
COLECCIÓN
SABERES

2022

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires

Rector

Dr. Marcelo Aba

Secretaria Académica

Prof. Mabel Pacheco

POLÍTICAS PATRIMONIALES Y PROCESOS DE DESPOJO Y VIOLENCIA EN LATINOAMÉRICA

CARINA JOFRÉ Y CRISTÓBAL GNECCO
(EDITORES)

EDITORIAL UNICEN
TANDIL 2022

Jofré, Carina

Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica /
Carina Jofré ; Cristóbal Gnecco ; editado por Carina Jofré ; Cristóbal Gnecco. - 1a
ed. - Tandil : Editorial UNICEN, 2022.

332 p. ; 24 x 17 cm.

ISBN 978-987-4901-40-8

1. Antropología. 2. Política Latinoamericana. 3. Patrimonio Histórico. I. Gnecco,
Cristóbal. II. Título.

CDD 306.098

© 2022 – UNCPBA

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires

Secretaría Académica. Editorial UNICEN

Pinto 399, Tandil (7000), Provincia de Buenos Aires

Tel./Fax: 0249 4422000

e-mail: c-editor@rec.unicen.edu.ar

www.editorial.unicen.edu.ar

1ª edición: junio de 2022

Responsable editorial

Lic. Gerardo Tassara

Corrección

Lic. Ramiro Tomé

Diseño de Tapa y Maquetación

Camila Colombo Viña

Camila D'Angelo

Foto de tapa

Conquista, 2020

Curtoni, Rafael

Acrílico sobre tela (70 x 50)

Impreso por Docuprint

Heandel L3, Garin, Buenos Aires

Tirada: 100 ejemplares

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

ISBN: 978-987-4901-40-8

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: SOBRE PATRIMONIO, DESPOJO Y VIOLENCIA Carina Jofré, Cristóbal Gnecco	9
SERES-ANCESTROS, CUERPOS EXHIBIDOS, CUERPOS EXHIBIDOS, CUERPOS DEVUELTOS Y POLÍTICAS MULTICULTURALES	21
LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LOS ANCESTROS. RELOCALIZACIÓN POR REENTIERRO EN SAN PEDRO DE ATACAMA Patricia Ayala Rocabado	23
CUANDO EL TERRITORIO SE RECLAMA EN CLAVE CULTURAL Y LA CULTURA EN CLAVE DE DERECHO. DEBATES SOBRE PRÁCTICAS DE CONSERVACIÓN Y EXHIBICIÓN DE RESTOS HUMANOS INDÍGENAS Carolina Crespo	45
CUERPOS, MEMORIAS Y RELACIONALIDADES: REENTIERRO DE ANCESTROS MILENARIOS EN LOMA DE CHAPALCÓ (LA PAMPA, ARGENTINA) Rafael Curtoni, Kuyen Painé, Nazareno Serraino	63
LOS ENTERRATORIOS INDÍGENAS COMO CAMPO DE DISPUTA. REFLEXIONES DESDE LA ONTOLOGÍA POLÍTICA Mariela Eva Rodríguez	75
RUINAS, PROCESOS PATRIMONIALES Y AVANZADA ONTOLÓGICA MODERNO-COLONIAL EXTRACTIVISTA	93
EN LOS PLIEGUES DEL PATRIMONIO MUNDIAL: RELACIONES E INTERESES IMPLICADOS EN LA PATRIMONIALIZACIÓN DEL QHAPAQ ÑAN Marcela Emilia Días	95
RUINAS COMO PATRIMONIO Cristóbal Gnecco	113
DOS CASOS DE PATRIMONIALIZACIÓN EN LA DISPUTA POR LO ARQUEOLÓGICO Wilhelm Londoño	127
UNA CRÍTICA DESENCANTADA DE LOS PROCESOS DE TURISTIFICACIÓN Y EXTRACTIVISMO EN ARGENTINA: EL CASO DE LOS PUEBLOS CON ENCANTO Javier Pastrana, Carina Jofré, Marcela Emilia Díaz, Maai Ortiz	147

LA ÚLTIMA FRONTERA: COLONIALISMOS, EXTRACTIVISMOS Y PATRIMONIO CULTURAL EN LA AMAZONIA PERUANA Carito Tavera, Henry Tantaleán	171
LOS CAMINOS DE SERVIDUMBRE MEGAMINERA Y NARRATIVAS DEL DESPOJO EN LOS PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIONES NEOEXTRACTIVISTAS DEL QHAPAC ÑAN Carina Jofré	193
PATRIMONIO Y MEMORIAS DIVERSAS	235
EL QHAPAQ ÑAN, ENTRE MEMORIA E HISTORIA EN EL PERÚ POSTCONFLICTO Sébastien Jallade	237
MINERALES CONTEMPLATIVOS, PLANTAS COMPAÑERAS Y RUINAS EMBRUJADAS. PROEZAS DE UNA HISTORIA LOCAL, ALTERNATIVA Y CRÍTICA DE LA MINERÍA EN BRASIL Loredana Ribeiro, Sarah Schmidt	255
UN FANTASMA EN EL MUSEO: PATRIMONIO, HISTORIA, SILENCIO Mario Rufer	277
EPÍLOGO	295
ENTRAMADOS TERRITORIALES Y ARQUEOLOGÍA INDISCIPLINADA Alejandro Haber, José Luis Grosso	297

AUTORES Y AUTORAS

AYALA ROCABADO, PATRICIA. Departamento de Antropología, Universidad de Chile.

CRESPO, CAROLINA. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Universidad de Buenos Aires (Argentina).

CURTONI, RAFAEL. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Investigaciones Arqueológicas y Paleontológicas del Cuaternario Pampeano, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

DÍAZ, MARCELA EMILIA. Centro de Investigaciones y Transferencia de Catamarca, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de Catamarca (Argentina).

GNECCO, CRISTÓBAL. Universidad del Cauca (Colombia).

GROSSO, JOSÉ LUIS. Universidad Nacional de Catamarca. Argentina.

HABER, ALEJANDRO. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de Catamarca (Argentina).

JALLADE, SÉBASTIEN. Instituto Francés de Estudios Andinos (Perú).

JOFRÉ, CARINA. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de San Juan, Universidad Nacional de La Rioja, Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología. Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum (Argentina).

LONDOÑO, WILHEM. Universidad del Magdalena (Colombia).

ORTIZ SÁNCHEZ, MAAI. Doctorado en Humanidades. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (México).

PAINÉ, KUYEN, también conocida como Ana María Domínguez. Pueblo Nación Ranquel. Consejo de Lonkos Ranqueles de La Pampa. (Argentina).

PATRANA, JAVIER. Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca. (Argentina)

RIBEIRO, LOREDANA. Departamento de Antropología e Arqueología, Universidad Federal de Pelotas (Brasil).

RODRIGUEZ, MARIELA EVA. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires (Argentina).

RUFER, MARIO. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (México).

SCHIMIDT, SARAH. Departamento de Antropología e Arqueología, Universidad Federal de Pelotas (Brasil).

SERRAINO, NAZARENO. Pueblo Nación Ranquel. Comunidad Rosa Mariqueo. Consejo de Lonkos Ranqueles de La Pampa (Argentina).

TANTALEÁN, HENRY. Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú).

TAVERA, ANA CARITO. Universidad Nacional Mayor de San Marcos de San Marcos (Perú).

PATRIMONIO Y MEMORIAS DIVERSAS

MINERALES CONTEMPLATIVOS, PLANTAS COMPAÑERAS Y RUINAS EMBRUJADAS. PROEZAS DE UNA HISTORIA LOCAL, ALTERNATIVA Y CRÍTICA DE LA MINERÍA EN BRASIL

LOREDANA RIBEIRO, SARAH SCHIMIDT

La región de Diamantina, Minas Gerais (sudeste de Brasil), es una de las zonas de reservas minerales de alto potencial económico identificado, cuya extracción comenzó en los tiempos de la Colonia. Desde entonces, es continuamente explotada por empresas de minería (figura 1). También desde esa época, en la región viven comunidades, muchas de origen quilombola, que históricamente se dedican al *garimpo braçal*. Éste consiste en una práctica tradicional de extracción mineral a pequeña escala, sin uso de máquinas o de aditivos químicos y con fuerza de trabajo sobretodo familiar. En esa región de Brasil, el conflicto minería/*garimpo* es tan antiguo como el encuentro de ambas prácticas extractivas, que llevan más de tres siglos de interacciones poco amigables. A partir de fines del siglo XVIII, una alianza entre científicos (sobre todo geólogos y minerólogos) y la Corona portuguesa, invirtió grandes esfuerzos en describir y explicar las desigualdades tecnológicas entre la minería y el *garimpo*, lo que resultó en desventaja y exclusión del segundo. Desde entonces, la ciencia sigue siendo cómplice, voluntariamente o no, de los conflictos socioambientales que involucran a las comunidades tradicionales *garimpeiras* y a la minería industrial, subsidiando entendimientos y reglamentaciones que marginan cada vez más las prácticas y los practicantes del *garimpo braçal* (Ribeiro 2013).



Figura 1. Mapa de localización.

Buena parte del potencial de las situaciones de conflicto para generar reflexiones descoloniales reside en la posibilidad de entender (y aprender con) las articulaciones y movilizaciones que definen la resistencia de los pueblos llamados ‘colonizados’. Aquí, son principalmente (pero no exclusivamente) las narrativas, trayectorias y experiencias de mujeres negras de São

João da Chapada, distrito de Diamantina, con el *garimpo braçal*, con la espiritualidad, con la minería capitalista y con el agronegocio que nos hablan sobre la forma local de comprender y vivir el mundo. En las interacciones *garimpeiras* con el mundo, buscamos los entendimientos compartidos a través de los cuales se resiste la colonialidad (*sensu* Lugones 2014), las prácticas ontológicas y cosmologías que pasan de mano en mano y de boca en boca, que participan de la producción social cotidiana de las personas y que, compartidas, permiten su reconocimiento a través de la comprensión de sus actos. Aquí no tratamos sobre los enfrentamientos directos, sino de las formas sutiles, persistentes y rutinarias, de resistencia y de existencias alternativas a la occidentalidad, como las que marcan la trayectoria del colectivo *garimpeiro* que sostiene esa reflexión.

En São João da Chapada, muchas familias insisten en autoidentificarse como *garimpeiras*, a pesar de que esa forma secular de extractivismo tradicional está siendo cercenada, frenada o en algunos casos terminantemente prohibida por el Estado desde la década de 1980. Por toda la región, es común que pequeñas comunidades rurales tengan su sustento organizado a partir de actividades estacionales de cultivo y de *garimpo braçal*, junto con actividades cotidianas de recolección que incluyen un sinnúmero de ítems relacionados a cuidados del cuerpo y de la espiritualidad. La recolección incluye, sobre todo, plantas para uso medicinal, para bendiciones, para comer, para hacer, o para ayudar en la manutención del fuego, para la confección de almohadas, escobas y cestas, etc.

La búsqueda de una buena vida es una narrativa común en São João da Chapada pero las prácticas relacionales de las personas con los minerales y vegetales con los cuales conviven, indican que ese entendimiento local de ‘buena vida’ no es compatible con la acumulación material. La reciprocidad y la mutualidad en las relaciones con el resto del mundo que no es humano impiden la realización de la mentalidad acumuladora por encima de todo. Como ejemplificaremos más adelante, las asociaciones con seres sobrenaturales, diamante, oro, tierra, lluvia, plantas, ruinas, etc. están empapadas de evidencias que muestran que la abundancia *garimpeira* no puede suplantar el bienestar de los diferentes seres que habitan el mundo. También reflejan los esfuerzos invertidos para garantizar la manutención mutua de la existencia. La relación con el mundo basada en la mutualidad, la reciprocidad y el afecto caracteriza al *garimpo braçal* como colectivo de entes-en-relación y lo posiciona al margen de la ontología occidental y de sus grandes divisiones, especialmente con el rechazo a las fronteras que aíslan naturaleza y cultura, objeto y sujeto. Lo que las comunidades de *garimpo braçal* (así como muchas otras comunidades tradicionales) tienen para enseñarnos actualmente es considerado clave por los científicos que discuten cómo lidiar con el Antropoceno:¹⁸⁵ reconocer al humano como especie entre especies interrelacionadas (Chakrabarty 2013), se consideran las múltiples temporalidades y espacialidades enredadas con entidades relacionales que incluyen el más-que-humano, otro-que-humano, inhumano e incluso el humano como *humus* (Haraway 2015).

185 Antropoceno, Plantacionoceno, Capitaloceno son nombres propuestos para designar la intensidad de la acción humana de los últimos siglos, como fuerza geofísica capaz de cambiar los sistemas biofísicos del planeta entrelazando las cronologías humanas y no humanas (Savi 2017). De acuerdo con Dipesh Chakrabarty (2013), la intercalación entre el tiempo humano y el tiempo de la ‘naturaleza’ torna necesario transformar el modo como los aprehendemos para ser capaces de pensar al ser humano como una especie entre especies. De modo similar, Donna Haraway (2015) defiende que para enfrentarse con el Antropoceno hay que considerar que ninguna especie actúa sola, que agregados de especies orgánicas y de actores abióticos hacen historia tanto del tipo evolutiva como también de otros tipos.

La discusión está dividida en cuatro partes. Primero, presentaremos brevemente el *garimpo braçal* y su historia en la región. Después, siguiendo a los minerales y las plantas, exploraremos algunas superposiciones de las actividades extractivas tradicionales con la cosmología que informan las comunidades locales. En contraposición con la minería capitalista, intentaremos mostrar cómo en el *modo de vida garimpeiro* las relaciones entre humanos y minerales, plantas y animales, pueden darse no sobre la base de explotación y dominación, sino a partir de la relacionalidad, de los intercambios y de la mutabilidad.

En seguida, a partir de ruinas y cercas de delimitación, discutiremos cómo, desde mediados del siglo XIX, la reglamentación jurídica sobre el uso y la ocupación del suelo actúa en la contención del movimiento *garimpeiro* dentro de la región. Materialmente esa acción del Estado opera a través del cercamiento de los terrenos antes disponibles para el *garimpo* y demás recolecciones, intensificando el proceso de reducción de acceso a las tierras de uso comunal, proceso de despojo ya iniciado con las compañías mineras en el siglo XIX. Hoy, contenidas en espacios delimitados, las ruinas y demás evidencias materiales de la introducción de la minería industrial en la región protagonizan historias de lugares malditos y embrujados. Las narrativas sobre fantasmas y cercamientos son tratadas aquí como historias creíbles y críticas de la explotación capitalista y los riesgos asociados a su adhesión.

En Brasil, las comunidades de *garimpo* artesanal tratan, hace más de tres siglos, con legislación y políticas públicas que fortalecen las bases jurídicas para reprimir y dismantlar sus prácticas tradicionales, contribuyendo a su marginalización social. Como discutiremos en la última sección del texto, entre esas acciones, algunas de las más eficaces para la represión y la prohibición del *garimpo* surgieron en Brasil después de la última dictadura, justamente en el momento en que el tema del patrimonio invadía la agenda de los diversos movimientos sociales difundidos por la sociedad civil. Desde ese contexto, el *garimpo* es un tema de la –y combatido en la– política nacional del medio ambiente, establecida por el régimen militar e implementada en el contexto de redemocratización del país. Sin embargo, con el crecimiento del campo del patrimonio, en la actualidad se ve su ingreso en las comunidades tradicionales del *garimpo braçal*, las cuales se encuentran disputando ahora su (re)valorización, al mismo tiempo que desenredan sus conexiones con las demás actividades de manutención cotidianas.

GARIMPO, MINERÍA CAPITALISTA Y COLONIALISMO: ACERCA DE LOS ORÍGENES

El poblamiento colonial de São João da Chapada se relaciona con el agotamiento de la explotación de diamantes en menores altitudes, con el descubrimiento de nuevos yacimientos en el área y con la introducción de conocimientos y maquinarias industriales en la minería de Brasil (Ribeiro 2015a). Como es común en la historia del capitalismo, durante los episodios de la carrera por el oro, pueblos y aldeas podían ‘brotar’ de la noche a la mañana en aquellos entornos con depósitos mineros prometedores y recién descubiertos. En el caso de São João da Chapada, el campo en cuestión fue el del Barro, hoy a 1 km del centro del poblado, abandonado, rodeado de ruinas y apariciones, como discutiremos más tarde. A lo largo del siglo XIX y desde entonces, muchas personas se trasladaron al poblado, ya fuese para trabajar en la minería industrial que se organizaba o para intentar suerte encontrando yacimientos locales por cuenta propia.

La población de São João da Chapada es mayoritariamente negra y en gran parte descendiente de grupos que se asentaron –desde el siglo XVIII– en aquella área, sobre las márgenes menos vigiladas del territorio demarcado por la corona portuguesa para la explotación de diamantes en Brasil, conocida como Distrito Diamantino. De la actuación clandestina de personas de los muchos *quilombos* y pequeños poblados que se formaban entonces, surgió el nombre “*garimpo*”, derivación de “*grimpeiro*”, como se decía en el siglo XVIII a las personas que trabajaban marginalmente respecto a la regulación colonial y que huían para las “*grimpas*” (morros altos), a la menor señal de destacamentos policiales (Saint-Hilaire 2004).

Uno de los principales sitios de origen de la población actual de São João da Chapada es el Quartel do Indaiá, distante 9 km de allá y considerado uno de los primeros asentamientos *quilombolas* reconocidos por el Estado en Minas Gerais. Una de las historias de fundación del *quilombo*, narrada por Anna Afonsa Pereira (79 años), cuenta que dos grupos, uno indígena y uno negro, encontraron al mismo tiempo un paraje apacible a la vera del río Caeté-Mirim. Las conversaciones entre los líderes de cada lado resultaron en el acuerdo de vivir juntas allí y unir las parentelas. Hasta muy recientemente, los casamientos entre las dos familias originarias, Almeida y Pereira eran comunes, preferentemente entre tía/o y sobrina/sobrino.

El *garimpar*, para esas familias, no puede ser igualado a su homónimo más conocido, paradigmáticamente ejemplificado por el *garimpo* de Serra Pelada en la Amazonia brasileña. Allí predomina el *garimpo* mecanizado y capitalista que explota hombres y mujeres persiguiendo sueños de riqueza, que dispersa mercurio en las aguas, genera sacudidas sísmicas en las tierras y violencia en las personas.¹⁸⁶ El *garimpo braçal* en São João da Chapada –conocido en la legislación y las políticas públicas brasileñas como *garimpo artesanal*– no se da de modo continuo, sino estacional, con su cadena operativa distribuida a lo largo del año como en la agricultura, cuyas actividades son intercaladas con el *garimpo* por muchas familias.

La dinámica del *garimpo braçal* es íntimamente influenciada por las estaciones del año, por el régimen de lluvias y por el volumen y topografía de los cursos de agua; por eso su estacionalidad. Principalmente en el verano, durante la temporada de lluvias, se concentran los esfuerzos de beneficio de los suelos y las rocas extraídas en las temporadas secas. Con el aumento del volumen del agua de los ríos en el verano, no son necesarias grandes intervenciones para el lavado y el apure de diamantes. La organización social del *garimpo braçal* es sobre todo familiar y la división social del trabajo es principalmente por edad –ligado a la adquisición de habilidades de fuerza, equilibrio, coordinación motora y conocimiento práctico–, lo que per-

186 En Brasil el *garimpo* es, al menos desde la segunda mitad del siglo XIX, un término genérico (y muchas veces peyorativo) que se refiere a cualquier forma de minería que no sea totalmente industrializada. Por ejemplo, Serra Pelada en la Amazonía Brasileña, ganó renombre internacional en la década de 1980 con el rápido y voraz crecimiento de las actividades de *garimpo*. La carrera por el oro durante los años de la década de 1980, atrajo millares de trabajadores de varias regiones de Brasil sin contactos anteriores con la extracción minera. Entre 1980 y 1992, cuando fue cerrado definitivamente por el Estado, se estima que casi cincuenta toneladas de oro fueron extraídas en Serra Pelada, por una multitud de *garimpeiros* que llegaba a casi a cien mil personas (Mathis, Brito, Brüseke 1997). Las explotaciones de oro eran principalmente semimecanizadas y con uso de mercurio para su purificación. Otra diferencia significativa reside en la organización social del trabajo, el cual se basaba en grupos de *garimpeiros* (exclusivamente hombres) en colaboración o sobre contrato con un tercero, por lo menos hasta que una demanda jurídica resultase en la liberación de la participación directa de mujeres en la minería (Bezerra y Ravagnani 2012).

mite el aprendizaje de toda la cadena operativa de extracción, aunque también puede haber arreglos entre adultos jerarquizados por género (Ribeiro 2015b).

Como el *garimpo braçal*, esas familias de *origen quilombola* son también afroindígenas. El *garimpo braçal* reúne y actualiza técnicas y saberes de la extracción minera, que comienzan a ser articulados ya durante el primer siglo de la colonización del continente. Si los exploradores europeos de los siglos XVI y XVII poseían saberes sobre la minería y la metalurgia, los cuales remontaban a las experiencias romanas de extracción y purificación minera, por su parte, muchos de esos conocimientos estaban relacionados también con el norte de África y con la presencia de pueblos y conocimientos árabes en la península ibérica (Reis 2008). Ya los primeros hallazgos de yacimientos de oro y diamantes en Brasil fueron hechos por expediciones que se beneficiaron del conocimiento indígena sobre el desplazamiento en el territorio, sobre los movimientos de las aguas en la tierra (arroyos, ríos, lagunas) y sobre la tierra (régimen de lluvias) (Holanda 1994).

Los primeros hallazgos coloniales se dieron en lechos de arroyos y ríos, en los itinerarios de expediciones depredatorias para búsqueda y aprehensión de mercaderías valoradas por el mercado internacional que se incrementaba desde Europa: metales y piedras preciosas, madera de leña, especias, *cuerpos no blancos* para alimentar la esclavitud, paisajes exóticos. Las expediciones eran organizadas por particulares –y se conocían como “*bandeiras*”– o por la corona portuguesa –conocidas como “*entradas*”– y eran comúnmente guiadas por indígenas. Hay una vasta literatura producida por cronistas, viajeros y memorialistas que mencionan la presencia indígena –voluntaria, cooptada u obligada– en las expediciones de los siglos XVI al XVIII, sobre todo en las *bandeiras*. Con el tráfico de personas africanas para el trabajo esclavizado en la explotación del oro, vinieron otros conocimientos. Pueblos con larga tradición de extracción de metales como oro, cobre y hierro habitaban las regiones de África de donde eran originarias las personas traficadas para Brasil entre los siglos XVI y XIX (Burton 1983; Ribeiro y Leanza 2006; Reis 2008; Ribeiro 2013). Los orígenes y los caminos de las técnicas de minería organizadas en el Brasil colonial son híbridos e intermitentes.

En Diamantina, las técnicas, procedimientos, instrumentos y conocimientos del *garimpo* pueden ser rastreados hasta el siglo XVIII, tanto en la memoria y la genealogía de las familias locales, como en la documentación e iconografía histórica; sin hablar del propio léxico de la extracción minera colonial, fijado en la documentación escrita (e.g. Machado 1985; Reis 2008) y oralizado por practicantes del *garimpo braçal* que nombran objetos, técnicas y estructuras geológicas a partir del mismo vocabulario de los siglos XVII al XIX (Ribeiro 2013).

El siglo XVIII corresponde al auge de la explotación minera colonial de Minas Gerais. Con la carrera por el oro y por los diamantes que se instaló, la apropiación colonialista de saberes africanos e indígenas sobre el mundo mineral y natural se expresó con inaudita intensidad. Rápidamente, los arreglos técnicos de extracción mineral comenzaron a ser aplicados a gran escala, con un uso de mano de obra esclavizada que podía alcanzar contingentes, con centenas o más de un millar de personas. Al mismo tiempo en que la minería colonial se consolidaba sobre la dirección del Estado o de propietarios particulares con recursos (figura 2), pequeños grupos familiares o individuos, sobre todo personas negras, indígenas y mestizas esclavizadas o libres, conducían por cuenta propia otras formas de extracción que articulaban las mismas técnicas y conocimientos, todavía de forma bastante distinta en escala y modo de operación, conocida como *garimpo braçal*. Éste aglutina prácticas materiales-sociales que se oponen a la propia minería colonial donde se originó. Esa forma de trabajo no es dominada por las normas capitalistas de optimización del tiempo y aumento de la producción por enci-

ma de todo, por eso mismo, su permanencia es fundamental a la existencia local de colectivos ciertamente en interacción con, e influenciados por, la occidentalidad, pero que no pueden ser entendidos como modernos y capitalistas. El *garimpo braçal* es un efecto de la explotación colonial capitalista sobre técnicas, instrumentos, conocimientos y *cuerpos no blancos*. Es, por así decir, un hijo bastardo del Estado colonial, uno que el patriarca intenta controlar, prohibir, exterminar hace siglos. Pero el *garimpo braçal* es también una evidencia (material, simbólica, discursiva) de la capacidad de los cuerpos “colonizados” para transformarse, (re)adaptarse y seguir existiendo; articulando elementos (cosas, técnicas, costumbres, creencias) traídos/ impuestos por la colonización en formas de conocer y existir que siguen siendo diferentes, no modernas y no capitalistas; confirmando con su resistencia, la falencia de los discursos de colonización, en cuanto hecho acabado y de inexorabilidad del capitalismo. Como se discute a continuación, las relaciones que las *personas garimpeiras* establecen con el diamante, con el oro y con las ruinas de la minería industrial indican que el *garimpo braçal* como práctica familiar (cada vez menor) no es capitalista, sino anticapitalista. No presupone enriquecimiento o lucro y acumulación de riquezas, tal como el cultivo y la recolección, sino que contribuye con el sustento de la familia.



Figura 2. Explotaciones mineras coloniales en Diamantina. A la izquierda, *Lapa do Monteiro*, 1803, anónimo (reproducción en Costa 2004). A la derecha, *Extracción de Diamantes*, acuarela de Carlos Julião, 1776 (reproducción en Moura 2000).

PROPICIACIÓN, MUTUALIDAD, MANUTENCIÓN. EL TERRITORIO, LOS ENTES Y LAS COSECHAS

Tradicionalmente, la inmersión en el *garimpo braçal* y en su mundo de seres animados se produce desde la infancia. El trabajo familiar potencia la movilización de toda la mano de

obra disponible. Si es necesario, la familia interina se puede concentrar en una misma actividad, con los pequeños jugando alrededor de los adultos. Mientras se juega, se aprende. El aprendizaje en el *garimpo* inicia antes de que las niñas y los niños comiencen a participar de las actividades extractivas, los infantes comienzan con el estar cerca, con la mera presencia en las áreas de garimpo. Mientras madre o padre, hermanos y hermanas mayores trabajan, los niños juegan, imitan, escuchan historias y consejos, aprenden música y cantos tradicionales (figura 3). En la medida en que adquieren fuerza y coordinación, las niñas y niños se involucran más directamente en las actividades extractivas. A lo largo de la vida en el *garimpo*, las personas no aprenden ‘técnicas’ en un sentido científico abstracto y desconectado de lo social, sino interacciones muy específicas con todos los seres que participan del mundo y que, además, modelan sus cuerpos. Las técnicas de *garimpo* son conjuntos de relaciones entre los más heterogéneos elementos que participan de actividades extractivas (Ribeiro 2015b).



Figura 3. Área de garimpo recientemente trabajada (verano de 2016). Arriba, área de las cribas y lavado de grava diamantina; abajo, juguetes infantiles (pierna de muñeca y barco) abandonados en el suelo. (FotografíasTiagoKickhöfel).

La interlocución con mujeres que curan y hacen bendiciones en São João da Chapada ha mostrado la importancia de la relacionalidad persona-cosa en la práctica del *garimpo braçal* y en su régimen de normas y conductas. Ejemplo de eso es la convicción de que el *garimpo braçal* realizado con éxito es aquel que armoniza los deseos y las intenciones de la persona que *garimpa* y los deseos y las intenciones del diamante u oro. El *garimpo* presupone una relación

humano-mineral en la cual el diamante y el oro pueden recusar su participación, yéndose, huyendo, moviéndose para otro lugar o simplemente transformándose en piedra común y pasando desapercibidos.

La primera aproximación con el mineral puede ser hecha ofreciendo vínculos de parentesco simbólico:

La curandera y *garimpeira* Maria dos Reis, a Maria Macarrão, le enseña que la abertura de los trabajos en el *garimpo* debe ser hecha con una pequeña oración donde se proclamen sus buenas intenciones y pureza de corazón, asegurando la conducción de los trabajos por Dios. En seguida, la *garimpeira* o *garimpeiro* se ofrece para cuidar del diamante, recibéndolo como ahijado. Dios bendiga las palabras *garimpeira* y el diamante, no bautizado, acepta la oferta de amadrinamiento o apadrinamiento, dejándose encontrar por la trabajadora o el trabajador (basado en la narrativa de Maria dos Reis Amorim, 82 años, enero de 2016).

El diamante también tiene su propia “familia consanguínea” o, por lo menos, vecinos próximos. Hay un mineral recurrente en los yacimientos diamantíferos que la geología *garimpeira* trata como ‘cautivo’ y la geología occidental trata como ‘satélite’. Muchas veces el diamante asume el color del cautivo, cuando se quiere esconder del *garimpeiro*. La relación entre ambos es muy íntima, para Maria Amorim la relación es familiar: “Usted comenzó a lavar, usted encontró cautivo, usted sabe que va a encontrar diamante. Ellos son hermanos. El cautivo viene delante del diamante. Él es guapo, igual el diamante”. En la explicación de Geralda de Souza, ellos son vecinos, “el cautivo y el diamante son vecinos. Cuando usted encuentra al cautivo, allí está el rastro del diamante... los dos son iguales, son pesados igual y tienen la misma forma”.

En el límite, el suceso o el fracaso de un *servicio de garimpo* depende del tipo de relación establecida entre la persona que busca el mineral y el propio mineral. Para garantizar la armonización de las intenciones, en São João da Chapada las sanaciones del área del *garimpo* eran comunes, principalmente en aquellos casos de ‘mal de ojo’ o ‘quebranto’, situaciones donde la envidia y la maldad pueden afectar un “*garimpo*”. Para revertir o evitar situaciones derivadas de la repulsión que los minerales tienen de la ambición, de la envidia y de la maldad, son realizados procedimientos propiciatorios o de cura por las mismas personas que cuidan la salud y favorecen espiritualmente a los humanos –curanderas y curanderos–. Prácticas adivinatorias relacionadas al *garimpo* incluyen la interpretación de sueños y las señales de auspicios. Varias plantas y objetos pueden participar de los rituales de bendición, siendo posible conducirlos con las palabras ciertas y con fuego: “nosotros que somos quilombolas, africanos... en cualquier rincón hacemos fuego, miramos la brasa y bendicemos” (Maria dos Reis Amorim, 2016). El fuego revela el problema e indica el modo adecuado para tratarlo:

Si la camada de diamante fue identificada y su uso potencial confirmado por la presencia del cautivo (o rastro de diamante) y otras rocas, y aún así el lavado de grava no revela diamantes, es porque alguien puso mal de ojo en el sitio. El diamante cambió a piedra. Tanto que lo que se ve en el tamiz son principalmente cautivos: grandes, bien formados, en cantidad. Entonces usted bendice y a veces no necesita lavar de nuevo, allá están los diamantes. ¿Qué sucede? Usted sana y vuelve a ver el diamante (basado en la narrativa de Anna Afonsa Pereira, julio de 2015).

Diamante y oro no sólo se transforman en piedra para pasar desapercibidos, también pueden cambiarse a otro lugar. Ellos huyen de la ambición y envidia y escogen con quien relacionarse:

Quien no es de la paz de Dios, quien tiene el corazón ruin, hace huir al oro. El huye de un área de garimpo y va para otro lugar. Si la persona es de corazón ruin, o si ella se encuentra con otra persona de corazón ruin, ¡él huye de nuevo! Él va huyendo, huyendo, hasta un lugar donde no haya envidia o ambición (basado en la narrativa de Maria dos Reis Amorim, enero de 2016).

El diamante con intención, movimiento, capacidad de contemplación y transformación sólo existe en una otra práctica ontológica, no eurooccidental.¹⁸⁷ Esa relación con los minerales, que envuelve convencimiento, conversación y parentesco, es incompatible con la división dicotómica occidental moderna naturaleza/sociedad. Las alertas sobre aquellas personas “de corazón ruin”, frecuentes en las narrativas sobre *garimpos* infructíferos, encuentran paralelo en varias de las historias de encuentros de buenos y grandes diamantes cuyo valor de mercado se disolvió en intermediarios, fiestas, despilfarros, violencia, ruptura de familias y, a veces, hasta la muerte. Detrás de esas narrativas, parece haber la misma alarma contra excesos manifiestos en las historias de punición por pecados capitales, como la ambición, la soberbia y la gula (Ribeiro 2015a; Schimidt 2018). Ejemplos de esto son la historia del *garimpeiro* que invirtió en el agronegocio, llegó a tener un gran rebaño y una plantación de café, pero murió en la miseria, castigado por haber “entrado en otro mandamiento”; la historia de la niña castigada a comer un cuenco de gallina y una olla de arroz de una sola vez, por haber reclamado la pequeña porción de alimento que le correspondía; la historia de la plaga lanzada por un párroco en castigo porque el pueblo hizo una procesión religiosa sin esperar su conducción.

No se planta, no se *garimpa* ni se recolecta más de lo que se puede cuidar, cargar, usar o vender. Quien opera fuera de la reciprocidad, quien “sigue otro mandamiento”, quien quiere más de lo que se precisa o le corresponde, no tiene el “corazón puro” y está sujeto a castigo.¹⁸⁸

El desplazamiento y el tránsito son clave para la comprensión del modo de vida *garimpeiro*. El movimiento del *garimpo* es mucho más que desplazarse de un punto al otro: tiene históricamente un itinerario que es propio de la explotación estacional de los yacimientos superficiales. En pocos meses se extrae y se prepara la capa diamantífera o aurífera para la purificación en la temporada de lluvias; el material es purificado y se busca entonces otro sitio para *garimpar*. La elección de los lugares depende tanto de los territorios tradicionales, por donde las familias habitualmente transitan y se integran con el medio, como de las evaluaciones del potencial diamantífero/aurífero de los terrenos. El diamante y el oro también se mueven, precisan ser convencidos de no desplazarse, de no cambiar de lugar. La relación de

187 Otro ejemplo de relación con minerales basado en la negociación con agencia no humana es el de dos mineros de estaño de Bolivia (Nash 1988). Con la explotación colonial de plata y estaño, la entidad ligada a los cerros y a las colinas para los pueblos indígenas agricultores fue asociada al demonio (europeo) de las minas subterráneas, entidad que controla los centros de minerales, relevando a quien le hace ofrendas y castigando a quien la ofende. Otro ejemplo de esto es el trabajo de Carina Jofré (2019) donde discute cómo los trabajadores y comunidades afectadas por la megaminería en Argentina incluyen minerales activos (que se mueven y penan) y fantasmas en su cosmopolítica.

188 De hecho, investigaciones como la de June Nash (1988, 1993) y Michael Taussig (1993) muestran cómo, bajo una superficie de catolicismo popular, actúan ritos anteriores a la Conquista, cuyo propósito es garantizar la armonía con lo sobrehumano y la sobrenaturaleza. Para Taussig, la recurrente presencia de entidades malévolas y de castigo en comunidades sudamericanas sometidas a la lógica del mercado resulta de la asociación nativa entre el diablo, ese personaje europeo, y el fetichismo de la mercadería. La ritualización de esa asociación se daría, ella misma, como elemento de resistencia y crítica al nuevo ordenamiento económico impuesto por el colonialismo.

mutualidad persona-mineral precisa ser favorecida para contener el movimiento de los minerales y garantizar la continuidad del movimiento humano.

El trabajo no es contenido en un único espacio y los espacios no son clasificados por actividades exclusivas. Éstas incluyen, por ejemplo, *garimpar* donde se acampó o alguien vivió, acampar donde ya se lo hizo antes, acampar donde ya se vivió, vivir donde pasó el río, encontrar naciente donde ya fue bosque, recoger leña donde su familia ya *garimpeo*, o cortar leña en el antiguo bosque que se incendió... y durante todo eso recolectar aquello que ayude a garantizar la vida. Los campos tienen mandioca, porotos, calabaza, maíz, cuya manutención no demanda presencia diaria. Cada familia tiene los trayectos por donde camina cotidianamente en cada estación para recolectar leña o flores ornamentales usadas para diversas artesanías. El movimiento es vida y la vida no reside apenas en seres orgánicos. Así como con el diamante, las relaciones con los otros seres no están basadas en la división naturaleza/cultura que se desdobra en objeto/sujeto; por el contrario, las relaciones están fundadas en negociaciones que consideran las necesidades, las posibilidades y otras voluntades no humanas.

El constante flujo de actividades hace que los espacios no se definan, sino que sólo sean. Todo puede suceder en casi todos los lugares, el movimiento de personas es constante. La mayor parte de las actividades de recolección suceden durante las caminatas, lo que las tornan más que momentos de desplazamientos entre un lugar y otro. Caminar también puede ser trabajar, divertirse, aprender, socializar, distraerse. Encontrar vecinos, alimañas, cosas, entes, percibir el clima y el paisaje, sentir los cambios superpuestos a los lugares que siempre serán parte de sus historias. Las rutinas son acompañadas de historias contadas y cantos, alertando sobre los peligros de los excesos y los riesgos de la acumulación (Schmidt 2018).

El modo de vida *garimpeiro* se sustenta por la mutualidad, por la manutención de los demás seres y entes con quien se habita el territorio. Las reproducciones –de ganado, gallinas, cerdos– suceden en pequeño número, de modo que se puedan conocer individualmente, por nombre y temperamento la mayoría de los animales. Los campos son de un tamaño que la familia pueda cuidar y mantener ‘limpios’, agradando así a las plantas para que crezcan fuertes y satisfechas. Son esas relaciones las que garantizan diferentes cosechas *garimpeiras* de diamantes, de plantas silvestres o cultivadas, de carne y de leche.

LA FRAGMENTACIÓN DEL ESPACIO: CERCAMIENTO Y RUINAS EMBRUJADAS

La curandera Maria Eugénia de Almeida dice que “el bosque está todo vigilado”, en referencia a las restricciones de acceso para recolectar, *garimpar* o hasta incluso desplazarse por caminos antiguos. En ese tópico, los alambrados y las ruinas de la minería industrial son los elementos materiales que conducen la discusión sobre las relaciones de las comunidades tradicionales con la occidentalidad y lo que esta trae aparejado.

El cerco, en São João da Chapada, es un instrumento clave para el desarrollo del capitalismo y la ocupación de la vida, impidiendo la circulación no sólo de las personas, sino también de muchos otros seres. Él impide la libre interacción y retira los medios de sobrevivencia de las relaciones mutuas de manutención, relaciones que por eso mismo no son modernas. Para garantizar que los cercamientos se puedan dar en cualquier tiempo y lugar, interfiriendo en

territorios y relaciones tradicionales con la tierra, una de las principales acciones del Estado moderno es la reglamentación de la propiedad y el uso de la tierra.¹⁸⁹

La historia de legislación minera brasileña es una sucesión de tentativas de institucionalización de normativas que acaban por capitalizar las relaciones de extracción tradicional llamadas aquí *garimpo braçal*. Leyes y decretos relativos a la explotación de recursos mineros y a la propiedad de la superficie son elaborados a partir de la segunda década del siglo XIX, fortaleciendo los ajustes y las ambigüedades jurídicas necesarios para favorecer el desarrollo de la concentración de tierras mineras en manos de la minería industrial de capital internacional en Brasil. Pero la reglamentación de explotación minera (subterránea) colisionaba con la cuestión de la propiedad de la tierra (superficial).

La constitución de 1824 de Brasil establecía que los recursos mineros eran propiedad de la nación y garantizaba el derecho individual pleno a la propiedad, llevando a décadas de interpretaciones conflictivas sobre la posesión de la tierra, incluyendo el subsuelo. La Constitución de la República de 1891, con la adopción del derecho agrario, transfirió el derecho de explotar el subsuelo al propietario de la superficie (Renger 1999; Martins 2008). Mientras tanto, en 1850 fue promulgada la Ley de Tierras, que establecía la necesidad de un documento de compra-venta y del registro público de la escritura para confirmar la propiedad. En conjunto, esas reglamentaciones actuarían en el sentido de instalar una desigualdad en el acceso y en la manutención de la tierra comunitaria en el medio rural. La misma Constitución Federal de 1891, que estableció la extensión del derecho de superficie a las explotaciones mineras y que promovió una carrera en la reglamentación de los títulos para la posesión de los ciudadanos, transfirió las 'tierras devueltas' a los Estados, incluyendo aquellas no reivindicadas por quienes las habitaban, tanto por la falta de recursos como por ignorar la existencia de la Ley (Costa Filho e Mendes 2013).

Ese proceso culminó en las transformaciones instituidas en la segunda mitad del siglo XX, las cuales acaban con los acuerdos y las prácticas locales y seculares, sustituyéndolas por cooperativas registradas y reglamentando sus prácticas. Eso desconfiguró completamente el potencial de circulación y la relación con el paisaje, reduciendo las áreas pasibles de explotación y empujando cada vez más a las personas en dirección a las normas capitalistas de organización del trabajo. En 1989, se instituyó el régimen de autorización de *garimpo*, aún vigente, que permite la explotación minera por empresas después de estudios previos de licenciamiento ambiental. Este es un golpe dramático a las prácticas tradicionales, porque la ley deslegitima y atropella violentamente la organización social del trabajo en el *garimpo*, la división de tareas, la estacionalidad y la escala de los trabajos.

Los años inmediatamente posteriores a la promulgación de la ley fueron de violenta e intensa represión de la extracción ilegal. Desde el cambio hacia el siglo XXI, continuó un incremento en la vigilancia para la protección de los santuarios ecológicos de Diamantina –São João da Chapada y los poblados próximos se encuentran en el área de la unidad de conservación estatal (Parque Estatal Biribiri, creado en 1998) y federal (Parque Nacional de las Siempre Vivas, creado en 2002)–. Cualquier actividad extractiva, sea o no regulada por legislación específica, está sumariamente prohibida dentro y en las áreas del entorno de los parques.

Los alambrados que dividen las propiedades prosperaron en la región de São João da Chapada a mediados del siglo XX, período bien posterior al auge de la concentración de tierras

189 Ver Silvia Federici (2017) para un análisis feminista de los cercamientos en la Europa de la transición al capitalismo.

mineras. En aquella época, por supuesto, la minería industrial en el distrito de São João da Chapada y en su entorno ya tenía impreso su propio pasado en las ruinas de extracción minera del siglo XIX que se propagaban por la región, inclusive en las áreas de la minería activa del período. Tales ruinas eran lugares temidos, embrujados, evitados. Sobre las ruinas se cuentan muchas historias que asustan. El cercamiento, al incluir las ruinas en su interior, parece estar contribuyendo con el cese –o la reducción– de las narrativas sobre lugares embrujados.

Junto con la marginalización del *garimpo* y su asociación con la impericia técnica y la pobreza (Ribeiro y Leanza 2006; Ribeiro 2013), el cercado de los terrenos antes disponibles para el *garimpo* y demás colectas –y la consecuente intensificación del proceso de fragmentación del paisaje tradicional– es una de las imposiciones del occidentalismo que más efecto tiene en la vida de las familias de São João da Chapada. En la memoria oral de la población, la medición de terrenos y su cierre con cercos se asocia a la llegada de un párroco durante la segunda mitad del siglo XX:

El cercamiento no tiene muchos años. Quien tiene más edad recuerda los tiempos de libertad. Pero entonces vino el Padre Romano de Alemania y trajo muchas cosas, inclusive ingenieros que comenzaron a medir todo. El Padre Romano ayudaba a mucha gente, pero él también trajo los cercados. Y se volvió un “aquí una cerca, allí una cerca, eso aquí es mío. Todo el mundo empezó a cercar, todo el mundo empezó a pelear y la Sierra quedó toda cercada”. De allí, quien vive de la recolección en los campos, quien creció caminando y recolectando en la sierra, quedó sin libertad porque cada uno cercó su campo y prohibió la entrada. Llegó el cautiverio, y porteros por todos lados y ninguno puede pasar (basado en la narrativa de Maria dos Reis Amorin, febrero de 2017).

Entre las acciones del párroco se destacan la creación de un centro comunitario de atención a la infancia, cuyo edificio abriga diversas actividades ofrecidas por órganos del Estado y por las universidades regionales que incentivan la adopción de nuevas prácticas en sustitución de las actividades de *garimpo* y recolección, y la transformación del cultivo estacional de subsistencia en agronegocio. El estímulo a la producción agrícola monetaria tiene foco en las hortalizas, que son plantadas con semillas industrializadas, y en algunos casos modificadas genéticamente utilizando insumos y técnicas no mecanizadas que difieren mucho del modo como se lidiaba con el cultivo hasta entonces (Schmidt 2018).

Las personas circulan menos por el campo como consecuencia de los cercamientos. Son forzadas a recorrer los pocos caminos predelimitados por las entradas. En estos caminos, muy largos y muy frecuentados por personas, no hay espacio para los otros tipos de seres. Las plantas son aplastadas por los zapatos de los soldados y por los neumáticos, los animales son espantados por el ruido de las bocinas y las aguas son canalizadas en tuberías de concreto. Al ser forzadas a recorrer sólo esos espacios, se pierden oportunidades de interacción con otros seres –para recolectar es preciso saber identificar las plantas y saber para qué sirven–. Tales conocimientos son pasados de generación en generación durante todos los recorridos que se hacen juntos. De acuerdo con los presupuestos ontológicos locales, para la producción y reproducción de esos conocimientos es fundamental el encuentro con todas las cosas que existen (entes visibles e invisibles).

Los campos en donde las plantas a recolectar pueden ser encontradas también están siendo asfixiados por los monocultivos de *Eucaliptus* y *Brachiaria*.¹⁹⁰ Por medio del monocultivo, los campos antes florecidos y diversos, se monetizan para la producción de carbón, madera y

190 *Brachiaria* es un género de gramínea utilizado por ganaderos para la formación de pastos donde son criados los ganados de corte y lechero. Brasil es el principal comprador de semillas de este tipo de gramínea

ganado. La proliferación del monocultivo conjuntamente con el cercado, cambiaron completamente las relaciones entre la tierra y el trabajo, se pasó de campos de uso común con gran diversidad de especies a una alta concentración de tierras con pocas especies y pocas personas. Las gramíneas del género *Brachiaria* no son nativas del bioma Cerrado, pero su rápido desarrollo, proliferación y valor nutritivo la tornó una de las especies más relacionadas a la devastación de biomas (Pires *et al.* 2012), por la captura excesiva de nutrientes y por impedir el crecimiento de especies rastreras por sembrado.

Las áreas alambradas no pueden ser *garimpadas*, y lo que hay en ellas no puede ser recolectado por riesgo a ser denunciado ante el órgano de fiscalización ambiental, el IBAMA. Cuanto menos se ve, menos se interactúa, menos se aprende, menos se afecta, menos se usa. Estas plantas y animales son sustituidos por productos industrializados adquiridos en relaciones mercantiles. A pesar de eso, la disminución de las oportunidades en la relación con los otros seres –de agarrar una planta, de ver las alimañas, de sentir el agua en la piel, de colocar el pie en el suelo– distancia a las personas de donde están, fortificando la moderna dicotomía naturaleza/cultura (Schmidt 2018). Lo que vemos en São João puede ser descrito como una ocurrencia tardía del proceso que viene siendo teorizado como acumulación primitiva del capital. De acuerdo con la teórica feminista Silvia Federici (2010, p. 90):¹⁹¹

No podemos, entonces, identificar acumulación capitalista con liberación del trabajador, mujer u hombre, como muchos marxistas (entre otros) han hecho, o ver la llegada del capitalismo como un momento de progreso histórico. Por el contrario, el capitalismo ha creado las formas de esclavitud más brutales e insidiosas, en la medida en que inserta en el cuerpo del proletariado divisiones profundas que sirven para intensificar y ocultar la explotación. Es en gran medida debido a estas divisiones impuestas –especialmente la división entre hombres y mujeres– que la acumulación capitalista continúa devastando la vida en cada rincón del planeta.

Estos impactos sobre los medios de sobrevivencia de las relaciones mutuas incentivan la aceleración y la proliferación de las dinámicas capitalistas en los diferentes aspectos de las relaciones sociales en São João. Pero las nuevas dinámicas sociales que están surgiendo desde este proceso todavía no se rindieron totalmente al modo capitalista. La innovación y la creatividad que sustentaron el modo de vida de São João da Chapada aún están activos para la manutención de ese modo de vida.

Dentro de los terrenos alambrados, hay ruinas. Tal vez como efecto de la fragmentación de territorios tradicionales, las *ruínas embrujadas* de hace algún tiempo atrás –más o menos en el espacio de una generación– eran lugares a ser evitados o frecuentados con ciertas reservas (como ser acompañados o dejando a alguien para vigilar); ahora están presos y aislados en propiedades privadas por donde poco se camina. Jóvenes y niños de hoy ya no oyen tanto las historias sobrenaturales, pero las personas adultas y mayores crecieron oyéndolas y después contaron los detalles de las apariciones.

En algunos sitios arqueológicos, como el Canal do Barro, aparecen fantasmas de mujeres y niños. El yacimiento de Barro (figura 4) fue explotado desde el inicio del siglo XIX hasta la segunda mitad del siglo XX, resultando en la exposición de altos e inestables taludes que marcan en el paisaje local un enmarañado de evidencias de relaciones entre humanos, diamantes y

en el mundo, y su monocultivo ha sido una de las principales causas de destrucción del ecosistema de bosque cerrado (Rodríguez 2010).

191 Ver también Anna Tsung (2015) y su influyente discusión sobre el papel del monocultivo en la sustentación del colonialismo y la domesticación de los cuerpos colonizados, sobre todo cuerpos femeninos.

oro. En el entorno de esos taludes, están las ruinas de la sede de la hacienda minera y la sala de máquinas de una minera vecina del siglo XIX, áreas de *garimpo braçal* de los siglos XIX al XXI, cuyas estructuras mineras del siglo XX están atravesadas por cercos, carreteras y senderos.

A lo largo del Canal do Barro, está el puente sobre el arroyo São João, construido en la época en que el curso de agua fue desviado para que corriera junto a la minería industrial. En algunas madrugadas, en las viviendas más próximas es posible oír un bebé que llora incesantemente. Quien pasa al anochecer por la cima del talud del Canal do Barro, bien próximo al poblado, puede ver a una mujer vestida de novia agarrando agua de la naciente que aflora allí. Es una novia abandonada. El llanto es el de un niño abandonado durante un amanecer especialmente frío en la entrada de la antigua minera, que quiere ser recogido por el alma caritativa de algún trabajador. El bebé no resistió (Ribeiro 2015a). El puente instalado debajo de la minera, en el lecho desviado del arroyo, es un sitio de muchos suicidios. Se dice que el puente está maldito, allí hubo susurros que atraen a las personas “débiles de espírito” a que se tiren desde allí.

Esas son historias contadas sobre todo por mujeres y niños. Los hombres adultos se burlan y aunque repitan las historias, sus narrativas suelen ser precedidas por “mi mujer que cuenta la historia”, o “mi hijo que oía en la calle y repetía en casa”. Es una dinámica familiar e íntima, que sustenta la presencia de esas narrativas que lidian con las evidencias materiales de la introducción de la minería industrial en la región en cuanto lugar maldito y embrujado. La aparición más espantosa es la Cobra de Cresta, criatura que habita un conjunto de ruinas conocidas localmente como la Máquina (figura 4). La serpiente es gigante, su cabeza sale por la boca de una chimenea con seis metros de altura, zumbando y escupiendo humo.

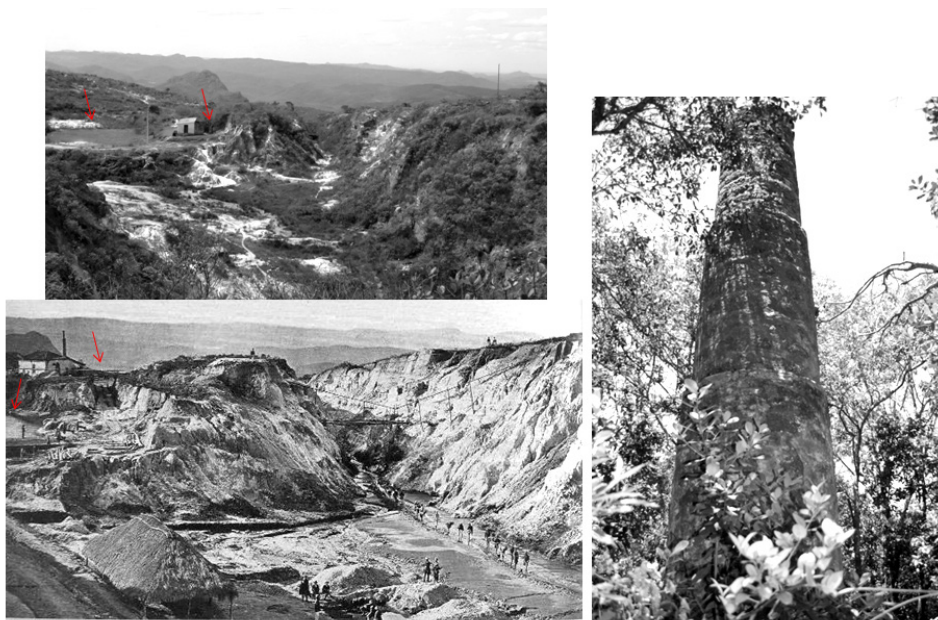


Figura 4. Sitios arqueológicos embrujados. A la izquierda, foto del Canal do Barro en plena actividad en 1868 (fotografía de Augusto Riedel, reproducida en Lago y Lago 2005) y, encima, foto del mismo sitio en 2016. A la derecha, chimenea de La Máquina, vivienda de la Cobra de Cresta. Fotografías de Loredana Ribeiro.

La documentación histórica e iconográfica permite asociar esas ruinas a una de las primeras compañías mineras privadas de mediados del siglo XIX. Se trata, probablemente, de la sala de máquinas –la documentación escrita e iconográfica indica carros empujados por senderos hacia allí–. La Cobra de Cresta era vista y oída principalmente por mujeres y niños que usaban el riacho de atrás de las ruinas para lavar las ropas y jugar, o cuando transitaban por el área en sus recorridos rutinarios de recolección. El extropero Helio Diniz (hoy con 96 años) siempre se ríe cuando recuerda que su esposa era una de las que volvía a la casa con ropa mal lavada debido a la aparición de la serpiente (Ribeiro 2015a).

Es curioso que la cobra, muy a pesar de los males físicos provocados por su mordida, sea localmente un símbolo de buen augurio en el *garimpo*. Soñar con ella es señal de encuentros en breve. La gigante cobra aprisionada, que se retuerce y escupe humo por la chimenea para mantenerse activa, su imagen y significados, son muy buenos para pensar la *lucha garimpeira*. La muerte, inclusive, no está en el horizonte de la cobra. Al indagar sobre el porqué de no contar las historias recientes de apariciones de la cobra, doña Maria Amorim responde sin pestañear: “¡Morir, ella no murió no! Sólo se fue, fue a otro lugar”.

En São João da Chapada, las historias de criaturas embrujadas que se hacen ver u oír en lugares de explotación capitalista del siglo XIX y XX no son fábulas inocentes para amedrentar a los niños, son historias creíbles; relatos de situaciones de estrés social y económico que articulan la modernización de la minería y de las relaciones de trabajo, la proletarianización del trabajo masculino adulto en la minería capitalista y la disolución de las familias (problematizadas en los relatos de entes de niños y novias abandonadas). Son historias que identifican efectos de la explotación industrial sobre colectivos tradicionales, como historias que fortalecen la afección de la comunidad y de las redes locales de cooperación social (Ribeiro 2015a). Junto con las curaciones y los avisos para alejar la ambición y la codicia y así ser aceptada/ do por el diamante y el oro, las ruinas embrujadas ayudan a informar la acción colectiva *garimpeira*.

Siendo el *garimpo*, el campo y la recolección los pilares del sustento *garimpeiro* desde siglos atrás, la gradual mercantilización de las relaciones de producción y la imposición de legislaciones ambientales disonantes de las prácticas de sustento seculares son las principales acciones que vienen transformando la realidad mantenida en São João da Chapada. El conjunto de las actuales legislaciones mineras y ambientales iguala modos de relación entre los seres humanos y la naturaleza que son incomparables, y producen efectos diferentes y contradictorios ignorando que muchas de las interacciones ahora prohibidas se basan en otras formas de relacionarse con los elementos del mundo no-humano a su alrededor. Tampoco consideran que estas *otras relaciones* no industriales de extracción (incluso el *garimpo*, pero no sólo él) contribuyen a la producción de ecosistemas que se quieren proteger.

Este escenario –donde legisladores, órganos ambientales, activistas y científicos son fruto del distanciamiento entre naturaleza y cultura, y la defienden invalidando otras formas de relación que borran los límites producidos por la modernidad– produce “una distribución ecológica desigual” (Zhouriet *al.* 2005, p. 18). De hecho, muchas de las interacciones humano - no humano observadas en São João da Chapada son “impensables para aquellos cuyos conocimientos del mundo se estructura sobre la división moderna naturaleza/cultura” (véase Holbraad 2003; Watts-Powless 2017; Tola 2016).

PATRIMONIO COMO POLÍTICA: EL GARIMPO EN LAS NEGOCIACIONES DE LAS COMUNIDADES TRADICIONALES CON EL ESTADO

São João da Chapada pertenece al municipio de Diamantina, una de las ciudades de Minas Gerais elegidas como patrimonio cultural de la humanidad en la década de 1990 por su arquitectura, iglesias y relevancia histórica relativas al auge de la minería colonial en Brasil. En las últimas décadas, acompañando las tendencias de extensión y democratización del campo de los 'patrimonios', en la región ha aumentado el reclamo patrimonial por el *garimpo*, pero sobre todo desde la valorización de sus aspectos materiales e históricos tal como se ve en los museos, sitios arqueológicos e históricos patrimonializados y lugares explotados por el turismo histórico en la región. El *garimpo valorizado* es aquel asociado al pasado idealizado, romantizado... y muerto. Como práctica técnica de segmentos sociales del presente, el *garimpo braçal* es invisibilizado y marginado, lo cual puede observarse en las políticas públicas, en las ciencias y en la opinión pública (buena parte de la población del propio estado de Minas Gerais posiblemente desconoce el *garimpo braçal*). Finalizamos este trabajo con algunas reflexiones acerca del modo en que los colectivos tradicionales se han manejado con la política identitaria en el campo del patrimonio y cómo el *garimpo braçal* ha comenzado a ser disputado como patrimonio cultural ampliando, a partir de este campo, las negociaciones y luchas de los colectivos tradicionales con el Estado.

En Brasil, hasta la década de 1980, las discusiones sobre el patrimonio se restringieron a la esfera del Estado e intelectuales que se dirigían a las agencias de preservación histórica. Cuando la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) publicó la Recomendación para la Salvaguarda de las Culturas Tradicionales y Populares en 1989, Brasil, que recién salía de la última dictadura militar, vivía un momento de fortalecimiento de las libertades democráticas y legitimación del nuevo gobierno. Los movimientos sociales estaban articulados y el país acababa de promulgar una nueva constitución que aseguraba conquistas y derechos para las llamadas comunidades tradicionales. A partir de fines de los años 1980, el tema del patrimonio, difundido por la sociedad civil, reinterpretado y utilizado por grupos y asociaciones civiles como instrumento de lucha política, invadió la agenda de diversos movimientos sociales.

La expansión reciente del campo del patrimonio se articula con las transformaciones que se han operado desde entonces, especialmente la pérdida de exclusividad del Estado nacional en la elaboración e implementación de las políticas de patrimonio. Organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales, empresas, grupos sociales e individuos asumen iniciativas en el sentido de reivindicar, establecer y contestar patrimonios culturales, dando al campo los tonos conflictivos y contestatarios que lo caracterizan actualmente (Abreu 2013; Gonçalves 2015). Cuando Brasil ratificó, en 2006, la Convención de Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial de la UNESCO, ya estaban en curso distintas acciones para la promoción y la protección del patrimonio cultural inmaterial, porque desde el 2000, el IPHAN (Instituto de Patrimonio Histórico y Artístico Nacional) había creado el Programa Nacional de Patrimonio Inmaterial, anticipándose a la Convención de la UNESCO.

Otro impulso al campo del patrimonio en Brasil fue dado por la Política Nacional de Desarrollo Sustentable de los Pueblos y Comunidades Tradicionales (PNPCT). Instituida en el 2007, el PNPCT presenta un amplio alcance de áreas, acciones y actividades, coordinadas por un consejo nacional inclinado a garantizar la sustentabilidad, valorizar la identidad colectiva

y asegurar los derechos de pueblos y comunidades tradicionales. En los años siguientes, se crearon comisiones a nivel estatal, una de cuyas acciones es la de reconocer a sujetos colectivos de derecho de las políticas públicas. La mitad de los miembros de las comisiones son representantes de pueblos y comunidades tradicionales. Esas comisiones legitiman las nuevas identidades colectivas que han sido asumidas públicamente en las últimas décadas, y ese reconocimiento evidentemente favorece a las comunidades como beneficiarias de la Ley. La PNPCT define a los pueblos y a las comunidades tradicionales como:

[Los] grupos culturalmente diferenciados y que se reconocen como tales, que poseen formas propias de organización social, que ocupan y utilizan territorios y recursos naturales como condición para su reproducción cultural, social, religiosa, ancestral y económica, utilizando conocimientos, innovaciones y prácticas generadas y transmitidas por la tradición (Decreto 6.040/2007, art. 3°).

De la comisión de Minas Gerais forman o formaron parte (los mandatos son de dos años) personas de la región de Diamantina, representando comunidades extractivas tradicionales del *garimpo* y recolectoras de flores.¹⁹² Se nota que esas dos actividades son históricamente desempeñadas de modo combinado por las familias de la región (ambas son estacionales), pero en las últimas décadas ellas han sido desarticuladas y asumieron una cara pública (y exclusiva) de la actividad identitaria. Aquí no tenemos posibilidades para explorar toda la complejidad de esa aparente desarticulación de actividades combinadas a las cuales se dedica el modo de vida tradicional en la región, pero queremos resaltar que esa ha sido la forma de las comunidades tradicionales para lidiar con las legislaciones y las políticas públicas ambientales, mineras y patrimoniales, que criminalizan o invisibilizan el *garimpo braçal* desde el siglo XIX, contribuyendo ampliamente a la marginalización social de los colectivos que lo practican.

Una de las acciones más importantes del Estado contra el *garimpo braçal* se dio justamente en el año en que la UNESCO publicó la Recomendación para la Salvaguarda de las Culturas Tradicionales y Populares. La Ley 7805, de 1989, impone la necesidad de autorización del Estado para la práctica del *garimpo braçal*, la obligatoriedad de funcionamiento como empresa autorizada y el licenciamiento ambiental. La actividad *garimpeira*, ejecutada sin autorización o licenciamiento, pasó a ser considerada un crimen, del mismo modo que en el siglo XVIII, cuando la Corona poseía el monopolio de la explotación en Diamantina. En la región de São João da Chapada, la implementación de esa ley, a comienzos de 1990, se dio a través de una intensa fiscalización represiva, con la detención de hombres, mujeres y niños, violencia física y moral, exposición pública, atribución de multas pesadas y un registro criminal. Uno de los efectos más inmediatos y perjudiciales contra el *garimpo braçal* fue la paulatina desaparición de mujeres y niños en las áreas de *garimpo*. Además del miedo generalizado a la violencia de los agentes de la ley, la clandestinidad lleva al *garimpo braçal* a lugares más distantes de los poblados y de las rutas, dificultando o imposibilitando la doble jornada de trabajo de las mujeres en el hogar y en el *garimpo* y la dedicación de los niños a la escuela obligatoria y a la extracción tradicional.

Varias discusiones sobre patrimonios inmateriales registradas e inventariadas en Brasil durante los últimos quince años –además de los estudios arqueológicos y antropológicos en

192 Al menos desde el inicio del siglo XX, sucede en la región una recolección especializada y estacional de algunas especies de flores del campo que son valoradas en el mercado de la decoración y ornamentación. Florecen en diferentes épocas del año y las épocas de recolección acostumbran a reunir toda la mano de obra familiar disponible.

varias regiones del mundo— han puesto en relieve como los colectivos no modernos y no occidentales tienen una percepción distinta de aquello que la Recomendación de la UNESCO define como cultura tradicional y popular. En el lugar de la percepción identitaria centralizada, que marca las discusiones occidentalizadas del patrimonio, muchos otros pueblos tienen una percepción relacional, dinámica y fluida de personas y cosas en interacción y movimiento, produciendo o reproduciendo así el tejido social. Esos colectivos no conciben la naturaleza como ontológicamente separada de la sociedad, compuesta por materia prima y recursos económicos a ser dominados y explotados, como lo hace el occidente capitalista. No tiene el afán de salvar, de preservar ni compartir la idea de que la naturaleza saludable es aquella libre de humanos, porque saben que esos dominios no existen por cuenta propia. Es la imposición de una noción a veces romantizada, a veces monetizada, pero siempre sumisa de naturaleza que condena el *garimpo braçal* como transgresión, sin conocer mínimamente sus particularidades, su diferencia.

A fines del 2015, a partir del trabajo de la Comisión de Minas Gerais para el Desarrollo Sustentable de los Pueblos y Comunidades Tradicionales, la *'faíscão'* fue reconocida como actividad extractiva tradicional, posibilitando la inclusión de *comunidades de faiscadores* en la lista de los pueblos y comunidades tradicionales del estado de Minas Gerais. La *'faíscão'* es una forma de *garimpo braçal*, una práctica antigua de extracción de oro y diamante en el aluvión de los arroyos y ríos. Esos depósitos son secundarios y los minerales en los ríos y arroyos llegan allí por la acción del arrastre del agua y de la gravedad.

Los primeros descubrimientos de oro y diamante en Minas Gerais se dieron en los cursos de agua (yacimientos más accesibles y de explotación más rápida). Resulta que, después de siglos y siglos de explotación continua, esos yacimientos superficiales están agotados. En la región de Diamantina, por ejemplo, el Sr. José da Boa, decía que en el 2009 *garimpava* más “por el hábito y el gusto del servicio”, porque el oro que había, cuando lo encontraba, era muy poco. Diamante ya no había ninguno. De acuerdo con Maria de Fátima Alves, una de las representantes de las comunidades tradicionales en la Comisión y originaria de São João da Chapada, el argumento del Estado para el reconocimiento de la *faíscão* como forma de extracción tradicional es su impacto ambiental reducido. Las evaluaciones de impacto ambiental y de potencial económico de los yacimientos pesan a favor de la *faíscão* porque, por un lado, ella no ofrece concurrencia que justifique su contención y, por otro lado, es suficientemente auténtica y antigua para ser escogida por las políticas multiculturalistas.

Pero las técnicas y los artefactos de la *faíscão* son técnicas y artefactos de purificación del *garimpo braçal*, sin importar el tipo y la localización del yacimiento minero. Cuando se cambia el tipo de yacimiento, la *faíscão* deja de responder por todo el proceso de extracción para responder solo a la etapa final de la purificación de diamantes y de oro. La *faíscão* participa del *garimpo braçal*, pero de ninguna manera lo sintetiza. Esa es más una desarticulación, más allá de aquella entre el *garimpo* y la recolección de flores. Explorando las ambigüedades desencadenadas en el juego de la política identitaria, los colectivos tradicionales de Brasil han luchado para revertir su *status* y su estatuto frente al Estado.

La controversia entre consentimiento de la *faíscão* y prohibición del *garimpo braçal* es una evidencia de que el problema para el capitalismo es que este último no puede ser controlado. Por eso mismo, esta forma de extracción tiene que ser prohibida y, más que eso, borrada del conocimiento social. La palabra *garimpo* sólo debe ser asociada a la forma de extracción totalmente capitalizada, conocida por ejemplo a través del *garimpo* de la Serra Pelada. En este caso, los instrumentos y las técnicas tradicionales de *garimpo* son reconfigurados para

optimizar la producción y el lucro, mientras que la relación con la tierra, con los minerales y con todos los seres involucrados en el proceso es casi nula. La invisibilización del *garimpo braçal* es parte de la estrategia para insertar las extracciones tradicionales dentro de la línea de tiempo de desarrollo social en dirección al desarrollo económico, al capitalismo y a la modernidad.

Aun así, el reconocimiento de la *faiscação* como actividad extractiva tradicional es una conquista a ser celebrada. Después de casi treinta años de persecución intensa y marginación, ese reconocimiento avanza en la dirección de una (re)valorización del *garimpo braçal*, aunque restringiendo los acuerdos técnicos posibles. Recientemente, en São João da Chapada, líderes comunitarios y activistas del movimiento social han comenzado a estimular discusiones sobre la autoatribución *quilombola* con las familias que hace generaciones sacan sustento de la combinación del *garimpo braçal* con la agricultura y la recolección de flores. Hermes Dias, uno de los líderes locales, me afirmó muy concienzudamente que la identidad colectiva *quilombola* es más interesante que la de la comunidad *garimpeira*, por concentrar recursos del gobierno e intereses positivos de la opinión pública. Por el contrario, el *garimpo* carga el inmerecido viejo estigma de la degradación ambiental y sólo puede ser practicado legalmente si “se transforma en otra cosa”, lo que quiere decir en una empresa.

De acuerdo con Gonçalves (2015), desde el punto de vista del Estado y sus políticas de patrimonio, “identificar” un grupo y su patrimonio equivale a ejercer positivamente su función como agencia de poder y control sobre la sociedad. Desde el punto de vista de las comunidades, la identidad es la forma por la cual el grupo se afianza públicamente. Esa perspectiva es interesante porque permite pensar al Estado como una importante ‘fábrica’ de identidades, por ejemplo, favoreciendo una autoatribución colectiva *quilombola* o *faiscadora*, en lugar de *garimpeira*. Esas identidades son más atractivas dadas las restricciones jurídicas e ideológicas impuestas por el Estado capitalista al *garimpo* desde el siglo XIX. Esa perspectiva también es interesante para pensar cómo los colectivos tradicionales operan con las categorías de identidad y cultura como capital político y capital simbólico en los conflictos y las negociaciones con el Estado.

En el campo ambiental, los colectivos tradicionales que tienen en el *garimpo braçal* una marca distintiva de su diferencia, juegan en desventaja porque compitieron históricamente con la noción capitalista de naturaleza. La fuerte entrada que los pueblos y las comunidades tradicionales conquistaron en el campo patrimonial y cultural en Brasil durante los últimos años hoy está amenazada por la dominación de intereses neoliberales y ultraconservadores en el gobierno y en la política brasileña. El gran riesgo es, una vez más, observar aquella práctica apuntada por Rita Segato (2012, p. 110) como recurrente del Estado colonialista con los pueblos originarios y ancestrales, la de borrar con una mano lo que se escribe con la otra.

AGRADECIMIENTOS

A Carina Jofré y Cristóbal Gnecco por la invitación, Tiago Kickhöfel por las fotografías y Analía García por la traducción del texto al español. Las actividades de campo de las autoras y dedicación a la investigación fueron posibles gracias a la ayuda financiera del CNPq y a la beca de maestría de CAPES.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abreu, Regina
2013 Dinámicas de patrimonialización y “comunidades tradicionales”. En *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales*, editado por Margarita Chaves, Mauricio Montenegro y Marta Zambrano, pp 1-25. ICANH, Bogotá.
- Bezerra, Márcia y Luis Ravagnani
2012 *O verdadeiro ouro de Serra Pelada – histórias de vida no garimpo*. GK Noronha, Belém.
- Burton, Richard
1983 *Viagens aos planaltos do Brasil*, Tomo 2. Editora Nacional-INL, São Paulo-Brasília.[1869].
- Chakrabarty, Dipesh
2013 O clima da história: quatro teses. *Sopro* 91:4-22.
- Costa, Aderval y Ana Beatriz Vianna Mendes
2013 *Direito dos povos e comunidades tradicionais*. Superintendência de Comunicação Integrada, Belo Horizonte.
- Costa, Antônio Gilberto (Editor)
2004 *Cartografia da conquista do Território das Minas*. Editora UFMG-Kapa Editorial, Belo Horizonte-Lisboa.
- Federici, Silvia
2010 *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños, Madrid.
- Gonçalves, José Reginaldo
2015 O mal-estar do patrimônio: identidade, tempo e destruição. *Estudos Históricos* 28(55):211-228.
- Haraway, Donna
2015 Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: making kin. *Environmental Humanities* 6:159-165.
- Holanda, Sérgio Buarque de
1994 *Caminhos e fronteiras*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Holbraad, Martin
2003 Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. *Mana* 9(2):39-77.
- Jofré, Carina
2019 ¿Porqué pena el mineral? Teorías mestizas fronterizas y ontologías de lo real con relación al extractivismo minero en San Juan, Argentina. *Antípoda* 37:75-94.
- Lago, Bia y Pedro Correa Lago
2005 *Os fotógrafos do Império. A fotografia brasileira do século XIX*. Capivara, Rio de Janeiro.
- Lugones, María
2014 Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas* 22(3):935-952.
- Machado, Aires da Matta
1985 *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. Itatiaia, Belo Horizonte.[1929].

- Martins, Marcos
2008 A arte de fabricar motins: os marcos regulatórios da mineração diamantífera em perspectiva histórica. *Geonomos* 16(2):69-77.
- Mathis, Armin, Daniel Chaves de Britoy Franz Joseph Brüseke
1997 *Riqueza volátil: a mineração de ouro na Amazônia*. Cejup, Belém.
- Moura, Carlos Eugênio Marcondes de
2000 *A travessia da Calunga Grande: três séculos de imagens sobre o negro no Brasil*. EdUSP, São Paulo.
- Nash, June
1988 Resistencia cultural y conciencia de clase en las comunidades de las minas de estaño de Bolivia. *La Palabra y el Hombre* 68:115-132.
- 1993 *We eat the mines and the mines eat us: dependency and exploitation in Bolivian tin mines*. Columbia University Press, Nueva York.
- Pires, Ana Carolina, Silvia Pereira, G.W. Fernandes y YumiOkí
2012 Efeito de *Brachiariadecumbens* na herbivoria e no desenvolvimento de duas leguminosas nativas de cerrado. *Planta Daninha* 30:737-746.
- Reis, Flávia Maria da Mata
2008 Trânsitos e amálgamas de técnicas, saberes e práticas culturais nas minas da América portuguesa. En *Formas, sons, cores e movimento na modernidade Atlântica: Europa, Américas e África*, editado por Júnia Ferreira Furtado, pp 277-292. Annablume, São Paulo.
- Renger, Friedrich
1999 Direito mineral e mineração no Códice Costa Matoso (1752). *Varia História* 21:1-448.
- Ribeiro, Loredana
2013 Cativos do Diamante. Etnoarqueologia, garimpo e capitalismo. *Revista Espinhaço* 2:153-167.
- 2015a Cobra, cadeia e assombração. O passado outro nas narrativas garimpeiras sobre os sítios arqueológicos. En *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*, editado por María Clara Rivolta, Mónica Montenegro y Lúcio-Menezes Ferreira, pp 303-326. Fundación de Historia Natural Félix de Azara, Buenos Aires.
- 2015b Gênero e ação coletiva. Etnografia arqueológica do trabalho de mulheres no garimpo tradicional. *Revista do MAE*, Suplemento Especial 20:9-16.
- Ribeiro, Loredana y Deborah Leanza
2006 O complexo arqueológico do córrego Cuiabá e o mito das tecnologias rudimentares e ineficazes da mineração nas Gerais Colonial. *Revista de Arqueologia* 19:65-87.
- Rodrigues, Elisângela Ronconi
2010 Controle biológico de *Brachiariadecumbens* *stapf* em área de Reserva Legal em processo de recuperação na região do Pontal do Paranapanema, São Paulo, Brasil. Tesis-doctoral, e de doutorado. Universidade Federal de São Paulo, São Paulo.
- Saint-Hillaire, August de
2004 *Viagem pelo distrito dos diamantes e litoral do Brasil*. EdUSP-Itatiaia, São Paulo-Belo Horizonte.[1817-1822].
- Savi, Melina Pereira
2017 The Anthropocene (and)(in) the Humanities: Possibilities for Literary Studies. *Estudos Feministas* 25(2):945-959.