Plano Colômbia – fumigações realizadas na Colômbia para supostamente erradicar plantações ilícitas e que, pelas condições de fronteira e vento, penetram no Equador. Nos últimos cinco anos, também temos celebrado festejos que promovem o encontro entre as comunidades afetadas, incluindo de crianças com seus pais e das pessoas consigo mesmas, em uma tentativa de recuperar a estética do lugar, a ética do trabalho e a coerência das pessoas que buscam e constroem um mundo melhor (11).

A aposta é na saúde e na recuperação dos lugares, na recuperação dos solos prejudicados pela poluição e pela monocultura, na vida que flui nos rios e se esconde nas florestas, nas plantas que se atrevem a nos dar suas propriedades quando nos aproximamos delas com ternura – como fazem os indígenas quéchuas antes de colhê-las para preparar suas infusões, dizendo-lhes “*kawsari, kawsari*” (acorda, acorda) para que elas lhes deem todo o seu potencial de cura, ou quando as domesticam, levando-as para suas casas para, conhecendo-as, fazer com que se sintam mais amigas e deem todas as suas propriedades. Estamos recuperando a história que levou milhares de pessoas a uma selva maravilhosa e foi cerceada pela indústria do petróleo e por empresas assassinas como a Texaco e encobridoras como a Chevron, que encheram de morte os solos, os rios, as plantas, os animais e as famílias.

Temos que percorrer nosso caminho de volta, de recuperação e reparação, de reconstrução da vida a partir da alegria, a partir da história, dos jogos e da arte, e daquelas tradições que estiveram carregadas de verdade e as quais nos disseram que não eram científicas. É preciso vencer essa máxima liberal dos anos 80 que, nos Estados Unidos, vangloriava-se dizendo que “um pessimista é um otimista bem informado”. Não podemos nos dar o luxo do pessimismo; temos que recuperar a Alegremia a qualquer preço e nossos lugares na natureza.

Não admira que tenha sido um filósofo quem chamou a atenção para a nova doença, a solastalgia. Também Richard Louv, jornalista norte-americano, em 2005, descreveu o “transtorno de déficit de natureza”, referindo-se àqueles comportamentos anômalos em crianças, que levam à obesidade ou à tristeza. Louv está convencido de que a exposição direta à natureza é essencial para uma saúde verdadeira na infância, bem como para o desenvolvimento e o bem-estar físico e emocional dos adultos. O curioso, em ambos os casos, é que nenhum daqueles que descreveram essas doenças é médico, pois nós geralmente aplicamos protocolos de intervenção, acusamos àqueles que realizam práticas médicas tradicionais ou fingimos ascender em hospitais, ou ficamos perdidos no paradigma químico, mas longe de a natureza.

Bem-vindo todos os marionetistas, animadores, xamãs e ervateiros, artistas e cantores, teatros da alegremia, paladinos da vida, engolidores de fogo, adivinhos e malabaristas, palhaços, contadores de histórias e humoristas, guardiães de lugares e



defensores da natureza, porque vocês, mais do que ninguém, são necessários para construir a saúde. Não podemos permitir que ela fique apenas nas mãos dos médicos. Eles que curem as doenças, mas todos construiremos essa saúde que é baseada na alegria.

Adolfo Maldonado, salud@accionecologica.org

Acción Ecológica, Equador, <http://www.accionecologica.org/>

(1) <http://psychoterratica.com/solastalgia.html>.

(2) Trujillo, Laura (2009) Ecología política del desarrollo sostenible. Documento não publicado. *Universidad Andina Simón Bolívar*; documento apresentado ao curso de doutorado em Saúde Coletiva, Meio Ambiente e Sociedade.

(3) <file:///home/adolfom/Escritorio/Informaci%C3%B3n%20Salud/comunidad-aborigen-canada-emergencia-oleada.html>.

(4) http://www.huffingtonpost.com/entry/native-american-youth-suicide-rates-are-at-crisis-levels_us_560c3084e4b0768127005591.

(5) https://www.washingtonpost.com/world/national-security/the-hard-lives--and-high-suicide-rate--of-native-american-children/2014/03/09/6e0ad9b2-9f03-11e3-b8d8-94577ff66b28_story.html.

(6) http://www.eldiario.es/theguardian/adolescencia-pensaba-dias-suicidarme-aborigen_0_493101032.html.

(7) Global witness 2015 ¿Cuántos más? Abril de 2015.

<https://www.globalwitness.org/en/campaigns/environmental-activists/cuantos-mas/>

(8) Barrero, Edgar (2006) de Macondo a Mancuso: Conflicto, violencia política y guerra psicológica en Colombia. Ediciones Desde Abajo, Colombia, p. 73.

(9) Krause, Bernie em http://www.eldiario.es/cultura/fenomenos/negro-silencio-exticcion-especies_0_522847830.html.

(10) <http://www.altaalegremia.com.ar/>

(11) <http://wrm.org.uy/es/articulos-del-boletin-wrm/seccion1/energias-alterativas-cuando-la-unica-alternativa-es-la-transformacion-integral/>.



Histórias, identidade e lutas: como as comunidades locais convivem e falam sobre a paisagem do Mekong

Palavras diferentes, lados diferentes



Indagado sobre o que essa imagem retrata, você provavelmente responderia, em português: “Uma bomba atômica”. A maioria dos japoneses diria “*Genshi Bakudan*”, uma tradução direta do termo ao japonês. Os sobreviventes de Hiroshima e Nagasaki, no entanto, poderiam usar a expressão “*Pikadon*”. Em japonês, “*Pika*” se refere à luz brilhante da explosão e “*don*”, ao boom imediato e estrondoso. Sendo assim, a expressão capta a experiência das vítimas com a devastação que ocorreu em agosto de 1945 (1).

Como tal, nas palavras do poeta norte-americano Arthur Binard, o termo “*Pikadon*” pode nos situar dentro das nuvens atômicas e imaginar como teria sido estar lá (2). A expressão “bomba atômica”, por sua vez, não tem essa capacidade, e nos mantém em segurança fora da atrocidade.

Embora não sejam tão dramáticas, as visões sobre a bacia do rio Mekong das comunidades locais que vivem lá também diferem das de quem vem de fora. Expressões como “desenvolvimento” e “sustentabilidade”, usadas rotineiramente para falar sobre a região, principalmente entre pessoas de fora, podem ter o mesmo efeito limitador de “bomba atômica” no contexto de Hiroshima e Nagasaki. Esses termos não conseguem captar nem valorizar as experiências das comunidades com a região do Mekong, coberta pelos 4.800 quilômetros de extensão do rio de mesmo nome, que se origina no Planalto Tibetano e percorre seis países.

As histórias dos povos, como as lendas e os contos populares, revelam como as comunidades locais na região do Mekong têm entendido a paisagem. As histórias das pessoas dão corpo a um processo pelo qual as comunidades locais acomodam e/ou resistem a eventos que ocorrem na região do Mekong. Nesse sentido, as histórias das pessoas, assim como as árvores, os rios e a terra, são “bens comuns” dos quais as comunidades locais dependem para viver.

Histórias dos povos no Mekong: dois exemplos



As histórias apresentadas a seguir foram coletadas recentemente no nordeste da Tailândia, ou em “Esan”, como a região é popularmente conhecida por quem mora no país (3).

Phadaeng e Nang Ai (4)

Nang Ai era filha do rei de Khita Nakhon, e sua beleza era muito conhecida. O jovem Phadaeng viajou para Khita Nakhon, entrou sorrateiramente no quarto de Nang Ai e teve um caso com ela. Phangkhi, filho do rei Naga, que governava o reino subterrâneo, também soube de Nang Ai (5). Ele estava fadado a conhecê-la porque os dois haviam sido casados em sua vida anterior. Phangkhi transformou-se em um esquilo branco e visitou o terraço de Nang Ai. Nang Ai viu o esquilo e o quis, dizendo a seu servo que o pegasse, mas o animal escapou para um “mon Suan”, ou pomar de amoreiras, que hoje é a aldeia de Suan Mon. O esquilo passou por uma floresta para chegar a uma árvore “jan”, na colina de Hum Jan, que hoje é a aldeia de Hum Jan. O caçador tentou acertar o esquilo com um arco, mas a corda, ou “sai”, rompeu-se. Ele encontrou outro e o levou ao que hoje é a aldeia de Khon Sai. O caçador finalmente matou o esquilo e cortou a carne, que se multiplicou e encheu mil carroças. Todo mundo em Khita Nakhon, incluindo Nang Ai, comeu da carne. O Rei Naga ficou furioso porque seu filho havia sido morto e comido, e enviou seu exército, que destruiu Khita Nakhon. Phadaeng tentou salvar Nang Ai, mas ela afundou com Khita Nakhon, deixando apenas um lago cheio de água. Assim foi criado o que hoje é o lago Nong Han Lake.

Essa história menciona os nomes de aldeias locais existentes, isto é, Suan Mon, Um Jan e Khon Sai. O ato de localizar marcos físicos e lhes dar nome é uma das maneiras pelas quais a comunidade local atribui sentido ao ambiente circundante e se relaciona com ele. Explicar a origem dos nomes de lugares em associação com objetos espaciais, ou seja, um pomar com amoreiras e uma árvore “jan”, proporciona justificção não apenas para os nomes, mas para as entidades (ou seja, as aldeias) a que eles correspondem. Além disso, ao juntar nomes individuais como componentes de uma lenda, a história de Phadaeng e Nang Ai oferece roteiros coerentes com os quais a comunidade local pode se relacionar mais facilmente.

Em outras palavras, nomes locais de lugares não são simplesmente índices para locais físicos, como pode parecer a pessoas de fora que lhes são indiferentes. Eles podem evocar memórias pessoais e coletivas da vida e da história locais, bem como sentimentos das pessoas sobre vínculos com o entorno. Ao atribuir nomes a marcos, dando-lhes um perfil legítimo e incorporando-os a suas experiências, a comunidade local pode fortalecer sua identidade como grupo e se identificar com o ambiente. Assim, ela passa a se preocupar com árvores, rios e terras no Mekong e transmite isso às futuras gerações.

O caminho do elefante branco (6)

Phya Thaen, que criara a Terra, fez os primeiros seres humanos a partir da escamação de sua pele. Eles foram o vovô Sang Ka Sa e a vovó Sang Ka Si. Quando vieram à terra, os dois foram separados por um forte vento e ficaram em lados diferentes de um grande rio. Eles construíram uma ponte sobre o rio com trepadeiras de abóboras e finalmente se encontraram. Sang Ka Sa pediu Sang Ka Si em casamento, mas ela disse: “Só se você conseguir responder à minha charada”. A charada era: “O que é escuro e



claro neste mundo?” Sang Ka Sa teve que viajar para encontrar a resposta certa. Depois de dez mil anos, ele a encontrou, com a ajuda de Phya Thaen. A resposta era: “A mente humana. Quando está escura, o mundo não vai adiante; quando estiver clara, o mundo prospera”. Sang Ka Sa voltou e se casou com Sang Ka Si. Eles viveram juntos e tiveram muitos filhos. Os dois também trabalharam em uma propriedade rural, e tinham arroz, peixe e abóboras para comer. Porém, os alimentos não eram saborosos nem nutritivos, de modo que as crianças eram muito magras e fracas e não eram inteligentes. Phya Thaen ficou preocupado e se transformou em um elefante branco, que urinou sobre a terra de Sang Ka Sa e Sang Ka Si. A urina do elefante branco se transformou em sal, que Sang Ka Sa e Sang Ka Si usaram para fazer “pla daek”, ou peixe fermentado. O pla daek deu uma comida saborosa e os filhos de Sang Ka Sa e Sang de Ka Si ficaram mais fortes e saudáveis.

Essa história está cheia de transformações. A escamação da pele de Phya Thaen se tornou o primeiro casal humano. Phya Thaen se transformou em um elefante branco, e a urina do elefante, em sal. Podemos ver o mesmo na história de Phadaeng e Nang Ai, quando Phangkhi se transformou em um esquilo branco. Nessas histórias, animais, seres humanos, espíritos e até mesmo objetos como sal e pele parecem capazes de se transformar uns nos outros.

Essas transformações sugere que as comunidades locais no Mekong podem reconhecer a vida onipresente ao seu redor. Essa postura diante do mundo está em nítido contraste com aquela segundo a qual apenas os seres humanos foram criados para governar o mundo. Ao ser situado na última perspectiva, o “desenvolvimento” pode se tornar centrado apenas nos seres humanos, separado de uma “natureza” hostil que precisa ser controlada ou mesmo conquistada.

As histórias das pessoas podem oferecer visões alternativas, nas quais o mundo pode ser organizado de forma mais horizontal e a vida pode ter formas diferentes sem impor uma à outra. Essa interpretação do mundo permite que a comunidade local encontre formas mais harmoniosas de viver com o meio ambiente e formas sustentáveis de usar os recursos naturais.

O papel das histórias nas lutas atuais: Alguns casos recentes

Ao coletar histórias das pessoas na região do Mekong, os autores encontraram muitos idosos nas aldeias, que lamentavam ter cada vez menos oportunidades para contar histórias na vida cotidiana de suas comunidades. Porém, ao compartilhar o lamento deles, os autores querem crer que o ato de atribuir sentido à vida através de histórias está bastante arraigado nas comunidades locais do Mekong e não vai desaparecer facilmente. As duas narrativas a seguir sugerem que as histórias das pessoas não são coisa do passado, sendo recriadas repetidas vezes.

O primeiro caso é de uma campanha contra a construção de uma enorme estação de tratamento de águas residuais, lançada por uma comunidade local na região central da Tailândia. No final da década de 90, o Banco Asiático de Desenvolvimento (BAD) financiou a construção, pelo governo tailandês, de uma grande estrutura para tratamento de águas residuais industriais em uma comunidade chamada Klong Dan, na província de Samut Prakarn. Os proponentes do projeto alegavam que o descarte da chamada água tratada na região costeira não prejudicaria o meio ambiente. Na verdade, eles



argumentavam que o projeto poderia melhorar o já deteriorado ambiente natural de Klong Dan.

Portanto, a comunidade de Klong Dan teve que se contrapor à alegação dos proponentes mostrando o quanto o meio ambiente local era rico. Na verdade, os manguezais cresciam amplamente ao longo de uma rede de “klong” (uma palavra para “canal” em tailandês). Klong Dan também era muito conhecida por sua produção de mexilhões, mas nem o BAD nem o governo tailandês reconheciam isso. A comunidade se envolveu ativamente em debates públicos e fez vários protestos intensos. O projeto acabou sendo cancelado devido a escândalos de corrupção.

Curiosamente, durante a campanha, a comunidade de Klong Dan insistentemente chamava o projeto de “Planta de Gestão de Águas Residuais de Klong Dan”, e não de “Projeto de Gestão de Águas Residuais de Samut Prakarn” – nome “oficial” do projeto, sempre usado pelos funcionários do BAD (e por ONGs internacionais que apoiaram a luta dos integrantes da Comunidade). A opção da comunidade era compreensível, porque a planta estava localizada fisicamente em Klong Dan. Também era possível, no entanto, que “Klong Dan” tivesse passado a representar muito mais do que a localização para a comunidade local. Para seus membros, o nome simbolizava todo o meio ambiente, a vida e a história que eles tinham que defender. Para a comunidade de Klong Dan, chamar o projeto pelo nome “oficial” poderia parecer uma negação de sua identidade.

O segundo caso é o da bacia do rio Mun, em Esan. O Mun é um dos principais afluentes do Mekong. No início dos anos 90, o Banco Mundial financiou a construção de uma hidrelétrica perto da confluência do Mun com o curso principal do Mekong, pela Autoridade Geradora de Eletricidade da Tailândia (EGAT, na sigla em inglês). O projeto foi chamado de Hidrelétrica de Pak Mun (“*pak*” significa “foz” em tailandês). Cientistas, ONGs ambientais e a comunidade local alertaram para o fato de que a barragem iria bloquear a migração de peixes e causar danos irreversíveis à ecologia do rio Mun. A comunidade, cuja subsistência dependia muito do meio ambiente, se opôs ao projeto.

Infelizmente, o protesto da comunidade local não conseguiu interromper o projeto. As corredeiras ao longo do rio Mun, que eram importantes áreas de alimentação e desova para peixes migratórios, tiveram que ser removidas com dinamite para abrir caminho ao projeto. Mais tarde, os autores ouviram e leram testemunhos dos moradores de Pak Mun, que disseram ter ouvido o grito das corredeiras quando estavam sendo explodidas. Isto pode ter sido a comunidade falando metaforicamente sobre o ruído da explosão, mas também pode ser que essa comunidade sentisse vida nas corredeiras e realmente as tenha ouvido chorar. Ou, quem sabe, as corredeiras realmente choraram?

A mesma sensibilidade para com a vida em todo o meio ambiente também é captada nas seguintes frases de “*lumlong*”, uma canção composta recentemente por um artista local, no tradicional estilo Esan. (7) Ela retrata animais, plantas e outras criaturas pequenas que vivem no rio Seaw, um afluente do Mun, e fala sobre as dificuldades de ser afetado pelo descarte de água salgada da indústria no rio. (8)

... *Um sapo disse ao seu amigo caracol: “Você tem sorte de ter nascido com uma concha dura, que lhe permite suportar a água salgada. Pobre de mim, uma criatura que*



tem sofrido dolorosamente de doenças de pele”. O caracol respondeu: “Eu não aguento mais. É triste deixar meus queridos amigos no rio Seaw, mas eu não tenho escolha, é muito salgado e nos mata a todos”.

Um molusco também se queixou: “Eu não posso viver em água salgada como esta. Meu amigo, um caranguejo de água doce, tem carapaça e é mais forte do que eu”. Um camarão de água doce falou: “Por que o rio cheira tão mal com a salinidade tóxica? Talvez só uma tilápia consiga sobreviver” ... Todas as pequenas vozes falando alto sobre o resíduo contaminado com sal das fábricas do rio ...

Histórias, identidade e resistência

Na bacia do Mekong, onde os meios de subsistência das pessoas estão profundamente enraizados no mundo natural dos rios e das florestas, muitas lendas, histórias e narrativas que giram em torno da natureza foram criadas e transmitidas de geração em geração. Essas histórias têm cumprido um papel importante na proteção da natureza ao evitar a sobre-exploração dos recursos naturais. Contos populares, lendas e outras histórias de pessoas da região revelam como as comunidades locais têm tentado atribuir sentido à paisagem do Mekong, e essas histórias podem ajudar a formar sua identidade como membros da comunidade e as identificar com o meio ambiente. Por intermédio de histórias, as comunidades buscam formas de acomodar e/ou resistir a mudanças que estão ocorrendo na bacia do rio Mekong.

No ano passado, os autores, juntamente com uma equipe de pesquisadores, coletaram mais de 100 histórias em cinco locais nas regiões rurais de Camboja, Laos e Tailândia, em diferentes idiomas. Essas narrativas cobrem uma vasta gama de tópicos, incluindo a história e a genealogia da comunidade, e tradições, costumes e conhecimentos sobre plantas e ervas. Várias delas descrevem a origem de nomes de lugares, crenças espirituais e meios de subsistência. As histórias indicam muito claramente a diversidade linguística, cultural e étnica, bem como configurações naturais complexas da bacia do Mekong. Histórias de pessoas, árvores, rios, espíritos e a terra podem ser valorizados como “recursos comuns” de que as comunidades dependem para sobreviver. Essas histórias podem abrir uma janela pela qual os de fora possam enxergar as experiências das pessoas com a região do Mekong. Para aqueles que enfrentam desafios semelhantes em outros lugares, as histórias das pessoas no Mekong podem ser uma fonte de inspiração para fortalecer suas próprias lutas.

Bampen Chaiyarak, Eco-Culture Study Group, wunjunre@gmail.com
Toshiyuki Doi, Mekong Watch, toshi-doi@mtd.biglobe.ne.jp

(1) Pikadon. *In Their Words... Recollections of Hiroshima & Nagasaki*.

<https://1945neveragain.wordpress.com/pikadon/>. Visualizado pela última vez em 7 de julho de 2016.

(2) Binard, Arthur. 2013. O poeta americano Arthur Binard chama de “engano” a ideia das bombas atômicas jogadas para encerrar a guerra. *Hiroshima Peace Media Center*.

http://www.hiroshimapeacemedia.jp/mediacenter/article.php?story=20131119092846177_en. Visualizado pela última vez em 7 de julho de 2016.

(3) Para mais sobre as histórias das pessoas, ver Doi, Toshiyuki. (org.) 2015. *Plants, animals, salt and spirits: How people live with and talk about the environment in rural Cambodia, Laos and Thailand*.

Tokyo: Mekong Watch. http://www.mekongwatch.org/PDF/Booklet_PeopleStory.pdf. Visualizado pela última vez em 7 de julho de 2016.



(4) A história foi contada por Thawon Manosin, no subdistrito de Huay Sam Phad, distrito de Prajak Silapakhom, na província de Udonthani, em 9 de novembro de 2014. Vere Doi (2015), p. 100-107. A ilustração é de Amarit Muadthong.

(5) O Rei Naga ou Phaya Naga é uma criatura mítica com figura de serpente. As pessoas locais acreditam que ele vive no rio Mekong e governa o mundo subterrâneo.

(6) A história foi contada por Thongsin Thonkanya, na aldeia de Tha Yiam, subdistrito de Wang Luang, distrito de Selaphum, na província de Roiet, em 25 de outubro de 2014. Ver Doi (2015), p. 91-99. A ilustração é de Worajak Maneewong.

(7) Boonyung Kannong. 2006. Criaturas falam sobre a salinidade no rio Seaw. Manuscrito em tailandês.

(8) Em 1980, houve uma crise de salinidade em Esan. A comunidade local protestou e conseguiu que o governo Tailandês emitisse uma ordem para parar a indústria do sal na bacia do rio Saew. A indústria, no entanto, mudou-se para outras províncias de *Esan*. O problema não apenas permanece sem solução, mas também se espalhou por toda Esan.



Saberes endógenos: uma arma eficaz contra a concentração de terras na África



“Esta pequena família, o pai, a mãe e seus dois filhos, interna-se na floresta sagrada para encontrar soluções para as doenças e os vários problemas que lhes preocupam”.

A transformação das sociedades africanas baseadas em modelos importados e a imposição de sistemas de governo das sociedades industrializadas levam a pensar que ainda há muitos elementos a examinar antes de se chegar a um entendimento claro e coerente dos métodos africanos de acesso a cuidados de saúde. Na verdade, o observador do “palco” da medicina africana muitas vezes fica desconcertado diante da extraordinária diversidade de possibilidades oferecida pelos recursos naturais (florestas e locais sagrados, água, ar, terra) e pelos saberes endógenos africanos. Foi necessário recorrer à hoje muito criticada “autoridade tradicional” para compreender melhor as potencialidades ocultas em nossas culturas, que permitem salvaguardar a adoração de várias divindades, o conhecimento e o uso de plantas e encantamentos, e os intercâmbios entre gerações.

A medicina importada, aqui chamada de “medicina moderna”, já demonstrou suas limitações diversas vezes. A implementação de uma verdadeira estratégia de cura e



libertação da alma não se baseia apenas na administração excessiva de comprimidos; ela envolve o controle das causas endógenas da doença. Isso é o que determina a consulta ao “*fa*”. (1) Nesses lugares, quando a medicina mostra seus limites, a floresta dá respostas conclusivas.

É evidente que a atual proliferação de promotores da farmacopeia e sua relação com os ritos e costumes ancestrais não pode ser proibida, pois isso seria contrário à lógica de funcionamento de uma sociedade normal que procura defender sua identidade. No entanto, é lamentável que a pluralidade de métodos não garanta automaticamente a ausência de desvios de comportamento perturbadores, mesmo considerando que a influência das religiões importadas gera outras formas de ordem social e de compromisso, cuja influência sobre os recursos naturais, principalmente nas florestas, já foi amplamente demonstrada. Os africanos estão redescobrimo a necessidade de proteger seu patrimônio, principalmente suas florestas, pois elas representam a cura e o legado de seus antepassados. No Benin e em muitos outros países africanos, contudo, 80% da população recorrem à farmacopeia para se tratar.

A floresta *Gbèvozoun*, na comuna de Bonou, no Benin, é um exemplo claro da resistência das comunidades à concentração selvagem de suas terras por industriais beninenses e estrangeiros. Com o *Gbèvonon* (2) e o rei de Bonou à frente, as comunidades locais têm perpetuado a tradição de seus antepassados, conseguindo, assim, manter sob controle as aves de rapina da terra.



“Água milagrosa extraída do manancial após a realização de cerimônias para tratar de doenças e afastar malefícios.”

Mas isso não leva em conta o poder do dinheiro, que se manifesta na compra de consciências, na corrupção e na violação de hábitos e costumes como resultado da aculturação e da divisão descontrolada do espaço.

Por outro lado, há um ressurgimento da autoridade tradicional, cada vez mais elogiada e revalorizada. Na verdade, como as instituições públicas não conseguiram fornecer à população cuidados de saúde de boa qualidade e menor custo, o ressurgimento das tradições é mais uma oportunidade do que uma alternativa. Nesse contexto, as autoridades tradicionais, anteriormente acusadas de obscurantismo e feudalismo, recebem agora atenção especial das comunidades, que as redescobrem e não cessam de recorrer a elas para a restituição da ordem social.

Apesar das estruturas impostas a sociedades africanas e da fragmentação artificial da África, as múltiplas ideologias do continente continuam a exercer uma forte influência sobre a orientação dos costumes das comunidades. Felizmente, apesar das diferenças decorrentes das tradições e da intrusão persistente de forças exógenas, o impacto das crenças endógenas permanece forte. Em muitos casos, os saberes endógenos têm resultados conclusivos.

Por outro lado, as formas de governança implementadas pelas instituições públicas, copiadas de outros modelos, não conseguiram responder realmente às demandas fundamentais das sociedades tradicionais africanas nem obter a legitimidade das instituições implementadas pelos antepassados, às quais as comunidades continuam recorrendo.



Conclusão

No que tange ao tratamento das doenças e às tradições das comunidades com relação a isso, um dos valores mais compartilhados hoje é a natureza, que integra, além de elementos convencionais, crenças, ritos e rituais, sacrifícios e orações. Por responder a uma necessidade básica, os saberes endógenos africanos merecem ser valorizados, transformados em norma, organizados e situados, mas sem ser desnaturalizados para incorporar mudanças qualitativas e quantitativas.

Cada indivíduo deve se conscientizar e se realizar através da sua cultura e sua identidade, começando por reforçar a visão de uma educação mais ampla sobre o patrimônio ou *jowamon* (3). Essa é a função cumprida pelo programa de educação ambiental através da experiência “*Graine Future*” [Sementes do Futuro], desenvolvida por GRABE-BENIN e Natureza Tropicale e destinada especialmente a jovens africanos. (4)

Coffi Fiacre NOUWADJRO, coffifiacre@yahoo.fr

Appolinaire OUSSOU LIO, aoussouliao@gmail.com

African Biodiversity Network, <http://africanbiodiversity.org/>

(1) Que serve como um corredor de transmissão entre o visível e o invisível, com objetivo de acessar a dimensão espiritual e ancestral das realidades que escapam ao nosso entendimento e para as quais os seres humanos não têm resposta.

(2) Chefe espiritual da floresta.

(3) Na língua local beninense, *jowamon* significa legado ou patrimônio.

(4) <http://grabenin.blogspot.nl/2014/02/programme-graine-future-kotan-un.html>.



A visão dos quechua-lamas sobre as plantas medicinais: uma lição vinda da selva alta do Peru (1)

Os modernos costumam dizer que as plantas medicinais são recursos a serviço do homem, mas essa maneira de chamar as coisas não parece ser universal. Os quechua-lamas do *piedemonte* amazônico consideram as plantas como pessoas; mais do que isso, eles as vivenciam como se elas fossem uma comunidade vivente. A relação que se tem com um recurso é de dominação e exploração, mas com uma pessoa, ela é mais de



conversa e amizade. Quando as famílias nativas ingerem uma planta, esse diálogo íntimo entre planta e humano adquire a sintonia do rito, uma união profunda não só entre planta e humano, mas entre deidades, seres humanos e natureza, a ponto de, no cerimonial de ingestão da planta, ser difícil estabelecer limites identitários para saber quem é quem. O humano é natureza e a natureza é humano. Essa comunhão profunda permite que as comunidades nativas quechua-lamas renovem sua relação com a floresta e seus espíritos, e que estes sintam novamente que seu criador regenera a vida humana e a saúde primordial da floresta amazônica.

As plantas medicinais têm espíritos

A concepção nativa do vivente não envolve apenas o que se conhece como a parte viva do corpo, seja de uma planta, de um ser humano ou de um animal. Os quechua-lamas dizem que todos os seres, e em particular a planta, têm espíritos (*animas*), havendo aquelas chamadas “*animeras*”, ou seja, que criam esses espíritos. São aquelas que os nativos chamam de “purgas fortes”. Na visão nativa, o espírito não é a alma cristã, algo imaterial, invisível e sobrenatural. Os espíritos também são seres vivos, cuja forma visível é variada e que os nativos, até mesmo os camponeses de origem não nativa e de longa vivência com a floresta, apreciam de modo atual, em suas casas, chácaras ou montanhas.

“Cada purga tem seu espírito”, comenta o quechua-lama Custodio Cachique. “Quando não estamos preparados, nós não o vemos”. Dependendo do contexto, esse espírito é chamado de diferentes maneiras: mãe, dono, *shapshico*, *yacháy*, *virote*, diabo, etc. Esses nomes adquirem sentido na própria situação em que são vividos. Por exemplo, para crianças de Bajo Pucallpa – uma comunidade indígena quechua-lamas – o espírito da planta sagrada ayahuasca é o *chullachaqui* (2), enquanto, para outros, é uma ave ou um inseto. Esses espíritos aparecem como guardiães da montanha, ensinando segredos medicinais e curando os *runas* (humanos) e, às vezes, ajudando a caça.

Para a comunidade nativa, não há ser sem família. Para eles, o espírito faz parte da família da árvore. Nazario Sangama, da comunidade de Aviación, diz: “Cada árvore é um ser vivente e, portanto, tem que ter sua família, alguém para protegê-la, ou seja, sua mãe. Por exemplo, quando está chovendo, o *muquicho* – uma variedade de banana – grita de seu tronco; essa é sua mãe, parece uma criança que vai nascer”.

É esta mãe que cria a árvore, ao mesmo tempo em que é criada por ela. Por isso, a floresta, **na experiência nativa, é uma comunidade vivente e resguardada por uma comunidade de espíritos**. Esses espíritos se apresentam principalmente em sessões de cura, quando a pessoa ingere o extrato da planta, cozida ou não, ou sua resina, etc. Esses espíritos vêm quando o curandeiro canta seus *icaros* (cantos sagrados) nas sessões de cura com a ayahuasca (planta sagrada para várias culturas no Amazonas). Como dizem os curandeiros, cada espírito tem sua canção. “Meu avô me contava – diz Jonás Ramírez – que toda árvore tem seu espírito. Quando convidam a casca do *ishtapi caspi*, chamam-no por meio de seu canto ao espírito. Isso faz com que você sonhe e a alma se apresente”.



A cura com plantas medicinais

Quando um membro da comunidade humana está fora de sintonia, desequilibrado, ele busca na planta uma possibilidade de recuperar sua harmonia. Ele toma a resina, o extrato ou o suco de uma planta, por várias razões. O *uchu sanango*, por exemplo, não só dá força, mas melhora a pontaria do caçador, e também serve para curar o reumatismo, bem como para ser valente, vivaz e não “*shegue*” – preguiçoso – ou com pouco ânimo para fazer as coisas.

A planta e seu próprio vigor cumprem papel importante na harmonização. Existem segredos para cada planta. Como diz don Miguel Tapullima Sangama: “Não se toma uma medicação em qualquer lado, e sim onde nasce o sol e onde ele se esconde. Também não se deve retirá-la quando se está mal dormido, nem à tarde. É preciso retirar bem cedinho e em lua madura (lua cheia); aí ela é mais forte”. A maioria dos curandeiros concorda que as resinas devem ser extraídas em “*macllak*” (em jejum e sem lavar a boca). Um aspecto importante na cura é essa maneira como a planta é preparada. As misturas, as doses, o próprio cozimento e a lua em que se “convida” a poção são outras questões a considerar.

Quando a pessoa que prepara uma planta é um curandeiro, ou seja, alguém cujo trabalho, além de ser agricultor, é cuidar da saúde dos seres humanos, seu corpo tem que estar em sintonia com a natureza. Um curandeiro também deve ter o que se chama de “mão para curar”. Ele (ou ela) é um curador da comunidade, e uma condição para que cure é que também esteja saudável, ou seja, mantenha dietas adequadas, abstenha-se de sexo quando for curar, etc.

As próprias plantas, quando removidas da propriedade ou da montanha, exigem uma mão curadora, pois uma mão doente pode causar danos ou mesmo a morte da planta. Não é qualquer um que convida uma planta. Jonás Ramirez diz que: “Tem que conhecer seu espírito, tem que dar o que aprendeu porque se não nos faz errar”. Errar é perder o caminho da cura. Erra-se quando não se seguem as prescrições associados à dieta que a planta ordena, o que pode causar doenças a quem toma e até mesmo sua morte, se não se curar a tempo.

Don Ruperto Sajamí enfatiza o papel dos espíritos. Ele diz: “Os espíritos das plantas te curam”, e acrescenta: “A *manchinga* é um pau forte; é para fortalecer os ossos, e sua mãe são os *supay* – “diabo”. Quando você toma a resina deles, eles te curam. Você tem que dietar-lhes, se não saem os espíritos deles, o seu dono. Quando você toma, eles fazem você sonhar, e no sonho te dizem tudo”. Para muitas doenças, na visão nativa, o saber não deriva do conhecimento do curandeiro. Como explicou Don Miguel Tapullima Sinarahua: “Essas mesmas árvores nos ensinam quais são para purga e quais não são. Às vezes, elas se apresentam em sonhos. Assim os vegetalista as obtêm e com isso sabem curar os doentes”.

Também acontece que, em algumas doenças, como os envenenamentos causados pela picada de uma serpente, não é o veneno que pode causar a morte da pessoa, e sim o espírito da serpente que foi introduzido no momento da mordida. Para a visão nativa, não basta extrair o veneno ou tomar uma poção contra a picada do ofídio, como o soro antiofídico – deve-se extrair o espírito da serpente, o que eles chamam de “*virote*” – que, na tradução atual, é entendido como dardo venenoso – para que o paciente se cure.



Como indica don Miguel Tapullima: “O *virote* não se tira no hospital; só quem sabe pode fazer, é o espírito, o *supay* (diabo) da víbora. O veneno da víbora volta a ela e esse espírito, uma vez libertado, cura o doente”.

Curandeiros sabem dizer: “se o espírito gosta de ti, ele te cura”. Não é uma questão de tomar uma planta e esperar a cura. O espírito da planta tem que se harmonizar com o espírito ou os espíritos de uma pessoa humana. **O que cura é o afeto**, o carinho, mas também a harmonia entre as temperaturas corporais e das plantas.

A cura é o reencontro, a reincorporação saudável do humano à natureza da qual se origina. Portanto, devem-se tomar as purgas em uma montanha saudável. “O nosso corpo, quando toma a purga e faz a dieta, é uma floresta; o seu corpo anda em uma floresta, e nenhum animal vê você porque você é uma floresta”, diz Purificación Cachique. A distinção entre seres humanos e natureza desaparece para dar lugar a um relacionamento onde todos são natureza. Para isso, a dieta é um aspecto fundamental na cura. Sobre a dieta, Rodriguez e Bartra (3) dizem o seguinte:

O termo dieta não se refere apenas à prática de um regime alimentar especial; ele também pode envolver redução do esforço físico (não sair para caçar, pescar, construir casas, etc.), isolamento (não participação em trabalho comunitário, festas, assembleias, etc.), abstinência sexual e determinados exercícios disciplinares (banhos especiais). Assim, a dieta também significa não ingerir sal, doce, manteiga nem pimenta. Os únicos alimentos permitidos são produtos vegetais, algumas carnes de caça e peixes sem gordura, cozidos no vapor, defumados ou assados em folha de bananeira. A pessoa que faz a dieta deve deixar a casa da família para ficar em um *tambito* (alojamento) isolado da comunidade, apenas com o feiticeiro curandeiro. Durante a dieta, em geral, consomem-se bananas assadas e mandioca apenas fervida (*pango*), sem temperos nem condimentos.

O cultivo das plantas medicinais

Os medicamentos, como os chamam os quechua-lamas, podem ser agrupados em dois tipos: medicamentos leves e as chamadas purgas fortes, que são cultivadas de formas diferentes. Enquanto os leves podem ser cultivados no entorno da casa e na chácara, e podem ser vistos por amigos e estranhos, as fortes são cultivadas escondidas na floresta densa, e não podem ser vistas por ninguém além dos donos da propriedade rural ou os curandeiros. Também há outros grupos, por exemplo, existem medicamentos da água ou da serra, sendo que cada um é motivo de cuidado e uso especiais pela comunidade humana. A mesma planta pode ser vista das duas perspectivas e sua prescrição depende da origem da doença.

Tanto no cultivo das plantas ditas leves como no das fortes, deve haver empatia entre o ciclo dos *runas* (seres humanos) e o das plantas. Sabe-se que, quando estão menstruadas, as mulheres se encontram em um momento de renovação da vida e, nessas circunstâncias, não tomam purgas fortes nem têm contato com as plantas. Cada um cria e é criado pela planta correspondente. O cultivo das plantas medicinais que se expressa no ritual é realizado em uma equivalência profunda e de retorno à natureza pelos seres humanos.



A saúde das comunidades humanas, a floresta e os espíritos

Jonás Ramirez, agricultor de Lamas, diz: “Os espíritos cuidam das árvores. Quando as árvores são cortadas ou quebram, elas choram seus espíritos e, chorando, se afastam. O povo que está próximo perde força. **Quando as árvores são derrubadas, vão-se os espíritos e as pessoas ficam mais doentes.** Se houvesse semeadura, reflorestamento, continuaria havendo espíritos”.

Na visão local, a **cura é holística**. Dificilmente uma comunidade humana pode estar saudável se a natureza estiver debilitada, e com ela, a presença dos espíritos estiver diminuída. A harmonia de uma é inseparável da harmonização do conjunto. No sentido inverso, se uma das coletividades (*runas* – seres humanos, montanha ou floresta e espíritos) estiver doente, o equilíbrio se debilita e acaba se destruindo, fazendo com que o conjunto adoça.

Para os nativos quechua-lamas, é todo o seu microcosmo que se dinamiza ao redor da cura. As comunidades como um todo têm a ver com o bem-estar de cada um deles. A cura de um, separadamente, não tem valor. Os espíritos também têm que estar saudáveis. Eles estão saudáveis e presentes quando a montanha e a floresta são saudáveis; uma comunidade sem montanhas é uma comunidade doente, uma comunidade sem espíritos. Para a cura, três comunidades têm de estar sintonizadas e gostar umas das outras: *sacha* (floresta), *runas* (humanos) e espíritos. Esse encontro entre essas três coletividades brota no ritual de ingestão das plantas medicinais que geralmente é conduzido por curandeiros ou médicos vegetalista.

Nesse sentido, o território quechua-lamas, pelo menos o situado na província de Lamas, não goza de boa saúde. A montanha tem sido objeto de ataques implacáveis – uma situação que continua. Calcula-se que 4.543 hectares de florestas primárias sejam desmatados na província de Lamas a cada ano. Com eles, desaparece a base de subsistência de comunidades humanas, animais e a diversidade que lhes é própria. Portanto, como argumenta Jonás, os povos quechua-lamas perdem vigor, força e estímulo.

Há reações, como a de Dona Cerfina Isuiza, que acredita que “muita montanha veio abaixo com isso do algodão, mas rapidamente percebemos que não há como ter tudo. Não interessa ter tanta terra; só pequena, para cuidarmos dela com prazer e ela nos dar de tudo”. Para Dona Cerfina, a produção significativa e diversificada depende do afeto e do carinho com que se cuida a propriedade, e não tanto de seu tamanho. Porém, a mentalidade de muitos foi conquistada pelo mercado. E é aí que começam as dificuldades para a montanha. **Campanhas sucessivas para semear monoculturas tiveram um efeito devastador sobre as montanhas, os espíritos e a própria comunidade humana** que não encontrou a riqueza que seus promotores ofereciam.

Muitos conhecem os ensinamentos de Omer Ruiz, para quem “sem montanha, a terra sofre”. A propriedade diversificada não tem por que ser vista como antagônica à montanha, e sim como um complemento. A tradicional propriedade rural quechua-lamista tem sido sempre uma recriação da arquitetura da montanha. O rompimento se dá com a agricultura especializada e orientada exclusivamente ao mercado. Essa agricultura vê a floresta como o inimigo a ser superado, e assim se produz um intenso desmatamento, que não para até cobrir a área florestal de monocultura. O ensinamento



de Dona Cerfina se impõe: recuperar o carinho pela montanha para regenerar a harmonia perdida.

Com a floresta e sua conservação, toda a vida é regenerada. Há mais água, mais plantas medicinais, mais animais e mais diversidade na agricultura. Nas comunidades nativas como a quechua-lamas, onde agricultura e floresta constituem uma unidade, a saúde de uma é intrínseca à da outra. Portanto, **cuidar da diversidade agrícola da propriedade também é uma forma de cuidar da montanha, e conservar a floresta é outra maneira de cultivar a vida humana e a saúde espiritual do planeta.**

Waman Wasi, Lamas, Peru, junho de 2016.

Grimaldo Rengifo Vásquez, grimaldorengifo@gmail.com

PRATEC, <http://www.pratecnet.org/wpress/>

(1) Este trabalho é baseado principalmente, mas não exclusivamente, em depoimentos extraídos do livro “*Montes y Montaraces*”. Pratec: Lima, fevereiro de 2001, que o autor deste ensaio, juntamente com Rider Panduro, escreveu em 2001.

(2) Considerado como “guardião da floresta”, esse personagem impõe respeito e temor a moradores locais e estranhos. Ele geralmente se apresenta àqueles que caminham solitariamente pelas trilhas da floresta.

(3) Rodriguez de la Matta, S., e Bartra Rengifo, J., Shapshico. “*Supersticiones, Creencias y Presagios. Cultura popular de San Martín*”. Shuansho ediciones: Tarapoto. 1997.



“Para ter saúde plena, nos [as mulheres] queremos fazer a diferença”: uma voz das florestas do Brasil

Francisca Maria tem 36 anos, mãe de 3 filhos, casada há 17 anos. Ela também é líder da comunidade de São Raimundo. São Raimundo fica na região de Baixo Parnaíba, no estado de Maranhão, Brasil. Por ser uma região de terras férteis e muita água, a mesma sofre de ataques constantes do agronegócio da soja e do eucalipto, o último representada pela empresa Suzano Papel e Celulose, um dos maiores produtores de celulose e papel do Brasil. A Suzano já conseguiu se apropriar de vários territórios das comunidades tradicionais na região. Mas no meio do avanço dos monocultivos, a comunidade São Raimundo resiste até hoje. Conversamos com a Francisca sobre o que representa saúde para esta comunidade que conseguiu manter seu território e a floresta do cerrado, sobre como o eucalipto e o agronegócio tem afetado isso e o papel que as mulheres exercem na liderança da comunidade.



Você poderia dizer o que tem de importante aqui que garanta a saúde da sua comunidade, entendendo a saúde de forma ampla, abrangente?

Aqui em São Raimundo, acredito eu, nos temos de tudo um pouco para garantir uma saúde de qualidade aqui na comunidade. Uma das coisas principais que nós não temos aqui é o eucalipto e isso a gente já tem na cabeça que isso não é, que isso não traz saúde. Então, saúde é ter uma floresta preservada, ter os animais; saúde é ter uma água de boa qualidade; saúde é a gente olhar para, é ver a beleza natural que nos temos, isso para nos é saúde. Saúde é uma reserva permanente na beira do rio, bem verde, bem preservada pela comunidade. Então tudo isso para nos é saúde. Saúde é nosso cerrado verde, nosso cerrado florido, de pequi, de bacuri, de plantas medicinais. Saúde é ter um grupo de mulheres na liderança, na frente, porque elas têm uma visão diferente de alguns homens, elas tentam manter um jeito melhor de trabalhar com as outras mulheres, de conquistar elas, de ter uma forma carinhosa de trabalhar. Então tudo isso para nos representa saúde.

E o que acontece aqui na região que ameaça a saúde na comunidade

Uma das coisas que acontece aqui na nossa região, principalmente, é o eucalipto porque eles trazem um tipo de produto que polui o ar. Ultimamente, algumas comunidades aqui da nossa região também, a gente acabou com tempo vendo que uma febre que dava nas crianças, uma gripe, uma virose, uma diarreia; era gente, os animais morrendo. Então isso a gente começou com tempo perceber, que isso veio com a poluição do agronegócio desses empresários que trazem o agronegócio para cá, para nossa comunidade, com essa imenso avanço do eucalipto.

Qual é o mal que eucalipto faz especificamente sobre as mulheres ;Você identifica impactos que só dá nas mulheres?

Para nos aqui, se isso acontecesse um dia, afetaria muito, principalmente as mulheres. ;Porque? Por que a gente tem um projeto de plantação de bacuri [fruta típica do bioma do cerrado nesta região do Brasil], e porque a gente tira um pouco do sustento da comunidade do bacuri de dezembro até março para gente afetaria muito porque os homens vão para o roçado e normalmente quando eles estão lá no roçado, fazendo essa parte, as mulheres estão no cerrado. Então numa questão de 30 minutos, vão lá para o cerrado, colhe o bacuri, e as vezes não tem o que comprar. Quando não tem dinheiro para comprar, já tira polpa de bacuri, já vai para o mercado, compra o peixe e a carne, já alimenta os filhos. Então afetaria muito, a questão do eucalipto, e com o avanço do eucalipto a comunidade onde tira seu sustento do cerrado, atrapalha muito, adoce, a mulher fica doente mesmo, sem saber o que fazer.

¿O que você diria para uma comunidade para tentar se curar desta “doença” que se chama eucalipto?

Eu diria para essas comunidades manter essa mesma posição que São Raimundo mantém até hoje, de resistência, de união, de buscar aliados, de buscar parcerias, de se unir. O passo principal é a união, e não aceitar de forma nenhuma as plantações de eucalipto na sua comunidade, fazer a mesma coisa que São Raimundo fez. No início quando o eucalipto quis chegar, São Raimundo se reuniu, umas duzentas pessoas da comunidade, jovens, adultos, crianças, grávidas, e a gente combateu, para não aceitar.



Nunca consentemos de forma alguma para aceitar a plantação de eucalipto. E São Raimundo hoje continua sendo um exemplo de todas as comunidades no município de Urbano Santos, São Raimundo continua ser exemplo de resistência, e nossa posição é resistir, nossa posição é não ao eucalipto.

Aqui na comunidade que resistiu ao avanço da soja, do eucalipto, ¿qual foi a diferença de ter mulheres na liderança da comunidade?

Aqui em São Raimundo as mulheres fazem a diferença porque numa ação, as mulheres sempre estão na frente, isso faz uma diferença muito grande aqui. Como mulher na liderança, aqui já estou 8 anos na liderança, e agora tem outra mulher na liderança, a gente tem um jeito diferente de trabalhar, de incentivo, de coragem, como mulher, como mãe. Não é fácil mas como a gente quer vencer, ver a diferença, os homens as vezes não tem aquela coragem que a mulher tem, aquela vontade, então as mulheres tomam a frente e levam adianta a luta. Não deixa acabar, porque não tem um homem que quer. E nos incentivamos as outras mulheres. Porque o que a gente observa é que os homens se sentem cansados, e nos mulheres não, a gente quer mais, nos queremos ver a diferença, então a gente leva a luta adianta, e a gente tenta repassar para as outras companheiras o incentivo e nos temos companheira aqui corajosa, inclusive eu tenho um grupo de 8 mulheres, nos temos uma pequena roça ali, de plantio de feijão, nos estamos com irrigação para ser instalada, e a gente veio de um debate, fizemos convite para alguns homens, não quiseram, então nos mulheres levamos isso adiante e está dando certo, então nos somos fortes.



Nutrição que vem das florestas: comunidades florestais e vida saudável

Apesar das nefastas consequências que o modelo exportador e poluente da indústria do agronegócio tem para comunidades locais, saúde de trabalhadores e consumidores, meio ambiente e clima, grande parte dos debates internacionais sobre a oferta de alimentos no mundo continua centrado no aumento e na expansão desse modelo baseado em grandes monoculturas. O fato é que grande parte dessa expansão está ocorrendo à custa de diversos sistemas naturais, principalmente as florestas. Portanto, ela também afeta povos e populações camponeses e dependentes da floresta. Por sua vez, a alarmante expansão do agronegócio em grande escala em regiões de floresta tropical ameaça a contribuição fundamental das florestas para as dietas e a nutrição de pessoas que



dependem direta ou indiretamente das florestas no mundo todo. Ao mesmo tempo, esse modelo estimula e impõe um padrão de consumo homogêneo e global insalubre à custa de dietas e nutrição locais.

A maioria das florestas preservadas do mundo é usada, mantida e defendida há gerações pelas comunidades que dependem diretamente delas. Uma razão fundamental para isso é que florestas e outros tipos de vegetação fornecem um suprimento constante de frutos, vegetais, sementes, nozes, óleos, raízes, fungos, ervas, proteína animal, entre outros, tanto silvestres quanto cultivados. Proteínas animais e madeira de lenha para subsistência e geração de renda contribuem direta e indiretamente para o abastecimento alimentar e nutricional em comunidades florestais da África Subsaariana, do Sudeste da Ásia e da América Latina. Para além dessas funções diretas, as florestas são uma parte fundamental de muitos ciclos interligados que são cruciais para a produção de alimentos nessas áreas, tais como formação de solos, ciclagem de nutrientes, fornecimento de adubos verdes e água potável, polinização, diversidade biológica e regulação microclimática – todos os quais melhoram a nutrição de pessoas que vivem nessas terras e com elas. Cada vez mais se reconhece que os alimentos provenientes de florestas contribuem para a diversidade da alimentação, que ajuda no afastamento do consumo calórico (quantidade de alimento) como medida primária para consumo de alimentos e rumo a uma visão mais ampla de dietas nutricionalmente equilibradas (1).

Em 2015, a Lancet Global Health, uma publicação médica de acesso aberto, publicou um artigo sobre uma pesquisa feita na Universidade de Cambridge, nos Estados Unidos, que examinou os padrões de consumo de alimentos e nutrientes em 187 países em 1990, e novamente em 2010, para determinar quais países tinham as dietas mais saudáveis do mundo de acordo com a qualidade nutricional dos alimentos principais e como eles atendiam às necessidades do corpo humano (2).

Segundo a revista, nove entre os dez países com as dietas mais saudáveis em termos de qualidade nutricional estão localizados na África. Paradoxalmente, costuma-se dizer que esse continente precisa de conhecimentos e aconselhamentos estrangeiros sobre como cultivar alimentos – muitas vezes com “soluções” externas, baseadas no pressuposto de que há algo inerentemente errado com as dietas, as culturas e a agricultura africanas. Os três países com as melhores dietas estão entre os mais pobres do mundo de acordo com o Índice de Desenvolvimento Humano da ONU de 2015. O Chade, 185º lugar entre 188 países no IDH, tem a dieta mais saudável do mundo. Depois dele, vêm Serra Leoa e Mali, respectivamente 181º e 179º colocados no mesmo índice (3). Em ordem descendente, outros países africanos que têm as dietas mais nutritivas são Gâmbia, Uganda, Gana, Costa do Marfim, Senegal e Somália. Como um todo, a África Subsaariana, particularmente a África Ocidental, teve classificação melhor do que outras regiões consideradas muito mais ricas, na América do Norte e na Europa.

O estudo examina a nutrição apenas em termos da qualidade da dieta do país, e não fala sobre a quantidade de alimentos consumidos. No entanto, ele faz questionamentos fundamentais à forma como agências de desenvolvimento, instituições e doadores no setor de ajuda alimentar, com seus programas para promover a “segurança alimentar”, afetam as ricas dietas alimentares existentes, principalmente quando os seus programas alimentares e sua ajuda ao desenvolvimento se baseiam no agronegócio de monoculturas. No caso da África, iniciativas como a Aliança para uma Revolução Verde na África (AGRA) e a “Nova Aliança para a Segurança Alimentar e Nutrição”,



do G8, que promovem intensamente os interesses relacionados a sementes, fertilizantes e agroquímicos controlados por empresas à custa de direitos e interesses das comunidades de pequenos agricultores, ameaçam a diversidade local e os sistemas de conhecimento disponíveis para uma dieta rica e nutritiva. No geral, o número cada vez maior de projetos internacionais relacionados a nutrição e iniciativas agrícolas no Sul Global tende a priorizar mercados globais, o cultivo de *commodities* e o investimento estrangeiro que tira o controle que camponeses e povos e populações da floresta têm sobre suas terras, a fim de expandir um modelo de agricultura industrial baseado no uso intensivo de insumos químicos, como os agrotóxicos. Além disso, os mercados transnacionais e os investimentos estrangeiros muitas vezes promovem o consumo de alimentos não saudáveis, como lanches na Tailândia e refrigerantes no México.

Para respeitar e apoiar as dietas tradicionais saudáveis – e, portanto, a agricultura camponesa e local – é preciso haver uma mudança radical rumo a um caminho muito diferente daquele previsto pelos países industrializados e as corporações do agronegócio, que controlam o sistema global de produção industrial de alimentos. Precisamos pôr fim à dominação das formas industriais de produção de alimentos baseadas na exportação e respeitar o controle e o acesso locais das comunidades camponesas e florestais sobre suas terras, suas florestas e seus meios de subsistência. Sistemas agrícolas pequenos e diversificados garantem a soberania alimentar que, por sua vez, atende às necessidades nutricionais e culturais das comunidades locais. A produção de alimentos com base em conhecimentos e culturas locais merece apoio e prioridade quando se debatem as necessidades mundiais de abastecimento de alimentos, o que ainda não acontece com grande parte da população do mundo.

(1) Bhaskar Vira, Christoph Wildburger e Stephanie Mansourian (eds.) 2015, *Forests and Food: Addressing Hunger and Nutrition Across Sustainable Landscapes*, <http://www.openbookpublishers.com/product/399/forests-and-food--addressing-hunger-and-nutrition-across-sustainable-landscapes>

(2) Imamura, F., *et al.* 2015, *Dietary quality among men and women in 187 countries in 1990 and 2010: a systematic assessment*, The Lancet Global Health, [http://www.thelancet.com/journals/langlo/article/PIIS2214-109X\(14\)70381-X/abstract](http://www.thelancet.com/journals/langlo/article/PIIS2214-109X(14)70381-X/abstract)

(3) <http://www.joanbaxter.ca/2016/01/13/looking-for-healthy-eating-go-to-africa-2/>

ALERTAS DE AÇÃO

Proteger o patrimônio florestal original da Libéria!



A Golden Veroleum Liberia (GVL), uma empresa de óleo de dendê, tem centenas de milhares de hectares de terras na forma de concessões agrícolas. Atualmente, a GVL pressiona para permitir a extração de madeira para exportação em sua concessão. Ao permitir a venda da madeira resultante do corte legal de florestas nas concessões de dendezeiros, o governo estaria facilitando a “lavagem” de madeira ilegal e aumentando em muito a pressão sobre as florestas da Libéria. Apoie o chamado por uma proibição da exportação dessas madeiras, para impedir a destruição das florestas tropicais. Você pode assinar aqui: <http://wrm.org.uy/all-campaigns/protect-liberias-unique-forest-heritage/>



Índia: O Parlamento viola os direitos dos povos da floresta e promove mais plantações



Neste mês de julho, o Parlamento indiano aprovou o projeto de lei do Fundo de Florestamento Compensatório, mais conhecido como Lei CAMPA, que busca conceder uma grande quantidade de verbas à promoção de enormes planos de “florestamento”; ou seja, monoculturas de árvores. Movimentos sociais e grupos indianos estão criticando fortemente o projeto, pois ele ameaça a aplicação da

Lei de Direitos sobre a Floresta, uma lei fundamental que reconhece os direitos dos povos da floresta, ao mesmo tempo em que dá poderes a instituições de aldeia para governar suas próprias florestas, bem como todas as outras florestas de que essas aldeias dependem. Segundo a Lei, as instituições comunitárias podem interromper qualquer projeto que prejudique o seu patrimônio cultural ou natural e tomar medidas para proteger e conservar as florestas, a vida selvagem e a biodiversidade. Leia a declaração, em inglês, do *All India Forum of Forest Movements* (AIFFM) aqui:

<http://iphrdefenders.net/india-campa-bill-passed-forest-communities-india-today-stands-betrayed-political-class/>

RECOMENDADOS

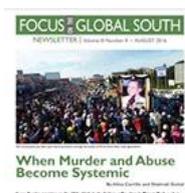
“Locais sagrados são lugares de vida”: as vozes dos Guardiões na África



O curta-metragem “*Sacred Voices*”, apoiado pela Rede Africana de Biodiversidade e a Fundação Gaia, mostra as mensagens de oito Guardiões de Locais Sagrados tradicionais no Quênia, na Etiópia, na África do Sul e em Uganda. Os Locais sagrados da África são cada vez mais ameaçados por mineradoras, investidores, plantações, empreendimentos turísticos e governos. “Eles não respeitam nossas

terras ancestrais nem nossos locais naturais sagrados, que são poderosos lugares de cura para manter a vitalidade do nosso planeta. Como Guardiões, é nossa responsabilidade protegê-los”. Veja o vídeo (com legendas em inglês) em: <https://vimeo.com/49006743>

“Quando assassinato e abuso se tornam sistêmicos”: violência e impunidade em Ásia



O boletim recentemente lançado pela organização *Focus on the Global South* chama a atenção para a alarmante escalada de violência contra as comunidades, a criminalização da dissidência e a impunidade sistêmica que permite que isso aconteça. Dez artigos refletem e alertam sobre a difícil e violenta situação enfrentada por defensores dos direitos humanos e à terra na Tailândia, no Laos, nas

Filipinas, no Camboja e na Índia. Como afirma o artigo introdutório: “Ameaças, intimidação, violência e abuso de poder não são novidades para a maioria dos asiáticos,



nem a impunidade é um problema novo. Porém, ao longo das últimas duas décadas, eles têm aumentado em níveis alarmantes como resultado de uma poderosa articulação de interesses políticos e empresariais, e de leis cada vez mais retrógradas que criminalizam quem resiste ou mesmo se manifesta contra a concentração de terras, o desmatamento, a mineração, as barragens, as violações dos direitos humanos e a injustiça socioeconômica”. Leia o boletim, em inglês, aqui:

http://focusweb.org/sites/www.focusweb.org/files/FGS_Newsletter_Vol3_No4_Aug16_1.pdf

O boletim busca apoiar e contribuir com as lutas dos povos para defender seus territórios e florestas. A assinatura é totalmente gratuita.

Assine o Boletim do WRM

<http://wrm.us9.list-manage.com/subscribe?u=f91b651f7fecdf835b57dc11d&id=a6356dc0e0>

Boletim mensal do Movimento Mundial pelas Florestas (WRM)

Este boletim também está disponível em Inglês, Espanhol e Francês

Editor em chefe: Winfridus Overbeek

Redatora responsável e coordenadora: Joanna Cabello

Apoio editorial: Elizabeth Díaz, Jutta Kill, Flavio Pazos, Teresa Perez

Secretaria Internacional do WRM

Avenida General María Paz 1615 oficina 3. CP 11400, Montevideo, Uruguai

Tel/fax: +598 26056943

wrm@wrm.org.uy - <http://www.wrm.org.uy>