



INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

“De sol a sol”: dois estudos pastoris de prevenção de incêndios rurais

Julio Sa Rego

Doutoramento em Antropologia

Orientadores:

Dr. Miguel de Matos Castanheira do Vale de Almeida
Professor Catedrático
ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa

Dra. Marina Maria Pedrosa Meca Ferreira de Castro
Professora Adjunta
Instituto Politécnico de Bragança

Setembro, 2021

Departamento de Antropologia

“De sol a sol”: dois estudos pastoris de prevenção de incêndios rurais

Julio Sa Rego

Doutoramento em Antropologia

Júri:

Dra. Nélia Dias, Profa. associada, ISCTE-IUL (presidente)

Dr. Brian Juan O’Neill, Prof. catedrático, ISCTE-IUL (vogal)

Dra. Amélia Frazão Moreira, Profa. auxiliar, UNL (vogal)

Dra. Filipa Torres, Profa. auxiliar, UTAD (vogal)

Dr. Miguel Vale de Almeida, Prof. catedrático, ISCTE-IUL
(orientador)

À memória de seu Martinho.

Agradecimentos

Zé Mário F & Paula, Dona Inês & Seu Martinho, Tio Alfredo, Maria dos Anjos e Sofia.

Tiago M, Luís F & Anabela, Hugo N, João A, Sérgio A & Manuela, Humberto F.

Duarte M, Carlos A, Avelino R, Cristina C e a Terra Maronesa.

Cândida S, Amândio C, Andrea C, Sónia M.

José Luís A e o Jornal A Gazeta Rural.

Paula C, José C e o IPB.

Brian O, Filipe V, Rosa P, Antónia L e o ISCTE-IUL.

Vanessa A, Joana M, Joana SC, Cristiano P, João M, Afonso B, Annelien G e a Rede toda.

Catarina G, Inês P.

Amélia F.

Miguel VA, Marina C.

Ariane C & Kiska.

Essa tese é um mosaico de cada um de vocês; eu apenas o arranjei. Não há palavras para expressar tamanha gratidão. Ela é inefável. Muito obrigado do fundo do coração. Saudações caprinas e ovinas.

Resumo

Os incêndios rurais estão em contínua recrudescência em Portugal. Eles resultam de uma dupla violência biofísica e sociocultural decorrente da reengenharia social promovida pelo Estado Novo através da florestação. Os incêndios, de hoje, são os efeitos diferidos dessa violência passada, eles são a materialização da *slow violence* cometida contra as populações serranas e suas paisagens. A falência das políticas repressivas de supressão do fogo levou sucessivos governos portugueses a considerar uma mudança de paradigma que responda à violência da florestação. O programa das cabras sapadoras nasce nesse contexto. O anúncio do programa teve muito eco na mídia e nos meios urbanos, mas sua implementação no terreno não mostrou a mesma vitalidade. O desenho do programa esbarra na realidade da atividade pastoril tradicional que diverge dos pressupostos urbanos subjacentes: a atividade pastoril seria um negócio capitalista em dicotomia com a natureza. Os dois estudos etnográficos revelaram que (i) a atividade pastoril tradicional é uma comunidade híbrida humano-animal de socialidade estendida ancorada no território e que (ii) o ofício do pastor é uma atividade camponesa norteadada pela ética de subsistência. Pastores, no entanto, possuem uma agência ambiental, que decorre de sua práxis ocupacional, amparada por conhecimento local culturalmente acumulado por gerações de habitantes rurais. A urgência dos desafios do Antropoceno requer a mobilização dessa agência. Para isso, é necessário desenvolver narrativas adequadas às visões de mundo pastoris. Somente sob essa condição, as cabras sapadoras atenderiam ao duplo imperativo ambiental e de justiça para combater os incêndios rurais da *slow violence* da florestação.

Pastorícia tradicional; Incêndios rurais; *Slow violence*; Justiça ambiental; Ambientalismo dos pobres; Subalternidade.

Abstract

Wildfires are in continuous recrudescence in Portugal. They result from a double biophysical and sociocultural violence of the social reengineering promoted by the Estado Novo with the forestation policy. Today's fires are the deferred effects of this past violence, they are the materialization of a slow violence committed against rural communities and their landscapes. The failure of repressive fire suppression policies led successive Portuguese governments to consider a paradigm shift that would respond to the violence of the forestation. The Portuguese targeted grazing wildfire program was born in this context. Its announcement had a lot of echoes in the media and in urban areas, but its implementation did not show the same vitality. The design of the program collides with the reality of traditional pastoralism that diverges from its subjacent urban assumptions: pastoralism would be a business in dichotomy with nature. The two ethnographic studies revealed that (i) traditional pastoralism is a hybrid human-animal community with extended sociality grounded in the territory and that (ii) pastoralists are peasants guided by the subsistence ethic. Pastoralists, however, have an environmental agency, which stems from their occupational praxis, based on local knowledge culturally accumulated by generations of rural dwellers. The urgency of the challenges of the Anthropocene requires the mobilization of this agency. It is then necessary to develop narratives tailored to pastoralists' worldviews. Only under this condition would the Portuguese targeted grazing program respond to the double imperative of environment and justice to face the wildfires of the slow violence of forestation.

Traditional pastoralism; Wildfires; Slow violence; Environmental justice; Environmentalism of the poor; Subalternity.

Índice

Agradecimentos	i
Resumo	iii
Abstract	v
Introdução	1
Estudo preliminar de prevenção de incêndios rurais: o incêndio rural confrontado ao prisma da antropologia	13
CAPÍTULO 1: Gênese Social dos Incêndios Rurais em Portugal	17
1.1. Paisagens Culturais e Regimes de Fogo	20
1.2. Florestação e Subordinação das Comunidades Pastoris Serranas	22
1.3. <i>Land Grab</i>, Injustiça Ambiental e <i>Slow Violence</i>	27
Primeiro estudo pastoril de prevenção de incêndios rurais: o programa das cabras sapadoras confrontado à ecologia pastoril	35
CAPÍTULO 2: Arqueologia da Ecologia das Estratégias de Prevenção de Incêndios Rurais através do Pastoreio: a Consciência do Ecossistema	39
2.1. Paradigmas Ambientais de Ontem, Paradigmas Ambientais de Hoje	39
2.2. O Pioneirismo Francês e os Discípulos Espanhóis	45
2.3. A Trajetória Portuguesa	48
CAPÍTULO 3: Metodologia da Etnografia da Ecologia Pastoril Caprina	57
3.1. Estórias Caminhadas, Pegadas Deixadas – uma Etnografia em Movimento	58
3.2. Os Percursos de Pastorícia, <i>Loci</i> da Etnografia	60
3.3. Entrevistas Institucionais e Eventos	68
CAPÍTULO 4: Um Dia no Monte: Retrato de uma Pastorícia Serrana	73
4.1. Territórios: Fogo, Árvore, Êxodo	76
4.2. Percursos	80
4.3. Defesa do Ambiente	92
CAPÍTULO 5: A Ecologia Pastoril frente às Cabras Sapadoras	97
5.1. A Pastorícia Tradicional, uma Comunidade Híbrida Humano-Animal	97
5.2. A Socialidade na Pastorícia Tradicional Oriunda de um Mundo Rural de Relações Situadas	101
5.3. O Ambientalismo Pastoril, um Ambientalismo Subalterno	106
5.4. As Cabras Sapadoras e os Termos da Comunidade Híbrida Humano-Animal	110

Segundo estudo pastoril de prevenção de incêndios rurais: o programa das cabras sapadoras confrontado à economia pastoral.....	119
CAPÍTULO 6: Arqueologia da Economia das Estratégias de Prevenção de Incêndios Rurais através do Pastoreio:a Afirmção da Multifuncionalidade	123
6.1. O Discurso da Multifuncionalidade e a Perseverança do Empreendedorismo Rural	123
6.2. A Trajetória das Comunidades Pastorais Serranas Portuguesas	126
CAPÍTULO 7: Metodologia da Etnografia da Economia Pastoril Ovina	131
7.1. Contexto.....	131
7.2. O Terreno	137
CAPÍTULO 8: Terra Quente, Terra Fria: Terra de Churras	141
8.1. O Distrito de Bragança e o Contexto da Pastorícia Ovina	142
8.2. Práticas Produtivas na Pastorícia Ovina Brigantina	146
8.3. Práticas Comerciais na Pastorícia Ovina Brigantina	150
8.4. Práticas de Gestão na Pastorícia Ovina Brigantina	152
CAPÍTULO 9: A Economia Pastoril frente às Cabras Sapadoras.....	157
9.1. De pastores a Criadores: uma Trajetória do Campesinato à Condição de Produtor de Alimentos em uma Economia Moral de Patronagem Governamental.....	157
9.2. Identidade Ocupacional e Multifuncionalidade	161
Conclusão	167
Referências Bibliográficas	173
Anexo – Produtos Derivados	187
A. CRÔNICAS ETNOGRÁFICAS.....	189
B. CAMPANHA DE COMUNICAÇÃO	221
C. DIÁRIO DIGITAL.....	231
D. SENSIBILIZAÇÃO E FORTALECIMENTO DE CAPACIDADES	251

Lista de Quadros

QUADRO 1 – RELAÇÃO BIOMA E ANIMAL NA PASTORÍCIA	6
QUADRO 3.1 – PANORAMA DAS LOCALIDADES VISITADAS	68
QUADRO 3.2 – ATORES INSTITUCIONAIS PARTICIPANTES	69
QUADRO 3.3 – LISTA DOS EVENTOS PARTICIPADOS	70
QUADRO 7.1 – PANORAMA DAS RAÇAS OVINAS AUTÓCTONES DO DISTRITO DE BRAGANÇA	133

Lista de Figuras

FIGURA 1 – PANORAMA DA PROPAGAÇÃO DOS INCÊNDIOS NOS DIFERENTES BIOMAS	3
FIGURA 2 – ESQUELETOS DE VEGETAÇÃO CALCINADA DOS INCÊNDIOS DE 2017 (Alvadia, 2020)	4
FIGURA 3 – PASTOR A GUIAR REBANHO DE CABRAS POR TERRAS COMUNITÁRIAS (Alvadia, 2019)	5
FIGURA 1.1 – EVOLUÇÃO ANUAL DAS PUBLICAÇÕES SOBRE INCÊNDIOS RURAIS EM PORTUGAL	18
FIGURA 1.2 – DISTRIBUIÇÃO DISCIPLINAR DAS PUBLICAÇÕES	19
FIGURA 1.3 – DISPOSIÇÃO TÍPICA DE BALDIOS NAS ALDEIAS SERRANAS	23
FIGURA 1.4 – CARTOGRAFIAS TOPOGRÁFICA E PÍRICA COMPARADAS	31
FIGURA 2.1 – ÁREAS CORTA-FOGO PARTICIONANDO MACIÇOS FLORESTAIS	47
FIGURA 3.1 – LOCALIZAÇÃO DE ALVADIA	61
FIGURA 3.2 – VACA MARONESA (Telões, 2020)	62
FIGURA 3.3 – CABRA BRAVIA (Alvadia, 2019)	62
FIGURA 3.4 – LOCALIZAÇÃO DE CARVAS, GÓIS, FERVENÇA E SISTELO	64
FIGURA 3.5 – CABRA SERRANA (Carvas, 2019)	65
FIGURA 3.6 – REBANHO DE CABRAS DE RAÇAS VARIADAS (Góis, 2019)	66
FIGURA 4.1 – TRAJETO DE VILA REAL A ALVADIA	74
FIGURA 4.2 – REBANHO DE CABRAS NA ENTRADA DE MACIEIRA (Macieira, 2019)	74
FIGURA 4.3 – SAÍDA DO ESTÁBULO (Alvadia, 2019)	76
FIGURA 4.4 – CABRAS E O HORIZONTE (Alvadia, 2020)	77
FIGURA 4.5 – CABRAS E VEGETAÇÃO CALCINADA (Alvadia, 2020)	78
FIGURA 4.6 – CABRAS SERRANAS A DEBRUÇAR EM ÁRVORES (Carvas, 2019)	82
FIGURA 4.7 – CÃO DE CAÇA A ACOMPANHAR EXCURSÃO PASTORIL (Alvadia, 2020)	84
FIGURA 4.8 – CÃO DE GADO A LIDERAR REBANHO DE CABRAS (Alvadia, 2019)	85
FIGURA 4.9 – PERCURSOS DE PASTOREIO COMPARADOS (Alvadia, Carvas e Góis, 2019)	86
FIGURA 4.10 – MANEIO DE CABRAS POR ENTRE PLANTIOS (Carvas, 2019)	87
FIGURA 4.11 – COMPACTAÇÃO DE REBANHO (Alvadia, 2020)	89
FIGURA 4.12 – FORMAÇÕES DO RIO PÓIO (Alvadia, 2020)	93
FIGURA 4.13 – ESPLANADA DO CAFÉ SANTA CRUZ (Alvadia, 2020)	94
FIGURA 4.14 – PERCURSO DE CABRAS (Alvadia, 2020)	96
FIGURA 5.1 – CONCURSO DE GADO MARONÊS E CONCURSO DE CABRA BRAVIA (Alvadia, 2019)	106

FIGURA 7.1 – CHURRA BADANA E DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA	134
FIGURA 7.2 – CHURRA GALEGA BRAGANÇANA BRANCA E PRETA E DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA	134
FIGURA 7.3 – CHURRA GALEGA MIRANDESA E DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA	135
FIGURA 7.4 – CHURRA DA TERRA QUENTE E DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA	136
FIGURA 7.5 – PRINCIPAIS LOCALIDADES VISITADAS DO DISTRITO DE BRAGANÇA	137
FIGURA 7.6 – CRIADOR A PREPARAR OVELHA PARA CONCURSO DA RAÇA CHURRA GALEGA BRAGANÇANA (Parâmio, 2020)	138
FIGURA 8.1 – CRIAÇÃO TRADICIONAL DE CHURRA GALEGA BRAGANÇANA (Parâmio, 2020)	143
FIGURA 8.2 – EXPLORAÇÃO DE CHURRA GALEGA BRAGANÇANA (Parâmio, 2020)	146
FIGURA 8.3 – PASTOREIO DIRIGIDO INTEGRADO À OLIVICULTURA (Vale de Sancha, 2020)	149
FIGURA 8.4 – CRIAÇÃO DE CÃO DE GADO TRANSMONTANO (Parâmio, 2020)	154
FIGURA 8.5 – MÃE E CRIA DE CHURRA DA TERRA QUENTE (Vale de Sancha, 2020)	156

A cabra é o melhor instrumento
de verrumar a terra magra.
Por dentro da serra e da seca
não chega onde chega a cabra.

Se a serra é terra, a cabra é pedra.
Se a serra é pedra, é pedernal.
Sua boca é sempre mais dura
que a serra, não importa qual.

A cabra tem o dente frio,
a insolência do que mastiga.
Por isso o homem vive da cabra
mas sempre a vê como inimiga.

Por isso quem vive da cabra
e não é capaz do seu braço
desconfia sempre da cabra:
diz que tem parte com o Diabo.

(João Cabral de Melo Neto, Poemas da cabra nº5, Quaderna, 1960)

Introdução

A pastorícia oferece um campo de predileção para os estudos antropológicos. Ela concerne comunidades móveis, à margem da sociedade, com culturas e estruturas de poder peculiares que refletem a centralidade do animal e do ambiente. Os antropólogos têm, então, se empenhado em compreender as lógicas socioculturais, subjacentes a essas sociedades, e os requisitos para a criação de animais em termos econômicos, ecológicos ou simbólicos. As preocupações antropológicas iniciais relacionavam-se a questões evolucionistas, para apreender os sucessivos ajustes das sociedades pastoris às diferentes sequências civilizacionais da humanidade, mas logo se desviaram para aspectos mais funcionalistas, a partir dos pioneiros estudos pastoris etnográficos de Herskovits (1926) e de Evans-Pritchard (1940). O ângulo funcionalista foi por muitos anos privilegiado e ainda exerce forte influência nas abordagens antropológicas mais recentes sobre a pastorícia (Dahl e Hjort 1976; Galaty 2015; Scoones 2021).

Os estudos funcionalistas da pastorícia tendiam a articular-se em torno de quatro eixos temáticos: os valores, a ecologia, as instituições e a economia. O eixo dos valores explorava o valor simbólico, social ou cultural da posse de gado. O vínculo pessoal e afetivo com os animais é intenso e eles são parte integrante da cosmologia pastoril; o gado está relacionado ao poder, ao prestígio, à reprodução social¹, à expressão artística, poética e religiosa. Com relação à ecologia, os antropólogos centravam-se na dependência das sociedades pastoris ao ambiente. Esse eixo de estudo afixava uns contornos inspirados no determinismo ambiental e procurava entender o comportamento e as formas de organização social pastoris em termos das condições ecológicas impostas pelo habitat. O eixo das instituições levava os antropólogos a investigar mais em detalhe essas formas de organização política e social em vigor nas sociedades pastoris. Elas tinham de se adequar, claro, ao habitat, mas, também, às exigências da criação de animais e da mobilidade, às interações com as populações sedentárias, às fronteiras artificiais nacionais e à relação com o/s governo/s. Por fim, o eixo econômico interessava-se pela racionalidade econômica e pelos modos de produção pastoris. Esse eixo foi por muitos anos o menos estudado; ele era ofuscado pelas badaladas conclusões dos estudos sobre a função simbólica e social do gado (Dahl e Hjort 1976; 1980; Galaty 2015).

A razão do gado não seria produtiva e, sim, simbólica; o gado seria criado por razões culturais de notoriedade nas sociedades pastoris e não para suprir necessidades alimentícias. Esse mito nasce na sequência da conceitualização do “complexo do gado” de Herskovits (1926) e extravasa os círculos da antropologia. O “complexo do gado” sugere que o gado é, acima de tudo, um vetor de significados na

¹ O gado permitia assegurar a reprodução social, servindo, por exemplo, de dote matrimonial, de oferecendo entre famílias aliadas, ou como sacrifício para a manutenção da solidariedade entre grupos sociais (Galaty 2015).

vida pastoril e origina diversos estudos que tendem, em última instância, a desconsiderar a racionalidade primária da posse de gado: prover sustento e segurança alimentar às famílias pastoris. O gado era, na realidade, criado primeiramente por questões produtivas, às quais, subsidiariamente, se associavam as questões relacionadas com os valores culturais e simbólicos (Dahl e Hjort 1976; Galaty 2015).

As diferentes funções da pastorícia estavam, então, em relação. As produtivas constituíam o fundamento da posse de gado e eram um reflexo da adaptação das populações ao meio; os valores do gado e as formas de organização social decorriam desse arranjo entre modos de produção e meio, com o objetivo de subsistência. Evans-Pritchard (1940; 1953), o primeiro, oferece essa perspectiva integracionista das diferentes funções da pastorícia no quadro de sua etnografia dos nueres²; a criação de gado bovino era central para o sistema de subsistência dos nueres, em função do meio e da percepção social da agricultura, e moldava as formas de organização social e crenças. Demais etnografias detalhadas continuaram nessa linha e contribuíram para a acumulação de um *corpus* de conhecimentos etnográficos de outras sociedades pastoris, sobretudo na África e no Oriente Médio (Galaty 2015; Scoones 2021).

Essas etnografias abordavam, simultaneamente, as sociedades pastoris em termos materialistas e simbólicos (Dahl e Hjort 1980). Elas se baseavam em descrições densas dos sistemas pastoris observados e concerniam populações específicas geograficamente delimitadas. Não havia uma vocação universal de conectá-las com contextos teóricos e políticos mais amplos (Scoones 2021). A progressiva evolução da antropologia de aproximação com outras disciplinas sociais e ambientais contribuiu para uma reorientação recente dos estudos pastoris. A preocupação de conceitualizar sistemas pastoris e seus mecanismos deu, aos poucos, lugar a estudos mais específicos da relação entre a pastorícia e desafios econômicos e ambientais globais, como a expansão das relações de mercado, a fragmentação fundiária, o controle das migrações, os direitos dos povos autóctones ou as alterações climáticas. Essa evolução da antropologia e dos estudos pastoris se sobrepôs às abordagens funcionalistas e permitiu sua maior contextualização nas tendências nacionais e mundiais (Galaty 2015).

A presente tese se enquadra nessa trajetória. Ela não é uma monografia etnográfica de sociedade pastoril e do sistema das respectivas funções da pastorícia em vigor; ela é um estudo temático pastoril de prevenção de incêndios rurais. Ela visa a compreensão das condições de mobilização da pastorícia para a gestão do território e prevenção de incêndios rurais no contexto do mundo de vida das

² Os nueres são autóctones do vale do Nilo, no atual Sudão do Sul, e constituem uma sociedade segmentar na qual o gado cumpria um papel econômico, social, político e cultural importante.

comunidades pastoris. Ela conecta o local ao global e faz a ponte entre a antropologia e a ecologia, em um esforço de contribuir para as respostas da humanidade aos desafios globais do Antropoceno³.

Uma das características do Antropoceno tem sido a recrudescência dos mega fogos (Zask 2019)⁴. A humanidade tem, aos poucos, ingressado em um novo regime pírico (Pyne 2001), favorecido pela conjugação de fatores climáticos (e.g., aquecimento global, alterações de ciclos hidrológicos e pluviométricos) e socioeconômicos (e.g., despovoamento, alteração do uso dos solos e do coberto vegetal), que não tem poupado nenhum bioma do planeta. Todos ardem e, a cada ano, são 423 milhões de hectares de vegetação queimados – o equivalente à área de uma União Europeia anualmente (Andela et al. 2019). As consequências da nova atividade pírica são inquietantes; ela ameaça espécies de extinção e ecossistemas de colapso, degrada a qualidade do ar, retroalimenta as alterações climáticas, desafia economias (Kramer e Ware 2019) e põe em jogo a sobrevivência humana (Kelly et al. 2020).

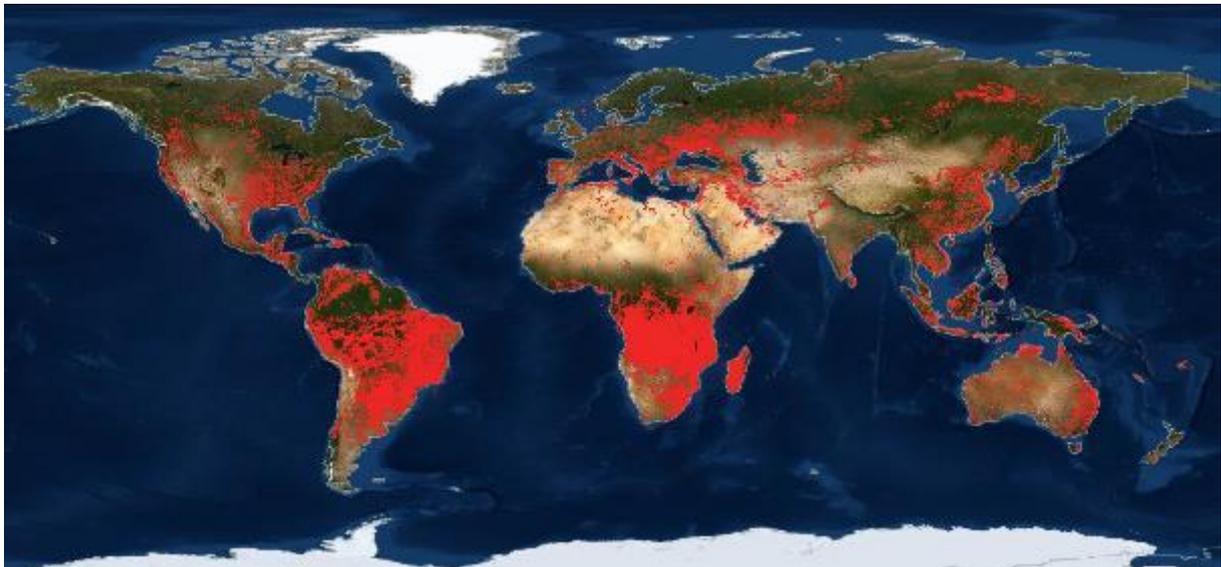


FIGURA 1 – PANORAMA DA PROPAGAÇÃO DOS INCÊNDIOS NOS DIFERENTES BIOMAS (incêndios detectados via satélite em agosto de 2021. Fonte NASA FIRMS)

O mediterrânico é um dos biomas mais ameaçados devido ao seu clima originalmente propício ao fogo: invernos úmidos para produzir vegetação, verões secos e quentes para secá-la e queimá-la. O fogo aproveita essas condições climáticas idôneas para, inexoravelmente, intensificar-se, sob pressão das alterações climáticas e humanas, e o resultado é um contínuo aumento da prevalência de mega

³ O Antropoceno é uma nova época geológica em avaliação pela União Internacional de Ciências Geológicas. Ele sucederia ao Holoceno e se caracterizaria pela transformação da humanidade em força geológica capaz de alterar o Sistema Terrestre através de suas atividades. O Antropoceno é com frequência associado ao conceito da Grande aceleração, que enfatiza a variação exponencial concomitante de diversos indicadores socioeconômicos e ambientais, a partir de meados do século XX, responsabilizado pela intensificação das crises sistêmicas socioambientais (Steffen et al. 2015).

⁴ Os mega fogos são incêndios de comportamento complexo e intensos que geralmente resultam em grandes áreas queimadas e impactos negativos significativos em ecossistemas, vidas humanas e infraestruturas.

fogos na região (Moreira et al. 2020). Portugal, em particular, experienciou dois mega fogos destrutivos na última década, em 2010 e 2017 (Meneses, Reis e Reis 2018), e somou 9.619 ocorrências de incêndios rurais e 67.170 hectares de área ardida, tão só em 2020⁵.

O fogo é o principal fenômeno meteorológico extremo a impactar Portugal. Ele contribuiu para alçar o país à vigésima primeira posição mundial do Índice de Risco Climático Global 2021 (Eckstein, Künzel e Schäfer 2021) e torná-lo, assim, um dos países mais afetados por eventos climáticos na última década, em termos de perdas humanas e materiais cumuladas. O país apresenta, hoje, uma vulnerabilidade crítica aos fogos e, na ausência de políticas ambiciosas de mitigação, estará a lidar com um cenário piorado de periculosidade dos incêndios rurais nos próximos anos⁶. Diante dessa situação, o governo português tem estado a desenvolver novas estratégias de defesa da floresta face aos incêndios, baseadas na prevenção, para contrabalançar anos de malsucedidas políticas repressivas contra o fogo. O mote era suprimir o fogo, o que contribuiu para agravar o problema; a supressão do fogo favorece o acúmulo de vegetação inflamável para alimentar incêndios ainda mais severos, em caso de condições meteorológicas propícias (Moreira et al. 2020).



FIGURA 2 – ESQUELETOS DE VEGETAÇÃO CALCINADA DOS INCÊNDIOS DE 2017 (Alvadia, 2020)

O atual modelo contra ao fogo passa, doravante, a considerar ambas as políticas repressivas e preventivas no arsenal público. Ao lado das ações reativas de extinção dos fogos (bombeiros, sapadores, meios aéreos, etc.), a Estratégia Nacional para as Florestas (ENF) contempla ações de longo

⁵ O ano de 2020 foi particularmente clemente. A área ardida foi metade da média dos últimos dez anos, segundo dados do Sistema de Gestão de Informação de Incêndios rurais do ICNF, apresentados pelo Portal do Estado do Ambiente – <https://rea.apambiente.pt/content/inc%C3%AAndios-rurais>.

⁶ Os dados provêm do *Fire Weather Index* elaborado pelo programa Copernicus de observação da terra da União Europeia. O índice considera diferentes componentes responsáveis pelos efeitos da umidade do combustível e do vento no comportamento e na propagação do fogo. Quanto mais alto for o índice, mais favoráveis serão as condições meteorológicas para desencadear um incêndio rural. As projeções consideram o cenário para o período 2021-2040 e na ausência de políticas ambiciosas face ao fogo. Dados acessíveis em <https://climate.copernicus.eu/fire-weather-index>.

prazo, visando a promoção de mudanças comportamentais, através da educação e sensibilização da população para reduzir o risco e as ignições⁷, e a gestão de combustível, para reequilibrar a floresta portuguesa e dinamizar o território rural e florestal abandonado. O pastoreio extensivo se enquadra nesse último quesito; ele é percebido como uma “atividade vantajosa” no conjunto de práticas de gestão de combustível segundo a ENF (Presidência do Conselho de Ministros 2015).

O pastoreio extensivo decorre da pastorícia que é um modo de produção animal familiar baseado na mobilidade extensiva. Os animais são criados em movimento, em terras de pastagens públicas ou comunitárias, por famílias pastoris que constituem a unidade produtiva de base de uma atividade de baixa tecnologia e intensiva em mão de obra familiar (Coalition of European Lobbies for Eastern African Pastoralism et al. 2019; Dahl e Hjort 1976; Manzano et al. 2021). A pastorícia distingue-se da pecuária intensiva pelo grau de mobilidade dos animais (Ellen 2002); eles estão sujeitos a deslocamentos contínuos (no caso de pastorícia nômade), sazonais (no caso de pastorícia de transumância) ou diários (no caso de pastorícia livre ou de percurso) (Khazanov 1994), em oposição à criação fixa em regime estabulado da pecuária intensiva.



FIGURA 3 – PASTOR A GUIAR REBANHO DE CABRAS (Alvadia, 2019)

⁷ “Portugal chama. Por si. Por todos.” “Limpe os seus terrenos. É obrigatório.” “Cumpra as normas de limpeza do mato. Evite coimas.” “Em caso de incêndio ligue 112.” Difícil não ter se deparado com essa semântica pelos outdoors das cidades, páginas de jornais, ondas de rádios e televisões, navegação web ou panfletos variados ao longo do ano de 2019. A campanha de comunicação resultou desse novo arsenal preventivo da Estratégia Nacional para as Florestas e custou mais de 1 milhão de euros. Ela foi coordenada pela Agência para a Gestão Integrada de Fogos Rurais (AGIF) e os lemas ambicionavam sensibilizar a população sobre o risco e as práticas individuais de prevenção dos incêndios rurais (AGIF 2020a).

A pastorícia ocupa entre 50 e 500 milhões de pessoas em mais de 100 países, a depender das estimativas (Manzano et al. 2021). Ela se estende por aproximadamente 25% das terras mundiais e ocorre nos biomas mais variados, como em terras áridas africanas ou nas montanhas do Mediterrâneo (Nori 2019). Os animais comumente criados são os bovinos, os ovinos e os caprinos, embora outros mamíferos ungulados também o sejam em regiões específicas (Dahl e Hjort 1976). Os animais criados dependem, em última instância, do bioma em questão para garantir adequação ao ambiente.

QUADRO 1 – RELAÇÃO BIOMA E ANIMAL NA PASTORÍCIA (International Livestock Research Institute et al. 2021; Nori 2019)

Biomas	Animais de Pastorícia
Florestas e prados temperados	Bois e ovelhas
Florestas tropicais e subtropicais	Bois, búfalos, cabras e ovelhas
Florestas, bosques e arbustos mediterrânicos	Bois, cabras e ovelhas
Florestas do Himalaia	Bois, búfalos, cabras, iaques e ovelhas
Planaltos andinos	Lhamas
Terras áridas	Bois, cabras, camelos e ovelhas
Tundra ártica	Renas

As montanhas do Mediterrâneo tendem a abrigar uma pastorícia de pequenos ruminantes e de bovinos. Em Portugal, especificamente, são quase dois milhões de hectares de pastagens permanentes (Pinto et al. 2021), ocupadas por 16 raças autóctones de ovinos, seis de caprinos e 15 de bovinos – sem mencionar as raças cruzadas e alógenas –, além de uma raça de equídeos, os cavalos garranos, criada também em regime extensivo (Pinto, Marta-Costa e Torres-Manso 2021), e 11 raças autóctones de canídeos, tradicionalmente utilizadas como cão de gado na pastorícia (Confederação dos Agricultores de Portugal e Direção-Geral da Alimentação e Veterinária 2021). Ao todo, são mais de três milhões e meio de animais potencialmente criados em regime extensivo⁸ (Instituto Nacional de Estatística 2021).

A pastorícia ocupa o imaginário bucólico português construído pela tradição religiosa e literária. Ela representa um “movimento simbólico de fuga” da urbe para o campo, com o objetivo de realização de um ideal pastoral quase devoto. Ela é um sentimento de osmose com a natureza na simplicidade campestre, o retrato de “uma vida tão bonita, que até os santos gostavam dela e os poetas antigos a

⁸ Os dados do recenseamento agrícola 2019 não discriminam a criação estabulada da não estabulada para os efetivos caprinos e ovinos, apenas para os bovinos. Contudo, os caprinos e os ovinos são tradicionalmente criados em regime extensivo em Portugal e foi, portanto, considerado o total do efetivo das duas espécies na estimativa indicada.

cantavam” (Ferreira de Castro 1947, p. 41), em oposição à vida artificial e sofisticada da civilização urbana (Silva 2014).

Esse imaginário sentimental pastoral difundido pelo país pode ofuscar o entendimento urbano da realidade pastoril no terreno; ela é, acima de tudo, uma atividade tradicional produtiva que sustenta uma centena de milhar de famílias (Instituto Nacional de Estatística 2021) e dinamiza territórios rurais. Um entendimento deturpado da pastorícia seria potencialmente prejudicial à efetividade da implementação de políticas preventivas de incêndios rurais baseadas no pastoreio para a gestão de combustível; as estratégias e medidas elaboradas não responderiam às dinâmicas e práticas em vigor. A capacidade do pastoreio de prestar serviços socioambientais não decorre somente da agência dos animais (Foster et al. 2020); ela depende primeiramente da agência dos pastores (Castro 2008; Castro, Castro e Teixeira 2003).

A agência dos indivíduos está enraizada em suas crenças e visões de mundo, ou seja, em sua cultura (Forde 1954; Geertz 1989[1973]). O conhecimento da cultura pastoril contemporânea seria, então, primordial para entender em qual medida os pastores portugueses poderiam responder às políticas de gestão de combustível através do pastoreio. A literatura carece, no entanto, de estudos culturais recentes sobre a pastorícia lusitana; o tema tem, ultimamente, sido um privilégio das ciências florestais e ambientais sob um ângulo mecanicista da interação animal-vegetação.

A presente tese procura suprir essa carência. Ela parte da observação das relações com o ambiente e dos modos de produção em vigor na pastorícia serrana ao norte do Tejo, para penetrar as visões de mundo dos pastores dentro do mundo de vida pastoril. As serras ao norte do Tejo apresentam, simultaneamente, recrudescência de incêndios rurais e prevalência da pastorícia tradicional. A tese ambiciona, assim, expandir o conhecimento cultural sobre a pastorícia serrana, para apoiar a elaboração de políticas informadas de prevenção de incêndios rurais com base no pastoreio, em Portugal e em outras partes do mundo; as diferentes comunidades pastoris através do globo tendem, holisticamente, a compartilhar cultura e trajetórias históricas convergentes (Manzano et al. 2021).

O conhecimento melhorado da cultura pastoril é, em última instância, uma contribuição às reflexões estruturais de relação com a terra no Antropoceno. Ele permite pensar o uso dos solos e os modos de produção alimentar camponeses, assentados em milênios de conhecimentos da natureza (Carneiro da Cunha 2009; Dobrowolski 1988), no contexto de crescente vulnerabilidade alimentar e esgotamento dos solos, causados pela extração do excedente ecológico pela ecologia-mundo do capitalismo (Farinella e Simula 2021).

A presente tese é composta de quatro partes. As três primeiras constituem a dissertação e trazem a reflexão antropológica sobre pastorícia e incêndios rurais. A última parte encontra-se em anexo e compila os produtos derivados de intervenção da investigação. Embora a investigação não tenha

seguido uma abordagem de pesquisa-ação, o projeto doutoral compreendeu atividades de investigação e de ação, num esforço de contribuir para a sensibilização e o fortalecimento de capacidades em matéria de cultura pastoril.

A dissertação está assim dividida em três partes; os dois estudos pastoris de prevenção de incêndios rurais, precedidos de um pequeno estudo preliminar sobre a trajetória histórica dos incêndios rurais em Portugal. Cada estudo concerne um elemento específico – fogo, cabras, ovelhas – que juntos favorecem a entrada no mundo de vida pastoril.

O estudo preliminar de prevenção de incêndios rurais traz uma perspectiva historicamente situada do fogo em Portugal. Ele confronta sua trajetória ao prisma teórico da antropologia e identifica a sua origem num processo hegemônico de subordinação das comunidades pastoris. A gênese do fogo é, portanto, social e indissociável do destino dessas comunidades. O estudo é composto de um capítulo único. Ele articula conceitos vinculados à história do fogo e ao ambientalismo dos pobres, para propor um arcabouço conceitual contra o qual apreciar a relevância política e eficácia das estratégias de prevenção de incêndios rurais através do pastoreio.

A segunda e terceira parte da tese, relativas respectivamente ao primeiro e ao segundo estudo pastoril de prevenção de incêndios rurais, estão simetricamente estruturadas em torno de quatro capítulos cada. O primeiro capítulo traz uma revisão argumentativa da literatura relacionada com a fundamentação teórica das estratégias de prevenção de incêndios rurais através do pastoreio, no contexto temático do respectivo estudo. Os dois capítulos seguintes tratam do estudo empírico em si; o segundo apresenta a metodologia de investigação utilizada, enquanto o terceiro traz um relato etnográfico sistematizado dos resultados de terreno. O quarto e último capítulo de cada estudo propõe uma interpretação desses resultados de terreno, à luz da literatura pertinente, para compreender as visões de mundo compartilhadas na pastorícia serrana em Portugal. O capítulo conclui, em sequência, sobre a pertinência das estratégias implementadas de prevenção de incêndios rurais através do pastoreio, confrontando seus alicerces teóricos às visões de mundo pastoris reveladas.

O primeiro estudo pastoril aborda as relações humano-ambiente na pastorícia serrana em Portugal, para perceber as visões de mundo ecológicas compartilhadas pelos pastores. Elas são interpretadas à luz de paradigmas da antropologia relacional e confrontadas às visões da natureza que sustentam a ideia e o desenho executivo do programa português de gestão de combustível com recurso à pastorícia. A aplicação da antropologia relacional decorreu indutivamente dos resultados de terreno sistematizados; ela provia uma interpretação das visões de mundo ecológicas pastoris condizentes com os discursos e práticas observados.

A antropologia relacional permite transcender o dualismo natureza/cultura ao conectar seres e ambiente, através de um conjunto de relações complexas, no quadro de um processo ontogenético. Seres e ambiente são inextricáveis, pois ambos estão envolvidos num contínuo relacional

mutualmente definidor. A abordagem se opõe às teorias ontológicas do dualismo natureza/cultura que veem na natureza uma construção social produzida pelas diferentes culturas; esse dualismo seria, apenas, uma convenção social antropocêntrica derivada das percepções culturais *per se* do mundo. A abordagem ontológica sustenta, implicitamente, uma visão culturalmente determinística entre natureza e cultura, ao subjugar a essência do primeiro à percepção do segundo; a antropologia relacional ultrapassa esse antropocentrismo, para estabelecer uma simbiose ecossistêmica entre todos os seres e o ambiente, num contínuo indissociável entre sociedade e biologia (Descola, Ingold e Lussault 2014). A abordagem relacional, em oposição às ontológicas, dialoga, assim, com as abordagens ecossistêmicas da biologia e adequa-se aos estudos pastoris que, por definição, abrangem comunidades emaranhadas no ambiente para transformar pasto em produtos, através do movimento.

O segundo estudo pastoril aborda as relações de produção em vigor na pastorícia serrana portuguesa, para perceber as visões de mundo econômicas compartilhadas pelos pastores. Elas são interpretadas à luz dos estudos do campesinato e confrontadas às visões econômicas que sustentam a ideia e o desenho executivo do programa português de gestão de combustível com recurso à pastorícia. A aplicação do referencial teórico dos estudos do campesinato foi um recurso *ex post* para ajudar na compreensão e interpretação de resultados de terreno que pareciam incongruentes à primeira vista.

Os estudos pastoris e do campesinato têm tendencialmente evoluídos em dicotomia um do outro, embasados em universos científicos diferentes: a tradição etnográfica da antropologia cultural, para o primeiro, e a teoria crítica, para o segundo. Os debates nos estudos pastoris ignoraram, assim, questões relacionadas com a produção, as dinâmicas de acumulação ou a construção de classes, que são centrais nos estudos do campesinato, mas distantes da antropologia cultural. Pastorícia e campesinato, contudo, compartilham universos mais semelhantes do que as divergências conceituais deixam transparecer; essas divergências são essencialmente fruto das diferenças entre as respectivas tradições escolásticas (Scoones 2021). Especialistas dos estudos pastoris já apelam, portanto, há uns bons anos para a aproximação com os estudos do campesinato, com o objetivo de gerar novos entendimentos da pastorícia (Dahl e Hjort 1980). A aplicação do referencial teórico dos estudos do campesinato à economia pastoril serrana foi, de fato, decisiva para desenvolver uma leitura efetiva das relações de produção em vigor na pastorícia serrana lusitana.

Ecologia e economia são dimensões que permeiam tanto a pastorícia como as estratégias de prevenção de incêndios rurais através do pastoreio. Elas remetem, de um lado, às formas de relação com o ambiente e modos de produção em vigor e, do outro, às formas de intervenção na natureza e mecanismos de incentivos econômicos subjacentes. A efetividade do recurso à pastorícia para a prevenção de incêndios rurais depende, então, que haja uma convergência entre ambas as visões, entre as formas de relação com o ambiente e às de intervenção na natureza, entre os modos de

produção e os mecanismos de incentivos econômicos. Ecologias e economias pastoril e governamental têm de coincidir.

Os dois estudos pastoris são, portanto, complementares. Eles oferecem, juntos, um entendimento integral das condições necessárias para mobilizar as comunidades pastoris no esforço social de prevenção de incêndios rurais em resposta aos desafios do Antropoceno. As diferenças metodológicas (relacional e funcionalista) e de espécies (cabras e ovelhas) são somente circunstanciais; elas procedem dos quadros institucionais distintos nos quais foram realizadas as respectivas investigações. Os resultados de ambos os estudos pastoris são permutáveis. A pastorícia caprina e a ovina possuem ecologias e economias semelhantes que derivam da mesma trajetória histórica sociocultural da pastorícia serrana ao norte do Tejo (Dias 1965; Estêvão 1983; Freire 2004; Hespanha 2017).

Por fim, os dois estudos pastoris, assim como o estudo preliminar sobre o fogo, apresentam uma peculiaridade teórica para estudos de culturas e economias do dito mundo desenvolvido. Eles são norteados por teorias críticas, concebidas em resposta aos construtos da opressão. As teorias críticas são geralmente aplicadas a contextos de exploração que remetem, mais comumente, a estudos da dominação de gênero e pós-colonial.

O recurso a teorias críticas feministas não surpreende. A antropologia ecológica transpôs parte dos paradigmas feministas à compreensão das relações entre as espécies, inicialmente compreendidas através de prismas antropocêntricos de dominação. As teorias feministas permitiram aos antropólogos ambientais reposicionar conceitualmente todas as espécies num quadro relacional de combinações, fricções e conexões (Seshia Galvin 2018).

Teorias críticas pós-coloniais são mais surpreendentes; Portugal e sua população foram os colonizadores. Contudo, a condição colonialista nacional não implica o seu gotejamento a todos os segmentos populacionais. A opressão desconhece fronteiras e alimenta contextos de dominação e exploração internos. As comunidades pastoris serranas ocupam, historicamente, a base da pirâmide social e partilham uma história de subordinação. Essa condição de subalternidade é o denominador comum a todas as sociedades pastoris no mundo, não obstante o “grau de desenvolvimento” dos países onde se situam. Suas respectivas trajetórias são de subjugação, desigualdade, discriminação e usurpação, o que permite estabelecer pontes políticas e conceituais entre essas diferentes sociedades dispersas pela Terra (Manzano et al. 2021; Porter 2012; Scott 2017).

A quarta e última parte da tese compila um conjunto de produtos derivados da investigação. Ela não é propriamente um componente da dissertação, mas integra plenamente o projeto doutoral e investigativo. Situada em anexo, ela apresenta intervenções escritas e orais, elaboradas a partir dos dados de terreno, para contribuir para uma percepção melhorada sobre a cultura pastoril. A produção desses produtos teve por motivação o desejo de unir teoria à prática, para também me engajar, ao lado de seus atores, no processo em curso de valorização da pastorícia.

A cultura pastoril é insuficientemente conhecida em Portugal. A produção literária e artística de pastores é insignificante, por falta de tempo e de oportunidade, enquanto a literatura e a arte são poderosos vetores de transmissão afetiva e emocional de visões de mundo. As expressões artísticas são historicamente dominadas pelas elites e suas ideologias, o que resulta numa falta de familiaridade com visões de mundo subalternas pela população (Berger 1988; Rebanks 2015). Os produtos derivados da investigação adotaram, então, uma orientação artística, para desafiar as estruturas convencionais de percepção sobre os pastores e sensibilizar quanto à cultura pastoril. Os produtos são uma tradução de dados de terreno, em linguagens literárias e visuais, para relatar dimensões subjetivas e emocionais na base de relações socioambientais complexas (Fernández-Giménez 2015). Eles permitiram, subsidiariamente, criar um espaço para a reflexão cultural sobre a pastorícia, num meio científico essencialmente dominado por agrários e florestais com abordagens tecnicistas e mecanicistas do tema.

Em paralelo, os produtos derivados da investigação cumpriram uma função metodológica crítica ao longo da minha trajetória doutoral. Eles serviram o propósito de sistematização contínua de minhas notas etnográficas, de amadurecimento de minha compreensão das dinâmicas culturais e ambientais observadas e de confiabilidade de minhas interpretações. O terreno me era inicialmente desconhecido; jamais havia estado nas serras ao norte do Tejo, nem tampouco era familiar da cultura pastoril. A sistematização das notas etnográficas e a elaboração dos conteúdos favoreceram o meu processo crítico reflexivo sobre as relações ecológicas e os modos de produção na pastorícia serrana. Elas permitiram consolidar a lógica interna da minha reflexão e estabelecer interpretações sobre as visões de mundo pastoris relacionadas. A subsequente confrontação dessas interpretações com o público geral, mas também especialista⁹, através dos produtos literários e artísticos publicados, assegurou verossimilitude e robustez. A resposta de audiências a produtos literários e artísticos é emotivamente reveladora do mérito das interpretações embutidas neles (Fernández-Giménez 2015).

A presente tese é o resultado de um processo de transformação pessoal. Ela é o reflexo de uma trajetória agregadora da economia à antropologia. O economista original, formado na resolução distanciada de modelos mecanicistas abstratos, teve de aprender outra forma de ver o mundo, enraizada na coprodução interpretativa do conhecimento. A porta de entrada foi a *Interpretação das Culturas* (Geertz 1989[1973]); o livro me foi emprestado pela minha esposa, que se assustou diante da minha ignorância sobre a produção de conhecimento na antropologia ao me preparar para o começo do doutoramento.

⁹ Criadores, agricultores, acadêmicos e investigadores, portugueses e internacionais, formaram parte do público-alvo e dos circuitos de distribuição dos produtos em questão. Parte deles foi elaborada em inglês para aumentar o alcance.

Minha formação em história do pensamento econômico me incitava a penetrar a antropologia através de escolas de pensamento, mas eu não as encontrava; pelo menos não no formato que eu esperava. Eu estava a buscar correntes de pensamento, delimitadas pelas suas hipóteses sustentadoras de seus modelos mecânicos de processamento dos fenômenos sociais. O único autor que me passava alguma segurança epistemológica, naquele momento, era o Radcliffe-Brown e seu esforço de mecanizar o funcionamento da estrutura social. Sua abordagem, contudo, me parecia muito datada. A leitura da *Interpretação das Culturas* foi, então, reveladora. Ela me permitiu compreender a natureza do conhecimento antropológico e seu processo de produção. Geertz, até hoje, é uma referência da minha abordagem e pensamento antropológicos, percebo ele como um Keynes ou um Marx do meu pensamento econômico e como um Freud do meu pensamento social. Quanto mais avanço na antropologia, mais tenho a impressão de que ele já havia dito tudo.

Geertz é substrato da minha antropologia. Ele me ofereceu as chaves para absorver as demais abordagens e aprofundar meu pensamento interpretativo ao começar o doutoramento. Fui exposto à hermenêutica, à fenomenologia, à socialidade, à subalternidade e aos métodos empíricos de terreno que, progressivamente, me conferiram independência na minha produção antropológica. O caminho inusitado e com alguns percalços preveniram uma formatação intelectual a abordagens específicas; a tese, conceitualmente, não segue nenhuma escola, nem foi escrita de tal forma a se encaixar em algum paradigma predeterminado. Ela é completamente indutiva, inclusive na formação dos conceitos. Estes foram os mais adequados para interpretar *ex post* os resultados do terreno. Minha herança funcionalista também sobressai nas entrelinhas. Não é possível, nem desejável, apagar o passado. Meu funcionalismo permite algumas abordagens iconoclastas e facilita o diálogo com a ecologia. Economia e ecologia partilham uma epistemologia comum, baseada na modelização de relações e dinâmicas de equilíbrio. Esta tese é a soma dessa trajetória, o resultado de uma dupla identidade construída de economista e antropólogo.

Estudo preliminar de prevenção de incêndios rurais: o incêndio rural confrontado ao prisma da antropologia

Fogo

Pela floresta
Pela terra
E por quem vive delas
Por quem limpa
Quem alerta
E quem se distrai
Por quem combate
Quem não desiste
E quem já tinha desistido
Por quem pensa que não é consigo
Quem já acha normal
E quem nunca achará
Pelos que já cá estão
E pelos que vêm a seguir

(anônimo, portugalchama.pt)

Gênese Social dos Incêndios Rurais em Portugal

Eu e minha esposa encontrávamo-nos no terminal da TST¹⁰ da Costa de Caparica para ir a Lisboa. Tínhamos um jantar planejado com uma amiga antropóloga que ansiava escutar meus primeiros relatos de terreno no Portugal transmontano. Nesta tarde do 30 de julho, porém, o terminal encontrava-se diferente, um tanto estranho. Havia lá autocarros parados, quase abandonados, e paragens a formigar de gente inquieta. O ar estava pesado, um pouco ácido e escuro, enquanto ao longe ouvia-se sirenes nas ruas e hélices no céu. Não foi preciso muitos minutos para nos apercebermos de que algo não estava certo. Pairava um clima distópico naquele terminal que, aparentemente, ninguém conseguia apreender.

Naquela tarde do 30 de julho de 2019, um incêndio tomou as falésias da Costa de Caparica, cortando a circulação na estrada principal e ameaçando as habitações mais próximas. Soubemos, posteriormente, que 150 operacionais e quatro meios aéreos foram mobilizados para controlar e apagar o fogo, mas, naquele instante, apenas procurávamos um caminho alternativo para chegar a Lisboa e salvar um jantar de difícil marcação devido às agendas respectivas. Se o jantar ocorreu quase como planejado, salvo as duas horas de atraso e a troca de local, algo em mim havia sido irremediavelmente afetado. Descobri que os incêndios rurais, até então uma curiosidade abstrata de estudo, eram também parte da minha realidade.

Assim como eu, a população portuguesa tem progressivamente incorporado a ameaça dos incêndios às suas respectivas realidades. Os incêndios rurais deixam o imaginário para ocupar o cotidiano quando 79% da população declara, hoje, adotar comportamentos preventivos quando, no passado, nada faziam para prevenir os incêndios rurais (Agência para a Gestão Integrada de Fogos Rurais 2020b). Essa percepção coletiva da ameaça dos incêndios rurais tem se construído ao longo dos anos, através da experiência individual de incêndios a repetição, vivenciados em zona rural e observados desde as zonas urbanas. Se o ano de 2017 e os seus aproximadamente 500 mil hectares queimados e 131 óbitos (Oliveira et al. 2020) marcou sem dúvida o consciente coletivo e atçou a solidariedade nacional¹¹, a recorrência e amplitude dos incêndios rurais já vêm inexoravelmente

¹⁰ TST – Transportes Sul do Tejo é a operadora de transportes públicos responsável pelas carreiras urbanas, suburbanas e rápidas de autocarros na Costa de Caparica.

¹¹ Em resposta à “tragédia” dos incêndios rurais de junho e de outubro de 2017, a Assembleia da República aprovou em 2019, por unanimidade, a consagração do dia 17 de junho como o Dia Nacional em Memória das Vítimas dos Incêndios Florestais (Resolução da Assembleia da República nº 77-A/2019). Através de um comunicado, o Presidente da República Marcelo Rebelo de Sousa acrescentou que este dia responde a “um imperativo de memória, que se impõe à nossa consciência coletiva, lembrar as vítimas daquele terrível incêndio de 17 de junho de 2017, bem como dos de 15 de outubro do mesmo ano, evocar aqueles que

aumentando há décadas (Meneses, Reis e Reis 2018). As últimas quatro foram pontuadas por trágicos incêndios rurais de grande dimensão (e.g. 1985, 2003, 2005, 2017), acostumando a população a um novo paradigma do fogo.

Paralelamente à progressão dos incêndios rurais, estudos e análises descritivos e explicativos do fenómeno não deixam de se multiplicar (FIGURA 1.1). Uma simples busca na plataforma Scopus® com as palavras-chave “wildfire” OU “incêndios” E “Portugal” nos títulos, resumos e palavras-chave dos documentos indexados retorna 364 resultados, dentre os quais 97,5% publicados neste século e mais de 16% publicados somente no ano de 2020.

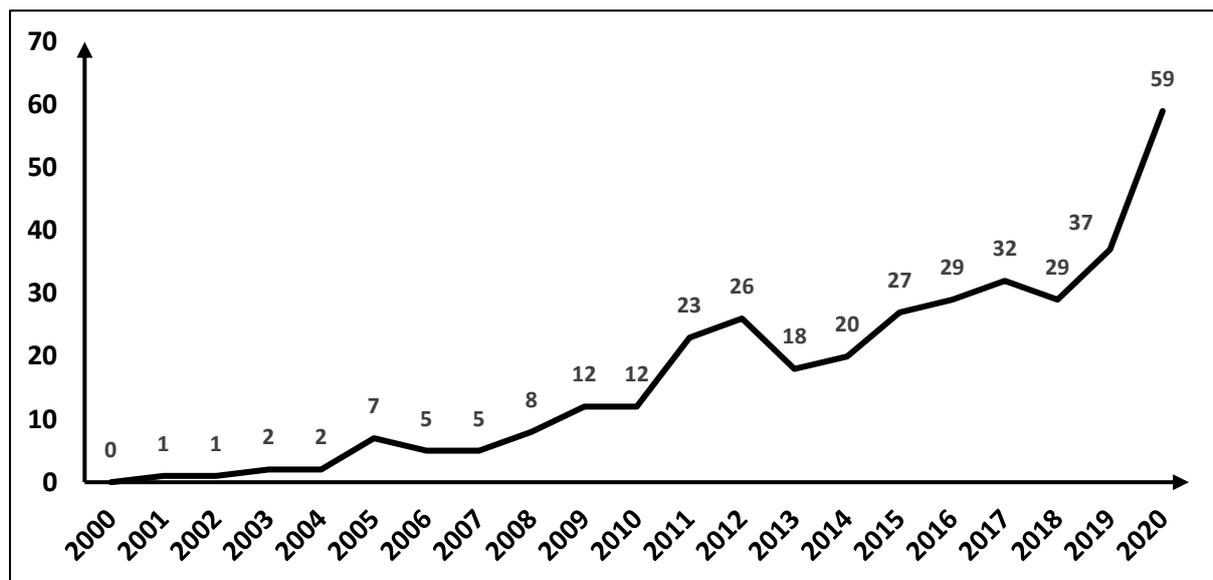


FIGURA 1.1 – EVOLUÇÃO ANUAL DAS PUBLICAÇÕES SOBRE INCÊNDIOS RURAIS EM PORTUGAL (nº de publicações indexadas na base Scopus®)

O aumento das publicações tem sido exponencial. Contudo, as diferentes disciplinas científicas não têm outorgado o mesmo interesse à questão. Segundo os mesmos dados da plataforma Scopus®, a imensa maioria dessas publicações indexadas a partir dos anos 2000 estaria relacionada com as ciências naturais, mais precisamente com as ciências da vida (FIGURA 1.2). Quando sozinhas, as ciências ambientais concentram 35% dessas publicações, o conjunto das ciências sociais, abarcando também as ciências econômicas, as empresariais e a psicologia, aparece com meros 8% das publicações. Aliás, a evolução relativa do interesse das ciências sociais pelos incêndios rurais em Portugal tem, inclusive, sido inversa à dos próprios incêndios, já que as publicações em ciências sociais pesavam 31,6% do total das publicações sobre o tema, quando considerado apenas o período 1985-1999¹².

partiram, mas também apoiar aqueles que guardam as sequelas físicas, psicológicas e materiais daquelas enormes tragédias. Recordar é preciso. (...) Agora sabemos, não podemos ignorar” (Rebello de Sousa 2019).

¹² 1985 é o ano de primeiro registro na Scopus® de publicações indexadas respondendo aos critérios de busca.

A desproporção disciplinar, em favor das ciências da vida, e o desinteresse relativo pela questão, por parte das ciências sociais, estariam justificados à primeira vista. A progressão da recorrência e amplitude dos incêndios rurais, em Portugal, resulta da conjunção de fatores climáticos (Parente et al. 2019; Vieira, Russo e M. Trigo 2020) e abrupta modificação da paisagem (Mather e Cardoso Pereira 2006), numa vegetação tendencialmente pirófito (Aguilar e Pinto 2007). Clima, paisagem e vegetação são tópicos naturais das ciências da vida. Contudo, as dinâmicas subjacentes à modificação da paisagem e ao surgimento de uma vegetação pirófito, em Portugal, são eminentemente humanas¹³, o que justificaria uma maior atenção a essa questão por parte das ciências sociais. Uma leitura social dos incêndios rurais em Portugal permitiria, então, explorar dimensões socioculturais insuficientemente estudadas e completar a compreensão biofísica de um fenômeno complexo e múltiplo.

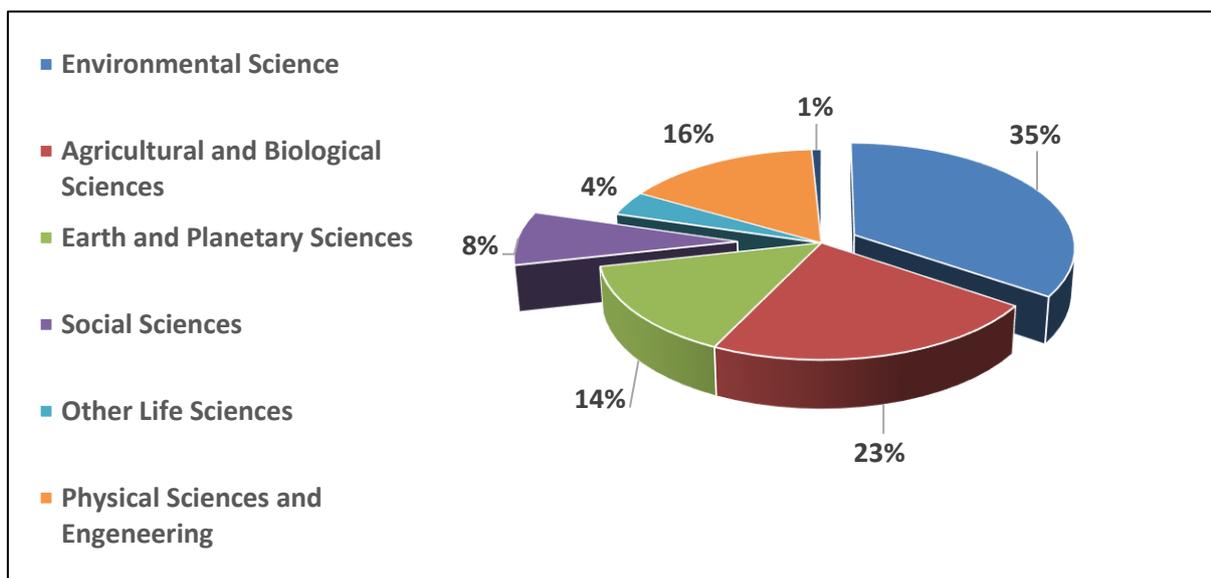


FIGURA 1.2 – DISTRIBUIÇÃO DISCIPLINAR DAS PUBLICAÇÕES (% das publicações indexadas na base Scopus® de 2000 a 2020)

O presente capítulo inscreve-se nessa linha. Ao assumir o caráter socioambiental dos incêndios rurais em Portugal, ele identifica a gênese desses incêndios contemporâneos num ato passado de injustiça ambiental às comunidades agropastoris serranas ao norte do Tejo, que deu origem a um processo de *slow violence* (Nixon 2013), do qual os incêndios rurais são os efeitos diferidos. A efetiva prevenção dos incêndios, portanto, não poderia estar dissociada da compreensão e resposta a essas dinâmicas socioambientais subjacentes, por parte do governo e da sociedade de modo geral.

¹³ Apesar de fatores climáticos e, principalmente, aqueles relativos às alterações climáticas derivarem, também, da ação humana, eles não resultam diretamente de dinâmicas socioambientais localizadas, mas da interação das atividades humanas em nível global (Steffen et al. 2015).

1.1. Paisagens Culturais e Regimes de Fogo

As ciências da vida e a antropologia tendem a concordar sobre o caráter cultural das paisagens do planeta. A existência de vegetação pristina é questionada, tanto por estudos arqueológicos, botânicos ou ambientais, como por estudos culturais. As paisagens do globo resultariam de um cultivo humano, mais ou menos pronunciado, mais ou menos intencional, ao longo dos milênios (Bowman et al. 2011; Pyne 2001). Até as distantes e outrora consideradas pristinas florestas tropicais, como a Amazônia, não constituiriam uma exceção à regra (Balée 2013).

People changed the composition of forests around them, including the living things in these forests, such that Amazonian forests that were originally classified by scientists as pristine and untouched actually are indexical of footprints of the past, that is, of historical-ecological markings etched onto living nature (Balée 2013, p. xiv)¹⁴.

Não surpreendentemente, o principal instrumento de moldagem da paisagem foi (e ainda é, embora muitas vezes em outros formatos) o fogo e o seu manejo. O manejo do fogo é um traço definidor da humanidade e se impôs ao longo da evolução como “catalisador quase universal para a maioria de nossas trocas com o mundo ao nosso redor, da tecnologia ao uso da terra” (Bowman et al. 2011, p. 2224). A domesticação do fogo passou por diversas etapas (manutenção da combustão, controle da ignição, cultivo e gestão do combustível), ao longo das quais a humanidade gradativamente moldou a paisagem e modificou os regimes de incêndio. Paisagens dantes à mercê de incêndios naturais, cuja frequência e intensidade dependiam dos respectivos biomas e climas, passaram a estar assujeitadas a fogos instrumentais, de natureza antropogênica, para fins cinegéticos e agropastoris (Pyne 2001).

O fogo pastoril, em particular, teve certa preponderância na moldagem das paisagens de montanha do mediterrâneo europeu onde “havia escassez de terras para culturas aráveis” e abundantes “montanhas circundantes cheias de rebentos” (Pyne 2006, p. 117). A pastorícia, e notadamente a de pequenos ruminantes, surge, então, como alternativa produtiva para garantir alimentação e bem-estar a essas populações (Aguiar e Pinto 2007; Hadjigeorgiou 2011; Pini et al. 2017; Pyne 2001).

Estudos paleoecológicos descrevem com facilidade as mudanças na composição da vegetação, da biomassa florestal, do uso e fertilização da terra, etc., provocadas pelos fogos antropogênicos pastoris no Mediterrâneo, à imagem do estudo de Pini et al. (2017) nos Alpes ocidentais italianos. Em Portugal, por sua vez, os dados paleopalinológicos e a paleo-história demonstram o impacto da pastorícia no

¹⁴ [trad. própria] As pessoas alteram a composição das florestas ao seu redor, incluindo os seres vivos dessas florestas, de tal forma que essas florestas, originalmente classificadas por cientistas como pristinas e intocadas, na verdade são indicadores de marcas do passado, isto é, de marcações histórico-ecológicas gravadas na natureza viva.

coberto vegetal. Preponderantemente florestal na primeira metade do Holoceno, a paisagem portuguesa foi progressivamente transformada em agrossistemas, com a introdução da economia agropastoril. Trazida por populações provenientes do mediterrâneo oriental, por volta do VI milênio a.C., a economia agropastoril fazia uso do fogo para “libertar os solos”, empurrando as florestas para “áreas cada vez mais marginais e longínquas dos povoados” (Aguiar e Pinto 2007, p. 37)¹⁵. Posteriormente aperfeiçoada pelas sucessivas ondas de invasão e imigração que conheceu a península (populações célticas, romanizadas, germânicas, etc.), a pastorícia tornou-se o instrumento de valorização de territórios de baixa produtividade agrícola e um vetor de identidade cultural (Dias 1981a[1953]; Castro 2008).

O tríptico fogo antropogênico-pastorícia-agricultura outorgou à paisagem uma nova identidade ecológica (Aguiar e Pinto 2007) que, ao longo dos séculos, se tornou um ecossistema sustentável (Blondel 2006). Contudo, a rápida transição florestal portuguesa, iniciada no século XIX e acelerada durante o século XX, teve por consequência uma abrupta modificação desse ecossistema (Mather e Cardoso Pereira 2006).

A partir do final do século XIX, Portugal conheceu um processo de rápida expansão florestal para fins primeiramente produtivos. Inicialmente levada a cabo pelo setor privado e, posteriormente, pelo setor público, já sob o regime do Estado Novo (Rocha e Silva 1992), a expansão florestal permitiu inverter uma situação de desmatamento líquido para uma de reflorestação líquida. O fenômeno, conhecido como transição florestal, se verificou em muitos países europeus nos últimos dois séculos (Mather e Cardoso Pereira 2006). Em Portugal, contudo, a transição florestal se deu em dimensões físicas e temporais inigualáveis. Enquanto apenas 10% do território português era coberto por florestas no final do século XIX, as florestas passaram a ocupar aproximadamente 40% do território nacional na década de 1990 (Santos Pereira, Martins e Borges 2007)¹⁶.

Em paralelo à acelerada transição florestal que se operou especialmente nas regiões Centro e Norte do país (Mather e Cardoso Pereira 2006), o mundo rural português experienciou um forte êxodo rural, a partir da década de 1950, proveniente das aldeias das mesmas regiões Centro e Norte do país, especialmente das províncias serranas de Trás-os-Montes, do Minho e da Beira-Alta (Baganha 1994). O êxodo rural nas aldeias serranas teve, por consequência, uma mudança no uso tradicional da terra, refletido pelo abandono das atividades agropastoris (Mather e Cardoso Pereira 2006).

¹⁵ O conceito de floresta, por sinal, deriva do latim *foris* ou *foras*, o que significa fora, ou seja, fora do povoado. As florestas são, na origem, áreas distantes das terras cultivadas, não possuídas legalmente pela propriedade privada (Vera 2002).

¹⁶ A partir do século XXI, a transição florestal portuguesa inverteu-se novamente para um estado de desmatamento líquido, devido notadamente aos incêndios rurais. Segundo o inventário florestal nacional de 2013, a área florestal ocupa, agora, 35% do território português (Instituto da Conservação da Natureza e das Florestas 2013).

O aumento da área florestal, num interior serrano abandonado e despovoado, refletiu-se inerentemente num aumento de combustível e na redução de fogos agropastoris (Ferreira-Leite, Bento-Gonçalves e Lourenço 2011; Mather e Cardoso Pereira 2006). Não coincidentemente, a nova configuração da paisagem acabou por resultar num novo regime de incêndios, a partir da década de 1970, em regiões onde, até então, os incêndios rurais não representavam uma ameaça (Ferreira-Leite, Bento-Gonçalves e Lourenço 2011; Monteiro Alves et al. 2006).

O fenômeno observado em Portugal é conhecido como o paradoxo do fogo, onde a supressão do fogo antropogênico – nesse caso, dos fogos agropastoris – conduz a um aumento dos incêndios rurais (Sande Silva et al. 2010). A Austrália é um dos casos mais emblemáticos e mediáticos nesse quesito. Tradicionalmente manejada através de fogos aborígenes, a paisagem australiana foi progressivamente desprovida desses fogos, em razão de políticas agressivas de proscricção de queimadas e do êxodo rural, ao longo do século XX. A supressão dos fogos aborígenes tornou a Austrália um dos territórios mais inflamáveis do mundo no atual século XXI, com 50 milhões de hectares de vegetação queimada em média, por ano, e imagens, como as do “Black Summer Bushfire” de 2019-2020, que ainda circulam pelo mundo (Bowman et al. 2020; 2011; Sa Rego e Corradi 2018).

O paradoxo do fogo associa-se ao conceito de transição pírica de Pyne (2001). Proposto à imagem do conceito de transição demográfica (Notestein 1945), a transição pírica justifica o crescimento descontrolado dos incêndios rurais, após a supressão dos fogos antropogênicos, pela lentidão do ecossistema a restabelecer um regime natural de incêndios. Assim, a modificação das práticas píricas antropogênicas, ao invés de dar lugar a um regime natural de incêndios, que teria prevalecido anteriormente à modificação antropogênica da paisagem, abre caminho ao estabelecimento de um novo regime de incêndio descontrolado e destruidor. A paisagem alienada de suas pessoas e de seus fogos antropogênicos é reivindicada pelo, que Pyne chama, regime de Terceiro Fogo, ou seja, por incêndios decorrentes da transição pírica que pode tardar séculos para se concluir.

1.2. Florestação e Subordinação das Comunidades Pastoris Serranas

Os incêndios rurais em Portugal são o resultado de uma dupla dinâmica ambiental – a florestação – e social – a emigração rural e seu corolário abandono das práticas agropastoris. A florestação trouxe um aumento da produção de biomassa, enquanto a emigração rural comprometeu-lhe o manejo e a redução. A carga líquida de biomassa na paisagem progrediu brutalmente e transformou-se em combustível altamente inflamável, sob a influência de um clima caracterizado por invernos úmidos e verões quentes e secos (Fernandes 2007). Assim, os incêndios rurais em Portugal poderiam ter sido uma incidental externalidade negativa da conjunção fortuita de duas dinâmicas de natureza distinta.

Contudo, a dinâmica social de emigração não esteve apenas relacionada a fatores socioeconômicos endógenos às aldeias portuguesas. Parte do movimento migratório, e principalmente dos pastores de pequenos ruminantes, foi impulsionada pela dinâmica ambiental da florestação que se deu em detrimento das áreas de pastagem comunitais, os baldios¹⁷, durante o regime do Estado Novo. Motivada por interesses econômicos e de hegemonização¹⁸ de economias agrárias, consideradas obsoletas e retrógradas, a expansão florestal sobre os baldios provocou um colapso dessas economias e uma fuga de seus habitantes (Mather e Cardoso Pereira 2006).

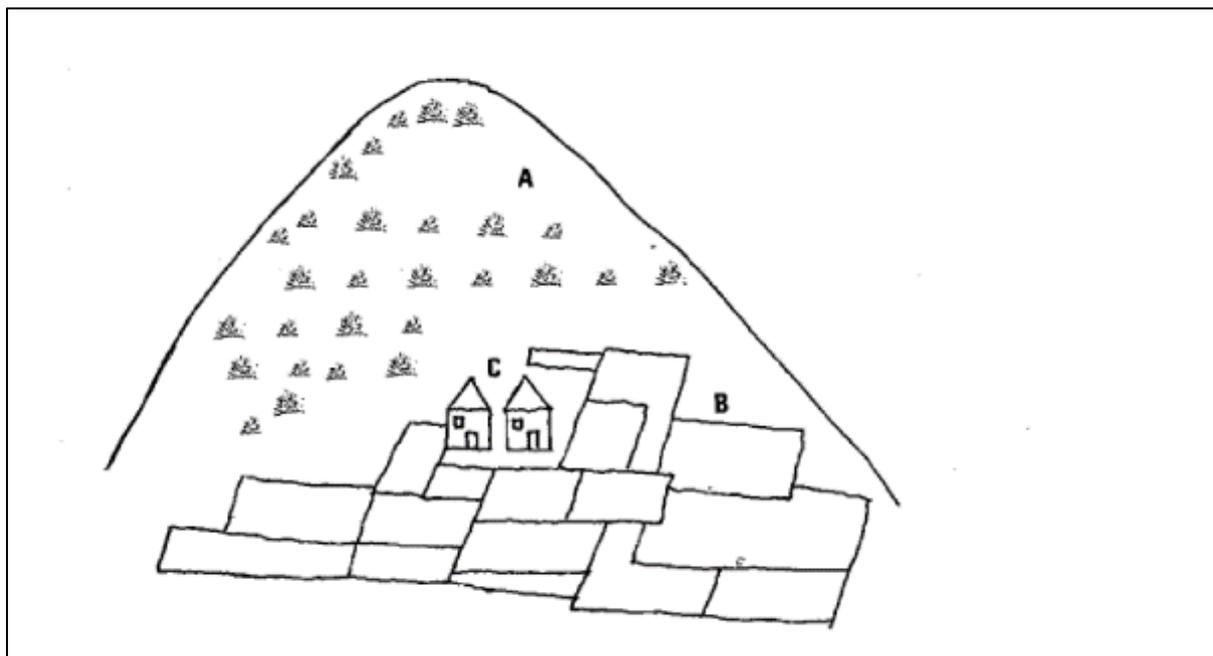


FIGURA 1.3 – DISPOSIÇÃO TÍPICA DE BALDIOS NAS ALDEIAS SERRANAS (A: Baldios na parte alta; B: Parcelas agrícolas privadas; C: Povoamento. Fonte Rocha e Silva (1992))

Anciãos de muitas aldeias ainda se lembram dessa época, à imagem das falas que pude capturar em um evento de transferência de experiências entre gerações na aldeia de Lamas, freguesia de Alvadia. “Quando a floresta começou, eu já era moço.” “Naquele tempo, todo mundo era pobre, não havia ricos.” Além dos animais, “no monte¹⁹, tínhamos lá batatas, centeio e até linho.” “Quando a

¹⁷ Baldio significa terreno inculto, ou seja, não cultivado. A condição de inculto pode ter duas origens. “A primeira, negativa, diz respeito à natureza inútil da terra, em consequência de um ou mais factores (altitude, solo, rochas). A segunda, pelo contrário, sugere que esta terra não é necessariamente incultivável, mas que se encontra temporariamente não cultivada, ou que é de tão má qualidade que apenas se podem semear pequenas quantidades de centeio nos seus melhores sítios. Esta segunda conotação também implica que o baldio (em oposição à terra completamente estéril ou desértica) contém de facto uma certa camada de vegetação, bravia ou plantada” (O’Neill 2011, p. 112–113). Nas serras de Portugal, predomina essa segunda interpretação associada a um direito de propriedade coletiva. O baldio é uma terra marginal, pouco fértil, destinada às plantações de sequeiro e pastagens comunitárias.

¹⁸ O conceito de hegemonia foi desenvolvido por Gramsci e refere-se à submissão de minorias às normas morais, pensamentos e estilo de vida das classes dominantes, através do poder coercivo estatal e do poder cultural das instituições civis (Femia 1975).

¹⁹ Termo usado pelas populações rurais para se referir aos baldios.

conversa chegou na aldeia, o pessoal estava todo revoltado contra a floresta, pois já sabiam que o gado ia desaparecer.” “O guarda avisou ao engenheiro que despachou guardas em cada casa para dizer que na floresta, aqui, não se pode plantar pequenas. Quando se plantar, vão ser plantas grandes, de 20 em 20 metros, para o gado poder andar sempre.” “Mas quando a floresta veio, não foi bem assim.” “As árvores plantadas eram baixas e os fiscais davam coimas a quem entrasse.” “A floresta tirou as atividades nos baldios”²⁰.

Herança do comunitarismo agropastoril celta e germânico (Dias 1981a[1953]), o baldio é cobiçado pela propriedade privada, para fins agrícolas, desde pelo menos o século XV, quando são registrados movimentos de usurpação e apropriação dessas terras comunais pela nobreza e grandes proprietários (Rocha e Silva 1992). Contudo, o movimento tendeu a ser bastante circunscrito e localizado, até o século XIX, quando passou a beneficiar-se de uma nova legitimidade política.

A legitimidade dos baldios como propriedade comunal, base de um sistema agropastoril tradicional, passou a ser ideologicamente contestada a partir do século XVIII, com a difusão da doutrina fisiocrata (primazia da agricultura assentada na propriedade privada como vetor de riqueza (Steiner 1987)), e do século XIX, com a propagação dos ideais liberais associados à revolução industrial. A propriedade comunal, vista como resquício do feudalismo e um “dos mais graves embaraços ao progresso” (Herculano s/d, p. 35), foi erigida em entrave ao desenvolvimento de uma agricultura moderna à procura de novas terras aráveis para responder à expansão demográfica (Estêvão 1983; Hespanha 2017; Rocha e Silva 1992).

A apropriação privada dos baldios, para satisfazer à crescente cobiça por terras aráveis, beneficiou-se, assim, de diferentes leis promulgadas ao longo dos séculos XVIII e XIX, tais como os decretos de 1804 e 1815, que incitavam à divisão dos baldios entre vizinhos, com fins de cultivo, e à transferência das demais parcelas às administrações locais (Hespanha 2017; Rocha e Silva 1992). Se o código civil de 1867, por fim, reconhece a existência das “coisas comuns” e concede definitivamente a propriedade dos baldios às freguesias e municípios, é para dois anos mais tarde, em 1869, submeter os baldios ao regime de desamortização dos bens públicos (Hespanha 2017). Desamortização, divisão e apropriação individual dos baldios, com fins de cultivo de terras consideradas como improdutivas, intensificam-se e prosseguem, até as primeiras décadas do século XX (Estêvão 1983), impulsionadas por ímpetus positivistas de progresso (Hespanha 2017). “Os baldios tornaram-se representações simbólicas de formas primitivas de propriedade comunal, ameaçadas pelo assalto furioso do capitalismo moderno e pela destruição das velhas comunidades autónomas” (O’Neill 2011, p. 124).

²⁰ Excerto de falas do 2º evento de transferência de experiências entre gerações organizado pelo projeto Terra Maronesa na aldeia de Lamas, freguesia de Alvadia (Terra Maronesa 2020).

Contudo, se “as velhas comunidades autónomas” resistiram ao “assalto furioso do capitalismo”, ao longo dos séculos XVIII e XIX, o advento do Estado Novo e de seu aparato autoritário permitiu transformar o que eram antes incursões na economia agropastoril tradicional em uma eficiente política de estado de hegemonização das aldeias serranas e de seus baldios. Animada pelo mesmo ímpeto positivista de modernização e integração dos baldios à economia de mercado, a política do Estado Novo apostou na apropriação estatal dos baldios com fins florestais.

A salvaguarda da produção madeireira para a construção naval é uma preocupação desde, pelo menos, o século XV, em Portugal, desencadeando tentativas de conservação das florestas existentes e veleidades de reflorestação de parcelas não cultivadas e dos baldios (Devy-Vareta 1988; Mather e Cardoso Pereira 2006). Contudo, a política estatal de florestação dos baldios serranos tornou-se pauta, apenas, a partir do final do século XIX, com a valorização econômica da indústria madeireira que reforçou a atratividade do plantio de florestas. Iniciado em 1888, o movimento de florestação dos baldios serranos fortaleceu-se a partir de 1903 e, principalmente, da década de 1930, já sob o recém instaurado Estado Novo (Estêvão 1983).

Na sequência da Memória sobre o Reconhecimento dos Baldios ao Norte do Tejo²¹, que levou ao recenseamento pelos Serviços Florestais, em 1935, de 420 mil hectares de área de baldios propostos à florestação, foi promulgado pelo Estado Novo a Lei do Povoamento Florestal, em 1938, que passou a afirmar-se como lei fundamental sobre os baldios. O tom foi dado: doravante “todos os baldios a norte do Tejo, definitivamente reconhecidos pelos serviços do Ministério da Agricultura como mais próprios para a cultura florestal do que para qualquer outra, diz a lei, destinam-se a ser arborizados e, à medida que o forem, entrarão na posse dos Serviços Florestais” (Estêvão 1983, p. 1189).

A decisão geográfica de concentrar o esforço de florestação nos baldios ao norte do Tejo, por sua vez, teve por motivação evitar conflitos com as grandes lavouras trigueiras ao sul do Tejo (Estêvão 1983) e, ao mesmo tempo, “levar a civilização” a aldeias remotas, povoadas por gente “preguiçosa” e onde o “direito consuetudinário prevalecia sobre as leis do país”. A florestação econômica cumpria, então, uma missão civilizatória também: “acabar com gente ‘primitiva’ e formas de vida ‘arcaicas’ (...) para reeducar o povo [e fazer] surgir o ‘homem novo’” (Freire 2004, p. 199).

A florestação portuguesa seguiu preceitos científicos de conservação e produção, num objetivo econômico de criação de riquezas, através do desenvolvimento da indústria madeireira (principal), e num objetivo cultural de hegemonizar as aldeias serranas (secundário) (Freire 2004). Esses ímpetos de modernização, conjugados a interesses econômicos, não deixam de fazer eco à florestação prussiana

²¹ O documento é um levantamento dos baldios feito pelos Serviços Florestais. Ele procurava prover uma “descrição mais ou menos minuciosa de cada núcleo onde era dada atenção especial às suas características gerais e situação geográfica (à geologia, orografia, hidrologia, flora lenhosa, às vias de comunicação, à localização das sedes das administrações florestais, ao pessoal necessário, aos trabalhos a efectuar, etc), uma muito particular atenção era ainda prestada à sua importância e finalidade” (Estêvão 1983, p. 1188).

e à invenção da ciência florestal germânica, no final do século XVIII. Não coincidentemente, a ciência florestal germânica tornou-se a base dos sistemas de gestão florestal na Europa, ao longo do século XIX (Scott 1998), em Portugal inclusive²² (Santos Pereira, Martins e Borges 2007). A ciência florestal germânica almejava padronizar as técnicas para “transformar a floresta antiga, real, diversa e caótica, em uma floresta nova e mais uniforme”, ou seja, “mais fácil para os florestais governamentais contar, manipular, medir e avaliar” (Scott 1998, p. 15). Imperou uma lógica burocrático-comercial promissora de maior retorno econômico e protetora de sua mercadoria. Distúrbios alheios à produção, tais como os fogos e as atividades locais, foram, por consequência, coibidos, o que se converteu em um desastre para as populações locais, agora privadas de pasto, alimentos, madeira e plantas medicinais (Scott 1998).

A florestação prussiana, assim como a portuguesa, decorreu de um esforço governamental de reengenharia social e ambiental, alcunhada por Scott de *high-modernist ideology*, cuja ambição busca a racionalização e padronização do “hieróglifo social em um formato legível e administrativamente mais conveniente” (Scott 1998, p. 3). As reengenharias sociais e ambientais se apresentavam retoricamente como imagem do progresso e “antídoto para o atraso” (Scott 1998, p. 331).

Inevitavelmente, argumenta Scott (1998), essas reengenharias “bem-intencionadas” resultaram tragicamente mal. No caso germânico, as consequências comerciais negativas fizeram-se visíveis, a partir da segunda rotação de plantio, com uma queda de rendimento produtivo de 20% a 30% (Scott 1998)²³, no caso português, pouco mais de algumas décadas foram necessárias para se observar a mudança de regime de incêndios e a pauperização das populações rurais (Ferreira-Leite, Bento-Gonçalves e Lourenço 2011; Mather e Cardoso Pereira 2006).

Contudo, se a precipitação da paisagem portuguesa no regime de transição pírica é imputável à política de florestação científica e civilizatória do Estado Novo, é porque esta foi efetiva. A florestação se impôs a quase 500 mil hectares de áreas baldias ao norte do Tejo e desarticulou a economia agropastoril tradicional das respectivas aldeias serranas (Estêvão 1983), nas quais os baldios exerciam um papel estruturante (O’Neill 2011).

O baldio assegurava o pastoreio do gado que, frequentemente, era a principal produção que os povos levavam ao mercado. Oferecia os matos que a maceração, nos currais e nos caminhos que atapetava no interior dos povoados, permitia converter em estrume [...]. A sua função na fertilização dos campos era, de facto, decisiva. [...]. Além do pastoreio e dos matos, a recolha de lenhas e arbustos alimentava as lareiras

²² José Bonifácio de Andrada e Silva, o primeiro engenheiro florestal português, formou-se na Alemanha e legou à nascente ciência florestal portuguesa o opus “Memória sobre a necessidade e utilidade do plantio de novos bosques em Portugal”, publicado em 1815 (Santos Pereira, Martins, Borges 2007).

²³ “Um novo termo, Waldsterben (morte da floresta), entrou no vocabulário alemão para descrever os piores casos. Um processo excepcionalmente complexo envolvendo construção de solo, absorção de nutrientes e relações simbióticas entre fungos, insetos, mamíferos e flora - que foram, e ainda são, não totalmente compreendidos - foi aparentemente interrompido, com sérias consequências” (Scott 1998, p. 20).

e fornos de pão. O carvão, também fabricado no baldio, tinha como destino o mercado mas também fogareiros, braseiras e ferros de engomar. Alguma madeira que era possível obter facilitava a construção de casas, currais e palheiros, carros e outros equipamentos. Nalgumas zonas a existência de vimes favorecia o trabalho de cesteiros. Apanhava-se pedra para marcar a divisória das parcelas de terra e para edificar casas e outras dependências. A água que alimentava as fontes, chafarizes e levadas vinha, e ainda vem, muitas vezes de espaços comunitários. Cultivavam-se lotes no baldio, demarcados cada ano, para complementar o que se obtinha na exploração. O baldio era, de facto, o suporte do sistema agrário (Baptista 2010, p. 30 Cit. por Hespanha 2017, p. 345).

A efetiva transformação dos baldios serranos em florestas produtivas deu cabo da estigmatizada economia agropastoril tradicional que foi asfixiada pelo fecho das terras comunais. A atividade pastoril foi seriamente comprometida, com o gado proibido de acessar as novas florestas. As comunidades serranas foram propulsionadas a uma situação de precariedade e vulnerabilidade social e, em grande parte, obrigadas a emigrar. A política de florestação do Estado Novo atingiu plenamente seus objetivos. Os baldios florestados tornaram-se “produtivos”, travaram a “reprodução da preguiça” e da “promiscuidade” e libertaram mão de obra rural para alimentar o setor industrial português²⁴ (Estêvão 1983; Freire 2004).

1.3. *Land Grab*, Injustiça Ambiental e *Slow Violence*

A expansão florestal e a contração demográfica nas aldeias serranas ao norte do Tejo são dinâmicas contíguas, fruto da obra de reengenharia social e ambiental *high-modernist* do Estado Novo. Consideradas atrasadas e incapazes de manejar suas terras de forma racional, as comunidades serranas foram despojadas de seus baldios para que um uso mais lucrativo destes fosse feito. Assim, foi favorecido o desenvolvimento da indústria madeireira estatal nos baldios, em detrimento das atividades agropastoris comunais.

O processo de subordinação, pelo qual as comunidades pastoris serranas ao norte do Tejo passaram, é característico de políticas de apropriação de terras (*land grab*), nas quais comunidades rurais são desapropriadas com alegados fins desenvolvimentistas. A ideia de *land grab* remete com frequência “às icônicas imagens do passado de empresas e governos (do Norte) a cercar espaços comunais (especialmente terras e água), expropriando camponeses e povos indígenas e deteriorando o ambiente (no Sul)” (Borras Jr e Franco 2012, p. 34). Se a apropriação dos baldios ao norte do Tejo

²⁴ Segundo Estêvão (1983), a florestação dos baldios serranos tinha também como agenda: “convencer ou obrigar a fracção economicamente mais débil do campesinato a vir estabelecer-se nos centros urbanos através do agravamento das suas condições de vida” (p. 1250), proporcionando abundante “mão-de-obra barata e não especializada” para “possibilitar o arranque do sector industrial da economia portuguesa” (p. 1259). Adicionalmente, a política de florestação também visava “o alargamento das áreas potencialmente consumidoras de adubos químicos através da extinção das matérias orgânicas de fertilização tradicional” (p. 1259).

não respondeu à dinâmica internacional Norte-Sul, o processo, embora genuinamente doméstico, respondeu a um quadro teórico clássico de *land grab* (Borras Jr e Franco 2012), no qual a lógica de acumulação por expropriação (Harvey 2004) levou camponeses despossuídos a tornarem-se mão de obra excedentária (Li 2011).

Comunidades pastoris, como as serranas ao norte do Tejo, estão particularmente sujeitas a *land grab*. Historicamente, a pastorícia desenvolveu-se em terras marginais ou alheias, tornando as comunidades pastoris vulneráveis a mudanças na política de acesso às terras.

A pastorícia beneficiou do vácuo biótico provocado pela extinção da megafauna no pleistoceno. A nova atividade permitiu explorar terras demasiado áridas ou hostis para cultivar e desenvolveu-se em múltiplas sociedades humanas, oferecendo bem-estar e segurança (Pyne 2001). Independentemente de povos e culturas, “o princípio fundamental era o mesmo: domesticar animais, conduzi-los aos pastos, defendê-los do ataque dos grandes carnívoros e aproveitar-lhes a carne, as peles, o leite, etc., como meio de subsistência” (Dias 1981a[1953]). Mudanças tecnológicas, políticas e ambientais, a ocorrer desde o século XVIII, entretanto, induziram um progressivo aumento da concorrência por essas terras outrora desvalorizadas e devotas à pastorícia.

A nível tecnológico, por exemplo, a ciência agrária vem caminhando a passos cada vez mais largos desde o século XVIII. Os avanços científicos e a difusão dos conhecimentos associados à seleção de sementes, à fertilização (orgânica e posteriormente química) dos solos, ao manejo da terra, além da generalização da mecanização, outorgaram maior fertilidade às terras, viabilizando o cultivo de terras menos férteis e aumentando, conseqüentemente, a pressão sobre as pastagens pobres (Santos 2017; Smil 2001).

A nível político, a difusão das doutrinas fisiocratas e liberais legitimou a privatização de terras comunais e, de modo geral, o cercamento dos campos abertos, extinguindo *au passage* direitos consuetudinários de *vaine pâture* (Rocha e Silva 1992; O’Neill 2011). Em Portugal, Rocha e Silva (1992) recorda que a lei de 26 de julho de 1850 facilitou o cercamento das propriedades e acelerou o declínio dos pastos comuns. Contudo, centrar-nos unicamente na “questão dos cercamentos pode ter o efeito de desviar nossa atenção da verdadeira história” (Williams 1989[1973], p. 137), a da “imposição de um sistema social capitalista através de confiscos legalizados” de terras (Williams 1989[1973], p. 139). A questão política a enfatizar seria a difusão do capitalismo no mundo rural, deixando aos cercamentos o papel de sua representação visual.

Por fim, a nível ambiental, crescem, desde a segunda metade do século XX, movimentos de conservação da natureza que levam à retirada forçada de comunidades pastoris de suas terras em prol da conservação (Brockington 2002; Gooch 2004). Motivados por visões idealistas da natureza, esses movimentos tendem a identificar toda atividade humana como prejudicial ao bem-estar da fauna e da

flora (Brockington 2002; Hughes 2008) prescrevendo, por consequência, o banimento dessas atividades.

Seja sob a pressão de fatores tecnológicos, políticos ou ambientais, a competição acirrada por terras antes relegadas à pastorícia tendeu (e ainda tende) a dar-se em detrimento das comunidades pastoris. Restritas no seu acesso às terras, essas comunidades são, muitas vezes, obrigadas ao abandono da atividade pastoril e condenadas ao êxodo ou ao assentamento (no caso de comunidades nômades ou transumantes), resultando geralmente em grande pauperização e perda de identidade (Brockington 2002; Gooch 2004; Pulido 1996; Regassa, Hizekiel e Korf 2019).

A questão de *land grab* está, portanto, diretamente relacionada à política de distribuição dos recursos naturais (no nosso caso, a terra) e, não por acaso, é mobilizada pelo discurso ativista para denunciar essas apropriações de recursos, sob uma perspectiva de justiça agrária e ambiental (Borras Jr e Franco 2012). O conceito de justiça ambiental parte da observação da existência de uma injustiça na relação com o ambiente em desfavor das comunidades pobres ou minoritárias. Estas tendem a estar desproporcionalmente mais expostas a riscos ambientais e a ter um menor acesso aos recursos ecológicos. A injustiça ambiental, *in fine*, fomenta a marginalização dessas comunidades confrontando-as a uma subordinação simultaneamente ambiental e social (Egan 2002).

Com base no estudo de caso dos *Ganados del Valle*, Pulido (1996) argumenta que, em meio rural, as injustiças ambientais tendem a materializar-se através da distribuição desigual dos recursos naturais, em primeiro lugar. Através da biografia de uma cooperativa de pastores Chicanos de ovelha do norte do Novo México (Estados Unidos da América), a *Ganados del Valle*, Pulido relata a luta pelo direito à terra, pela sobrevivência econômica de uma comunidade marginalizada e pela salvaguarda de sua cultura e identidade pastoril, perante uma política elitista de acesso à terra, baseada na conservação da natureza e na caça recreativa. Através de pleitos, campanhas de sensibilização ou invasão de terras, gradativamente confiscadas à pastorícia para a conservação da natureza, após a conturbada cessão do território do Novo México aos Estados Unidos da América, os pastores da *Ganados* defendiam os ganhos ambientais, para a sociedade, e socioeconômicos, para os Chicanos, de uma inflexão na política conservacionista em vigor na gestão das reservas naturais no Estado.

Assim como a história da sobrevivência da cooperativa *Ganados del Valle*, as histórias de injustiças ambientais a comunidades rurais, sob forma de apropriação e expropriação de terras pela intrusão capitalista no campo, são pontuadas por feroz resistência por parte da população (Polanyi 2001[1944]). Em Portugal, por exemplo, a política de florestação do Estado Novo deparou-se com movimentos de resistência do campesinato (Freire 2004).

“A florestação foi geralmente recebida com descontentamento e incompreensão” (Freire 2004, p. 202) e combatida através de estratégias cotidianas de resistência local (Scott 1985), visando impedir a apropriação dos baldios e, posteriormente, o êxito da florestação (Freire 2004). As resistências

mobilizaram tanto as classes abastadas – para quem a florestação dos baldios ameaçava a estrutura social na base de seu prestígio e poder – como as classes mais desfavorecidas do campesinato – para quem a florestação ameaçava diretamente a sobrevivência (O’Neill 2011). A resistência podia assumir múltiplas formas: falta de zelo de administrações locais no seguimento das políticas de recenseamento e florestação dos baldios, pleitos e petições, sabotagens das plantações, agressões físicas das autoridades florestais e, até mesmo, incêndios²⁵.

Nem o deslumbramento pelas novidades nem os salários oferecidos pelos SF [Serviços Florestais] foram capazes de fazer as populações esquecer o que perdiam. O que sentiram de forma incisiva foi a insegurança provocada pela impossibilidade de continuarem os seus modos de vida sem que vislumbrassem alternativas consistentes e vantajosas (Freire 2004, p. 200).

As resistências do campesinato à política de apropriação e florestação dos baldios surpreenderam os Serviços Florestais que, em contrapartida, retaliavam com todo o aparato repressivo à disposição (coimas, processos administrativos, encarceramentos, burlas, etc.). As resistências perduraram décadas, criando um clima de animosidade nas aldeias serranas ao norte do Tejo, e travaram pontualmente a execução do plano de florestação. Contudo, conforme a florestação progredia e a população ativa, sem opções, emigrava, as resistências foram decrescendo e a florestação via-se, cada vez mais, “livre para avançar” sem a “necessidade de se recorrer a esquemas repressivos” (Estêvão 1983, p. 264).

Consequentemente, a apropriação dos baldios, para fins de florestação, foi um ato violento de injustiça ambiental cometido contra comunidades serranas ao norte do Tejo. Estas tiveram seus recursos naturais (os baldios) confiscados e, em decorrência, seu modo de subsistência arruinado. Essa injustiça ambiental teve por efeito direto a pauperização dessas comunidades e precipitou progressivamente a paisagem portuguesa ao regime de transição pírica. Os pastores, alienados de suas terras, foram precipitados à precariedade; as terras, alienadas de seus pastores, foram precipitadas às chamas.

Assim, os incêndios rurais são os efeitos diferidos no tempo da injustiça ambiental cometida pelo Estado Novo contra as comunidades serranas ao norte do Tejo, a memória de uma violência passada que ressoa na paisagem presente. Essas comunidades serranas são, hoje, as primeiras vítimas da progressão dos incêndios. Elas encontram-se quase sempre na linha de frente, a tentar proteger casas, plantações, animais e as próprias vidas e, inerentemente, observam a degradação das condições de

²⁵ As resistências e trajetórias das comunidades serranas ao norte do Tejo tiveram respaldo na literatura portuguesa. Além do clássico romance de Aquilino Ribeiro (1983[1958]), *Quando os lobos uivam, a Lã e a Neve*, de Ferreira de Castro (1947), oferece um retrato cru da época. A narrativa nos leva pela história de vida do jovem Horácio, pastor miserável da Serra da Estrela, cujas condições de vida foram irremediavelmente degradadas com a florestação de seu baldio, que decide abandonar a vida rural em prol de um salário na indústria têxtil da Covilhã, após estar envolvido num complô de incêndio contra as florestas do governo.

sustento à vida de suas paisagens sob a ameaça dos incêndios.

Os incêndios rurais se apresentam, então, como uma violência presente, decorrente de uma violência passada, e, por conseguinte, caracterizam-se como *slow violence*. Em contraposição à aceitação comum da ideia de violência, um ato imediato e explosivo, Nixon (2013) define *slow violence* como uma violência incremental e cumulativa, com dispersão temporal dos efeitos. A essência do conceito de *slow violence* reside, portanto, na defasagem entre as causas e as consequências, ou seja, entre a violência original e a violência resultante.

By slow violence I mean a violence that occurs gradually and out of sight, a violence of delayed destruction that is dispersed across time and space, an attritional violence that is typically not viewed as violence at all. Violence is customarily conceived as an event or action that is immediate in time, explosive and spectacular in space, and as erupting into instant sensational visibility. We need, I believe, to engage a different kind of violence, a violence that is neither spectacular nor instantaneous, but rather incremental and accretive, its calamitous repercussions playing out across a range of temporal scales (Nixon 2013, p. 2)²⁶.

O fenômeno dos incêndios rurais em Portugal responde, assim, a uma dupla dinâmica biofísica e sociocultural engendrada pela política de *land grab* do Estado Novo para fins de florestação. A reengenharia social e ambiental promovida pelo regime, para remodelar tanto as sociedades serranas ao norte do Tejo como a paisagem de seus baldios confiscados, constituiu uma forma incomensurável de violência cultural e biofísica. O confisco dos baldios violentou populações serranas, cuja sobrevivência econômica e continuidade cultural deles dependiam, enquanto a reconversão florestal dos baldios violentou uma paisagem forjada, ao longo dos séculos, pelas práticas agropastoris. Um novo regime de incêndios, por fim, adveio na contemporaneidade, como consequência dessa violência cultural e biofísica passada. Os incêndios rurais, em Portugal, são os efeitos diferidos no tempo dessa violência; eles são a materialização de um processo de *slow violence* cometido contra as populações serranas ao norte do Tejo e suas paisagens. Não coincidentemente, as zonas afetadas pelos incêndios rurais, hoje, são essas serras ao norte do Tejo (FIGURA 1.4).

A devolução dos baldios às comunidades serranas²⁷, após a suplantação do Estado Novo e a redemocratização de Portugal, não teve incidência na lenta e inexorável progressão dos incêndios

²⁶ [Trad. própria] Por *slow violence*, entendo uma violência que ocorre gradualmente e fora de vista, uma violência de destruição diferida que se dispersa no tempo e no espaço, uma violência de desgaste que normalmente não é vista como violência. A violência costuma ser concebida como um evento ou ação imediata no tempo, explosiva e espetacular no espaço e que irrompe em visibilidade instantânea e sensacional. Precisamos, creio eu, envolver um tipo diferente de violência, uma violência que não é espetacular nem instantânea, mas sim incremental e cumulativa com repercussões calamitosas atuando em uma gama de escalas temporais.

²⁷ O cenário político português mudou na década 1970. Com a suplantação do Estado Novo, em 1974, pôs-se em marcha um processo de redemocratização e de descostura das políticas, antes em vigor, que não deixou de beneficiar o mundo rural também. Os baldios, antes confiscados, foram devolvidos aos seus proprietários originais, as comunidades, através do Decreto-Lei n.º 39/76 de 19 de janeiro de 1976, conhecido como a Lei

rurais. Os efeitos de *slow violence* tendem a ser longos e duradouros, devido às mudanças estruturais ocasionadas no ambiente (Nixon 2013). Os baldios confiscados estavam novamente à disposição das atividades agropastoris, mas as aldeias encontravam-se despovoadas, envelhecidas e não mais dependentes da economia comunitária dos baldios. As atividades camponesas, outrora realizadas, não retomaram com o mesmo vigor, enquanto as florestas remanescentes derivaram ao abandono (Hespanha 2017).

A recolha dos matos e das lenhas já não é mais feita de um modo generalizado pelas famílias em consequência do abandono paulatino do seu uso tradicional como fertilizante das terras e como combustível para fins domésticos. No caso do pastoreio, a redução do uso dos baldios está associada à diminuição dos rebanhos coletivos que tradicionalmente eles apascentavam e à redução do número de compartes com rebanhos. [...] Também o tradicional cultivo de parcelas do baldio pelos compartes se foi reduzindo. [...] De um modo geral, reduziu-se a dependência das economias dos compartes relativamente ao baldio, os terrenos comunais tenderam a tornar-se espaços de acesso aberto a não moradores e passaram, progressivamente, a ser vistos pelos compartes como uma fonte de geração de rendimento para a comunidade no seu conjunto, quer devido ao recebimento de rendas e compensações por quem usa o baldio sem ser comparte, quer devido a outras receitas associadas a novos usos mercantis dos baldios (Hespanha 2017, p. 346–347).

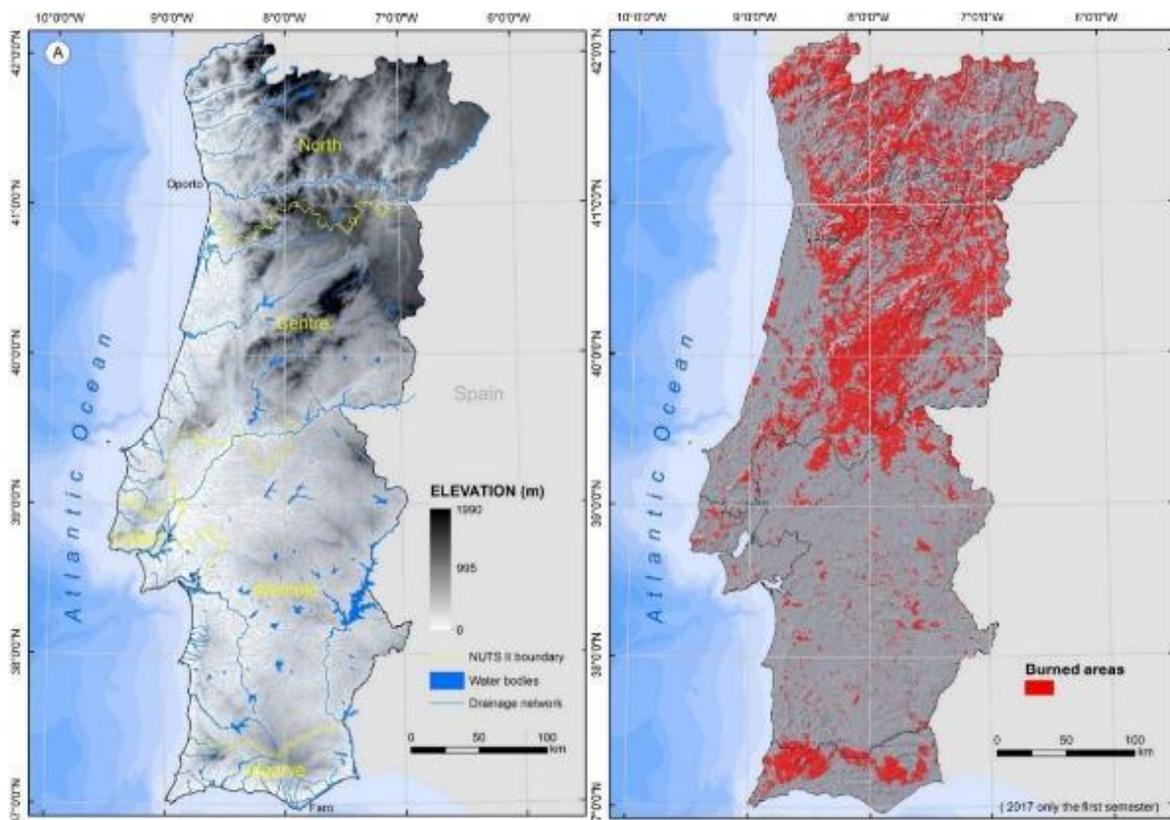


FIGURA 1.4 – CARTOGRAFIAS TOPOGRÁFICA E PÍRICA COMPARADAS
(Fonte Meneses, Reis, Reis (2018))

dos Baldios. Agora dirigidos por assembleias locais, respeitando os usos e costumes reconhecidos pelas comunidades, os baldios estavam novamente à disposição das populações pastoris (O'Neill 2011).

Os baldios ao norte do Tejo não cumpriam mais, na mesma intensidade, a histórica função de base da economia rural agropastoril comunitária; eles estavam, agora, cada vez mais absorvidos pela economia urbana dos usos recreativos da natureza (Hespanha 2017). A pastorícia de montanha, no entanto, não havia completamente desaparecido das estatísticas agrícolas portuguesas. Qual seria a sua realidade na contemporaneidade? O questionamento suscitou-me certa curiosidade etnográfica e levou-me a partilhar por um tempo o cotidiano desses pastores remanescentes. Eles ajudaram-me a retratar as dinâmicas da pastorícia serrana e a penetrar em seu mundo de vida. Foram eles pastores de cabras, pastores de ovelhas, pastores engajados na gestão da paisagem e aqueles somente pastores, todos contribuindo para afeiçãoar a paisagem, de sol a sol, dia após dia, com seus rebanhos. Seja na Beira, no Douro, no Minho ou em Trás-os-Montes, fui engajando-me em trocas e partilhas, através de encontros, diálogos, caminhadas e confraternizações que, irrevogavelmente, deixaram-me marcas e deixaram rastros, através de uma história de Homens, animais e natureza.

Primeiro estudo pastoril de prevenção de incêndios rurais: o programa das cabras sapadoras confrontado à ecologia pastoril

Cabras

Alvadia, terra fria,
Como tu, não há igual.
Nascestes no cimo da serra,
No distrito de Vila Real.

(José Mário Faria, s./d.)

Arqueologia da Ecologia das Estratégias de Prevenção de Incêndios Rurais através do Pastoreio: a Consciência do Ecosistema

A eficácia de uma política de prevenção e mitigação dos incêndios rurais contemporâneos depende intrinsecamente da consideração, no arsenal técnico-legislativo nacional, das dinâmicas socioambientais da *slow violence* subjacentes ao fogo em Portugal. Se os incêndios rurais, em Portugal, resultam de uma violência degradadora contra uma paisagem cultural, o combate contra as chamas passa inevitavelmente pelo esforço reverso de restauração da paisagem em questão. A restauração de uma paisagem cultural implica a reativação (ou emulação) das dinâmicas humano-natureza locais que, historicamente, coproduziram-na. A devolução dos baldios às comunidades serranas, com a suplantação do regime do Estado Novo, constituiu inegavelmente um passo nesse sentido. Entretanto, o despovoamento e o envelhecimento generalizado das aldeias não permitiram uma retomada equivalente das práticas agropastoris passadas. Políticas voluntaristas de revitalização do mundo rural serrano fizeram-se necessárias, dando origem, entre outros, a programas governamentais como o de gestão de combustível com recurso à pastorícia, vulgo programa das cabras sapadoras.

O programa das cabras sapadoras surge como uma iniciativa inovadora de prevenção de incêndios rurais com repercussão internacional (Agence France-Presse 2018; The New York Times 2019; World Economic Forum 2018), num contexto de décadas de investigação (Castro 2008; Lovreglio, Meddour-Sahar e Leone 2014; Ruiz Mirazo 2011; Torres-Manso 2004) e experiências internacionais (Ruiz-Mirazo, Robles e Gonzalez-Rebollar 2009; Thavaud 2006) de recurso à pastorícia para a gestão da paisagem. Longe de ser pioneiro, o programa representou sobretudo uma mudança paradigmática na abordagem da natureza por parte das políticas governamentais portuguesas.

2.1. Paradigmas Ambientais de Ontem, Paradigmas Ambientais de Hoje

A história dos incêndios rurais em Portugal está intimamente entrelaçada com a histórica política de *land grab* do governo do Estado Novo. A apropriação dos baldios serranos, com fins de florestação, resultou em abrupta remodelação do uso e do coberto vegetal dos solos que propiciou, décadas depois, o advento de um novo regime de incêndios. Embora políticas de *land grab* possam ser motivadas por interesses distintos (econômicos, culturais ou ambientais), elas tendem *de facto* a partilhar uma crença ambiental similar inelutavelmente portadora de perturbações ecossistêmicas: a

fungibilidade da natureza. Nesse contexto, a oportunidade e factibilidade da manipulação de uma paisagem são ponderadas, apenas, à luz dos atributos virtuais de um terreno, *ceteris paribus*, não obstante as dinâmicas ecossistêmicas em vigor.

A natureza, sob esse ângulo, é processada de forma abstrata e estática, a partir de suas características geológicas, topográficas, hidrográficas e vegetativas, com o intuito de desenhar e alavancar especulativas vocações agrárias ou conservacionistas. A natureza torna-se virtual, um conjunto de variáveis otimizáveis para se atingir um estado qualquer considerado politicamente desejável (e.g., a implantação de uma floresta produtiva ou a criação de uma área protegida). Uma natureza fungível é uma natureza imaginária ou, o que Hughes (2008) nomeia, uma *third nature*.

First nature refers to a pristine, prehuman environment, now understood as purely historical or mythical. *Second nature* refers to the environment as worked by people and shaped by extraction, agriculture, markets, and other anthropogenic factors. *Third nature* refers not to these observable factors but to the potential of landforms in a given area (...). Speculation (...) produces *third nature*. Given its virtual quality, *third nature* is fungible (...). It always lives—as a latent potential that remains dormant. In other words, *third nature* violates the laws of linear chronology. It is not past, present, or future, but conditional (...) (Hughes 2008, p. 157–158)²⁸.

Third nature é, portanto, uma natureza condicional, um arquétipo de paisagem reduzido aos seus elementos primários extraídos de suas dinâmicas constituintes. Planos de reengenharias ambientais tendem a ser sustentados por esse entendimento. Ele favorece a identificação dos potenciais teóricos de paisagens cobiçadas e autoriza transformações para satisfazer “necessidades” humanas. Não por acaso, esse entendimento da natureza tende a andar de “mãos dadas com a economia e o empreendedorismo” (Hughes 2008, p. 169).

O prisma de *third nature* proporciona um entendimento antropocêntrico e instrumental da natureza. Esse entendimento alimenta-se diretamente da herança ocidental judaico-cristã de hierarquização da natureza, sistematizada na filosofia ambiental de Tomás de Aquino.

No prolongamento da noção de *scala naturae* da tradição clássica, Tomás de Aquino estipula que Deus criou e ordenou o mundo de forma hierárquica. A humanidade ocuparia uma posição intermediária nessa estrutura, “abaixo dos anjos” e “acima dos animais e das plantas (Halligan 1989, p. 790), e seria qualitativamente diferente desses últimos. A estrutura, portanto, não seria plenamente

²⁸ [Trad. própria] *First nature* faz referência a um ambiente pristino e pré-humano, agora entendido como puramente histórico ou mítico. *Second nature* faz referência ao ambiente trabalhado pelas pessoas e moldado pela extração, agricultura, mercados e outros fatores antrópicos. *Third nature* não faz referência a esses fatores observáveis, mas, sim, ao potencial do terreno em uma determinada área (...). Especulação (...) produz *third nature*. (...) Dada a sua qualidade virtual, *third nature* é fungível (...). (...) Ela sempre vive - como um potencial latente que permanece adormecido. Em outras palavras, *third nature* viola as leis da cronologia linear. Ela não é passado, presente ou futuro, mas condicional (...).

linear, havendo uma descontinuidade entre os seres humanos e os demais seres terrenos (animais e plantas).

All creatures have traces of their creator, but some are closer in likeness than others, and the inequalities are ordained by God. The trace of God in nonhuman things is weaker, that in human beings stronger. Human beings are most like God (...). The difference between human beings and higher animals is qualitative; there is a shift or discontinuity in the progression from "less like" to "more like" God at the level of *homo sapiens*. The reason is that people have a "subsisting" soul. This makes *homo sapiens* a higher species within the genus of animals (Halligan 1989, p. 780)²⁹.

A descontinuidade qualitativa na progressão da estrutura de ordenação do mundo, no nível do *homo sapiens*, cria uma separação de emanção divina entre a humanidade e a natureza. A humanidade seria não somente superior, mas também ontologicamente diferente dos outros seres terrenos. Essa diferença ontológica residiria na ausência de alma subsistente nos animais, ou seja, de alma que persista após a morte do corpo material, e de ausência de alma *tout court* nas plantas. Ao contrário destes seres terrenos, a alma humana seria fruto de uma criação prévia ao corpo material. Ela seria imaterial, incorruptível e transcendental ao corpo material (Halligan 1989).

A humanidade seria ao mesmo tempo imaterial e material, alma transcendental e corpo material, enquanto animais e plantas, apenas, materiais. Para Tomás de Aquino, essa diferença ontológica seria um ato deliberado de vontade divina para assegurar a sobrevivência terrena da humanidade. Enquanto Deus a criara à sua imagem, animais e plantas o foram para satisfazer as necessidades humanas. Para isso, a humanidade recebera de Deus o domínio legítimo sobre o mundo material (i.e., a natureza) e o direito de apropriação individual de partes desse mundo como propriedade (Halligan 1989).

A filosofia ambiental tomista providencia fundamentação moral para o desenvolvimento de abordagens antropocêntricas e instrumentais da natureza. Ela cria uma distinção ontológica entre a humanidade e os demais seres terrenos e lhe confere superioridade e direitos de exploração de um mundo material, criado, afinal, para ela, pela vontade divina. Embora Tomás de Aquino pregasse também virtude na utilização dos recursos naturais³⁰, sua abordagem amparou a cimentação de

²⁹ [Trad. própria] Todas as criaturas têm traços de seu criador, mas algumas são mais parecidas do que outras, e as desigualdades são ordenadas por Deus. O traço de Deus nas coisas não humanas é mais fraco, aquele nos seres humanos é mais forte. Os seres humanos são mais parecidos com Deus (...). A diferença entre os seres humanos e os animais superiores é qualitativa; há uma mudança ou descontinuidade na progressão de "menos semelhante" para "mais semelhante" a Deus no nível do *homo sapiens*. A razão é que as pessoas têm uma alma "subsistente". Isso torna o *homo sapiens* uma espécie superior dentro do gênero dos animais.

³⁰ "If we disturb nature too greatly, we oppose the divine judgment that nature is good as it is. It is unjust to God and metaphorically 'to nature' to destroy the just and fit condition God put in nature" (Halligan 1989, p. 798). [Trad. própria] Se perturbarmos muito a natureza, nos opomos ao julgamento divino de que a natureza é boa como é. É injusto com Deus e metaforicamente com "a natureza" destruir a condição justa e adequada que Deus colocou na natureza.

axiomas ambientais cristãos de direitos irrestritos da humanidade sobre a natureza (Halligan 1989; White 1967).

Os axiomas ambientais cristãos contribuíram para forjar a percepção da natureza dominante no ocidente ao longo dos séculos seguintes (Halligan 1989; White 1967). Ciências e consciências foram norteadas por narrativas bíblicas de criação do mundo e, em meados do século XIX, as abordagens tomísticas de hierarquização da natureza eram ainda populares entre os naturalistas (Kutschera 2011). A transição desse paradigma na ciência foi gradativa e ocorreu sob a pressão dos avanços na biologia e da nascente ecologia. O pioneirismo ambiental de Von Humboldt (2014[1807]) e a revolução darwiniana (Darwin 2011[1859]), em particular, deram início a um crescente questionamento dos axiomas ambientais cristãos, no meio escolástico, e estimularam agendas de pesquisa, cujo amadurecimento resultou na conceitualização da noção de ecossistema, no começo do século XX.

A noção de ecossistema é proposta pelo botânico britânico Tansley (1935) com o intuito de discutir, emendar e sistematizar os termos e conceitos até então em uso na ecologia. Ao expandir notadamente os conceitos de biocenose de Möbius (1877) e de bioma de Clements (1916), Tansley insiste na necessidade de entender a natureza como sistemas ecológicos, compostos tanto pelo tecido orgânico (componentes bióticos) como pelo habitat anorgânico (componentes abióticos). Componentes bióticos e abióticos não seriam, por conseguinte, extrincáveis e, através de suas interações, formariam um sistema físico único: o ecossistema.

O ecossistema se põe, então, como definição das “unidades básicas da natureza”, um sistema físico em equilíbrio dinâmico resultante da constante interação de componentes bióticos e abióticos. Essa ecologia incorpora a humanidade que é erigida, por Tansley, em um dos principais fatores bióticos de perturbação ambiental, vetor de novos equilíbrios ecossistêmicos (i.e., os ecossistemas antrópicos).

Regarded as an exceptionally powerful biotic factor which increasingly upsets the equilibrium of preexisting ecosystems and eventually destroys them, at the same time forming new ones of very different nature, human activity finds its proper place in ecology (Tansley 1935, p. 303)³¹.

As nascentes ciências sociais não foram alheias a esse debate ambiental. A busca por legitimidade científica para pensar a sociedade, em um esforço crescente de independência da filosofia e da teologia (Comte 2012[1830]), levou pensadores sociais do ambiente a calçar suas leis e relações nos arcações da biologia e da ecologia. Na antropologia, em especial, a influência original foi o darwinismo; ele originou uma abordagem antropológica ambiental determinística, aos fins do século XIX. A diversidade biológica era explicada pelas pressões ambientais de acordo com Darwin, portanto,

³¹ [Trad. própria] Considerada como um fator biótico excepcionalmente poderoso que perturba cada vez mais o equilíbrio dos ecossistemas preexistentes e acaba destruindo-os, ao mesmo tempo que forma outros de natureza muito diferente, a atividade humana encontra seu devido lugar na ecologia.

a cultura também o seria (Milton 2010); a analogia não soava exótica pois não se distanciava tanto da teoria dos climas popularizada, no século XVIII, por Montesquieu (Montesquieu 1875[1820])³². O determinismo ambiental antropológico entendia as diferenças culturais e sociais das comunidades humanas nas diferenças do ambiente dentro do qual cada uma se desenvolveu. Os fatores ambientais eram, assim, determinantes das características socioculturais, como as crenças religiosas, os simbolismos e a cultura material. A abordagem ambiental determinística, no entanto, não resistia à confrontação empírica propiciada pelo avanço dos estudos etnográficos; ela não correspondia às observações do terreno.

As more detailed ethnographic accounts began to emerge, generated by the pioneering methods of Boas and Malinowski, it became clear that environmental determinism in this rather crude and general form could not account for observed realities. Some of the things that most interested anthropologists – systems of exchange, marriage rules, kinship terminologies, political institutions – were found to vary quite markedly within areas whose topography and climate were relatively uniform (Milton 2010, p. 478)³³.

O crescimento do debate ambiental e sua apropriação política pela sociedade favoreceram a circulação e a consolidação das narrativas ecossistêmicas no meio da antropologia, a partir da segunda metade do século XX. Geertz (1963), o primeiro, promove a utilidade analítica do conceito, no quadro de um estudo comparativo agrário. As diferenças entre ecossistemas produzem práticas agrícolas distintas, baseadas nos conhecimentos locais dos equilíbrios ambientais, na consciência de que todos os seres vivos estão dinamicamente envolvidos em troca de matéria através de suas ações. O conceito de ecossistema ganha, em sequência, prominência e seduz demais antropólogos, principalmente à luz da aceleração das crises ambientais à repetição.

The ecosystem approach was attractive to anthropologists for a number of reasons. It endorsed holistic studies of humans in their physical environment. It was elaborated in terms of structure, function and equilibrium that suggested the possibility of common principles in biology and anthropology. No less important was the connection between ecosystem ecology and advocacy of habitat and species preservation

³² Montesquieu consolidou e generalizou a tradição filosófica greco-romana de pensar o clima como um fator determinante das qualidades morais e intelectuais dos diferentes grupos humanos (Pinna 1989); o clima, segundo ele, determinaria, por consequência, as leis e organizações político-sociais humanas. “S’il est vrai que le caractère de l’esprit et les passions du cœur soient extrêmement différents dans les divers climats, les lois doivent être relatives et à la différence de ces passions, et à la différence de ces caractères” (Montesquieu 1875, liv. XIV).

³³ [Trad. própria] À medida que relatos etnográficos mais detalhados começaram a surgir, gerados pelos métodos pioneiros de Boas e Malinowski, tornou-se claro que o determinismo ambiental, nessa forma um tanto grosseira e geral, não poderia explicar as realidades observadas. Algumas das coisas que mais interessavam aos antropólogos – sistemas de troca, sistemas de casamento, terminologias de parentesco, instituições políticas – variavam bastante em áreas cuja topografia e clima eram relativamente uniformes.

connected with concern for non-industrial populations at a time of deep environmental and social concern (Moran 2006, p. 16)³⁴.

O conceito de ecossistema oferecia aos antropólogos o entendimento de que humanos e ambiente seriam interdependentes. Ambos teriam impacto e seriam impactados simultaneamente, como substâncias vivas e não-vivas intrincadas em troca de matéria. A compreensão dessas dinâmicas ecossistêmicas era, por sua vez, transmitida através da cultura, para que as diferentes comunidades adequassem suas práticas ao seu ambiente (Rappaport 1971). Estudos antropológicos em comunidades variadas pulularam para observar como atuavam essas trocas de matéria e energia entre humanos e ambiente (Moran 2006).

A evidenciação ecossistêmica inviabilizou ontologicamente o antropocentrismo ambiental cristão e reconciliou humanidade e natureza. Ela descreve a natureza como um sistema horizontal em equilíbrio dinâmico que inclui a humanidade em suas variáveis bióticas. Contudo, a difusão do conceito nas ciências naturais e sociais não significou uma completa desconstrução do antropocentrismo ambiental nas consciências ainda permeadas por axiomas cristãos.

Nossa ecologia é condicionada por nossas crenças (White 1967). Crenças são lentamente construídas, através da experiência pessoal e do contexto social, e tendem a enraizar-se profundamente nos indivíduos (Geertz 1989[1973]). Séculos de persuasão antropocêntrica tardam a desertar as consciências e continuam a alimentar crenças de dualismo entre humanidade e natureza. “Apesar de Darwin, não somos, em nossos corações, parte do processo natural. Somos superiores à natureza (...)” (White 1967, p. 1206).

Políticas e práticas ambientais, ancoradas em crenças antropocêntricas profundamente enraizadas, prosseguiram ao longo do século XX e do atual século XXI. A convicção de que a humanidade é externa a uma natureza instrumental e fungível ainda estimula empreendimentos de exploração e modelagem da natureza (e.g., práticas extrativistas ou de reengenharias ambientais) ou iniciativas conservacionistas de uma natureza idealizada (e.g., *fortress conservation* (Brockington 2002)), ambos originando graves distúrbios ecossistêmicos (Hughes 2008; White 1967). O antropocentrismo, porém, tem progressivamente recuado, com o terreno das consciências cada vez mais disputado por narrativas ambientais alternativas (Milton 2010).

O ímpeto civilizatório do Estado Novo, traduzido na sua política de *land grab* dos baldios para fins de florestação, respondeu a uma visão antropocêntrica da natureza. A recente adoção do programa

³⁴ [Trad. própria] A abordagem ecossistêmica era atraente para os antropólogos por uma série de razões. Ela fundamentava estudos holísticos de humanos em seu ambiente físico. Ela era elaborada em termos de estrutura, função e equilíbrio que sugeriu a possibilidade de princípios comuns entre a biologia e a antropologia. Não menos importante, era a conexão entre a ecologia do ecossistema e a advocacia para a preservação do habitat e das espécies, vinculada à preocupação das populações não industriais, em um momento de profunda preocupação ambiental e social.

das cabras sapadoras revela, então, um salto paradigmático do Governo português sobre a relação humano-natureza. Ao apostar no estímulo da pastorícia como instrumento de gestão da paisagem e de prevenção dos incêndios rurais, o Governo português devolve às atividades humanas seu papel na dinâmica do ecossistema e reconhece, *ipso facto*, o carácter cultural da paisagem. Ele ultrapassa a quimérica *third nature* para abraçar a concreta *second nature*.

2.2. O Pioneirismo Francês e os Discípulos Espanhóis

A efetividade do recurso à pastorícia para a gestão da paisagem é reconhecida em países do mundo anglo-saxônico, com experiências de sucesso relatadas nos Estados Unidos da América há pelo menos um século (Lovreglio, Meddour-Sahar e Leone 2014). A pastorícia é de fato um agente otimizador da paisagem que interfere nas dinâmicas ecossistêmicas (McNaughton 1979). Os animais ungulados³⁵ agem diretamente na diversidade e composição da flora ao servirem de mediadores no processo de seleção de sementes e de polinização. Eles contribuem para a dispersão dos grãos, para a ciclagem de nutrientes e para a porosidade e fertilização dos solos (Catterall 2018), aumentando a resiliência e vitalidade da vegetação. A pastorícia é, assim, provedora de serviços ecossistêmicos (Milchunas e Lauenroth 1993), dentre os quais a promoção da biodiversidade (Torres-Manso et al. 2017) e a gestão de combustível (Benavides et al. 2009). Nesse último quesito, cabras revelam-se particularmente eficientes e econômicas. Elas são providas de lábios ágeis e língua preênsil, além de terem a capacidade de elevar-se sobre as patas traseiras para alcançar vegetação de elevação variada. Sua dieta é, ademais, diversa e tolerante a alimentos menos palatáveis (Hart 2001).

Em paralelo à maturação do recurso à pastorícia para a gestão de combustíveis nesses países anglo-saxônicos (i.e., Austrália, Nova Zelândia e Estados Unidos da América), a Europa mediterrânica, assolada por incêndios rurais periódicos, constatava a falência de décadas de políticas dispendiosas de supressão de incêndio. Apesar de massivos investimentos em equipamentos de combate ao fogo em países como Espanha, França, Grécia ou Itália, os incêndios rurais despontavam devastadoramente a cada nova onda de calor (Lovreglio, Meddour-Sahar e Leone 2014). A consciência da necessidade de mudança de paradigma cresce nesses países e, particularmente, na França onde o conhecimento científico progride em direção de uma correlação entre aumento dos incêndios e abandono rural (Lovreglio, Meddour-Sahar e Leone 2014; Thavaud 2006).

Os incêndios rurais não cessavam sua evolução no sul mediterrânico do território francês e os especialistas locais apontavam para o abandono rural como causa. O raciocínio era simples: o abandono rural havia significado o espessamento generalizado da vegetação em áreas outrora

³⁵ Ungulados é uma categoria não taxonômica que compreende o conjunto de mamíferos com casco, como os bovinos, os caprinos, os ovinos, os equinos ou os suínos.

pastoreadas por múltiplos rebanhos. Menos animais e mais vegetação pirófitas ao abandono conduziam inerentemente a um aumento dos incêndios rurais. O aparato de defesa da floresta contra os incêndios devia ser repensado para, notadamente, incorporar ações que respondiam a essa relação de causalidade. Nesse contexto, surge na década de 1980 o *Réseau Coupures de Combustible* (RCC), um programa governamental para experimentar a gestão silvopastoril concertada de áreas florestais nas regiões Languedoc-Roussillon e Provence-Alpes-Côte-d'Azur do Mediterrâneo francês (Thavaud 2006). O RCC nasce, portanto, de uma dupla constatação. A pastorícia havia contribuído para afeiçoar as paisagens rurais do Mediterrâneo francês e o seu declínio abandonou-as às chamas. A equação não deixava dúvidas: havia de reafetar a pastorícia à gestão da paisagem.

Com respaldo nas experiências oriundas dos países anglo-saxônicos em matéria de recurso à pastorícia para a gestão da paisagem, O RCC logrou congregiar autoridades florestais, autoridades municipais e investigadores em torno da oportunidade de criar e manejar áreas corta-fogo, através da pastorícia, nos maciços florestais das regiões mediterrânicas concernidas.

Áreas corta-fogo são faixas

entre deux zones d'ancrage peu sensibles aux incendies d'espaces naturels, assurant ainsi la continuité d'un dispositif anti-incendie, dans le temps et dans l'espace, contribuant au cloisonnement d'un massif forestier, traitée de telle sorte que le feu ne puisse s'y propager (Thavaud 2006, p. 3)³⁶.

O objetivo, portanto, era particionar os maciços florestais através da descontinuidade do coberto florestal (FIGURA 2.1).

Pastores foram mobilizados, através de contratos plurianuais sustentados por financiamentos agroambientais da política agrícola comum da União Europeia, para reafetar seus rebanhos a áreas identificadas pela equipe do RCC. Essas áreas se subdividiam em dois tipos de zonas (zonas estratégicas e zonas de reforço pastoral³⁷) e os contratos firmados entre criadores e o Estado respondiam a um caderno de encargo específico às áreas respectivamente atribuídas. A remuneração aos criadores seguia uma lógica de prestação de serviços agroambientais e não um modelo de subsídios agrícolas. O cálculo considerava o sobrecusto incorrido pelos criadores para pastorear nas áreas almejadas (Thavaud 2006).

Após uma fase de experimentação investigativa na década de 1980, o RCC entrou em uma fase de rápida expansão a partir dos anos 1990. No começo dos anos 2000, o programa tinha contratos ativos

³⁶ [Trad. própria] entre duas áreas de ancoragem pouco sensíveis aos incêndios em espaços naturais (e.g., zonas agrícolas, áreas urbanas ou corpos de água), garantindo assim a continuidade de um sistema de combate a incêndios, no tempo e no espaço, contribuindo para a compartimentação de um maciço florestal, tratado de forma a que o fogo não se alastre.

³⁷ As zonas estratégicas constituem a principal área corta-fogo apresentando um relvado herbáceo raso e um estrito controle vertical da vegetação lenhosa. As zonas de reforço pastoral são vastas zonas de pasto contíguas às estratégicas.

com 568 criadores em 330 municípios, representando uma área de 37.049 hectares pastoreados nas regiões Languedoc-Roussillon e Provence-Alpes-Côte-d'Azur, assim como na ilha da Córsega (Thavaud 2006). Para além do êxito em matéria de prevenção de incêndios rurais nessas regiões, o programa contribuiu para o desenvolvimento e divulgação de literatura científica e técnica europeia relacionada (Ruiz Mirazo 2011), assim como para a legitimação social da pastorícia nessas regiões. A pastorícia, outrora marginalizada, via-se reconhecida pelo seu papel social na prevenção de riscos naturais e preservação do património natural (Thavaud 2006).

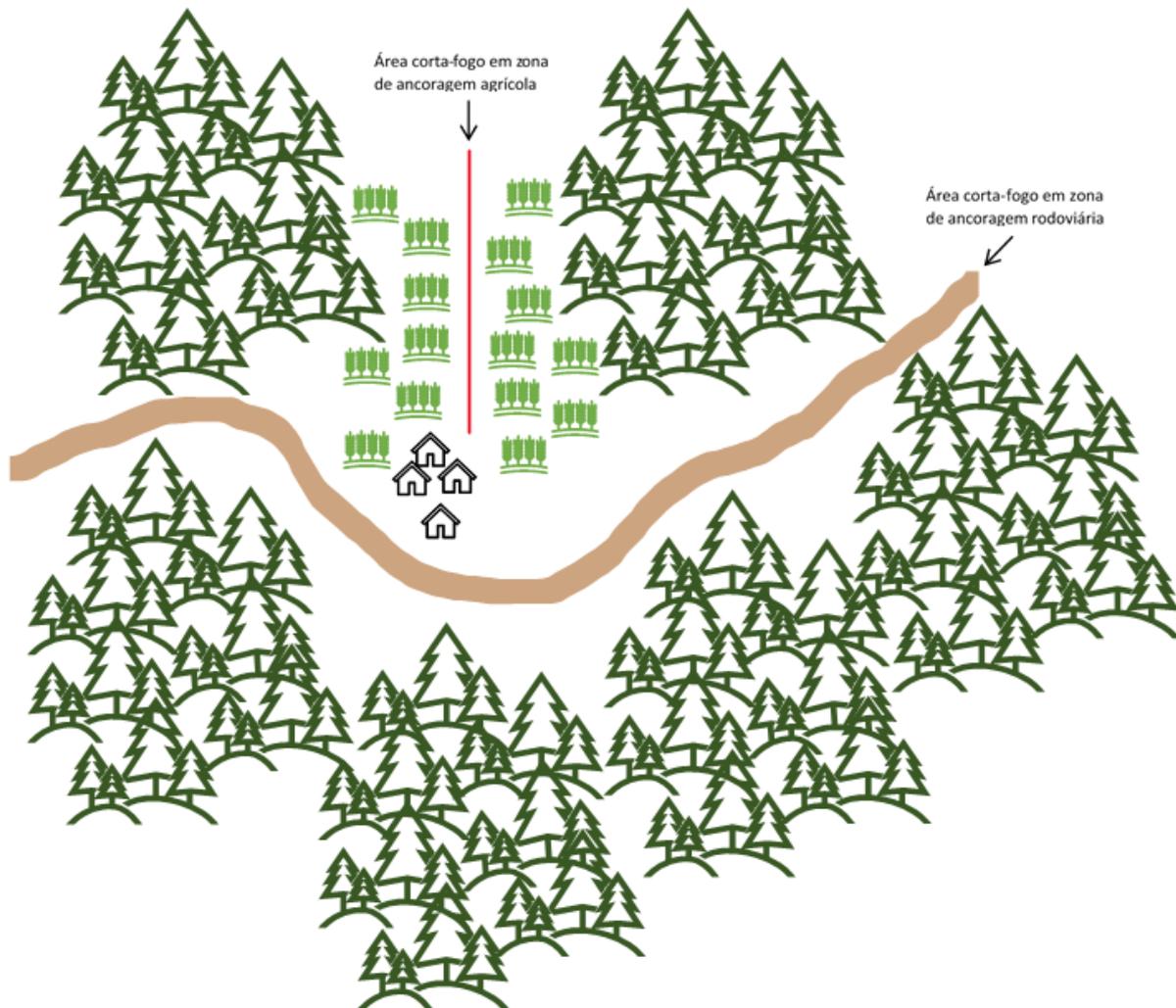


FIGURA 2.1 – ÁREAS CORTA-FOGO PARTICIONANDO MACIÇOS FLORESTAIS

Se o RCC entrou em declínio em meados da década de 2000, devido a frequentes mudanças nos dispositivos europeus e nacionais de apoio à agricultura (Thavaud 2006)³⁸, ele produziu aplicados discípulos ao sul dos Pirineus. O sucesso científico e operacional do RCC, primeira experiência europeia de recurso à pastorícia para a prevenção de incêndios rurais, incentivou réplicas em diversas

³⁸ A eficácia dos dispositivos contratuais entre o Estado e os criadores foi afetada pela evolução administrativa das ferramentas de apoio à disposição do RCC. Uma lógica burocrático-orçamental substituiu progressivamente a lógica operacional (Thavaud 2006).

comunidades autônomas espanholas (Andaluzia, Aragão, Catalunha e Valência) nas décadas de 1990 e 2000. Na Andaluzia, em particular, o RCC teve uma influência direta na criação da *Red de Áreas Pasto-Cortafuegos de Andalucía* (RAPCA), formalmente estabelecida em 2005 (Ruiz Mirazo 2011).

O programa RAPCA nasce da cooperação entre a Direção Geral de Gestão do Meio Natural (Secretaria de Meio Ambiente, Junta da Andaluzia) e o grupo de investigação *Pastos y Sistemas Silvopastorales Mediterráneos* (*Consejo Superior de Investigaciones Científicas*). Ele catalisa diversas experiências locais esparsas da década de 1990 e incorpora o conhecimento científico do grupo *Pastos y Sistemas Silvopastorales Mediterráneos*, cujos membros estiveram envolvidos em parcerias de investigação com o RCC na década de 1990 (Ruiz Mirazo 2011).

O RAPCA, portanto, seguia os moldes do RCC. O objetivo era reafetar a pastorícia à gestão da paisagem, através de contratos com pastores andaluzes para a criação e manutenção de áreas cortafogo. As áreas almeçadas eram os maciços florestais públicos, embora a implementação do programa também incentivasse a iniciativa privada em florestas particulares (Ruiz Mirazo 2011). O RAPCA previa remunerações que variavam de 42 euros a 90 euros anuais por hectare, dependendo da dificuldade e dimensão da área (Varela et al. 2018), e podia servir de contrapartida para a concessão de demais pastagens nas florestas governamentais (Ruiz Mirazo 2011). Ao contrário de Portugal, a Andaluzia carece de terras comunitárias destinadas à pastorícia e pastores veem-se na obrigação de alugar parcelas de terra para a pastagem dos animais, inclusive nas florestas estatais (Mena et al. 2016).

Desde o seu nascimento em 2005, o programa RAPCA tem se destacado no cenário espanhol e europeu pela sua longevidade e dimensão (Varela et al. 2018). À imagem do RCC na década de 1990, a RAPCA logrou conciliar resultados concretos em matéria de prevenção de incêndios rurais (Ruiz-Mirazo, Robles e González-Rebollar 2011) e produção científica sobre o recurso à pastorícia para a gestão da paisagem. Diversos investigadores da equipe do *Pastos y Sistemas Silvopastorales Mediterráneos*, envolvidos ao longo dos anos no programa RAPCA, ganharam prominência científica e tornaram-se eminentes referências europeias no campo da pastorícia e prevenção dos incêndios rurais, com influência em profissionais e investigadores de diversos países, Portugal notadamente³⁹.

2.3. A Trajetória Portuguesa

A constatação da falência das políticas repressivas contra os incêndios rurais impingiu uma progressiva mudança de paradigma nos países da Europa mediterrânica sustentada pelos avanços na compreensão dos incêndios. Ao correlacionar o fenômeno dos incêndios rurais às mudanças nas paisagens rurais, a ciência europeia conferia às dinâmicas ecossistêmicas a responsabilidade pelo novo estado pírco e

³⁹ A etnografia deparou-se frequentemente com a menção, ou mesmo encontro, com alguns desses investigadores de renome, como Ana Belén Robles, Jabier Ruiz-Mirazo ou Elsa Varela.

autorizava novas abordagens para o fenômeno dos incêndios rurais. Se a libertação das chamas havia sido ocasionada pela retração das atividades agropastoris da paisagem, a sua detenção encontrava-se eventualmente na reativação dessas últimas. A ciência europeia fornecia, por conseguinte, munição para o desenho de alternativas às falidas políticas repressivas. O restauro da paisagem rural era legitimado como política preventiva aos incêndios rurais, o que resultara gradualmente numa diversa paleta de dispositivos agroambientais com esta finalidade.

Nesse contexto, a reafetação da pastorícia à gestão da paisagem surge como um forte dispositivo agroambiental para a prevenção dos incêndios rurais por já beneficiar de sólido e longo respaldo na literatura anglo-saxônica. Sua experimentação na França, na década de 1980, atíça curiosidade científica na Espanha, na década de 1990, que resulta *in fine* em réplicas em diversas comunidades autônomas, na década de 2000. A trajetória do dispositivo é, portanto, marcada por um cadenciado processo de propagação de França à Espanha de duas décadas.

Ao contrário dos consortes ibéricos ao leste, a reflexão sobre a relação entre floresta, fogo e pastorícia é ainda balbuciante no começo da década de 2000 em Portugal (Torres-Manso 2004). A literatura é escassa e, apesar de reflexões pontuais sobre a silvopastorícia e a prevenção dos incêndios rurais (Rego 1991), ainda subsiste a crença de oposição entre pastorícia e preservação do ambiente na literatura (Torres-Manso 2004) como na administração pública, onde ainda imperavam visões do ambiente de cunho *third nature*.

A etnografia revelou que o Instituto da Conservação da Natureza e das Florestas (ICNF), por exemplo, ainda dividido em duas entidades distintas, a Autoridade Florestal Nacional (ANF) e o Instituto da Conservação da Natureza e da Biodiversidade (ICNB), não se havia desvencilhado de visões do ambiente herdadas do Estado Novo. A ANF prosseguia a política florestal do regime caducado, havendo somente substituído o pinheiro pelo eucalipto, passando do “pinheiro autoritário” ao “eucalipto democrático” (Knowles 2020), enquanto o ICNB implementava políticas conservacionistas do ambiente. O diálogo entre as duas agências era raro e o espaço para refletir sobre as variáveis antrópicas do ambiente reduzido. Pensar a pastorícia como um agente de prevenção dos incêndios encontrava, por conseguinte, resistências de ambos os lados (os florestais e os ambientalistas). O carácter cultural das paisagens, arbitrariamente devotas à florestação e à conservação, não era totalmente compreendido e a pastorícia, especialmente a caprina, ainda carregava o histórico estigma de destruidora da natureza (Freire 2004; Lovreglio, Meddour-Sahar e Leone 2014).

Associar cabras à prevenção de incêndios rurais não encontrava, portanto, nem respaldo acadêmico, nem apoio político, e soaria, no mínimo, como uma incongruência para uma opinião pública portuguesa feita à imagem do pastor incendiário. Ao contrário de França e Espanha, Portugal não reunia os requisitos para uma mudança de paradigma na abordagem dos incêndios rurais. Mas à imagem do que ocorrera na Espanha, o processo de propagação francês prosseguia cadenciadamente

sua trajetória para alcançar as terras lusas e, em primeiro lugar, seu mundo acadêmico na década de 2000.

A literatura francesa de recurso à pastorícia para a prevenção de incêndios rurais, embasada na experiência do RCC, penetrava o mundo acadêmico português e trazia consigo a sólida literatura americana na área. Num contexto internacional marcado pelo entendimento melhorado das dinâmicas dos regimes de incêndio (Pyne 2001) e do papel da humanidade na construção e preservação das paisagens (Carneiro da Cunha 2009), a propagação dos resultados da experiência francesa atçou a reflexão acadêmica portuguesa sobre floresta, pastorícia e incêndios rurais que se refletiu numa rápida incrementação da literatura portuguesa relacionada. A década de 2000 permitiu o assentamento teórico da relação de causalidade entre florestação, decorrente da apropriação dos baldios, e incêndios rurais (Pereira 2006), assim como da utilização da pastorícia para a prevenção desses incêndios (Castro 2004; Belo Moreira e Seita Coelho 2008; Torres-Manso 2004).

A consolidação do *corpus* científico português em matéria de floresta, fogo e pastorícia, engatada na década de 2000, favoreceu a progressiva propagação da reflexão acadêmica na sociedade portuguesa. A Reforma Estrutural para o Sector Florestal de 2003 marcou a aceleração desse processo, impulsionando a revisão da legislação, a reabilitação da estrutura florestal, a criação de um quadro fiscal adequado e a promoção de mecanismos de gestão ativa do território (Conselho Nacional do Ambiente e do Desenvolvimento Sustentável 2006). Dentre as medidas resultantes desse processo, destacavam-se a aprovação da Estratégia Nacional para as Florestas (ENF) e o Plano Nacional de Defesa da Floresta contra Incêndios (PNDFCI), ambos em 2006. A ENF, em particular, almejava o estabelecimento de um Plano Nacional de Gestão Integrada do Fogo que incluía medidas inspiradas nas práticas locais, como o fogo controlado e o pastoreio dirigido, ao lado de técnicas mais habituais de gestão territorial e prevenção de incêndios rurais (Castro, Fernández-Núñez e Torres-Manso 2018).

Se a ENF carecia de objetivos operacionais, metas e indicadores, por ser apenas um quadro estratégico, ela contribuiu para o amadurecimento político e societal do recurso à pastorícia para a prevenção de incêndios rurais. Este culminou com o lançamento do programa governamental das cabras sapadoras, em 2018, na sequência de uma primeira tentativa governamental frustrada no começo dessa mesma década.

Em 2010, o Governo anuncia um programa pioneiro de cooperação ibérica para a prevenção de incêndios rurais através da pastorícia na zona transfronteiriça Duero-Douro. Uma década incendiária acabara de transcorrer e os vizinhos espanhóis demonstravam originalidade e êxito na abordagem dos incêndios rurais com seus programas centrados na prevenção através da pastorícia. O anúncio era monumental: aproximadamente 90 milhões de euros seriam mobilizados, mediante parcerias público-privado, para a compra de 150 mil cabras e investimentos em estruturas pecuárias para a valorização e comercialização dos produtos derivados.

O programa, que envolvia 187 entidades públicas dos dois países, não saiu do papel por esbarrar em diversos obstáculos burocrático-financeiros e desconhecer a realidade do terreno. O programa parecia desmesurado para um território que contava na época apenas umas 60 mil cabras, repartidas por umas duas mil explorações em toda a região agrária transmontana (Instituto Nacional de Estatística 2021). Não havia uma reflexão sistêmica sobre a disponibilidade de animais de pastoreio extensivo, nem sobre a de pastores experientes e conhecedores do terreno como requer o manejo de cabras (Hart 2001). O programa já nascera condenado ao fracasso por desconsiderar as exigências do manejo caprino e o contexto local dos recursos animais e humanos à disposição. O recurso à pastorícia para a prevenção dos incêndios era ainda pensando em termos instrumentais, com o potencial antipírico da cabra concebido externamente ao seu meio.

O primeiro programa governamental de 2010 teve o mérito de submeter a opinião pública portuguesa a uma primeira exposição ao debate sobre pastorícia e prevenção de incêndios e prepará-la à absorção mediática das diferentes e subsequentes iniciativas locais e experimentais implementadas por associações florestais. Estas últimas foram as primeiras entidades a lançar-se formalmente e de maneira efetiva na conversão do conhecimento científico em atividades operacionais de gestão da paisagem através da pastorícia. Esses projetos beneficiaram de repercussão mediática em nível local e nacional. Em especial, os projetos da Terra Chã, da Aguiar Floresta e da URZE foram recorrentemente citados no decorrer da etnografia.

A Cooperativa Terra Chã, no final de 2009, inicia um projeto de rebanho comunitário, no intuito de gerir o habitat no Parque Natural das Serras de Aire e Candeeiro, no âmbito da preservação da gralha-de-bico-vermelho, uma espécie ameaçada de extinção. A prevenção dos fogos aparece então como um produto derivado dessa iniciativa. Seguem-se, em 2012, o experimento piloto de pastoreio dirigido nas serras de Vila Pouca de Aguiar pela Aguiar Floresta e o projeto da URZE de gestão de áreas degradadas através da pastorícia, no Parque Natural da Serra da Estrela.

O projeto da Terra Chã e o da URZE adotavam um regime de pastoreio de percurso, mas orientado à gestão da paisagem, enquanto o da Aguiar Floresta estreava em Portugal o método de pastoreio dirigido, importado diretamente do mundo anglo-saxônico. O pastoreio de percurso é a forma tradicional de manejo dos pequenos ruminantes nas serras ao norte do Tejo. É um sistema de alimentação itinerante no qual o trajeto é definido pelo pastor em função da meteorologia, das disponibilidades forrageiras e das estações (Castro e Castro 2003). No caso dos rebanhos da Terra Chã e da URZE, o traçado era adicionalmente orientado para manejar o combustível e gerir a paisagem; assim, o traçado dos percursos obedecia primeiramente às necessidades produtivas do rebanho, mas integrava de maneira subsidiária objetivos ambientais. O pastoreio dirigido, por sua vez, é uma técnica desenhada para aumentar a carga animal em determinadas parcelas com o fim de gestão da paisagem. No caso da Aguiar Floresta, o projeto buscava experimentar diferentes técnicas (i.e., corte mecânico,

fogo controlado e pastoreio dirigido) para desenvolver eficazes modelos de prevenção de incêndios e preservação da biodiversidade.

Pastoreio orientado e pastoreio dirigido afirmam-se como dois modelos distintos de pastorícia para a gestão da paisagem. O pastoreio orientado insere-se no sistema produtivo tradicional e a paisagem é gerida em função das necessidades do gado. Seu objetivo primário é a otimização da alimentação animal para maximizar a produtividade leiteira e/ou cárnica. A diferença com um simples pastoreio extensivo de produção é que há uma motivação adicional de conciliar a maximização da produção com metas ambientais também. O pastoreio orientado é, portanto, um pastoreio de produção ao serviço complementar da gestão da paisagem.

O pastoreio dirigido é o inverso. Seu objetivo é a prestação de serviços ambientais. Ele mobiliza o gado para cumprir metas relativas à vegetação e à paisagem, não obstante os resultados em termos de produção animal; esta última se torna um mero subproduto dos serviços de gestão da paisagem. O gado é, aqui, gerido em função das necessidades da paisagem, muitas vezes em cercados para aumentar a carga animal nas parcelas almejadas. Sendo assim, o pastoreio dirigido é um negócio no qual o esforço da pastorícia é redirecionado para resultados em termos de vegetação e paisagem (Peischel e Henry Jr. 2006).

Contudo, seja através de pastoreio orientado ou de pastoreio dirigido, os projetos de recurso à pastorícia para a prevenção de incêndios rurais, dessas associações, tiveram prominência e destaque no cenário nacional e permitiram forjar a *expertise* e renome delas nessa matéria. A Terra Chã consolidou-se como uma das referências nacionais nesse quesito e única entidade portuguesa membro do *European Shepherds Network*; a Aguiar Floresta, respaldada pela sua experiência, lidera hoje o projeto Rebanhos+ Clima Positivo da Terra Maronesa; a URZE, por fim, foi agraciada com o prêmio *Dryland Champions* da Convenção das Nações Unidas para o Combate à Desertificação, em 2013, reconhecendo sua contribuição para o manejo sustentável da paisagem. Apesar desse reconhecimento, contudo, a URZE teve finalmente de se retirar da pastorícia, em 2017, por ver a viabilidade de sua atividade ameaçada pela política ambiental portuguesa.

A viabilidade a médio e longo prazo da atividade pastoril da URZE dependia da transformação, em estábulos, de uma construção abandonada que se situava em local estratégico do percurso de pastoreio. A estrutura fazia-se necessária para poupar o gasto de energia do rebanho devido às subidas cotidianas à encosta que prejudicavam a produção de leite. Os prejuízos acumulavam-se e comprometiam os outros setores de atividade da associação. Após cinco anos de solicitação, a autorização de ocupação e reforma do edifício foi negada pelas autoridades ambientais; o edifício estava situado numa zona de proteção ambiental. Uma atividade de reconhecida utilidade ambiental via-se, em consequência, obrigada a cessar em prol da política ambiental governamental.

Os casos de sucesso dessas associações se propagavam na opinião pública portuguesa. As associações florestais constituíam, assim, os principais relés de transmissão do *corpus* científico nacional amadurecido relativo ao recurso à pastorícia para a gestão da paisagem. Contudo, as circunstâncias do abandono da atividade pastoril premiada da URZE evidenciavam a ainda persistência de velhos paradigmas ambientais em órgãos governamentais. A fusão da ANF e do ICNB, que resultara na criação do ICNF em 2012 (órgão responsável pelas autorizações ambientais), não havia desembocado numa aproximação dos florestais e dos conservacionistas, nem na integração das dinâmicas antrópicas na gestão ambiental. Florestais prosseguiram sua gestão “científica” da floresta de produção e ambientalistas sua gestão conservacionista de uma natureza idealizada. Ambos viam a associação da cabra com a gestão da paisagem como um contrassenso. A cabra ameaçava as árvores e a pastorícia não tinha seu lugar na conservação da natureza. As crenças ambientais estavam profundamente enraizadas e foi preciso um forte choque para fazê-las vacilar: os incêndios de 2017.

A violência dos incêndios rurais de 2017 expôs simultaneamente a brutalidade do novo regime pírico português e a falência das políticas governamentais de combate ao fogo. A realidade dos incêndios não podia mais ser ignorada (Rebelo de Sousa 2019) e requeria-se uma reorientação dos dispositivos de abordagem do fogo. A comoção nacional provocada pelo drama de 2017 havia predisposto as agências governamentais e a opinião pública, em geral, a mudanças radicais de paradigma. Semeada no mundo acadêmico português na década de 2000 e regada pelas associações florestais na década de 2010, a ideia de cabras sapadoras irrompeu como parte da solução. A sociedade já vinha sendo aclimatada à ideia, faltava o gatilho para abraçá-la.

Em 2018, o governo português anuncia o lançamento do programa de gestão de combustível com recurso à pastorícia, as famosas cabras sapadoras. Liderado pelo então Secretário de Estado das Florestas e do Desenvolvimento Rural, Miguel João de Freitas, o programa materializou-se através de duas chamadas concursais, respectivamente em outubro de 2018 e setembro de 2019. Dotado de um envelope orçamental agregado de 7,5 milhões de euros, o programa previa o estabelecimento de contratos para a gestão de combustível através da pastorícia em áreas de 25 a 250 hectares.

O programa, gerido pelo ICNF, demonstrava aparente flexibilidade. Os contratos de cinco anos podiam ser estabelecidos com agentes privados (e.g., criadores, proprietários fundiários), coletivos (e.g., associações florestais, entidades gestoras de baldios, cooperativas) ou públicos (e.g., freguesias, municípios) para a gestão de terrenos comunitários (baldios) ou privados, através de pastoreio orientado ou dirigido, com rebanhos caprinos ou até mesmo ovinos. O contrato previa uma remuneração de 25 a 120 euros por ano e por hectare, dependendo do tipo de área gerida (rede

primária, rede secundária e mosaicos⁴⁰) e do serviço fornecido (instalação e manutenção⁴¹), e apoios conexos para, por exemplo, a instalação de vedações, de abrigos amovíveis ou de proteções para as plantas, e para o aumento dos efetivos animais. Contudo, a elegibilidade geográfica era restrita às freguesias com alta ou muito alta perigosidade de incêndio florestal, como identificadas pelo ICNF nas respectivas chamadas.

O programa das cabras sapadoras surge então de uma mudança paradigmática, não só da abordagem dos fogos, mas sobretudo de visão da natureza por parte do governo português. Ao afirmar que a solução aos dramas dos fogos residia no “desenvolvimento de atividades de prevenção estrutural (...) numa lógica de paisagem” (Instituto da Conservação da Natureza e das Florestas 2018, p. 1), o governo português, através de sua agência ambiental, manifestava haver definitivamente ultrapassado os paradigmas ambientais herdados do Estado Novo para acatar a realista *second nature*, uma natureza antrópica, cultural. O pastor e a cabra já não eram vistos como inimigos da natureza, mas como agentes ambientais que contribuiriam ao longo dos milênios a afeiçoar as paisagens serranas ao norte do Tejo. Eles não eram exógenos e, sim, endógenos a esses ecossistemas.

A reorientação paradigmática no topo do estado, materializada através do discurso em prol da pastorícia para a preservação do ambiente, em um contexto de comoção generalizada após a tragédia de 2017, produziu também mudanças nas percepções individuais. Discursos formam objetos e identidades (Foucault 2009[1971]) e o discurso das cabras sapadoras ofuscou entendimentos subjetivos sobre a pastorícia, até então em vigor, para estimular novas e múltiplas iniciativas locais e comunitárias de recurso à pastorícia para a gestão da paisagem.

As aldeias encontravam-se em perigo, sob ameaça constante das chamas, e, do topo do estado, as cabras eram agora elevadas ao papel de agente defensor. A pastorícia suplantava sua histórica condição de subalternidade social para assumir sua nova função de utilidade pública. Individuais decidiam um retorno à terra para criar cabras (e.g. Rebanhos da Serra do Açor, 5ª Lógica⁴²), aldeias constituíam rebanhos comunitários (e.g., Ferraria de São João⁴³, Miro (Notícias ao Minuto 2019)), associações florestais encabeçavam projetos comunitários de valorização ambiental e econômica da

⁴⁰ A rede primária equivale às faixas primárias de gestão de combustível, ou seja, às áreas corta-fogo. Essas áreas situam-se geralmente à beira de estradas e possuem o duplo objetivo de conter a chama e facilitar o acesso das equipes de intervenção. A rede secundária equivale às faixas secundárias de gestão do combustível. Essas são faixas circundantes a aglomerados urbanos com o objetivo de proteger as habitações e outros edifícios. Os mosaicos correspondem às zonas agrícolas onde há diferentes usos do solo justapostos.

⁴¹ A instalação corresponde à introdução da pastorícia numa zona previamente não pastoreada, enquanto a manutenção corresponde às zonas já pastoreadas.

⁴² Ambos interlocutores no quadro da etnografia.

⁴³ O projeto de rebanho comunitário da Ferraria de São João enquadra-se nas atividades da associação local de valorização do território. O projeto foi-me apresentado no quadro de um seminário da associação Montis.

pastorícia (e.g., Rebanhos+ Clima Positivo / Terra Maronesa⁴⁴) e universidades pilotavam projetos científicos de avaliação ambiental da pastorícia (e.g., Open2Preserve); todos, individuais e coletivos, motivados pela gana de defender as aldeias das chamas.

O panorama dos atores envolvidos com pastorícia e gestão da paisagem se tornou diverso e fragmentado. Ao lado dos projetos financiados pelo programa oficial das cabras sapadoras, uma miríade de atores instalava-se no cenário com financiamentos variados, como fundos comunitários (e.g., INTERREG SUDOE, LIFE), fundos privados (e.g., Fundação La Caixa) e financiamentos individuais através de iniciativas como “adote uma cabra” ou de *crowdfunding*⁴⁵. A ideia de associar cabras à gestão da paisagem e dos fogos havia amadurecido e se propagado pela sociedade.

O primeiro intento governamental, em 2010, de recurso à pastorícia para a gestão da paisagem e prevenção dos fogos havia falido por desconsiderar as dinâmicas do terreno. Esse programa ignorava as exigências do manejo caprino e o contexto da pastorícia transmontana. O programa das cabras sapadoras, ao contrário, dava sólidos indícios de haver superado essa carência. A pastorícia era considerada de forma estrutural, dentro de uma lógica de paisagem, e o programa oferecia flexibilidades para se adaptar às diferentes dinâmicas do terreno. Essa adequação era a chave para o seu êxito. Fui ao terreno inteirar-me.

⁴⁴ A etnografia foi marcada pelo convívio e colaboração com os atores desse projeto que propiciou, também, parte dos dados dessa investigação.

⁴⁵ O rebanho comunitário de Miro, por exemplo, constituiu-se graças a um financiamento colaborativo promovido por emigrantes portugueses que residiam no Reino Unido (Notícias ao Minuto 2019).

Metodologia da Etnografia da Ecologia Pastoril Caprina

A mobilidade é a principal característica distintiva da pastorícia tradicional com relação aos outros sistemas pecuários (Scoones 2021). Ela é uma técnica de subsistência que permite acessar recursos naturais (forrageiros e hídricos) dispersos para lidar com as incertezas das dinâmicas ambientais. O animal guiado por um pastor desloca-se espacialmente, no seu ritmo, através da/s zona/s de pastagem/ns almejadas, de acordo com a sazonalidade e as intempéries, em busca do alimento disponível, para evitar a penúria e o sobrepastoreio. Humanos e animais levam assim a vida em movimentos pendulares ou circulares, “pés a seguir cascos” ou “cascos a seguir pés”, a depender dos animais pastoreados e do ambiente coabitado (Gooch 2016).

Esse movimento decorre invariavelmente em terrenos intimamente conhecidos, nos quais humanos e animais têm traçado caminhos através das gerações. Ele percorre lugares carregados de história e estórias e provê ubiquidade geracional ao unir passado, presente e futuro nas pegadas deixadas para trás. Humanos e animais reeditam assim as pegadas dos antepassados e, ao fazê-lo, deixam novas pegadas para os descendentes, num ciclo perpétuo de fabricação de lugares e identidades (Legat 2016). O mundo pastoril revela-se, em última instância, uma matriz de caminhos culturais firmemente tecidos pela incessante “caminhada arterial” da pastorícia (Gooch 2016).

A mobilidade constitui o mundo de vida pastoril; ela une humanos e animais numa ontologia compartilhada ao longo de milênios de caminhadas a forjar lugares culturais (Gooch 2016). O locus apropriado para o estudo etnográfico de comunidades pastoris é, por conseguinte, o contexto da mobilidade. Ele permite ao mesmo tempo capturar e experienciar as visões de mundo dessas comunidades para confrontar discurso às práticas.

A mobilidade na pastorícia caprina serrana portuguesa materializa-se primeiramente nos percursos de pastoreio. Estes são “um sistema de alimentação itinerante em que o rebanho percorre uma rede de circuitos (...) [através] de diferentes unidades territoriais (...) [para aproveitar] recursos forrageiros (...) espontâneos” (Castro, Castro e Teixeira 2003, p. 96). Os itinerários cotidianos são geralmente circulares e decorrem nos baldios das respectivas freguesias. Os percursos de pastoreio nos baldios foram, então, o contexto privilegiado para a realização desse primeiro estudo pastoril dedicado à ecologia pastoril.

A etnografia é costumeira do movimento. Boa parte do trabalho etnográfico efetua-se a pé já que “viver com um grupo de pessoas geralmente significa caminhar com elas por aí” (Ingold e Vergunst 2016, p. 3). Recordo-me da caminhada de Conklin (1954) e Langba, relatada por Lévi-Strauss (1962), na qual o trajeto de Parini a Binli proporcionou o contexto para observar a relação do povo Hanunóo

com o seu ambiente. A confrontação com as contingências de um percurso na selva ocasionou a mobilização de conhecimentos situados de plantas e animais para remediar fome, sede, cansaço ou ataques de insetos e parasitas. O exemplo da narrativa de Conklin é, no entanto, pouco representativo da consideração da caminhada dentro do contexto etnográfico. A caminhada tende a ser pouco refletida na etnografia que lhe prefere relatos estáticos de lugares e conversas, “como se a vida fosse vivida em uma dispersão de locais fixos, em vez de ao longo das rodovias e atalhos que a sustentam” (Ingold e Vergunst 2016, p. 3).

No doubt the topic of walking figures often enough in ethnographers’ fieldnotes. Once they come to write up their results, however, it tends to be sidelined in favour of “what really matters”, such as the destinations towards which people were bound or the conversations that happened *en route* (Ingold e Vergunst 2016, p. 3)⁴⁶.

Porém, a caminhada *per se* tem a sua importância etnográfica; nossa ideia do social e do simbólico, incorporada às práticas e representações de nossas atividades, se constrói em movimento (Ingold e Vergunst 2016). O movimento é assim revelador de idiosincrasias sociais (Mauss 2004[1950]), ainda mais em comunidades regidas por e para ele.

Essa função do movimento não podia ser negligenciada pela metodologia empregada nesse estudo. O movimento exerce preponderância na formação das visões de mundo das comunidades pastoris serranas portuguesas, cujo mundo de vida reside no próprio movimento. A pastorícia caprina serrana foi então abordada através de uma etnografia em movimento de histórias caminhadas e pegadas deixadas (Legat 2016), no contexto do percurso de pastoreio.

3.1. Estórias Caminhadas, Pegadas Deixadas – uma Etnografia em Movimento

Narrativas orais, experiências e lugares estão em relação. As pessoas contam histórias, trilham viagens e caminham por lugares onde ocorreram eventos passados numa construção lógica onde essas histórias tendem a ser experienciadas nos lugares pelos quais viajamos. “Estórias residem em lugares ao longo de trilhas”, o que leva Legat (2016, p. 36) a propor uma etnografia de caminhar histórias para deixar pegadas.

As histórias possuem um papel fundamental na apreensão de fenômenos e na transmissão de conhecimento. Elas facilitam a concretização de complexas dinâmicas humanas e ambientais ao apresentar relações de causa-efeito, através de exemplos específicos e metáforas. Elas permitem, assim, a apropriação e identificação com os conhecimentos em questão, por audiências de nível de

⁴⁶ [Trad. própria] Sem dúvida, o tema da caminhada figura frequentemente nas notas de campo dos etnógrafos. Uma vez que eles escrevem seus resultados, contudo, estas tendem a ser postas de lado em favor do “que realmente importa”, como os destinos com os quais as pessoas estão vinculadas ou as conversas que aconteceram no caminho.

instrução formal variado (Dahlstrom 2014), e constituem a base para a construção de imaginários coletivos subjacentes às percepções individuais da realidade (Legat 2016).

Estórias estão muitas vezes associadas a lugares; estes são repositórios de experiências passadas e presentes ali vividas. Lugares produzem eventos que se traduzem eventualmente em estórias reproduzidas posteriormente por aqueles que as vivenciaram e os que as rememoram (van den Berg 2021). O aprendizado dessas estórias, dos significados e dos conhecimentos nelas embutidos, acontece através da oralidade entre as gerações num processo de narrativas partilhadas. Estas são especialmente estimuladas nos próprios lugares aos quais estão associadas, pois eles atuam “como ‘ganchos de memória’”. Aceder às estórias implica geralmente trilhar pelos lugares atrás das pegadas deixadas pelos antepassados, ao lado de outros que já caminharam pelas mesmas estórias. A caminhada pelas estórias concede, ao caminhante, o privilégio de uma experiência situada dos eventos em questão sem a qual o narrador não é mais do que um mero repetidor de narrativas de outros que pela estória caminharam. A caminhada oferece a possibilidade de experienciar e validar a autenticidade da estória e de seus conhecimentos embutidos (Legat 2016).

As estórias são assim caminhadas; elas se reativam ao trilhar os passos de antepassados pelos lugares que as produziram. Lugares constituem, portanto, uma fonte de aprendizado ao oferecer estórias para pensar e confrontar-se à realidade. O caminhante a caminhar pelos lugares deixa, no entanto, também pegadas para trás, constituídas pelas suas ações, atividades e atitudes. Caminhar estórias é, simultaneamente, trazer um pouco dos lugares consigo e deixar um pouco de si nos lugares. A caminhada produz novas estórias que serão, por sua vez, experienciadas por próximos caminhantes, num processo de acumulação e renovação de estórias e conhecimentos situados. “Andar e pensar com estórias proporciona um contexto que permite a aquisição de novos conhecimentos” e o seu legado para o futuro (Legat 2016, p. 39).

Ao caminhar estórias e deixar pegadas tornamo-nos mais informados, mais instruídos. As estórias nos guiam por pegadas que nos proporcionam conhecimentos através de nossas ações nos lugares. O aprendizado é sempre situado e o conhecimento pessoal emerge quando estórias e experiências individuais convergem em narrativas. A caminhada, portanto, valida a realidade do passado no presente e restabelece a contínua relação entre lugares, estórias e os seres que as produzem. A sabedoria se adquire através da junção de estórias escutadas e pegadas seguidas, o que “provê os alicerces para deixar suas próprias pegadas para as gerações futuras” (Legat 2016, p. 47).

Caminhar estórias para deixar pegadas permitiu-me aceder estórias situadas no percurso de pastoreio, num contexto onde a mobilidade rege a interação entre humanos, animais e paisagem. Um rochedo, uma curva, uma planta, um animal ou uma pessoa despertavam uma nova estória para compreender um pouco mais da ecologia da pastorícia serrana portuguesa e penetrar vagarosamente em seu mundo de vida. As estórias escutadas a seguir os passos de meus pastores interlocutores, nos

rastros de seus antepassados, contribuíam para forjar minha experiência individual e, no processo, deixar minhas próprias pegadas nesses territórios, através de estórias, daquele rapaz brasileiro, contadas pelos seus habitantes⁴⁷ e as minhas próprias, narradas nesse estudo. Meu relato etnográfico é a convergência dessas estórias situadas e de minha vivência nesses lugares. Ele se escreve na primeira pessoa pois é o reflexo de minha própria estória de vida com os pastores das serras ao norte do Tejo.

3.2. Os Percursos de Pastorícia, *Locí* da Etnografia

3.2.1. Percursos em Alvaldia

A etnografia teve primeiramente lugar em percursos de pastoreio nos baldios de Alvaldia, uma freguesia do Alto-Tâmega, no Concelho de Ribeira de Pena, fincada na vertente norte da serra do Alvão. Alvaldia situa-se a pouco mais de 15 quilômetros da sede do Concelho e é, também, limítrofe dos Concelhos de Mondim de Basto, Vila Pouca de Aguiar e Vila Real pelos seus baldios. Estes representam aproximadamente 85% do território da freguesia composta por três lugares: Alvaldia-sede, Lamas e Favais.

Alvaldia é habitada por 164 pessoas segundo o último censo do Instituto Nacional de Estatística (INE)⁴⁸. Todos os lares estão economicamente ligados às atividades agro-pastoris, salvo o lar proprietário do Café Santa Cruz, único estabelecimento comercial da freguesia. A agricultura praticada é essencialmente de subsistência. Os plantios dominantes são de milho, centeio, couve, cebola e batata. Estas últimas, inclusive, foram premiadas na 1ª Prova de Batatas do Alto Tâmega e do Barroso, ocorrida em agosto de 2020, na aldeia de Vilarinho Seco em Boticas. A pecuária, por sua vez, divide-se entre a criação de animais para consumo próprio, como porcos, galinhas e patos (além dos animais

⁴⁷ Uma dessas estórias, não narrada no meu relato etnográfico, teve muita graça e ocasionou muitos risos em jantares na casa do Pastor do Alvão. O boato entre alguns habitantes corria que ele havia arranjado um criado. Foi sua esposa que se inteirou desse boato uma manhã a limpar o estábulo. Uma vizinha, comodamente conhecida por Dona Cusca, se indignou ao vê-la atrelada à tarefa. Havia de delegá-la ao criado. Mas que criado? A esposa do Pastor do Alvão entendeu finalmente o comentário após repetidas insistências da vizinha. O criado era eu. Fiquei surpreso. Muitos sabiam quem eu era, por haver dialogado com os habitantes e participado de eventos diversos na aldeia. Dona Cusca e seus poucos confidentes, no entanto, aparentemente não frequentavam esse círculo. Eles não me conheciam e tentaram enxergar minha presença através de uma lente local para me encaixar dentro da organização social da aldeia. Um criado, portanto. Houve então um baile de poucos curiosos à porta do Pastor do Alvão a perguntar sobre o tal criado. “Parece que é brasileiro?”, “ele é casado?”, “tem filhos?”, “onde vive?”... Até meu carro, eles conheciam e, quando o viam estacionado, não hesitavam em perguntar, a quem em casa do Pastor do Alvão estivesse, se eu já estava no monte com as cabras. Não faltavam estratégias para abordar a família do Pastor do Alvão e descobrir um pouco mais sobre mim. Nunca vieram a mim, salvo uma vez quando Dona Cusca elogiou minhas botas para saber de onde vinham. “De Lisboa!” apressou-se em responder o Pastor do Alvão, que estava ao meu lado, para deixar Dona Cusca desorientada e matar a conversa. Alguns, com quem eu não pude conversar ainda, perguntam ocasionalmente pelo criado ao Pastor do Alvão que retruca com um absurdo para a condição de criado: “ele está de férias!”

⁴⁸ Dados preliminares do Censo 2021 do INE.

caçados, como javalis e coelhos), e a pastorícia extensiva de cabras e vacas para o comércio. A pastorícia representa a principal atividade econômica da freguesia.

FIGURA 3.1 – LOCALIZAÇÃO DE ALVADIA



A freguesia de Alvadia sempre teve uma vocação agrária dominada pela pastorícia na memória de seus habitantes. Os pastores encontrados são descendentes de pastores há gerações, o que levou alguns especialistas entrevistados a completar em tom humorístico... “desde os tempos dos Suevos”. A pastorícia praticada é a extensiva de vacas Maronesas, em regime de pastoreio livre, e a de cabras Bravias, em regime de pastoreio de percurso. vacas Maronesas e cabras Bravias são animais autóctones da região (Confederação dos Agricultores de Portugal e Direção-Geral de Alimentação e Veterinária 2021).

A raça Maronesa descende do *Bos primigenius*, ou seja, o auroque, a extinta raça de bovinos selvagens que povoou a Europa. Ela conserva características desta raça primitiva, como a rusticidade e a adequação às regiões agrestes de montanha. Sua preservação esteve seriamente ameaçada com a substituição dos animais de trabalho pelo maquinário, mas ganhou uma sobrevida após a valorização de sua aptidão cárnica. Embora seu nome esteja associado ao Marão, ela prevalece principalmente na região do Alvão.



FIGURA 3.2 – VACA MARONESA (Telões, 2020)

A raça Bravia apresenta uma proximidade genética e geográfica com a selvagem *Capra pyrenaica lusitânica*, ou seja, a Cabra Selvagem do Gerês, recentemente reaparecida no Gerês após um século de extinção. Ela é rústica e tem uma elevada adaptabilidade às regiões de montanha das quais é oriunda: as serras do Marão-Alvão e de Peneda-Gerês. Os animais dessa raça são ágeis e possuem um colorido que permite a dissimulação na paisagem. A raça Bravia é a única de caprinos autóctones de Portugal com aptidão exclusiva cárnica, o que proíbe aos seus pastores o acesso ao valorizado mercado leiteiro (Gonçalves Fernandes et al. 2017). Sua dieta compõe-se essencialmente de plantas arbustivas de montanha, obtidas através do pastoreio extensivo de percurso.



FIGURA 3.3 – CABRA BRAVIA (Alvadia, 2019)

Entre julho de 2019 e setembro de 2020, tive a oportunidade de associar-me a diversos desses percursos nos baldios de Alvadia sob a guia do Pastor do Alvão. Este é um criador pecuário, pastor de cabras Bravias e cuidador de vacas Maronesas. Entendo por criador o proprietário pecuário, o detentor dos animais. O pastor é aquele que guarda, guia e apascenta o gado, enquanto o cuidador é aquele que se ocupa do gado, no caso de animais estabulados ou em pastoreio livre (como as vacas Maronesas). Tanto o pastor como o cuidador podem não deter gado e ser apenas funcionários de criadores. Em Alvadia, os criadores de cabras Bravias são também pastores, assim como os outros interlocutores criadores desse estudo⁴⁹. Eles detêm e pastoreiam os seus animais. Por motivos de simplicidade, eles serão doravante referidos apenas como pastores.

Minhas estadas em Alvadia ocorreram em diferentes momentos sazonais e culturais para apreciar as mudanças da paisagem e da vida local na pastorícia. Estive presente no inverno, no verão e na transição para o outono e pude apreciar o retorno dos emigrantes⁵⁰, os concursos de gado (maronês e bravo), as parições, a silagem do milho e outros momentos da vida local. Ao todo, foram três viagens à freguesia, nas quais juntei-me aos percursos cotidianos de pastoreio, e uma viagem adicional para participar da festa de Alvadia.

Os percursos de pastoreio ofereciam uma ocasião privilegiada para caminhar nas estórias da pastorícia local e deixar minhas pegadas, assim como para estabelecer *rapport*. O dia no monte é longo e agreste o que favorece a criação de afeto, solidariedade e amizade. Os percursos proporcionavam, também, encontros e diálogos com outros pastores e habitantes no monte, nos lameiros, na entrada e na saída da aldeia. Minha presença se estendeu, para além dos percursos, às refeições em casa do Pastor do Alvão, de seus parentes e outros habitantes, ao Café Santa Cruz, aos eventos locais da Terra Maronesa e à festa de Alvadia. Em todos esses momentos pude conhecer e dialogar com familiares do Pastor do Alvão, com outros pastores (inclusive de outras freguesias), com os jovens e os menos jovens habitantes de Alvadia, com emigrantes, com turistas, com responsáveis associativos e políticos...

3.2.2. Percursos em Carvas, em Góis e em Fervença; visita no Sistelo

A etnografia em Alvadia foi completada por percursos de pastoreio pontuais em três outras localidades (Carvas, Góis e Fervença), além de uma visita de campo a uma quarta (Sistelo). Meu conhecimento sobre a pastorícia, cabras e serras portuguesas era nulo e senti a necessidade de ter outras experiências pastoris para ter segurança nas minhas interpretações. Essas localidades foram

⁴⁹ A pastorícia caprina extensiva é maioritariamente praticada por criadores-pastores em Portugal. A atividade não é suficientemente rentável para a mobilização de mão de obra contratada e, por isso, recai nos domínios da economia familiar (Chayanov 1966).

⁵⁰ Uma de minhas crônicas etnográficas publicadas no Jornal a Gazeta Rural teve justamente por tema a festa de Alvadia e o retorno dos emigrantes. Esta encontra-se em anexo sob o título "Um dia no monte: meu querido mês de agosto".

escolhidas com o objetivo de proporcionar perspectivas diferentes daquelas de Alviaia e confrontar-me com outras realidades socioambientais.



FIGURA 3.4 – LOCALIZAÇÃO DE CARVAS, GÓIS, FERVENÇA E SISTELO

Carvas é uma aldeia da freguesia de Valongo de Milhais no Concelho de Murça. Estive presente em duas ocasiões (agosto de 2019 e setembro de 2020) e juntei-me a três percursos de pastoreio. Carvas oferecia o encontro com um pastor não tradicional participante do programa das cabras sapadoras. Ele era um urbano, sem histórico pastoril prévio, diplomado do ensino superior, à frente de um rebanho de Cabras Serranas⁵¹ para primeiramente produzir leite. Seu ambiente de pastoreio estava inserido numa fértil região de produção agrícola, centrada nas vinhas (indicação geográfica (IG)

⁵¹ A raça serrana é originária da serra da Estrela e se subdivide em quatro ecótipos: o Transmontano, o Jarmelista, o da Serra e o Ribatejano. A raça está assim presente do Ribatejo a Trás-os-Montes, embora apenas os efetivos transmontanos ainda exibem uma certa vitalidade (Confederação dos Agricultores de Portugal e Direção-Geral de Alimentação e Veterinária 2021).

“Transmontano”), nos castanheiros e nos olivais, da qual a pastorícia tinha desaparecido. Ele era o único pecuarista extensivo da região. O pastor de Carvas gozava também de uma função de dirigente na associação de criadores e por esse motivo encontrei com ele em diversas outras ocasiões. Em Carvas, porém, nossa interação não foi muito além dos percursos de pastoreio; ela incluiu algumas refeições onde tive a oportunidade de conhecer dois de seus familiares – um agricultor e um dirigente da associação florestal local.



FIGURA 3.5 – CABRA SERRANA (Carvas, 2019)

Góis é um município, freguesia e vila na serra do Açor. Estive presente em uma ocasião (setembro de 2019)⁵² e juntei-me a dois percursos de pastoreio e a uma sessão de ordenha. Góis oferecia um encontro com um também novo pastor candidato ao programa das cabras sapadoras, mas de perfil diferente do de Carvas. O pastor tinha origens agrárias e conviveu com os animais quando criança. Ele emigrou jovem para a Inglaterra, onde trabalhou no setor hoteleiro, e, após voltar para Portugal, foi para o setor da construção. A motivação para reconectar com a origem familiar agrária decorreu dos incêndios de 2017. Ele havia perdido seu armazém e o material de trabalho para as chamas e resolveu mudar de vida para contribuir à redinamização do mundo rural. Tinha consciência da relação entre os incêndios e o abandono rural pelos animais e decidiu-se a criar cabras. Seu rebanho era composto de cabras cruzadas e alógenas. Havia cabras Charnecas, Alpinas, Angorás, Serranas Ribatejanas e Bravias.

⁵² Uma segunda viagem estava prevista para outubro de 2020. O pastor e um responsável de uma associação cultural (conhecido em outra ocasião) organizavam uma tertúlia sobre pastorícia e ambiente. Eu havia sido convidado para participar, mas o evento foi cancelado devido ao surto pandêmico da segunda onda de COVID-19 em Portugal.

Ele as achava bonitas e por isso as colecionava em diversas variedades. Sua exploração estava primeiramente voltada para a produção leiteira, para a qual ele detinha o apoio da esposa. Ela participava da ordenha e cabia-lhe a responsabilidade pela fabricação do queijo caseiro. O ambiente de pastoreio do seu rebanho era pouco disputado; não havia outro rebanho com quem competir, nem produção agrícola, apenas uma atividade madeireira em declínio. Em Góis, nossa interação incluiu os percursos de pastoreio, a sessão de ordenha na companhia da esposa e um passeio pelos baldios à procura de corços, pois era época de acasalamento⁵³. Tive a oportunidade de encontrar-me novamente com o casal em outra ocasião.



FIGURA 3.6 – REBANHO DE CABRAS DE RAÇAS VARIADAS NO ESTÁBULO (Góis, 2019)

⁵³ Uma de minhas crônicas etnográficas publicadas no Jornal a Gazeta Rural relata esse passeio no contexto dos conflitos no mundo rural. Esta encontra-se em anexo sob o título “Um dia no monte: tensões e distensões”.

Fervença é uma aldeia da freguesia de Ermelo no Concelho de Mondim de Basto. Estive presente em uma ocasião (setembro de 2020) e juntei-me a um único percurso de pastoreio. Fervença oferecia um encontro com um jovem pastor tradicional, recém-formado do ensino secundário agrícola, que acabara de recuperar a exploração do tio, já muito inválido para continuar. Ele sempre participou da exploração do pai e nunca considerou exercer outra atividade. Seu rebanho era de cabras Bravias, mas também incluía algumas ovelhas. Os animais eram pastoreados em sistema de vezeira com o vizinho do tio. Seu ambiente de pastoreio era o Parque Natural do Alvão, uma área protegida sob cuidados clínicos dos fiscais do ICNF e frequentada por diversos outros rebanhos mistos de cabras e ovelhas. Nossa interação deu-se no percurso de pastoreio, mas também no pequeno-almoço e no jantar na casa de seus pais onde eu os conheci. Seu pai também possuía um rebanho de cabras Bravias que pastoreava na área do Parque, mas para o lado de Varzigueto, uns cinco quilômetros mais abaixo.

Por fim, fui à aldeia do Sistelo, situada na freguesia homônima do Concelho de Arcos de Valdevez. Estive presente em uma ocasião (setembro de 2019), mas não participei de nenhum percurso pois os animais estão em regime de pastoreio livre. Eles são guiados pelos cães e acompanhados em tempo real por GPS. Visitei os estábulos, vi os animais e fui levado para uma volta comentada da região que incluiu a observação dos socialcos e de uma branda. O pastor do Sistelo⁵⁴ tinha um perfil semelhante ao de Carvas; ele era um novo pastor, sem histórico pastoril prévio, diplomado do ensino superior. Sua motivação, porém, não era empresarial, mas próxima à do pastor de Góis. Ele estava motivado para redinamizar o mundo rural e proteger as aldeias após o drama dos incêndios de 2010. Seu rebanho de cabras de raças variadas estava voltado para a produção cárnica, a de serviços ecossistêmicos e a educação ambiental, mas não estava integrado ao programa das cabras sapadoras: a zona pastoreada não era elegível. O ambiente de pastoreio era, contudo, bastante competitivo. Havia rebanhos de cabras e de vacas Cachenas, produção agrícola e turistas aos montes. Sistelo é classificado como Monumento Nacional da paisagem cultural, além de estar inserido na área protegida do Parque Nacional da Peneda-Gerês. No Sistelo, tive também a oportunidade de dialogar, *in loco*, com o funcionário do Museu Etnográfico que, coincidentemente, havia previamente estagiado na exploração do pastor visitado.

O Quadro 3.1 oferece uma visão compilada comparativa das explorações visitadas. A confrontação com esses diferentes contextos favoreceu o amadurecimento do meu entendimento pessoal sobre a pastorícia tradicional dos baldios de Alvalá e, mais globalmente, sobre a pastorícia serrana ao norte do Tejo. Ela permitiu fazer senso das leituras da antropologia rural clássica portuguesa e conciliá-las com as contemporâneas das ciências ambientais.

⁵⁴ O emprego do termo “pastor” no caso do criador do Sistelo é um pouco dúbio. Os animais não são pastoreados no sentido primeiro do termo; o criador não os guia para apascentá-los. O sistema se aparenta mais ao aplicado na criação de vacas Maronesas em Alvalá.

QUADRO 3.1 – PANORAMA DAS LOCALIDADES VISITADAS

	ALVADIA	CARVAS	GÓIS	FERVÊNÇA	SISTELO
REGIÃO	Alto Tâmega	Terra Fria Transmontana	Beira Litoral	Baixo Tâmega	Alto Minho
AMBIENTE PASTORIL	Serrano marginal disputado por rebanhos de cabras Bravias e de vacas Maronesas	Agrícola de produção sem outros rebanhos	Serra de baixa altitude sem outra atividade agrária	Área natural protegida disputada por rebanhos de cabras Bravias e ovelhas	Área cultural classificada e natural protegida disputada por rebanhos de cabras e de vacas Cachenas, produção agrícola e turistas
PERFIL DOS PASTORES	Pastor tradicional experiente	Novo pastor de origem urbana diplomado do superior	Novo pastor de origem rural	Pastor tradicional principiante	Novo pastor de origem urbana diplomado do superior
ANIMAIS PASTOREADOS	Cabras Bravias	Cabras Serranas	Cabras de raças variadas	Cabras Bravias Ovelhas	Cabras de raças variadas
PRODUÇÃO ANIMAL	Carne	Leite Carne	Leite Carne	Carne	Carne Serviços ecossistêmicos Educação ambiental
AFILIADO ÀS CABRAS SAPADORAS	Não – candidatura rejeitada	Sim – 1ª chamada	Sim – 2ª chamada	Não – desconhece o programa	Não – zona não elegível

3.3. Entrevistas Institucionais e Eventos

A etnografia em movimento de caminhar estórias para deixar pegadas produziu um conhecimento situado a partir da vivência com os atores da base da pastorícia, os pastores, num movimento do concreto à abstração. Ela favoreceu uma conceitualização indutiva num esforço de sistematizar as narrativas anedóticas do cotidiano dos pastores. Esse conhecimento, no entanto, carecia de uma

perspectiva mais institucional daqueles que pensam e regem a pastorícia. O estudo pedia também a participação de atores institucionais.

A abordagem dos atores institucionais teve, porém, de ser distinta. Todos possuíam uma visão própria conceitualizada da pastorícia e muitos um discurso já pré-fabricado para defender uma agenda. Foi frequente a tendência dos atores institucionais em tentarem vender-me um modelo pronto para pensar, uma lente perfeitamente moldada aos estereótipos urbanos. A formação do meu conhecimento procedeu, então, por um movimento contrário ao do experienciado com os pastores. Tive previamente de desconstruir o conceito para chegar ao entendimento. Fui da abstração ao concreto, para novamente abstrair.

A participação formal dos atores institucionais ao estudo ocorreu através de entrevistas abertas (Fontana e Frey 2009), *in loco* ou por telefone. As entrevistas abordavam o tema da pastorícia e da prevenção dos incêndios, com raras questões dirigidas, mas os entrevistados tinham a liberdade de discorrer livremente. A entrevista aberta proveu, assim, grande latitude discursiva ao entrevistado o que permitiu capturar falas e, também, intenções do discurso (Foucault 2009[1971]). Ao total, oito pessoas foram formalmente entrevistadas: um representante de baldios, três representantes de associações florestais, um representante de associação ambiental, um representante de agência governamental e dois representantes de organizações profissionais. As organizações em questão constam no Quadro 3.2.

QUADRO 3.2 – LISTA DOS ATORES INSTITUCIONAIS PARTICIPANTES

TIPO	NOME
Agência governamental	AGIF – Agência de Gestão Integrada de Fogos Rurais
Associação ambiental	MONTIS – Associação para a Gestão e Conservação da Natureza
Associação florestal	AGUIARFLORESTA – Associação Florestal e Ambiental de Vila Pouca de Aguiar
Associação florestal	URZE – Associação Florestal da Encosta da Serra da Estrela
Baldios	Conselho Diretivo de Baldios de Alvadia
Organização profissional	InovCluster – Escola de Pastores

As entrevistas formais não constituíram a única ocasião de interação com os atores institucionais. Particpei em eventos *in loco*, antes dos surtos pandêmicos de COVID-19, que propiciaram diálogos

casuais e fortuitos com esses atores, assim como com outras pessoas relacionadas com a pastorícia do mundo associativo, acadêmico, profissional e jornalístico. Os eventos em questão foram os seguintes:

QUADRO 3.3 – LISTA DOS EVENTOS PARTICIPADOS

Data – local	Evento	Público
Setembro 2019 – Cabril, Pampilhosa da Serra	“Paisagem de todos, gerida por todos” Colóquio da Associação Montis	Agências governamentais Associações ambientais Associações culturais Associações florestais Empreendedores ambientais Pastores
Setembro de 2019 – Vila Real	Grupo de trabalho do projeto Open2Preserve com visitas de campo nos distritos de Vila Real e de Bragança e na região da Galiza (Espanha)	Acadêmicos Agências governamentais Associações de criadores Pastores
Fevereiro de 2020 – Vila Real	Grupo de trabalho da comunidade de prática Terra Maronesa, com visita de campo em Telões, Vila Pouca de Aguiar	Acadêmicos Associações de criadores Associações florestais Pastores
Setembro de 2020 – Telões, Vila Pouca de Aguiar	Evento de promoção da Terra Maronesa e experiência culinária num estabelecimento da iniciativa “Tabernas do Alto Tâmega”	Acadêmicos Associações de criadores Associações florestais Jornalistas Pastores
Setembro de 2020 – Lamas, Ribeira de Pena	“Transferência de experiências entre gerações: reviver os tempos” Memórias de anciãos	Acadêmicos Associações de criadores Associações florestais Jornalistas Pastores

O surto epidêmico de COVID-19 restringiu, infelizmente, a participação *in loco* em demais eventos e a subsequente possibilidade de estabelecer diálogos informais fortuitos. Os eventos passaram ao formato online com contornos mais formais e protocolares. Contudo, as redes sociais permitiram a continuidade da interação dentro do contexto da comunidade online de prática “Pastoreio prescrito/dirigido” animada pela 5ª Lógica, uma exploração pioneira em Portugal de pastoreio dirigido,

e de diálogos bilaterais com a maioria dos meus principais interlocutores pastores e institucionais. A interação tem sido contínua com a maioria destes interlocutores.

Um Dia no Monte: Retrato de uma Pastorícia Serrana⁵⁵

Dirigia em direção ao Alvão, uma serra de baixa altitude à continuação da serra do Marão, cravada no distrito de Vila Real. A linha serrana ondulada, com picos a 1.300 metros, esticava-se por cerca de trinta quilômetros através dos concelhos de Vila Real, Mondim de Basto, Vila Pouca de Aguiar e Ribeira de Pena. Este último abrigava uma aldeia pastoril, Alvadia, meu rumo. Jamais havia estado lá. Meu conhecimento limitava-se a fotos avulsas pela rede e uma visita virtual através do Google Maps®, o todo preenchido pela minha imaginação.

O destino foi-me indicado pelo secretário técnico da associação dos criadores de cabra Bravia, a ANCABRA. Alvadia era uma reconhecida terra de pastorícia e três de seus pastores estavam a concorrer à chamada das cabras sapadoras. Um deles me convidara por telefone para passar o dia no monte. Tímido, mas motivado, aproveitei a oportunidade para lançar-me ao campo. Uma boa ocasião para uma viagem exploratória, sem compromisso, pensei. Economista de formação e com uma trajetória profissional cumprida por entre estofados, cerimônias e protocolos governamentais, eu sentia um certo constrangimento, embaraço, ou talvez receio com relação à pesquisa de campo e necessitava de um bom respiro para dar o primeiro mergulho. Fui logo de cabeça. Comprei uma passagem de autocarro para Vila Real e, de lá, aluguei um veículo para atravessar o cimo do Alvão.

Na vertente vila-realense, a estrada era bastante sinuosa, porém confortável e bem-sinalizada. Ela estendia-se através do Parque Natural do Alvão e oferecia paisagens de verde profundo intercalado por horizontes estonteantes e vertiginosos. À beira de estrada, desfilavam tavernas, *trekkers* e explorações de resina a escorrer por troncos de pinheiros-bravos, enquanto nomes de aldeia se sucediam... Lordelo... Relva... Lamas de Olo... Anta... Bobal... e alimentavam minha fecunda fantasia bucólica forjada no mundo rural gourmet francês.

Bobal marcava a divisa entre a vertente sul e norte da serra, entre o concelho de Mondim de Basto e o de Ribeira de Pena, entre o Parque Natural do Alvão, uma área ambiental protegida, e o resto de uma serra ordinária. Daqui em diante, eu entrava no território dos baldios serranos geridos pelos compartes⁵⁶. Não foi preciso muito chão para me deparar com um primeiro rebanho de cabras. Elas estavam lá, bem à minha frente, impedindo qualquer ultrapassagem. O som dos chocalhos envolvia

⁵⁵ O presente capítulo baseia-se parcialmente no trabalho “Preservação vs. utilização do território – A nova utilidade social do pastor e o acesso às terras de pastagens” apresentado no VIII Congresso de Estudos Rurais (5-7 dezembro de 2019) e publicado em seus anais.

⁵⁶ Membros da comunidade com direitos de uso dos baldios da freguesia.

meu veículo e minha imaginação corria. Estava em Macieira, primeira aldeia de Ribeira de Pena ao cruzar o cimo do Alvão.

O rebanho deambulava pelas ruas do povoado. As cabras, animadas e bagunceiras, apoiavam-se contra muros e invadiam jardins para petiscar plantas ornamentais que porventura ao alcance estivessem. Os cães de rebanho, incansáveis, tentavam pôr ordem com seus latidos. O movimento era acompanhado por vizinhos desconfiados que, de suas janelas, usavam o berro para espantar as bichas.



FIGURA 4.1 – TRAJETO DE VILA REAL A ALVADIA



FIGURA 4.2 – REBANHO DE CABRAS NA ENTRADA DE MACIEIRA (Macieira, 2019)

O rebanho finalmente tomou a tangente e pude seguir caminho. As ruelas de Macieira eram formadas por quinas, becos e obstáculos de casas de pedras e espigueiros que para a rua se projetavam. O circuito realizou-se, porém, sem surpresas e faltava pouco para o tão almejado destino. Alvadia situava-se logo à frente, apenas seis quilômetros adiante pela estrada; mas à medida que subia a encosta, a perplexidade crescia. As paisagens verdejantes davam, pouco a pouco, lugar a um “marrom” rochoso, xístico. O visual transformava-se e a estrada estreitava-se. A vegetação, cada vez mais rasteira e seca, dominava as montanhas onduladas, das quais, agora, apenas um desfiladeiro me separava. Não havia mais barreiras de proteção e as curvas se multiplicavam.

Seis quilômetros convertiam-se em uma eternidade sinusoidal que à minha frente se desenrolava, quando, a 960 metros de altitude, cheguei a Alvadia, sede da homônima freguesia de 164 habitantes. Não foi difícil descobrir o café Santa Cruz, ponto de encontro com o Pastor do Alvão. O Santa Cruz

gozava de uma localização privilegiada, à entrada da cidade, na rua principal, em frente à Junta de Freguesia e a poucos metros da igreja. Ele parecia-me fechado e como dispunha de tempo até a hora combinada, decidi-me por um passeio.

Alvadia destoava do retrato que eu imaginava. Ao invés de uma aldeia florida transbordando de lojas gourmets assaltadas por turistas do meu ideário pop rural, encontrava um humilde povoado de casas esparsas e ruas desertas. Não havia gente, não havia animais, apenas campos de cereais e distantes ruídos agrícolas, além, claro, de majestosas casas de pedra e rastros de uma vida comunitária passada... fontes, espigueiros coletivos e o monte ao horizonte. Acabei por finalmente avistar alguns habitantes após uns minutos de caminhada. Engajados em tarefas rurais, eles interromperam-se para brevemente espiar o transeunte desconhecido que ali flinava, quase perdido. “Olá!” cumprimentei acanhado em troca de acenos de cabeça desconfiados. Sem mais interlocução, prossegui caminho até retornar ao Santa Cruz.

O café encontrava-se vazio naquela manhã de quarta-feira. Não havia nenhum cliente e foi impossível disfarçar minha presença. Apresentei-me à dona do Café e expliquei-lhe o propósito de minha visita. Surpresa, ela indagou: “vais ao monte pastorear o dia todo?!” Provavelmente pensou que fosse algum aloprado urbano, que via beleza naquela vida dura que, aparentemente, ninguém mais estava disposto a assumir. Minha defesa animada sobre a pastorícia e a prevenção de incêndios rurais não pareceu convencê-la e, diante de patente fracasso, mudei de assunto.

Como outros que ali viviam, a dona do Santa Cruz morou uns anos na França e regressou por saudade da região natal. Surpreendeu-se em saber que eu também era francês e logo começamos a conversar sobre lugares comuns... Paris, Lyon... mas também sobre o Brasil, onde ela tinha família, e o meu Rio de Janeiro, cuja tradicional representação da Guanabara e do Pão de Açúcar tronava ao centro de uma parede rodeada por escudos de futebol e troféus esportivos.

Os habitantes da aldeia gostam de futebol, disse-me ela. A maioria torce para o FC Porto, mas também há bastante torcedores do Benfica. Contudo, ninguém torcia para o Sporting. Em Alvadia, anos atrás, havia um time de futebol também. A foto da equipe estava lá exposta e nela figurava, muito mais novo, o pastor por quem eu esperava. Nostálgica, a dona do Santa Cruz lamentou que o time já não existisse e enganchou nas belezas naturais da região dos retratos pendurados pelas paredes do café... rio, cachoeiras, pontes medievais... foi quando o pastor chegou.

Bonachão, ele inspirou-me logo muita simpatia e confiança. Brincou dizendo que já não era o primeiro a aventurar-se com ele no monte. Outro dia competiu-lhe levar um tipo de Guimarães lá. Temia que fosse obeso, pois era da cidade e não daria conta de caminhar. Contudo, o tipo era magrinho. Percebi logo o recado. A apreensão também se dirigia a mim. Perguntou-me se tinha hábito de caminhar e, diante da afirmativa e de minha silhueta esbelta, tranquilizou-se e rumamos juntos ao estábulo.

O estábulo, ou a corte como o chamam por aqui, situava-se nos arredores da aldeia, já à porta do monte. Era um grande barracão de cimento, com portas de metais em cada lado, numa parcela cercada por arame. Três cães estavam lá à nossa espera. Após alimentá-los e armado de seu cajado, o pastor perguntou-me se estava pronto para partir. “Sim”, acenei com soberba certeza quando percebeu que nem cajado eu levava. De fato, quem vai ao monte sem cajado? Mais um turista, deve ter pensado ao abrir uma portinha e estender-me um bastão de caminhada. “Pronto”, disse ele, “agora vamos, os animais têm fome!” Contornamos a corte, abrimos a porteira do cercado que a envolvia e, logo, o portão do barracão. Saíram de lá duas centenas de cabras Bravias, como um batalhão quase ordenado marchando para o fronte. Os cães juntaram-se a nós e partimos para o monte. Caminhamos catorze quilômetros, em pouco mais de nove horas, até o sol se pôr.



FIGURA 4.3 – SAÍDA DO ESTÁBULO (Alvadia, 2019)

4.1. Territórios: Fogo, Árvore, Êxodo

O termo monte refere-se aos baldios cobertos de arbustos bravos na cultura transmontana. São terras comunais pobres, situadas em altitude e devotas à pastorícia e culturas de sequeiro (O’Neill 2011). Em Alvadia, o monte estende-se por 2.900 hectares, dos quais aproximadamente 1.000 são pastoreados por quatro centenas de vacas Maronesas e dois milhares de cabras Bravias, duas espécies de ruminantes autóctones. Os direitos de uso são divididos por 333 compartes, embora nem todos

tenham animais ou vivam ainda na freguesia. A gestão cotidiana e estratégica dos baldios é delegada a um conselho diretivo composto de cinco membros eleitos pelos compartes a cada quatro anos.

Nessa manhã do 24 de julho de 2019, o dia estava lindo. Um sol estupendo irradiava a paisagem do monte composta de pedras, urzes, giestas, carquejas, tojos, alguns vidoeiros dispersos e eólicas a demarcar o horizonte. Estas últimas, construídas nas linhas fronteiriças da freguesia no cimo do monte, representavam a principal fonte financeira dos baldios de Alvalia. Água também não faltava a essa paisagem. Nascentes anárquicas brotavam e riachos selvagens escorriam pelas paredes rochosas como pincel a desenhar faixas de verde; “caminhos d’água”, indicou-me o Pastor do Alvão. Aqui, os caminhos d’água quase inevitavelmente levam todos ao rio Póio, um corpo d’água tão transparente que revela, sem pudor, seu leito escarpado em solos xísticos e graníticos.



FIGURA 4.4 – CABRAS E O HORIZONTE (Alvalia, 2020)

À viva paisagem bucólica intercalavam-se moribundos vestígios de terra morta onde jaziam esqueletos vegetais carbonizados; triste memória de incêndios. Alvalia ainda recorda os dois últimos que aos aldeões apavoraram. Foram em 2010 e em 2017. O incêndio de 2010 declarou-se no escaldante mês de agosto e alastrou-se por mais de 2.000 hectares de florestas e matos da serra do Alvão. Assustou gente, espantou animais, devastou pastos e foi preciso mais de uma centena de operacionais e alguns meios aéreos para vencer as chamas (Almeida Cardoso 2010). O seguinte foi mais violento. A versão local do drama pírco de outubro de 2017 resultou em quase 1.000 hectares arditos, tão só em Alvalia (UTAD 2017), atingiu lameiros vicinais e animais, ameaçou casas e estábulos.

Fogos tornaram-se parte do cotidiano, parte do meio. Chamas vivas e fumaça, toco calcinado e terra ardida, já não passam de corriqueiras alterações de paisagem tão expectáveis quanto mudanças de estação. Eu mesmo fui-me habituando à imagem de fumo ao longe, como uma peça natural daquele ambiente, sempre presente. Contar os focos de incêndio visíveis e identificar a qual serra pertenciam era quase um banal passatempo nas nossas diferentes idas ao monte.



FIGURA 4.5 – CABRAS E VEGETAÇÃO CALCINADA (Alvadia, 2020)

Ferida aberta da *slow violence* cometida pelo Estado Novo, os recorrentes fogos de verão são insustentáveis para a regeneração dos solos e da vegetação. Os “fogos quentes”, como chamam os especialistas, apresentam temperaturas elevadas, enquanto os solos, castigados pelo clima estival, encontram-se com pouca umidade. Fogo intenso contra chão seco queima a cobertura dos solos e deteriora sua estrutura. Os solos perdem a porosidade essencial para a circulação da água e sua matéria orgânica volatiliza-se pela combustão (Fernández, Veja e Vieira 2010; Ferreira et al. 2010). A erosão dos solos é visível desde os anos 1990 em Alvadia. O pasto já não basta e há de ocupar lameiros com cultivo de milho, feno e centeio para completar a alimentação dos animais no verão e no outono, para além do habitual inverno.

O mato não ribeirinho estava de fato seco e o sol de rachar neste verão de 2019. A sombra dos poucos videiros esparsos não bastava para amenizar a temperatura e ainda tínhamos um dia longo de caminhada pela frente. “Árvores fazem muita falta”, lastimou-se o pastor, ao indicar-me parcelas cercadas com mudas depredadas de um projeto ambiental para promover a biodiversidade e prevenir a erosão dos solos.

Os baldios de Alvadia são ativos na captação de recursos para a implementação de projetos de revitalização socioambiental como parte de seu engajamento de território da Rede Natura 2000⁵⁷. Eu pude apreciar um projeto de reabilitação de nascentes enlameadas, para aumentar o débito de água e a umidade dos solos, e outro para a conservação de morcegos; mais proativamente, participei regularmente no projeto Rebanhos+/Terra Maronesa, que compreende atividades científicas, práticas

⁵⁷ Instrumento de conservação da natureza da União Europeia, a Rede Natura 2000 é uma rede de territórios com fins de conservação do ecossistema. Ela deriva da Diretiva Habitats 92/43/CEE.

e de sensibilização à pastorícia e ao fogo controlado para a prevenção de incêndios rurais, e sobre a valorização da profissão, através da criação da Escola de Pastores do Alto Tâmega e melhor comercialização dos produtos da pastorícia.

O projeto de arborização, contudo, não despertou o mesmo entusiasmo que os demais citados. Os plantios eram frequentemente sabotados na calada da noite por aldeões não identificados. Árvores carregavam, ainda, o estigma afetivo associado à política de florestação do Estado Novo (Freire 2004) que transformou os pastos de Alvadia em florestas do governo. Muitos ainda lembram da época. Um emigrante americano encontrado no caminho para um lameiro, onde pastoreávamos o rebanho no seco mês de setembro de uma seguinte viagem, contou-nos que quase tudo era área florestal. Aos pastores foram outorgados uma mísera parcela de pasto, no topo da serra, a qual se acessava apenas por um caminho estreito entre as florestações. O transpasse, mesmo acidental, era motivo de multas, prisões arbitrárias e, ocasionalmente, punições corporais por intransigentes GNR e guardas florestais. A floresta despertou o “ódio” dos locais e a árvore tornou-se o símbolo da repressão e da miséria na aldeia. O 25 de abril, acrescentou o Pastor do Alvão, foi então vivido como uma “grande alegria”. Ele representou uma “libertação” com a devolução dos baldios à comunidade. Os rebanhos de outrora retomaram o monte e, aos poucos, a floresta voltou-se pasto sob a pressão animal.

A economia pastoril de montanha já se encontrava, porém, bastante fragilizada. O fecho dos baldios havia estancado a atividade pastoril às práticas agrárias e econômicas da primeira metade do século XX, inabilitando-a a então contemporânea realidade agrária orientada à economia de mercado e financeira (Baptista 1994; Cabral 1989). A pastorícia tradicional de montanha não tinha competitividade e muitos abandonaram a profissão levando a atividade quase à extinção. Muitos baldios encontravam-se hoje abandonados, à imagem do de Lamas de Olo, limítrofe do de Alvadia.

Lamas de Olo é uma antiga terra de pastorícia pertencente ao concelho de Vila Real. Hoje, já não existe lá nenhum rebanho. O último desapareceu algures na virada do milênio. O caso foi célebre na região; porém, não pelo triste retrato da morte de uma aldeia, mas pela bela estória de vida embutida. Um rapaz de Alvadia apaixonou-se por uma rapariga de Lamas de Olo. Ambos eram pastores e se encontravam cotidianamente no monte, na divisa das duas freguesias. O namoro começou desta forma, longe de olhos indiscretos e rumores de vizinhança. Ao chegar na divisa, o rapaz despachava as cabras para o caminho de volta e estas prosseguiam sós. A artimanha dava-lhe 30 minutos de namoro com a rapariga de Lamas de Olo; depois precisava correr para alcançar o rebanho sem rumo. Ao fim e ao cabo, a rapariga deixou o rebanho familiar para viver com o rapaz em Alvadia. O rebanho foi vendido, pois seu pai já não tinha mais idade para a pastorícia e suas irmãs já estavam todas imigradas na Suíça. Os amantes dos baldios casaram-se uns tempos depois e partiram para a Suíça também.

Lamas de Olo não era uma exceção. Em nenhuma de minhas viagens deparei-me com territórios disputados, nem pela pastorícia, nem por outras atividades. Baldios e terrenos privados encontravam-se desolados e esse seria o principal problema das florestas e matos portugueses, pude ouvir de um representante de uma associação florestal. A floresta era um ativo antigamente. Madeiros, apicultores, pastores, etc., disputavam o território metro a metro. Hoje, reinava o abandono.

Na freguesia do Sistelo, Serra da Peneda, contava-se apenas três rebanhos de cabras, um pouco mais de vacas Cachenas e Barrosãs e uma floresta de produção onde não havia tido um único corte nas últimas décadas; na aldeia de Carvas, Murça, meu anfitrião tinha para si e seu rebanho de 130 cabras Serranas o usufruto solitário de três baldios, subsidiariamente “disputados” por uma marginal produção de resina para o regalo das cabras; por fim, em Góis, na serra do Açor, o pastor visitado era o único pecuarista desfrutando de dois baldios inteiros em “competição” com uma produção madeireira visivelmente estagnada pelas árvores ao abandono.

Alvadia e suas 2000 cabras e 400 vacas até esbanja uma certa vitalidade nesse cenário. Contudo, a aparente resiliência de sua pastorícia não se deu ao acaso, nem a uma especificidade local. Ela foi política. O momento era crítico. Uma geração de pastores estava por reformar-se e havia grande imbróglio sobre a possibilidade de reforma antecipada. A lei não era clara e um apoio político fazia-se necessário. Um estratégico autarca da época aceitou facilitar as demandas, contanto que os filhos assumissem os rebanhos dos pais, através de um projeto agrícola. Sete famílias estiveram envolvidas. A medida favoreceu a fixação das pessoas na terra, a continuidade da atividade pastoril caprina na aldeia e a capacitação dos pastores, através dos cursos de empreendedorismo rural exigidos para a aceitação dos projetos agrícolas. O Pastor do Alvão foi um dos envolvidos na transação, assim como todos os pastores encontrados nas minhas diversas estadas na aldeia. Ele assumiu o rebanho do pai, em 1993, após o curso requerido.

A pastorícia de Alvadia salvou-se da extinção e prosseguiu por mais uma geração. A fatalidade, porém, há de ter sido apenas postergada. Trinta anos depois do ocorrido, a pastorícia local encontra-se novamente na mesma situação. Pouco competitiva e oferecendo rendimentos baixos, ela afugenta a nova geração para outros horizontes. Os filhos da terra estão de partida e não parece haver mais ninguém para assumir a releva. À imagem dos filhos do Pastor do Alvão, muitos já foram para a Suíça, enquanto os mais novos não demonstram intenção de por aqui ficar.

4.2. Percursos

Percursos de pastorícia começam invariavelmente nos estábulos. A ideia pode parecer trivial, mas a localização dos estábulos é um elemento determinante da sustentabilidade do sistema de pastoreio de percurso e alvo de muita cobiça e conflitos. Antigamente, os animais ficavam alojados no piso

inferior das casas das aldeias pastoris serranas. A cada manhã, ao toque da igreja, caprinos e/ou ovinos tomavam as ruas das aldeias para convergir à porta do monte onde um pastor os esperava. Ao fim do dia, operava-se o balé reverso. Pastores eram alternativamente empregados da comunidade, para cuidar dos animais (Dias 1981a[1953]), ou aldeões em sistema de vezeira, como em Alvadia. Hoje em desuso, as vezeiras são um sistema pastoril comunitário ancestral no qual cada proprietário de rebanho leva “à vez” o gado da aldeia ao monte. O pastor da vez decorre de um cronograma vinculado ao tamanho dos rebanhos individuais e praxes de direito consuetudinário (Campelo 2012; Dias 1965).

A evolução das normas de higiene, porém, obrigou a desvincular moradia pessoal de abrigo de gado e fez-se necessária a construção de estábulos independentes das casas. Os novos estábulos deviam responder a regras administrativas restritas (e.g., distância das habitações, normas de construção, áreas ambientais) e muitas vezes inadequadas a aldeias com baixo poder aquisitivo onde habitantes, gado e monte estavam imbricados há séculos. A modificação das condições de localização e construção dos estábulos levou, conseqüentemente, a pastorícia tradicional ao declínio em muitas aldeias serranas ao norte do Tejo, como pude constatar em minha viagem à aldeia de Carvas, no Concelho de Murça.

Minha viagem a Carvas começara de forma bastante corrida. Havia combinado de encontrar o pastor em local e hora não claramente acertados – em algum lugar no meio de uma estrada rural, depois da placa de sinalização da aldeia, não muito longe de um olival à esquerda, e com cuidado para não me enganar, pois na região havia outra aldeia de nome muito similar! –, o que a mim, simples cidadão formatado pela objetividade da cartografia urbana e marcação do relógio, deixou um pouco ansioso. O pastor anfitrião era representativo do novo campesinato (Ploeg 2009), um urbano em busca de reatar com uma ruralidade humana e uma agricultura de proximidade. Seu rebanho de cabras Serranas era o único de uma região que havia anteriormente padecido da evolução das normas relativas aos estábulos. A proibição de continuar a abrigar os animais nas próprias casas e as novas condições de construção de estábulos resultaram na venda das seis últimas cabradas da aldeia.

Depois de ligações telefônicas e de alguns ensaios no caminho, finalmente achei o ponto de encontro. Lá estava o pastor, imponente, liderando o seu rebanho com um guarda-chuva. O dia estava bastante úmido, com um chuvisco intermitente. Aflito, ele restringiu nossas primeiras palavras à sua preocupação com as cabras terem invadido um cultivo de beterraba e com o prejuízo financeiro que isso poderia representar. Seu estábulo estava, de fato, separado dos baldios, onde pastoreava, por hortas, vinhas e castanheiros saborosos aos olhos de cabras sujeitadas a uma dieta à base de mato. Guiá-las tornava-se uma tarefa árdua. Incidentes, como invasão de terrenos, eram possíveis e ataçavam conflitos com vizinhos agricultores que retaliavam a base de herbicida para envenenar as cabras.

A modificação da localização do estábulo teria sido uma solução para evitar os incidentes. Porém, a aldeia situava-se numa região de proteção ambiental e novas construções não eram autorizadas pela

Comissão de Coordenação e Desenvolvimento Regional e pelo Plano Diretor Municipal da Câmara de Murça. O estábulo tinha de permanecer onde estava, não obstante os prejuízos, em termos de bem-estar do pastor, relação social na aldeia e rentabilidade econômica da exploração, decorrentes dos conflitos de vizinhança. A situação não era invulgar e um caso muito similar foi-me também relatado na freguesia do Sistelo, na Serra da Peneda. Lá, no entanto, o pastor deslocou o estábulo para a entrada do monte sem as devidas autorizações governamentais, mas vê-se, até hoje, restrito no desenvolvimento dessa infraestrutura que, por falta de legalização, permanece ainda um tanto provisória.

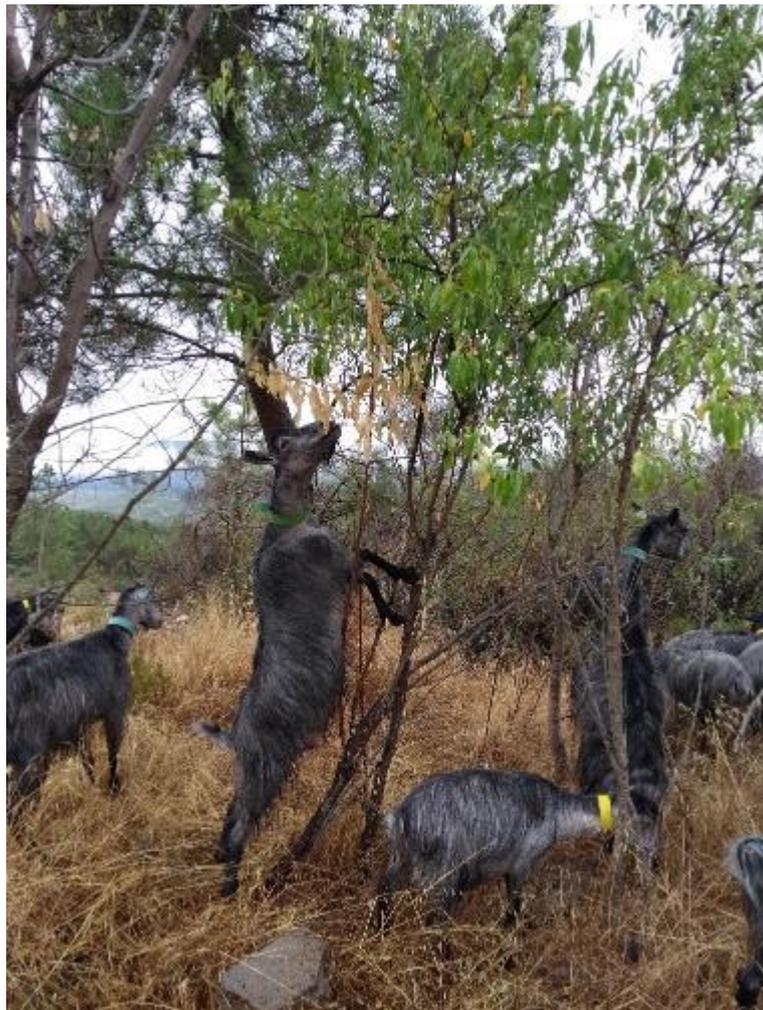


FIGURA 4.6 – CABRAS SERRANAS A DEBRUÇAR EM ÁRVORES (Carvas, 2019)

Em Alvalá, os estábulos encontravam-se todos às portas do monte, poupando os pastores de eventuais conflitos com agricultores. As construções, contudo, não foram facilmente autorizadas já que a aldeia está situada em zona de Rede Natura 2000. O Pastor do Alvão, por exemplo, enfrentou dificuldades administrativas para ampliar e melhorar seu estábulo, ainda muito rústico na época. Ele desejava edificar um estábulo de alvenaria, instalar luz e água para um melhor e mais saudável espaço de abrigo para os animais. A autorização não lhe foi concedida pelas autoridades ambientais, apesar

do projeto ter o respaldo da Câmara de Ribeira de Pena. A razão invocada era muito vaga o que gerou muita incompreensão. O estábulo já existia e a aldeia tinha uma vocação pastoril! Inconformado com a situação, vivenciada como um afronte à identidade local por parte de uma burocracia vista como distante e arbitrária, O Pastor do Alvão renovou o seu estábulo na mesma. Edificou paredes, instalou luz e fez chegar água. Tempos depois e sem muito alarde, as autoridades ambientais legalizaram-no sem argumentações adicionais.

O ocorrido serviu para alimentar a já histórica relação de desconfiança com autoridades ambientais portuguesas no mundo rural. Se o estábulo originalmente transgredia diretrizes ambientais, ele teria simplesmente sido derrubado e não espontaneamente legalizado. A não autorização original assemelhava-se, assim, a um não categórico proforma, popularmente conhecido como “porque não!”.

A desconfiança nas autoridades governamentais é um traço característico de sociedades camponesas. Estas tendem a estruturar-se em torno de padrões culturais específicos a pequenas comunidades enclausuradas, responder a normas sociais locais estabelecidas pelo direito consuetudinário e a adotar uma postura defensiva perante os estranhos à comunidade (Dobrowolski 1988; Shanin 1988). Em Portugal, porém, a política de florestação do Estado Novo teve um papel preponderante na transformação dessa desconfiança tácita em animosidade aberta contra as autoridades florestais e ambientais. Como discutido anteriormente, a apropriação dos baldios para florestação, o seu fecho para a pastorícia e a repressão decorrente teve por mérito de coligar aldeões em ações de resistência local contra um inimigo comum, os Serviços Florestais. A posterior devolução dos baldios às comunidades, com o advento da democracia, não mudou a situação. A relação de animosidade perdurou, sustentada por inúmeras subsequentes experiências de arbitrariedade e autoritarismo por parte das autoridades ambientais, como a recusa de construção do estábulo do Pastor do Alvão.

Os fiscais de terreno do ICNF, representação física da abstrata imagem de autoridade florestal e ambiental, são irrevogavelmente relatados como arrogantes e desdenhosos com os pastores. Acusações gratuitas contra os pastores e ameaças de coimas são rotineiras: criadores acudindo aos incêndios acusados de tê-los ateados, outros tendo de defender-se por árvores danificadas por sapadores florestais ou de lixo jogado por turistas, etc. Os exemplos foram legiões durante minhas diferentes viagens e o sentimento geral era de perseguição.

Não posso evitar de recordar da vez em que o cão de caça do Pastor do Alvão seguiu-nos ao monte. Éramos um grupo de turistas à descoberta das histórias do lobo ibérico em fevereiro de 2020. A iniciativa, organizada pelo Pastor do Alvão e um biólogo ativo na revitalização do ecossistema dos baldios de Alvalá, fazia parte dos esforços individuais do Pastor do Alvão para promover a região e a pastorícia tradicional. Caminhávamos todos ao seu lado, no seu percurso de pastoreio do dia,

enquanto nos contava histórias do lobo de sua infância e sua percepção da conservação da espécie. O cão de caça, de repente, apareceu abanando o rabo todo feliz a cumprimentar o Pastor e seus acólitos cães de gado. Ele provavelmente sentiu-se sozinho na aldeia e, como não estava preso, decidiu ir ao nosso encontro no monte. Fato é que carregávamos bastante comida conosco para a excursão.



FIGURA 4.7 – CÃO DE CAÇA Á DIREITA A ACOMPANHAR A EXCURSÃO PASTORIL (Alvadia, 2020)

O Pastor do Alvão preocupou-se imediatamente. Ele corria o risco de ser multado pela presença de um cão de caça, caso passasse a GNR ou um fiscal do ICNF. O período de caça não estava aberto e pouco importaria às autoridades governamentais se não estávamos patentemente caçando: não levávamos armas e éramos uma excursão de curiosos, com máquinas fotográficas penduradas no pescoço e cantis de água na cintura. A lei é restritiva e os fiscais intolerantes, mas como a aldeia já estava longe, não havia jeito de nos desfazermos do cão. Feliz, este nos seguiu dali em diante e, afortunadamente, não nos deparamos com nenhum fiscal pelo caminho.

A presença do cão de caça, naquele dia de excursão, foi incomum. O cotidiano de pastoreio do Pastor do Alvão é normalmente passado apenas com as cabras e os cães de gado. Estes são da raça Castro Laboreiro, uma raça autóctone originalmente proveniente das Serras do Soajo e da Peneda e selecionada para a proteção dos rebanhos contra ataques de predadores (Confederação dos Agricultores de Portugal e Direção-Geral de Alimentação e Veterinária 2021). A raça foi introduzida em Alvadia por uma associação de conservação do lobo ibérico, há uns quinze anos, para melhorar a proteção aos rebanhos e erradicar o abate retaliativo de lobos. Dantes, os cães que por ali se via eram rafeiros quaisquer.

Os três cães de gado costumavam enquadrar orgulhosamente o rebanho, como sentinelas a controlar o ambiente. A fêmea ia na frente, o macho idoso nas laterais e o jovem fechando a marcha. A fêmea e o idoso, por vezes, desgarravam do rebanho para patrulhar e conferir que nós, os humanos, também estávamos bem. O jovem macho, por sua vez, não deixava nunca o rebanho a sós. Nós apenas observávamos o movimento de longe e, quando muito, intervínhamos para guiar os animais aos alimentos desejados e aos pontos de água necessários. Como os humanos, naturalmente, as cabras se desidratam durante o percurso e faz-se necessário dessedentá-las para que continuem a alimentar-se. Assim, o tipo e estado da vegetação, a localização e abundância dos pontos de água, a temperatura, o vento e as distâncias a percorrer eram as variáveis escrutinadas pelo pastor para um traçado otimizado do percurso do dia.



FIGURA 4.8 – CÃO DE GADO A LIDERAR REBANHO DE CABRAS (Alvadia, 2019)

Percursos de pastoreio estão, portanto, intimamente fundidos nos seus respectivos territórios. A escassez de alimentos e as temperaturas amenas da Serra do Alvão, por exemplo, produzem um percurso longo e contínuo, mesmo no verão. Em outras localidades com temperaturas menos clementes, o percurso de verão pode dividir-se em dois turnos – de manhã cedo e ao final do dia – para poupar os animais das horas mais quentes do dia (Castro e Castro 2003). Assim foi o pastoreio que encontrei na aldeia de Carvas e na minha viagem a Góis, na Serra do Açor. Lá, os pastores anfitriões adequam suas rotinas ao sol e ao calor. Entre turnos, os animais fazem a sesta no estábulo. Em ambos

os lugares, meus anfitriões me deram a oportunidade de acompanhá-los no turno da manhã. Pude também observar parte do turno da tarde.

Na serra do Açor, caminhamos cerca de cinco quilômetros em quase quatro horas. O percurso que se situa numa altitude média de 670 metros tem pouco desnível e faz-se ao longo de uma via rural, faixa primária protocolada no programa das cabras sapadoras. Em Carvas, o percurso foi mais extenso: cerca de nove quilômetros, feitos em pouco mais de quatro horas. Em ambos os locais, a altitude e o relevo são bastante semelhantes e as diferenças de quilometragem se explicam pela localização do alimento.



FIGURA 4.9 – PERCURSOS DE PASTOREIO COMPARADOS (Alvaldia, Carvas e Góis, 2019)

As características topográficas, hidrográficas, climáticas e botânicas do território também influem na técnica de manejo dos animais. Na aldeia de Carvas, por exemplo, o manejo do rebanho era muito diferente daquele praticado nas extensas pastagens dos baldios de Alvaldia. Os múltiplos caminhos estreitos por entre os baldios, terrenos privados e plantios exigiam que o Pastor de Carvas fosse na frente, guiando e liderando as cabras que, bem ou mal, seguiam-no. É certo, porém, que as diferenças de técnicas de manejo observadas não se explicam apenas pela paisagem e revelam um contraste

geracional entre aqueles pastores depositários de uma tradição secular e os novos entrantes na profissão.



FIGURA 4.10 – MANEIO DE CABRAS POR ENTRE PLANTIOS (Carvas, 2019)

Na freguesia do Sistelo foi onde tive a ocasião de observar a abordagem de manejo mais tecnológica. As cabras cruzavam o cimo da montanha sozinhas, acompanhadas apenas de dois cães de gado. Elas eram geolocalizadas em tempo real e o pastor podia, assim, acompanhar o progresso do percurso diretamente no seu telefone celular. Quando estas estavam a aproximar-se do outro lado da serra, ele pulava no carro e contornava a serra para ir ao encontro do rebanho. Chegando lá, ele fazia as cabras darem meia-volta. Horas depois, ele dirigia-se ao estábulo para acolhê-las de volta. Durante o dia, o pastor dedicava-se a outras atividades de sua quinta.

Um responsável de baldio resumiu-me uma vez essas diferenças geracionais de abordagem de forma judiciosa: os novos pastores são mais planejados, meticolosos, e apoiam-se em conhecimentos validados na literatura, enquanto os pastores tradicionais tomam suas decisões na hora, baseadas no conhecimento secular dos animais e do ambiente transmitidos de geração em geração.

A discussão entre conhecimentos tradicionais e científicos é abundante na literatura e cada vez mais é reconhecido o potencial dos primeiros para responder aos desafios modernos de sustentabilidade (Sa Rego e Corradi 2018). Contudo, é certo que novos pastores, não tendo sido iniciados à profissão, estão sujeitos a uma maior liberdade de improviso e, *in fine*, de inovação, como pude experienciar na serra do Açor.

Na serra do Açor, o manejo dos animais foi bastante peculiar: a caminhada e o cajado eram substituídos por um veículo. Quando estive lá, calhou de ser um carro, mas meu anfitrião confidenciou usar também bicicleta ou ir montado em burro. Concretamente, o rebanho trafegava calmamente à beira da via rural e, da janela do carro, o Pastor guiava as cabras. Ele comentou não dominar muito as técnicas formais e ler bastante para aprender. É um aprendizado constante, confessou.

Face a esse improviso construtivo do pastor da Serra do Açor, o Pastor do Alvão dispunha de um conjunto de conhecimentos e práticas seculares consolidadas (Dobrowolski 1988; Lévi-Strauss 1962). O traçado do percurso cotidiano resultava diretamente de seu conhecimento ambiental do monte, mas também das cabras. Ele explicou-me que as cabras preferem caminhar contra o vento, por exemplo. É uma forma de se protegerem. Elas podem, assim, farejar predadores ou perigos à proximidade. Astuto, o Pastor do Alvão disse-me que esse conhecimento nem os zootécnicos possuíam. Tive de concordar posteriormente com ele quando, em um evento acadêmico sobre pastorícia, a informação soou como novidade.

Os animais, portanto, são os últimos determinantes do percurso de pastoreio. As características da espécie e da raça têm de ser levadas em consideração ao traçar o percurso do dia. Cabras são ramejadores, ao contrário de ovelhas que são pastadores, e têm preferência por uma dieta composta de arbustos – giestas, carquejas, tojos, urzes, etc. – em vez de erva. Elas também apreciam longas caminhadas (Castro, Castro e Gomez Sal 2004), em particular a cabra Bravia do Alvão. A raça é geneticamente muito próxima da Cabra Selvagem do Gerês (Confederação dos Agricultores de Portugal e Direção-Geral de Alimentação e Veterinária 2021) e tem por hábito desbravar cotidianamente extensos espaços agrestes.

Ao lado das características zootécnicas das espécies e das raças, os animais também exercem uma agência coletiva e individual. O percurso de pastoreio é tanto fruto da vontade do pastor como das cabras. Elas possuem opinião sobre o trajeto a seguir e dispõem de um leque sofisticado de estratégias para se fazerem ouvir: empacar, deitar-se, arrastar-se e ignorar. Elas testam com frequência a autoridade do pastor e, quando estão realmente determinadas, a decisão delas prevalece. Resta ao pastor recalcular a rota para otimizar o novo percurso, com base nas alternativas interessantes em termos de pasto e água na direção decretada pelas cabras.

Em setembro de 2020, passei um mês em Alvalá. O verão se eternizava, o calor era imenso e a vegetação do monte estava sequíssima. Os percursos cotidianos incluíam uma estada nos lameiros, na

parte da manhã, onde ainda havia bom pasto e, no fim do dia, uma subida ao monte para as Bravias despenderem energia. Confesso que eu encarava com muita dificuldade cada subida ao monte. Tinha sempre sede, bolhas no pé e me arrastava como podia. As cabras, tampouco, demonstravam muita animação. Elas comiam pouco, bebiam pouco e pareciam como eu: cansadas, resignadas e cabisbaixas.

Numa dessas idas ao monte, desabou um temporal. As cabras, já de barriga cheia, não estavam nada motivadas para continuar o percurso até que, unanimemente, todas empacaram. Não importava o quanto o Pastor do Alvão gesticulasse, assobiasse, bravateasse, gritasse, elas não moviam nem uma orelha. Estavam pausadas. Após vinte minutos de infrutífera insistência, o Pastor do Alvão resignou-se a indicar-lhes o caminho do retorno. O humor das cabras mudou repentinamente e rapidamente elas acataram felizes a ordem e dirigiram-se em ritmo sustentado em direção ao estábulo.

A autoridade do pastor sobre as cabras é, por conseguinte, negociada. Se elas percebem que o pastor está mais débil, elas tendem a abusar mais. Em última instância, há constantemente uma apreciação entre o esforço requerido para guiá-las e o resultado esperado em termos de comportamento. Contudo, pastor e cabras tendem geralmente a encontrar interesse mútuo em cooperar, do qual nasce uma eficiente relação simbiótica. Lembro-me de uma manhã deste mês de setembro quando o Pastor do Alvão passou à frente do rebanho para dar uma acelerada. As cabras não se detiveram de correr atrás dele também. A cena foi divertida. Por que ele começou a correr, perguntei-me? E as cabras? Serão que eles estão a apostar corrida? Nada disso, disse-me o Pastor do Alvão! Ele correu para que o rebanho se esticasse mais e assim facilitar a entrada das cabras pela estreita porteira do lameiro ao qual nos dirigíamos.



FIGURA 4.11 – COMPACTAÇÃO DE REBANHO (Alvadia, 2020)

A relação simbiótica entre o pastor e as cabras autorizava-o assim a moldar a disposição do rebanho segundo as necessidades: mais dilatado, mais compacto, mais em linha ou mais disperso. Todas as noites, por exemplo, na estrada de volta ao estábulo, o Pastor do Alvão estacionava à frente do rebanho. As cabras de cabeceira paravam, mas não sem demonstrar impaciência. O objetivo era deixar as retardatárias nos alcançarem. Após uns bons minutos de espera, prosseguíamos todos juntos ao estábulo: o Pastor do Alvão e o antropólogo, na liderança, e as cabras, calmamente, atrás... com exceção, talvez, daquela conhecida por Raposa. A cabra havia sido rejeitada pela mãe, obrigando o Pastor do Alvão a cuidá-la desde cabritinha. Ela cresceu meiga e com muito afeto pelo pastor. Toda noite, no caminho de volta, ela dava-me invariavelmente chifradas no traseiro para me deslocar e se interpor ao lado de seu pastor.

O traçado dos percursos de pastoreio decorre então da localização dos estábulos, da configuração dos territórios, das características das espécies e raças, assim como da agência dos animais. Há uma relação negociada de simbiose entre o pastor e os seus animais para, em última instância, estabelecer uma cooperação transformadora de mato em riqueza.

Embora muito tradicional às aldeias serranas ao norte do Tejo (Castro, Castro e Teixeira 2003), a pastorícia de percurso não é o único sistema pastoril em vigor no país. Pastorícia de transumância, pastorícia livre ou pastorícia em áreas cercadas são outros sistemas pastoris que podem, também, ser encontrados nessas aldeias, cada um respondendo a diferentes dinâmicas socio-relacionais com animais e território.

A transumância é um sistema de mobilidade sazonal para lidar com as dinâmicas ambientais dos diferentes territórios percorridos (Scoones 1996). Ela permite deslocar os animais entre as pastagens disponíveis, segundo as estações do ano. A transumância em Portugal está intimamente vinculada ao imaginário pastoril da Serra da Estrela, onde rebanhos de ovelha transumavam entre o restolho das terras baixas inverniais e os extensivos pastos serranos das terras altas estivais (Dias 1965). Embora bastante dessueto, o sistema de transumância sobrevive de maneira localizada na Serra da Estrela (Morgado 2013) e em outras regiões do país. Eu mesmo pude apreciar, na freguesia do Sistelo, uma branda (aldeia de verão) ainda em atividade para acolher a transumância estival de vacas da raça Cachena.

As vacas da raça Cachena, autóctones da região serrana Peneda-Gerês, têm, no entanto, uma preferência por um sistema de pastorícia livre. Elas, mas também as vacas Maronesas que povoam o complexo serrano Alvão-Marão, são animais bravios capazes de pastorear no monte sem a presença de um pastor. Seu processo reprodutivo não necessita de intervenção humana (Confederação dos Agricultores de Portugal e Direção-Geral de Alimentação e Veterinária 2021) e elas têm uma rígida estrutura organizacional, sob liderança da vaca matriarca, que permite a defesa do rebanho contra eventuais ataques de predadores. O sistema de pastorícia livre oferece, portanto, maior liberdade aos

animais e aos criadores que se veem exonerados da tarefa de guiar e vigiar o rebanho. Contudo, esse sistema expõe os animais a uma maior vulnerabilidade a predadores e se adequa melhor ao pastoreio de animais de grande porte (e.g., bovinos, equídeos) do que ao dos pequenos ruminantes. Nesse quesito, o sistema de pastorícia em áreas cercadas se apresenta como uma alternativa ao pastoreio livre para os pequenos ruminantes.

A pastorícia em áreas cercadas oferece, ao mesmo tempo, liberdade aos criadores e segurança para os rebanhos de pequenos ruminantes. Nesse sistema, os animais ficam enclausurados numa parcela de terreno cercada e normalmente vigiada por cães de gado. As parcelas têm tamanhos variáveis, de acordo com a dimensão dos rebanhos, e podem ser trasladáveis. Neste caso, elas costumam ser delimitadas com cercas amovíveis (às vezes eletrificadas) e reposicionadas segundo as necessidades.

Na aldeia de Carvas, meu pastor anfitrião havia operado uma transformação no seu sistema de pastoreio entre minha primeira visita em 2019 e a segunda em 2020. Ele passou para um sistema de pastoreio de percurso misto, no qual as cabras passavam a parte da tarde em um de seus três cercados eletrificados instalados nos baldios. Assim, após o percurso de pastoreio na parte da manhã, ele guiava as cabras até o cercado de sua escolha, a depender da condição do pasto, onde ficavam até o fim do dia. À noite, ele as recolhia para o estábulo. As cabras, que até então estavam somente acostumadas a caminhar no monte, custaram a compreender que haviam de ficar lá naquele espaço. Porém, após frustradas tentativas de transpor a cerca que, inevitavelmente, se soldavam por choques elétricos, elas entenderam. Hoje, as cabras berram às crias para que se distanciem das cercas.

O sistema de pastorícia em áreas cercadas apresenta vantagens para a gestão de combustível e a prevenção dos incêndios rurais. Ele permite aumentar a carga animal em um espaço delimitado e orientar o consumo da vegetação desejada. A mudança de sistema de pastoreio, operada pelo meu anfitrião em Carvas, resultou justamente de sua adesão ao programa das cabras sapadoras e o acesso favorecido a financiamentos para cercas. O sistema, no entanto, não parece ter potencial de penetração nas aldeias serranas por ir ao encontro das visões de mundo das comunidades pastoris tradicionais.

Tive a oportunidade de dialogar com um pastor de cabras Bravias de Gouvães da Serra, uma localidade situada a apenas oito quilômetros de Alvadia, que havia sido convidado por uma associação florestal a se juntar a uma candidatura coletiva ao programa das cabras sapadoras. A parcela protocolada na candidatura era conveniente, uma faixa de dez quilômetros pastoreada com frequência por suas cabras. Contudo, ele finalmente retirou sua participação, ao se dar conta da necessidade de vedar a parcela para aumentar a eficiência do serviço. A vedação de uma parcela do monte não lhe parecia nada justa, pois contravinha aos princípios consuetudinários de propriedade

comunal. O monte não era só dele e, sim, “do povo todo”! Além do mais, ele não tinha nenhum interesse em vedar suas cabras.

A preocupação com o bem-estar animal era recorrente quando abordado o tema da pastorícia em áreas cercadas nos meus diferentes diálogos com o Pastor do Alvão e outros da região. Todos demonstravam ferrenha aversão ao sistema de cercas, percebido como maus-tratos aos bichos. O discurso era de que os criadores de animais em cercados não tinham apreço pelo animal, pois coíbiam-no de se movimentar e restringiam-no de eleger sua alimentação. Eles lembravam-me de que a cabra é um animal com muita energia e de paladar muito fino.

A relação de respeito e intimidade com os animais do rebanho era patente no discurso e nas práticas dos pastores. Ela manifestava-se cotidianamente através do afeto e dos cuidados proferidos às cabras. O Pastor do Alvão, aliás, confessou-me que sempre se sentia um pouco incomodado de vender os cabritos ao matadouro, após havê-los cuidado, e que lhe foi custosa a primeira vez em que teve de abater um cabrito. Hoje, ele o faz por costume, mas nunca com prazer. “Há de ser assim, é a lei da natureza!”, disse-me ele conformado. “Sempre se comeu carne. Os índios e os povos antigos caçavam os animais, botavam no espeto e cozinhavam para comer. Sempre foi assim, é natural ser assim”.

A atitude do Pastor do Alvão decorria de uma visão pragmática não romantizada da natureza, um realismo rural onde todos e tudo têm uma função a cumprir. A dele era pastorear no monte em um percurso de partilha com as cabras e comunhão com a natureza. Era no monte que o criador se fazia pastor.

4.3. Defesa do Ambiente

Estava na esplanada do Café Santa Cruz. À mesa do lado decorria uma conversa animada sobre um dos pilares naturais da região, o rio Póio, entre o emigrante americano, seu irmão pastor e um apicultor da vila de Cerva, a quem eu já havia sido apresentado. O Póio é um curso d’água, de pouco menos de dez quilômetros, que desagua no rio Lourêdo, um afluente do Tâmega. Ele aflora no monte de Alvadia e partilha a mesma nascente do rio Cabril, famoso pelas quedas de água das Figas de Ermelo. O Póio era um emblema cultural da comunidade. Suas águas cristalinas representavam pureza, beleza e vida, além de constituir um ativo turístico. O rio, no entanto, encontrava-se ameaçado pela construção de uma estação de tratamento de águas residuais (ETAR). Os aldeões temiam que a ETAR contaminasse o rio, pois eles não confiavam na idoneidade dos gestores para assegurar a aplicação do protocolo de purificação à risca. O pastor irmão do Americano, inclusive, foi explícito na sua acusação ao afirmar que, ao fim e ao cabo, a verba faltaria, a mão de obra também, e o rio, maior riqueza da região, acabaria poluído.

A decisão municipal de instalar a ETAR no rio Póio era coletivamente experienciada como uma agressão pessoal espoliativa. O assunto estava em todas as bocas e o Pastor do Alvão havia até emprestado seus versos ao sentimento comunitário para dedicar uma de suas quadras poéticas.

Na cumeada da serra de Alvadia,
Rio Póio e Cabril nasceu.
Hoje alguém nos quer tirar
Aquilo que a natureza nos deu.



FIGURA 4.12 – FORMAÇÕES DO RIO PÓIO (Alvadia, 2020)

Eu também fui mobilizado para juntar-me à contestação. O Pastor do Alvão conhecia minhas atividades de cronista no Jornal a Gazeta Rural e incentivou-me a escrever sobre o assunto. A crônica trataria da ameaça ao rio Póio e da instalação de contadores de água nas casas de Alvadia, ambas iniciativas parte do plano municipal de saneamento da freguesia. A instalação dos contadores de água revoltava os habitantes. A água da freguesia havia sido domesticada pelos antepassados e sempre foi

gerida parcimoniosamente pela comunidade. Ninguém compreendia porque haveria agora de pagar por uma água que sempre foi deles.

A contestação parecia-me justificada e não faltava matéria para uma crônica. Ela era uma manifestação das resistências comunitárias ao processo de aculturação das comunidades pastoris já iniciado aquando da florestação do Estado Novo. A instalação de contadores de água representava um novo contrato social hídrico por ninguém solicitado, no qual a comunidade era deposta de seu papel secular de gestão do recurso natural e seus membros individuados a meros consumidores. A água do povo estava a ser privatizada em nome do progresso, contrariando os valores comunitários de gestão do território⁵⁸.



FIGURA 4.13 – ESPLANADA DO CAFÉ SANTA CRUZ (Alvadia, 2020)

A conversa ambiental prosseguia animada na esplanada do Café Santa Cruz. A construção da ETAR no rio Póio era percebida dentro de um contexto global de uma relação com o ambiente que lhes era alheia. O entendimento era de que a sociedade urbana, com suas práticas produtivas e modos de vida contraditórios, destruía a natureza. As ETAR mal planeadas contaminavam a água, os herbicidas da

⁵⁸ A crônica tem por título “a água do povo... e os contadores” e se encontra em anexo.

agroindústria envenenavam a terra, os aviões e motores a petróleo poluíam o ar. Aos olhos de muitos, contudo, os culpados eram as vacas! A contradição indignava os três amigos em conversa. Ela era ressentida como uma condenação injusta contra a cultura pastoril e seus animais. Pastores cuidavam da natureza, pois nela viviam e dela tiravam seu sustento, enquanto os animais eram seres vivos com direito à existência. O sentimento à mesa era de impotência frente a uma sociedade urbana dominante e esmagadora. “O dinheiro falava mais alto”.

A dominação da sociedade urbana sobre a rural era uma inevitável fatalidade segundo um líder local⁵⁹. Os cidadãos eram mais numerosos, pagavam mais impostos e, por conseguinte, influenciavam as políticas. O embate urbano-rural era inegavelmente desigual e a sobrevivência da ruralidade dependia de uma mudança endógena de postura. Os rurais tinham de acatar sua condição subalterna (Pulido 1996) e convencer de sua utilidade em termos compreensíveis pelos urbanos. Havia a necessidade vital de adotar a retórica dominante e dialogar com o imaginário urbano para aumentar a audibilidade rural⁶⁰.

A promoção e implementação de cabras saporadas em Alvadia inseriu-se nessa lógica. O emocional urbano encontrava-se afetado pelas perdas humanas, danos materiais e deteriorações ambientais provocados por repetidos incêndios rurais, enquanto os animais, em regime de pastoreio extensivo, beneficiavam de reconhecimento político na prevenção de incêndios. A pastorícia tradicional proporcionava, então, um serviço ambiental de utilidade pública e oferecia, *ipso facto*, uma oportunidade de vender a ruralidade a urbanos em busca de sustentabilidade. Os baldios de Alvadia apresentaram, *in fine*, três candidaturas individuais ao programa das cabras saporadas do ICNF e juntaram-se a outros atores da região do Alvão e transmontanos (associações de criadores, cooperativas, universidades), sob a égide de uma associação florestal, para fundar a comunidade de prática Terra Maronesa. Esta última objetivava a valorização holística do território do Alvão, de seus habitantes, suas práticas pastoris e seus animais autóctones: as vacas Maronesas, as cabras Bravias e as cabras Serranas.

A candidatura ao ICNF não vingou após muitas incertezas administrativas quanto aos critérios de aceitação. O entendimento, a princípio, era de que 49% da área de pastoreio podia estar fora da zona protocolada na candidatura. O entendimento do ICNF mudou durante o processo de seleção e as

⁵⁹ A percepção de dominação do rural pelo urbano é característica das sociedades camponesas tradicionais. Ela está enraizada na histórica subordinação camponesa dentro do sistema de dominação social. Camponeses eram mantidos distantes das fontes sociais do poder e sua subjugação política refletia, também, em sua subordinação cultural e exploração econômica, através de “impostos, arrendamentos, corveias, juros e termos de troca desfavoráveis ao camponês” (Shanin 1988, p. 4). Camponeses desenvolveram, assim, um sentimento de inferioridade, perante os urbanos, que prevalece até a contemporaneidade em diversas comunidades de origem camponesa, notadamente nas serranas do norte de Portugal (Cabral 1989).

⁶⁰ A adoção do referencial linguístico dominante para expressar reivindicações minoritárias é comum nos movimentos subalternos. Ela parte do princípio de que para serem bem-sucedidas, essas reivindicações têm de ser passíveis de serem compreendidas nos termos da linguagem dominante (Carneiro da Cunha 2009).

candidaturas de Alvalá foram, finalmente, recusadas por esse motivo. A área pastoreada não correspondia exatamente à área protocolada. A recusa não causou insatisfação, porém. Os pastores participantes não tinham confiança no ICNF e no sistema de fiscalização da zona pastoreada. Tinham medo de ser penalizados se não alcançassem os objetivos de limpeza do mato definidos na candidatura e não acreditavam na capacidade técnica dos fiscais de avaliar a efetividade da zona pastoreada. A maioria dos fiscais careceria de conhecimentos práticos do terreno e não saberia distinguir uma zona não pastoreada de uma pastoreada, mas onde as plantas voltaram a crescer após uma boa chuva. Mato velho e mato novo eram diferentes, bem como suas respectivas taxas de inflamabilidade.

A Terra Maronesa, ao contrário das candidaturas ao ICNF, teve muito êxito. A comunidade de prática conseguiu obter diversos financiamentos públicos e privados e logrou instalar-se na paisagem midiática portuguesa como referência em matéria de pastorícia e ambiente. Os projetos financiados estão todos em curso e compreendem investigação sobre os serviços ambientais oferecidos pela pastorícia (prevenção de incêndios rurais e promoção da biodiversidade), capacitação profissional através da fundação da Escola de Pastores do Alto Tâmega e do curso de fogo controlado para pastores em atividade, promoção da ruralidade e da pastorícia com a organização de seminários e oficinas, divulgação e comercialização dos produtos da pastorícia, através da publicação de um manual de identidade alimentar, do lançamento de uma rota das tabernas do Alto Tâmega e da futura criação de uma plataforma de comercialização das carnes autóctones da região. O ambientalismo da Terra Maronesa era, portanto, interseccional. Ele coligava a dimensão ambiental às produtivas e sociais do território do Alvão.

A abordagem soube cativar os criadores da região, sejam eles pastores de cabras Bravias ou Serranas, assim como criadores de vacas Maronesas. Ela oferecia uma alternativa aos ambientalismos urbanos (Capucha 2013), fincada nas dinâmicas do território, na qual a preservação do ambiente dava-se através do empoderamento das atividades da agropecuária tradicional. Os criadores eram por fim reconhecidos como os guardiões de uma paisagem onde eles cresceram, na qual eles viviam, com o qual eles se identificavam e que, ao fim e ao cabo, eles coproduziram.



FIGURA 4.14 – PERCURSO DE CABRAS (Alvalá, 2020)

A Ecologia Pastoril frente às Cabras Sapadoras

5.1. A Pastorícia Tradicional, uma Comunidade Híbrida Humano-Animal

O relato etnográfico revelou a existência de vidas compartilhadas no monte de Alvadia. Pastores, cabras e cães encontram-se em uma associação de afeto, interesses e propósito e, por conseguinte, formam uma comunidade híbrida humano-animal, na qual agentes de diferentes espécies estão intimamente interligados (Lestel, Brunois e Gaunet 2006).

O afeto entre as espécies constituintes desta comunidade é proporcionado pela contínua convivência no monte. O tempo dedicado ao rebanho é superior ao passado com a própria família. O pastor individualiza os animais, através de nomes atribuídos, e relaciona-se com cada um deles de acordo com as diferentes personalidades (Neave e Zobel 2020). Certos animais carregam cargas afetivas maiores, pois recordam outros que pelo rebanho passaram, e todos provocam algum ressentimento quando despachados para o matadouro. O afeto do pastor, em retorno, suscita emoções positivas em seus animais. Cães sentem afeto pelos donos, graças a milênios de domesticação (Hare 2002; Müller et al. 2015), e recentemente foi estabelecido de que cabras também. As cabras têm capacidade de perceber emoções humanas. Elas preferem interagir com as positivas e adaptam o comportamento em conformidade (Nawroth et al. 2018).

O interesse do pastor em participar dessa comunidade híbrida é bastante claro. A pastorícia é vetor de alimento, capital, prestígio e valor cultural (Scoones 2021), numa estrutura biossocial na qual o pastor assemelha-se a um parasita (Evans-Pritchard 1940). Ele vive à custa e em detrimento de seus animais, ao tirar sustento econômico e social do comércio, proveito e sacrifício destes. O interesse dos animais, ao contrário, pode parecer um pouco mais contraditório. Ao fim e ao cabo, eles são invariavelmente abatidos e, no entanto, continuam no rebanho sem serem coagidos. Os animais não tentam fugir ao abrigo do olhar do pastor e, quando se perdem, são trocados ou mesmo roubados, eles procuram retornar ao rebanho de origem.

Deparamo-nos uma vez com uma cabra manca no monte de Alvadia. Ela parecia um pouco desorientada e decidi nos acompanhar. O Pastor do Alvão começou a elucubrar sobre sua origem que nos foi finalmente revelada pelo pastor irmão do Americano cruzado no caminho. Ele a reconheceu. A cabra pertencera a um vizinho do Pastor do Alvão, mas havia sido vendida a um rebanho de outra freguesia. Nosso rebanho pareceu-lhe familiar e ela aproveitou para nos seguir até a entrada da aldeia. Lá, ela rumou para o caminho de seu antigo estábulo.

O interesse dos animais em participar desta comunidade híbrida reside no bem-estar que ela proporciona. O pastor provê comida, abrigo e proteção, criando um contexto de segurança (Ingold

1974; Scott 2017). Em minha viagem à freguesia do Sistelo, por exemplo, o pastor que me recebeu contou-me um pouco sobre lobos. Em Alvadia, o lobo era avistado ocasionalmente, mas não chegava a representar uma ameaça séria aos rebanhos. O relato do meu anfitrião no Sistelo deixou-me, assim, boquiaberto. Havia lá uns 50 lobos e os ataques eram frequentes. O Pastor já havia perdido 70 cabras e um extenso ataque acabara de se produzir nos dias precedendo à minha chegada. As cabras estavam muito assustadas e o pastor as deixou passar o dia no espaço clausurado em torno do estábulo. Fui conhecê-las e surpreendi-me com o comportamento. Elas correram até nós para estarem próximas e solicitar carinho com os cornos. Como cães, elas passaram depois a nos seguir na volta que demos ao terreno e pareceram inquietas quando partimos. O pastor disse-me que, a cada ataque violento, elas adotavam essa atitude e buscavam proteção perto dos humanos.

A pastorícia tradicional representa, então, uma associação de interesses mútuos na qual é difícil distinguir quem dos humanos e dos animais tiram o seu proveito. O pastor tira o seu sustento dos animais, enquanto estes tiram bem-estar dessa associação interespecífica. Assim, pastor como animais do rebanho podem simultaneamente ser equiparados a um parasita do outro, como bem descrito por Evans-Pritchard (1940), no contexto dos Nuer.

It has been remarked that the Nuer might be called parasites of the cow, but it might be said with equal force that the cow is a parasite of the Nuer, whose lives are spent in ensuring its welfare. They build byres, kindle fires, and clean kraals for its comfort; move from villages to camps, from camp to camp, and from camps back to villages, for its health; defy wild beasts for its protection; and fashion ornaments for its adornment. It lives its gentle, indolent, sluggish life thanks to the Nuer's devotion. In truth the relationship is symbiotic: cattle and men sustain life by their reciprocal services to one another (Evans-Pritchard 1940, p. 36)⁶¹.

O sustento da vida, mencionado acima por Evans-Pritchard, constitui por fim o último propósito da associação interespecífica que alia pastores, cabras e cães para formar a comunidade híbrida humano-animal de pastorícia. A pastorícia provê bem-estar e segurança alimentar aos pastores e suas famílias (Pyne 2001), através da produção de proteínas animais (carnes e leite), fibras (peles e, no caso de ovinos, lã), fertilizantes para a agricultura (Dias 1981a[1953]; Estabrook 2008) e, claro, receitas pecuniárias, e, aos animais, a expectativa de uma vida sossegada, ao abrigo da fome e de predadores (Ingold 1974). Afeto, interesses mútuos e propósito comum interespecíficos são, portanto, a base da

⁶¹ [Trad. própria] Foi observado que os Nuer podem ser chamados de parasitas da vaca, mas pode-se dizer com igual força que a vaca é um parasita dos Nuer, cujas vidas são passadas para garantir seu bem-estar. Eles constroem estábulos, acendem fogueiras e limpam currais para seu conforto; eles movem-se de aldeias para acampamentos, de acampamento para acampamento, e de acampamentos de volta para aldeias, para sua saúde; eles desafiam as feras para sua proteção; e fabricam ornamentos para seu adorno. Ela vive sua vida mansa, indolente e preguiçosa graças à devoção dos Nuer. Na verdade, a relação é simbiótica: gado e homens sustentam a vida através de seus serviços recíprocos.

pastorícia tradicional. Humanos e animais possuem emoções positivas recíprocas, tiram vantagem particular da associação, e engajam-se no alcance do objetivo-mor da vida.

O cumprimento do objetivo-mor da vida exige, contudo, a realização coordenada de tarefas pastoris cotidianas. Pastores e animais devem se concertar sobre percursos, manejo, ritmo, ocupação territorial e dieta, para além das atividades voltadas para proteção e cuidados, como no momento das partições de pequenos ruminantes. Há partições em espaço aberto, há dificuldades no parto, há rejeição de filhotes, abortos, mortes... o Pastor do Alvão já mencionou inclusive casos onde teve de atuar como parteiro a ajeitar o cabrito dentro do útero e puxá-lo. “Esta cooperação é obviamente difícil pelo fato dos participantes pertencerem a espécies diferentes” (Stépanoff 2012, p. 290), pois a relação entre elas é manifestamente assimétrica (Paine 1994). As espécies não possuem as mesmas habilidades, o mesmo conhecimento, e as intenções podem às vezes até ser contraditórias, notadamente quando se referem ao abate. O silogismo de Stépanoff (2012), aplicado à pastorícia cervídea do sul siberiano, é bastante ilustrativo nesse sentido.

Humans ride and kill reindeer; the opposite is not true. Humans can claim that they have a much better knowledge of reindeer intentions than vice versa, and they are certainly right. Herders make sure that reindeer understand their intentions when they ride them or drive them in the taiga. However, a reindeer does not know that the herders want to slaughter it, until the split second when it feels the knife in its neck (Stépanoff 2012, p. 308)⁶².

Essa assimetria relacional entre as espécies é superada através da comunicação. Meios de comunicação verbal e corporal, assim como outras formas de interlocução, são mobilizados para possibilitar a coordenação das tarefas pastoris. Os pastores dispõem de diversos instrumentos genéricos de comunicação, como palavras de ordem, assobios, gritos, pedradas e manobras com o cajado (Dias 1965), com os quais cada um desenvolve suas codificações de linguagem próprias (Delmar 2019). Os animais, também, detêm um leque sofisticado de estratégias para comunicar as preferências, como as apresentadas na etnografia no contexto das cabras Bravias de Alvaldia. A comunicação torna-se efetiva quando ambos aprendem a compreender-se (Paine 1994).

Uma manhã de setembro de 2020, à saída do estábulo em Alvaldia, as cabras rumaram naturalmente numa direção oposta para qual costumávamos ir. Observei calado a façanha, o momento de partida do estábulo exige muita dedicação para arrumar o rebanho, mas não pude conter-me de questionar o Pastor do Alvão, posteriormente, nesse dia. Como ele havia exitado tal manobra? O Pastor do Alvão sorriu-me: “tudo está nos detalhes!” Eu não havia ainda percebido, mas a porteira do

⁶² [Trad. própria] Humanos manejam e matam renas; o oposto não é verdade. Os humanos podem alegar que têm um conhecimento muito melhor das intenções das renas do que o contrário, e certamente estão certos. Criadores certificam-se de que as renas entendem suas intenções quando as montam ou conduzem na Taiga. Porém, uma rena não sabe que os criadores querem abatê-la, até a fração de segundo quando sente a faca em seu pescoço.

estábulo podia abrir-se para dentro, para fora, para a esquerda ou para a direita, e que, a depender do modo de abertura, as cabras seguiam um rumo distinto.

O aprendizado recíproco da comunicação interespecífica é, em parte, dinamicamente desenvolvido no cotidiano do pastoreio entre cada humano e seus animais. Ele assemelha-se a um aprender fazendo mútuo, construído pela observação e interação entre as espécies. Estas, contudo, não se iniciam virgens à pastorícia e beneficiam de um *corpus* de conhecimentos locais agrários interespecíficos acumulados (Centre for International Research and Advisory Networks-Nuffic 1993), para embasar os aprendizados individuais recíprocos do cotidiano. Esse *corpus* de conhecimentos locais acumulados é incrementado e transmitido a cada nova geração de humanos, através da tradição cultural camponesa (Dobrowolski 1988), e de animais, através das relações de hierarquia social e mimetismos dentro do rebanho (Despret e Meuret 2016; Ingold 2013).

A flock is an embodied memory of this creation (...) a consistent entity. To achieve that consistency, each member would transmit, generation after generation, the places where they sleep, where they eat, where they drink, where they find shelter from the north wind and the south wind, all the information that forms a collective memory. And each year the young would learn with the older and more experienced sheep. In this way, the flock is a memory of the land (Despret e Meuret 2016, p. 33)⁶³.

A ausência desse *corpus* de conhecimentos locais agrários dificultaria a efetividade da comunicação interespecífica e, por conseguinte, o logro do propósito pastoril. Pastores, mas também animais, encontrar-se-iam, nesse caso, na obrigação de aprender a comunicar do zero e o logro do propósito pastoril ficaria sujeito ao progresso desse aprendizado recíproco. A situação, que pode parecer especulativa, verifica-se em caso de novos pastores de origem urbana sem histórico agrário e de animais provenientes da pecuária intensiva. A aventura pastoril se torna, assim, uma contínua relação de ensino recíproco entre as espécies, como Despret e Meuret (2016) puderam apreciar no sul da França.

They have found themselves entrusted with sheep that are as naive about herding as they themselves were. (...) The shepherds had to learn how to lead, how to understand other modes of living, how to teach their sheep what is edible and what is not, and how to form a flock; the sheep had to learn how to compose with dogs and humans, to acquire new feeding habits, a new ethos, and moreover, new ways of living in an enlarged world. (...) They had to teach their sheep to live a very different life. It was hard and painful. (...) One recalled that when he came with his car, on the first day, the ewes tried to get in—they were used to traveling by truck. Another recalled that when the young ewes were out of the stable for the first time, they seemed to wonder, what world are we in? They were scared to walk on fresh grass. Some were afraid of the

⁶³ [Trad. própria] Um rebanho é uma memória encarnada desta criação (...) uma entidade consistente. Para lograr essa consistência, cada membro transmite, geração após geração, os locais onde dormem, onde comem, onde bebem, onde se abrigam do vento norte e do vento sul, todas as informações que constituem uma memória coletiva. E a cada ano os jovens aprendem com as ovelhas mais velhas e experientes. Desta forma, o rebanho é uma memória da paisagem.

wind shaking the trees, others of crossing a slope surrounded by bushes. All of them were scared of humans on foot and of dogs. (...) When asked how they learned, most of the shepherds answered with stereotypical responses like “practice makes perfect” or “you have to do your craft” (Despret e Meuret 2016, p. 24, 30)⁶⁴.

Pastores tradicionais e animais de rebanho beneficiam da vantagem comparativa comunicacional de serem legatários de uma tradição cultural camponesa e de um histórico pastoril. Novos pastores e animais da pecuária intensiva, contudo, podem também lograr a comunicar com o tempo, ao estabelecerem uma associação de afeto, interesses mútuos e propósito comum. O propósito pastoril dessa comunidade híbrida humano-animal é, em última instância, alcançado à medida que humanos e animais aprendam reciprocamente a comunicar.

5.2. A Socialidade na Pastorícia Tradicional Oriunda de um Mundo Rural de Relações Situadas

A pastorícia tradicional serrana do norte de Portugal é uma comunidade híbrida humano-animal. As espécies participantes nesta comunidade possuem emoções positivas recíprocas, tiram vantagem particular da associação e engajam-se conjuntamente para dar sustento à vida. Elas estão, por conseguinte, envolvidas numa associação de afeto, interesses e propósito, na qual a inerente assimetria entre elas é superada pela comunicação. Essa configuração social enquadra a pastorícia tradicional serrana no domínio de pastorícia simbiótica (Ingold 1974), na qual as espécies estão em uma associação duradoura reciprocamente benéfica.

O conceito de pastorícia simbiótica surgiu por oposição ao de pastorícia predatória. Ele foi proposto por Ingold (1974), no contexto do estudo de criadores de renas lapônias do nordeste da Finlândia, para apreender a evolução observada da pastorícia local. A pastorícia lapônia apoiava-se, antigamente, no contrato social precedentemente examinado, no qual criadores e renas estavam em cooperação. As renas eram domesticadas e os criadores adaptavam-se às suas necessidades de transumância. Eles as acompanhavam nos trajetos a esqui, no respeito do ritmo delas, e as renas se sentiam protegidas contra os predadores e a insegurança alimentar em tempos de escassez.

⁶⁴ [Trad. própria] Eles viram-se encarregados de ovelhas que eram tão ingênuas em matéria de pastoreio como eles próprios eram. (...) Os pastores tiveram que aprender como manejar, como entender outros modos de vida, como ensinar suas ovelhas o que é comestível e o que não é, e como formar um rebanho. As ovelhas tiveram que aprender a compor com cães e humanos, adquirir novos hábitos alimentares, um novo ethos e, mais ainda, novas formas de viver em um mundo ampliado. (...) Eles tiveram que ensinar suas ovelhas a viver uma vida muito diferente. Foi difícil e doloroso. (...) Um pastor lembrou-se que, quando veio com o carro, no primeiro dia, as ovelhas tentaram entrar – elas estavam acostumadas a andar de caminhão. Outro lembrou que quando as jovens ovelhas saíram do estábulo pela primeira vez, pareciam se perguntar: em que mundo estamos? Elas estavam com medo de andar na grama fresca. Algumas tinham medo do vento sacudindo as árvores, outras de cruzar uma encosta rodeada de arbustos. Todas elas tinham medo de humanos a pé e de cães. (...) Quando questionados sobre como aprenderam, a maioria dos pastores respondeu com respostas estereotipadas como “a prática leva à perfeição” ou “você tem que fazer o seu ofício”.

A evolução da economia das renas e a transformação das práticas pecuárias romperam esse contrato social. As renas eram agora possuídas em liberdade na floresta, longe dos humanos, e as espécies não estavam mais em relação contínua, salvo aquando da transumância ou do abate. Nessas ocasiões, a interação se estabelecia sob os moldes de uma partida de caça. Renas eram doravante perseguidas com assustadoras motoneves, das quais elas fugiam em pânico, enquanto pastores tentavam apanhá-las (Ingold 1974; 2013).

The loud noise and the speed of the snowmobile terrify deer. For them, a snowmobile-drive is a process of continued panic-stricken “running away”, in which the driver, using bursts of speed as necessary, tries to keep the deer “running away” in the right direction. Many animals “split off” and are lost on the way, weaker animals drop from nervous or physical exhaustion. Deer have learnt to avoid “snowmobile man” at all costs and to “hide” in the most inaccessible parts of the forest. Thus, the former “transactional” man-deer relationship, first breaking down when the pastoralist could no longer fulfil his side of the bargain, has become one of pursuer and pursued (Ingold 1974, p. 529)⁶⁵.

A pastorícia tradicional lapônia evoluiu de uma forma simbiótica para uma predatória. A relação interespecífica de afeto, interesses e propósito foi substituída pelo único propósito pecuniário de posse de renas e multiplicação do rebanho, para os humanos, e pela simples sobrevivência através da fuga, para as renas. Os criadores contentam-se de assumir o papel de proprietários de rebanhos de uma economia comercial pecuária lucrativa, na qual os animais representam apenas capital a controlar o valor reprodutivo.

Pastorícia predatória e simbiótica caracterizam-se, então, pelo tipo de relação estabelecida entre os humanos e os animais em cada uma delas. A primeira enquadra-se numa economia comercial da caça, na qual impera uma relação antagonica de predação de uma espécie por outra. A segunda deriva de uma relação recíproca de afeto e interesses mútuos para atingir, em cooperação, um propósito benéfico comum, ele mesmo decorrente de um processo relacional entre o animal e a paisagem de transformação de mato em riqueza para dar sustento à vida de todas as partes envolvidas (Ingold 1974; 2013). A matriz relacional da pastorícia simbiótica envolve, portanto, os humanos, os animais, a vegetação, mas também a paisagem, e a insere num contexto de socialidade estendida.

Socialidade⁶⁶ “faz referência à criação e manutenção das relações” (Strathern 1988, p. 13), ela

⁶⁵ [Trad. própria] O ruído alto e a velocidade das motoneves aterrorizam as renas. Para elas, um manejo com motoneve é um processo de contínua “fuga” em pânico, no qual o condutor, usando impulsos de velocidade conforme necessário, tenta manter a rena “em fuga” na direção certa. Muitos animais “se separam” e se perdem no caminho, os animais mais fracos desabam de exaustão nervosa ou física. As renas aprenderam a evitar o “homem da motoneve” a todo o custo e a se “esconder” nas partes mais inacessíveis da floresta. Assim, a antiga relação humano-rena “transacional” rompe-se, quando o pastor deixa de cumprir sua parte do acordo, e torna-se uma de perseguidor-perseguido.

⁶⁶ O conceito de socialidade foi proposto por Strathern (1988), no quadro de sua abordagem de gênero do contexto sociocultural melanésio, para deslocar o de sociedade pois este refletiria um modo de pensar ocidental inadequado ao contexto local de seu estudo. A sociedade ordena, classifica e unifica, ela é o vínculo

“evoca a maneira como as pessoas são engendradas e mantidas em suas vidas cotidianas por uma matriz relacional” (Lebner 2016, p. 128). A socialidade no mundo rural costuma estender-se aos animais, aos insetos, aos micróbios, às plantas e à paisagem, para além das pessoas (Anderson 2017), pois ele é primeiramente um espaço de relações situadas entre esses entes para a transformação da vida (Seshia Galvin 2018). O rural é um loco onde o deambular do rebanho, na prolongação do movimento do homo pastor, coleta em sua malha o que a natureza oferece para transformá-lo em riqueza. O mato torna-se alimento para animais, humanos e a terra, para a qual ele retorna através da digestão do animal. A terra nutrida está pronta para o homo agricultor trabalhar com os nutrientes e a água, às vezes só, às vezes com animais, e com ela produzir nova vida para alimentar animais, humanos e ela própria novamente.

Hens give eggs, sheep give lambs and cows calves. (...) The farmer is called upon to assist (...). (...) Thus crops draw strength from the land, humans in turn gain strength by consuming their crops (or the produce of animals whose strength was drawn from their consumption of fodder), and expend that strength in work on the land that enables it to yield up yet more of its strength to the cycle (Ingold 2000, p. 84)⁶⁷.

O núcleo desse ciclo cooperativo de transformação da vida é a terra. A terra é o repositório da força, é a fonte da vida. “O homem ajuda a terra; a terra produz o fruto” (Gudeman e Rivera 1990, p. 25), agricultor e pastor apenas submetem-se a uma dinâmica imanente ao mundo natural (Ingold 2000). A terra é, portanto, o nó central da matriz relacional agrária, da socialidade rural. É nela e com ela que as relações se produzem, a terra é o loco e a razão da vida rural. As populações humanas, animais, vegetais e outras formas de vida, que nela e dela vivem, a transformam e são transformadas por ela. A terra trabalhada pelo arado, pela enxada, pelo fogo e pelo pastoreio afeiçoa em retorno os seres que nela habitam (Balée 2013; Dumont 1988; Pyne 2001). O conjunto forma uma paisagem, uma complexa teia de relações onde passado e presente se sobrepõem e se entrelaçam (Rebanks 2015).

Populações rurais não ignoram essa relação. Ao contrário das populações urbanizadas, elas tendem a perceber-se como habitantes do mundo, ao invés de ocupantes, devido à percepção local que lhes é inerente.

O local não é uma percepção mais limitada (...) do que a global: o local consiste em um modo de percepção radicalmente diferente, baseado no envolvimento participativo, perceptivo e prático com o que compõe o mundo que habitamos em vez da observação desinteressada de um mundo no qual contentar-nos-íamos em ocupar (Ingold 2000, p. 216).

orgânico dos indivíduos. As formas da vida social observadas na Melanésia, contudo, contradiziam esse entendimento.

⁶⁷ [Trad. própria] Galinhas dão ovos, ovelhas dão cordeiros e vacas, bezerros. (...) O lavrador é chamado para ajudar. (...) As colheitas extraem sua força da terra, os humanos, por sua vez, ganham força ao consumir as colheitas (ou a produção de seus animais cuja força foi extraída do consumo das colheitas) e gastam essa força no trabalho da terra que permite que ela reproduza mais força para o ciclo.

Populações rurais mantêm, portanto, a consciência de sua relação com o ambiente, elas o habitam, enquanto as populações urbanizadas o ocupam. A percepção do ocupar cria uma dicotomia com o ambiente que se torna um mero receptáculo de nossas vidas. O conceito do habitar traz de volta a consciência de que nossas trajetórias, ao mesmo tempo, dependem da interação e contribuem para a formação do ambiente. As populações rurais “não se contentam em ocupar o mundo, mas em habitá-lo, e ao fazê-lo – traçando seus próprios caminhos ao longo de sua malha – contribuem para sua tecelagem incessante e sempre renovada” (Ingold 2000, p. 71).

A visão local das populações rurais permite-as compreender-se como parte integrante do ambiente, da “zona de interpenetração na qual todas as vidas estão entrelaçadas” (Ingold 2016, p. 16). Elas consideram-se como constituídas pelos lugares onde nasceram, viveram e morreram, enquanto sabem que esses lugares também são definidos pelos seres (humanos, fauna, flora e divindades) que lá habitam (Sax 2010). O lugar⁶⁸ pode ser pequeno, em caso de populações sedentarizadas (Rebanks 2015), ou extensos para populações nômades e transumantes (Gooch 2004; 2016), mas sempre confere um sentimento de identidade ou de pertença para humanos e para animais.

O vínculo com o lugar é uma das especificidades da identidade camponesa⁶⁹. Ele representa sua casa, sua subsistência e seu mundo de vida (Berger 1988; Cabral 1989; Dobrowolski 1988; Shanin 1988). O avô do Pastor do Alvão, por exemplo, tinha cabras em Alvaldia. Seu pai também adquiriu um rebanho após uns anos imigrado na Alemanha. O Pastor do Alvão, desde criança, pastoreava-o. Ele gostava de estar no monte e de compartilhar o momento com as cabras. Ele sentia-se em casa. A escola não lhe convinha. A ideia de passar o dia sentado em uma escrivaninha, dentro de um espaço fechado, parecia-lhe uma prisão. A decisão era evidente, ele era feito para a pastorícia. Veio a tropa e outras oportunidades apareceram. Tentou a vida no Porto como calceteiro, mas a saudade de casa, dos animais e daquela paisagem era grande. Voltou para a Alvaldia, assumiu o rebanho do pai e nunca mais tencionou sair. Ele tem apreço por lá e pela sua vida de pastor.

Animais, também, possuem sentimento de pertença a um lugar. Rebanks (2015), por exemplo, narra-nos em seu conto autobiográfico do *Lake District* como ovelhas criadas em liberdade em terras comunais permanecem nelas o verão todo, sem transpassar para as terras comunais vizinhas. Elas conhecem o seu lugar por haverem sido ensinadas a reconhecê-lo desde cordeiros, pelas mães, numa cadeia ininterrupta de aprendizagem de milhares de anos. Elas são *hefted*. O vocábulo da língua vernacular da Escócia e do norte da Inglaterra indica o sentimento de pertença de um animal de rebanho ao seu território.

⁶⁸ Terra é entendida como o conjunto de solos e seus minerais, inclusive água. Paisagem é entendida como o conjunto de terra e os seres vivos (humanos, animais, vegetação, fungos e vidas bacterianas). Lugar é entendido como o conjunto de paisagem e infraestruturas físicas, geopolíticas e afetivas humanas relacionadas.

⁶⁹ A discussão sobre pastorícia e campesinato é abordada no segundo estudo pastoril.

HEFT

Noun

1) (*Northern England*) A piece of upland pasture to which a farm animal has become hefted.

2) An animal that has become hefted thus.

Verb: *Trans. (Northern England and Scotland) of a farm animal, especially a flock of sheep*: To become accustomed and attached to an area of upland pasture.

Adj.: Hefted: describing livestock that has become thus attached.

(*Etymology: from the Old Norse hefð, meaning "tradition"*)

(Rebanks 2015, cap. Hefted)

A socialidade rural compreende o conjunto de seres vivos e terra no quadro de uma paisagem de um lugar. Ela reflete o caráter situado das relações de transformação da vida do mundo rural que confere, a ambos, os humanos e os animais, um sentimento de pertença local. O sentimento de pertença é vetor de identidade camponesa e pode, inclusive, levar a uma projeção de identidade humana aos animais do lugar (Mathur 2015). A pastorícia portuguesa transmontana contempla exemplos dessas projeções de identidade interespecífica. As chegadas de bois permitem ao boi do povo assumir a identidade de seu dono e/ou de sua aldeia aquando dos combates. O boi do povo reflete a masculinidade e a virilidade de seu dono e representa o povo de sua aldeia na batalha (Pereira 2016).

Na pastorícia de pequenos ruminantes, porém, não me deparei⁷⁰ com essas projeções de identidade de humanos a animais, apesar de haver observado uma grande dedicação de criadores em competir nos concursos de raça e a satisfação ao serem premiados. Tive a oportunidade de assistir a um concurso de cabra Bravia e a outro de gado Maronês em Alvalá, e a um concurso de Churra Galega Bragançana, no quadro de minha etnografia com os criadores de gado ovino no distrito de Bragança (apresentada adiante no segundo estudo pastoril). As conversas geralmente centravam na estética do animal, não obstante a quem ele pertencera e a aldeia de origem. O engajamento na competição era movido pelo desejo de reconhecimento profissional pelos pares e de salvaguardar a raça autóctone da região. Criadores têm consciência da ameaça de extinção que pesa sobre esses animais identificados com o território e acreditam na capacidade de concursos a dar visibilidade às raças e à pastorícia. A conservação da raça autóctone passaria pela vitalidade do sistema de produção pastoril tradicional⁷¹.

⁷⁰ Afora de um único comentário do Pastor do Alvão sobre o nome da raça Maronesa. A vaca era proveniente do Alvão e não do Marão, seu nome deveria ter sido Alvanesa.

⁷¹ A manutenção das raças autóctones é inextricável da continuidade da pastorícia tradicional. As raças autóctones não costumam responder às exigências produtivas da pecuária industrial; elas exibem menor produtividade do que raças cruzadas ou exóticas e não se adaptam à criação intensiva (Argyriadou et al. 2020; Fitsum et al. 2019). A cabra Bravia, por exemplo, é explorada apenas na vertente carne (Confederação dos Agricultores de Portugal e Direção-Geral de Alimentação e Veterinária 2021), embora o leite seja um produto comercialmente mais valorizado (Gonçalves Fernandes et al. 2017). Ela não possui aptidão leiteira e seus hábitos de alimentação de vegetação arbustiva esparsa não favorecem a produção de leite. Esses hábitos de alimentação, contudo, adequam-se à realidade vegetativa do Alvão e ao método tradicional de pastorícia das serras portuguesas. A cabra Bravia tira seu alimento da pastagem extensiva e manifesta preferência pelo



FIGURA 5.1 – CONCURSO DE GADO MARONÊS E CONCURSO DE CABRA BRAVIA (Alvadia, 2019)

5.3. O Ambientalismo Pastoril, um Ambientalismo Subalterno

Conservação e produção são dimensões interligadas para as populações pastoris das serras ao norte do Tejo. A percepção deriva diretamente de sua condição de habitantes do mundo inseridos numa matriz relacional rural. A relação ao mundo fabrica as percepções ambientais; o habitante do mundo, ao contrário do ocupante, entende-se como parte integrante do ambiente, ciente da matriz relacional definidora na qual se encontra (Ingold 2000). A matriz relacional do mundo rural estende-se à totalidade do tecido orgânico e habitat anorgânico (Ingold 1974; 2013) e confere ao habitante rural a consciência de pertença a um ecossistema (Tansley 1935) que tem a terra por pilar central. Humano, animal, vegetação e terra estão intrincados em interação dinâmica, como “nós dentro de um campo biosférico de relações intrínsecas” (Naess 1973, p. 95) ou uma malha em constante tecelagem pelas trajetórias entrelaçadas (Ingold 2000; 2011). A malha é a paisagem, o resultado de milênios de interação mediada pela agricultura e a pastorícia tradicional (Galeski 1988; Rebanks 2015), ambas as atividades com fins eminentemente produtivos. O pastor-habitante de Alvadia, como os outros das

pastoreio de percurso (Confederação dos Agricultores de Portugal e Direção-Geral de Alimentação e Veterinária 2021).

serras ao norte do Tejo, entendem-se como parte de uma paisagem coproduzida pela pastorícia, seu modo de subsistência.

Dimensão ambiental e produtiva são, portanto, inextricáveis. A paisagem é tributária da pastorícia tradicional e não haveria preservação de uma sem a outra. A pastorícia liberta o monte, insufla-lhe oxigênio, como sangue a correr pelas veias. A pastorícia, no entanto, definha, ameaçada, à beira da extinção. Não há quase reposição geracional (Mather e Cardoso Pereira 2006), a juventude foge da atividade pouco competitiva (Baptista 1994; Cabral 1989) de rendimentos baixos. O preço de venda dos produtos pastoris estagna ou despenca, enquanto o dos insumos aumenta. A revalorização da profissão e de seus produtos torna-se, então, um imperativo para a continuidade da atividade (Pinto et al. 2021).

A baixa valorização do cabrito Bravio é uma preocupação para o Pastor do Alvão. Os custos de produção não cessam de aumentar e os preços finais de venda, de baixar. O consumidor exige preços cada vez mais baixos, não obstante as características do produto, e o cabrito Bravio é, *in fine*, arremessado a uma arena mercantil de competitividade-preço com produtos da pecuária intensiva estrangeira. Os consumidores deveriam entender que há diferenças entre esses produtos; consumir um cabrito Bravio é sustentar um *terroir*, uma cultura, um mundo de vida... ruma incansável o Pastor do Alvão, enquanto isso, a pastorícia de Alvalá mal sobrevive sob perfusão de subsídios. A cultura pastoril se extingue e, com ela, a raça autóctone Bravia e as paisagens moldadas do monte de Alvalá.

A conservação da pastorícia é, conseqüentemente, um assunto econômico, o da valorização mercantil de uma profissão e seus produtos para assegurar a sobrevivência de práticas, modos de habitar e paisagens que atravessaram gerações (Despret e Meuret 2016). A conservação do ambiente não pode assim desvencilhar-se, em última instância, da economia na percepção das populações pastoris. Ela depende da continuidade do sistema produtivo pastoril que, por sua vez, há de ser economicamente rentável. Ecologia, produção e economia são inalienáveis, o que enquadra o ambientalismo pastoril no ambientalismo subalterno (Pulido 1996).

Movimentos ambientalistas subalternos são manifestações locais de justiça ambiental por parte de populações e comunidades subordinadas. Eles surgem, em contraposição aos ambientalismo globais dominantes, para a reivindicação do direito de acesso aos recursos naturais com o objetivo de subsistência. Eles conciliam dimensões ambientais e econômicas, com base na percepção local de habitantes do mundo (Ingold 2000), para propor um quadro alternativo ao do ambientalismo dominante no qual situar as relações sociedade-natureza (Pulido 1996). O objetivo é contribuir para uma mudança de compreensão das questões ambientais, ainda norteadas por visões de cunho *third nature* (Hughes 2008), que percebem a natureza de forma idealizada ou romantizada (Rebanks 2015).

I listened, getting more and more aggravated, as I realized that curiously she knew, and claimed to love, our land. But she talked about it, and thought of it, in terms that

were completely alien to my family and me. She loved a “wild” landscape, full of mountains, lakes, leisure and adventure, lightly peopled with folk I had never met. The Lake District in her monologue was the playground for an itinerant band of climbers, poets, walkers and daydreamers... people whom, unlike our parents, or us, had “really done something” (Rebanks 2015, cap. Hefted)⁷².

Percepções ambientalistas idealizadas de cunho *third nature* tendem a sublimar a natureza e conferir-lhe um valor transcendental à humanidade. A natureza seria sagrada e todos teriam o dever moral de protegê-la (Milton 1999). A ideia favorece a atribuição de um sentimento de pertença coletiva sobre as paisagens, em detrimento dos direitos legais e consuetudinários de propriedade (Rebanks 2015), e justifica a subordinação de populações locais, em nome do interesse geral, através da privatização dos recursos ambientais comunais, do impedimento das produções de subsistência e do deslocamento populacional com fins de conservação da natureza (Brockington 2002; Hughes 2008; Pulido 1996). As visões ambientalistas dominantes geram, em consequência, injustiças ambientais, como também induzem processos de *slow violence* (Nixon 2013), ao desconsiderar o caráter ecossistêmico e simbiótico das paisagens em questão (Ingold 2000; 2011; 2013; Naess 1973; Pyne 2001; Tansley 1935).

Grupos oprimidos possuem, com frequência, históricos de resistência às forças opressoras e suas lutas costumam estar em interseção com questões ambientais e de acesso a recursos. Os movimentos ambientalistas subalternos diferenciam-se dessas lutas subalternas genéricas, apenas, pela adoção do molde ambiental para inserir-se na contra-hegemonia do ambientalismo dominante com o objetivo de resistência e de justiça ambiental (Pulido 1996).

Two features distinguish these environmental movements from their Western counterparts. First, for the sections of society most critically affected by environmental degradation—poor and landless peasants, women, and tribals—it is a question of sheer survival, not enhancing the quality of life. Second, and as a consequence, the environmental solutions they articulate strongly involve questions of equity as well as economic and political redistribution. Highlighting these differences, a leading Indian environmentalist stressed that ‘environmental protection *per se* is of least concern to most of these groups. Their main concern is about the use of the environment and who should benefit from it (Agarwal 1986, p. 167)’ (Guha 2013, p. 418)⁷³.

⁷² [Trad. própria] Eu escutei, ficando cada vez mais irritado, conforme percebia que curiosamente ela conhecia, e afirmava amar, nossa terra. Ela falava e pensava sobre isso [nossa terra] em termos completamente estranhos para mim e minha família. Ela amava uma paisagem “selvagem”, cheia de montanhas, lagos, lazer e aventura, pouco povoada por pessoas que eu nunca encontrei. O *Lake District* em seu monólogo era o pátio recreativo para um bando itinerante de alpinistas, poetas, caminhantes e sonhadores ... pessoas que, ao contrário de nossos pais, ou de nós mesmos, haviam “realmente feito alguma coisa da vida”.

⁷³ [Trad. própria] Duas características distinguem esses movimentos ambientais [os subalternos] de seus equivalentes ocidentais [os dominantes]. Em primeiro lugar, para os setores da sociedade mais afetados pela degradação ambiental – camponeses pobres e sem-terra, mulheres e tribos – é uma questão de sobrevivência pura, não de melhorar a qualidade de vida. Em segundo lugar, e como consequência, as soluções ambientais

Os movimentos ambientalistas subalternos são, por conseguinte, lutas de oprimidos por injustiças ambientais para aceder a recursos naturais, com o objetivo de subsistência. Eles são “simultaneamente preocupações materiais e sistemas de significados” (Pulido 1996, p. 13) para proteger e/ou recuperar “o acesso e controle sobre os recursos naturais dos quais as vidas e meios de subsistência dependem” (Friedmann e Rangan 1993, p. 4). A justificativa ambiental subjacente a esses movimentos é de que a conservação da natureza antrópica está intrincada na sobrevivência das comunidades e práticas que a coproduziram. O ambientalismo subalterno está, assim, impregnado de uma visão ambiental de cunho *second nature* (Hughes 2008) e dirige sua preocupação à sobrevivência, para além da conservação da natureza. Ele combina temáticas relacionadas com a identidade, subsistência e lutas por recursos, temas geralmente ausentes do ambientalismo dominante.

Ao contrário da emergência de muitos movimentos ambientalistas subalternos, o ambientalismo pastoril das serras ao norte do Tejo não se converteu ainda em lutas ambientais⁷⁴. As comunidades pastoris portuguesas tendem a estar enredadas em rivalidades associadas à ideia de inveja (Foster 1972), o que promove um sentimento generalizado de desconfiança entre os pares e incita comportamentos não cooperativos (Foster 1960). As famílias pastoris evoluem na clausura da exploração familiar e a falta de cooperação previne a eclosão de lideranças necessárias para a mobilização política (Foster 1965; Scott 1976; 1985). Contudo, as comunidades pastoris possuem um algoz comum em Portugal: o PAN (Partido Pessoas–Animais–Natureza).

O partido é para os pastores e criadores das serras ao norte do Tejo o representante-mor dos defensores da natureza idealizada e, principalmente, da sua vertente animalista (Singer 2015)⁷⁵. Eles unanimemente acusam o PAN e seus militantes de não compreender o caráter cultivado, antrópico, da natureza e de querer antropomorfizar os animais. A produção da humanidade dos animais (Segata 2012) tem efetivamente crescido nos centros urbanos com o distanciamento da natureza próprio ao ocupante do mundo (Ingold 2000). A relação com a natureza torna-se mediada (Capucha 2013), depurada da violência e do sangue inerentes à sobrevivência dentro da cadeia alimentar, e a humanidade higienizada é projetada nos animais. O comportamento animal (e.g., latir, rosnar, mostrar

que eles articulam envolvem questões profundas de equidade, bem como de redistribuição econômica e política. Destacando essas diferenças, um importante ambientalista indiano enfatizou que “a proteção ambiental *per se* é a menor preocupação para a maioria desses grupos. A principal preocupação é com o uso do ambiente e com quem deve se beneficiar dele”.

⁷⁴ A comunidade de prática Terra Maronesa não é um movimento oriundo da iniciativa pastoril. Ele foi idealizado por uma associação florestal. Pastores individuais se identificaram posteriormente com a abordagem e as atividades da Terra Maronesa e juntaram-se à iniciativa.

⁷⁵ O movimento animalista reprova a hierarquização moral das espécies vivas e os direitos subjacentes que são conferidos a cada uma delas na sociedade contemporânea. Ele advoga para o fim da opressão dos animais, operado através da produção animal para o consumo humano e de experimentos científicos e cosméticos, e para o estabelecimento dos direitos dos animais. O movimento trabalha em prol da libertação animal e da generalização do vegetarianismo e, mais radicalmente, do veganismo (Singer 2015).

as garras, caçar, marcar território...) deixa de combinar com a “decoreção da sala de estar” e lhe é preferível roupinhas e perfumes *pet*, para moldá-lo aos costumes urbanos (Segata 2012)⁷⁶.

As diversas tentativas do PAN e de seus militantes de compelir os animais de produção a enquadrar nesses moldes urbanos de animais de estimação gera muita revolta, como o episódio da supressão da carne da ementa das cantinas universitárias da Universidade de Coimbra (Lusa 2019) ou o da carta de um militante do PAN enviada às associações de criadores. Esta última foi-me comentada por um representante de uma associação de criadores. A carta era surpreendente, pois demandava o fim da seleção genética das espécies ao alegar o direito dos animais à liberdade sexual na escolha de seus parceiros. O aumento da popularidade do PAN é uma preocupação coletiva no mundo pastoril que o percebe como uma séria ameaça à sua sobrevivência.

5.4. As Cabras Sapadoras e os Termos da Comunidade Híbrida Humano-Animal

O ambientalismo pastoril das serras ao norte do Tejo é uma manifestação local de ambientalismo subalterno. Ele emana de uma comunidade historicamente subordinada por injustiças ambientais, cujo entendimento é de que não há conservação de sua paisagem sem a manutenção de suas atividades agropastoris, pois ambas estão imbrincadas. Agricultura e pastorícia são atividades produtivas, motivadas por questões econômicas de subsistência o que, em última instância, vincula as dimensões ambientais às econômicas. A sobrevivência de uma paisagem passa pela subsistência de seus habitantes, através de suas práticas.

O programa das cabras sapadoras tenderia, então, a responder a esse ambientalismo. Ele parte de uma visão da natureza de cunho *second nature* (Hughes 2008) e reconhece implicitamente a causa dos incêndios rurais na injustiça ambiental da privatização dos baldios para florestação. Ele empodera a pastorícia no seu papel de gestão da paisagem, em troca de subsídios pecuniários, no contrapé da histórica subordinação social e ambiental das comunidades pastoris serranas ao norte do Tejo. Ecologia, produção e economia encontram-se, assim, lado a lado no esforço de reverter o processo de *slow violence* (Nixon 2013) contra as comunidades pastoris e suas paisagens, materializado pelos incêndios rurais.

O alinhamento do programa com o ambientalismo pastoril não foi, no entanto, suficiente para assegurar seu êxito no terreno. A etnografia revelou resistências dos pastores tradicionais às cabras sapadoras. Pastores não demonstraram entusiasmo quando abordado o assunto e não foi encontrado nenhum pastor tradicional sob contrato com o ICNF. Os poucos que concorreram ao programa, o

⁷⁶ Animais humanizados, inclusive, padecem hoje de mazelas similares à dos humanos urbanos, como o colesterol, o diabetes, a pressão alta, os problemas renais, a ansiedade ou a depressão (Segata 2012).

fizeram com reticências, e aqueles que tiveram suas candidaturas aceitas decidiram retirar-se. Em contrapartida, a etnografia pôde apenas identificar novos pastores, para além de atores institucionais como a Cooperativa Agrícola de Boticas, sob contrato com o ICNF no quadro desse programa.

A observação é corroborada pelos raros dados agregados disponíveis da implementação das cabras sapadoras. O relatório de atividades 2019 do ICNF (2021)⁷⁷ indica que 2.989 hectares foram executados pelo programa, o que corresponderia a sete mil cabras e três mil ovelhas, oriundas de 42 rebanhos, através de 26 Concelhos do país, segundo a imprensa (Eusébio 2019). O programa abrangeria, assim, 0,14% do efetivo ovino e 2,7% do caprino, em nível nacional, ou seja, 0,06% das explorações portuguesas de pequenos ruminantes⁷⁸.

Os resultados agregados comparativos permitem vislumbrar o baixo engajamento dos atores de terreno no programa das cabras sapadoras através do país. Ele mobiliza um número ínfimo de animais e explorações, assim como aparenta seduzir, primeiramente, os rebanhos de maior dimensão. A proporção de explorações concernidas é inferior à dos efetivos animais. Esse dado é concordante com o fraco alcance do programa junto às comunidades pastoris serranas ao norte do Tejo revelado pela etnografia. Essas comunidades são caracterizadas pelo minifúndio e pela criação de rebanhos de menor dimensão. Contudo, os dados discriminados da implementação do programa não foram disponibilizados pelo ICNF; não foi possível objetivamente apreciar a distribuição territorial, a dimensão dos rebanhos ou o perfil dos criadores envolvidos. Tampouco, pôde-se conhecer a taxa de sucesso e a origem das candidaturas totais submetidas.

Os dados discriminados do programa das cabras sapadoras foram solicitados inúmeras vezes ao ICNF, por vias formais e informais, por email e por telefone. O responsável do programa, a diretora regional norte e o presidente do conselho diretivo foram individualmente contatados em nome pessoal, mas também oficialmente através do projeto INTERREG-SUDOE OPEN2PRESERVE. Os representantes do ICNF nunca retornaram a comunicação e, quando encontrados pessoalmente no quadro de eventos, diplomaticamente se esquivavam de nossas demandas.

A retenção de informação por parte do ICNF esteve em linha com a imagem não cooperativa que a instituição tem no terreno. Os interlocutores evocavam frequentemente a dificuldade de diálogo com o ICNF, inclusive os interlocutores institucionais como da recém-criada AGIF (Agência de Gestão Integrada de Fogos Rurais), que tem por missão o planeamento, a coordenação estratégica e a avaliação do sistema de gestão integrada de fogos rurais. A AGIF desenvolve um programa de implementação do fogo controlado, em parceria com pastores, e tencionava criar sinergias com

⁷⁷ O relatório de atividades 2020 ainda não se encontra disponível.

⁷⁸ Os dados-base para a comparação são provenientes do Recenseamento Agrícola 2019 (Instituto Nacional de Estatística 2021). O país contaria 2.182.016 ovinos, distribuídos em 42.667 explorações, e 372.341 caprinos, distribuídos em 22.880 explorações.

pastores já participantes do programa das cabras sapadoras. A obtenção da informação relativa aos beneficiários do programa esbarrou na reticência de colaboração do ICNF, em nível nacional, e foi preciso contornar a situação dirigindo-se às antenas locais da instituição.

A endêmica falta de colaboração do ICNF reproduziu-se no processo de desenho executivo do programa das cabras sapadoras. Associações de criadores e especialistas de pastorícia não foram associados à preparação da chamada e a descobriram aquando de uma reunião ministerial de apresentação com o secretário de estado das florestas, Miguel Freitas. Um dos meus interlocutores estava presente. A surpresa dos parceiros foi inicialmente grande ao serem confrontados ao fato consumado de uma chamada elaborada unilateralmente, pelos serviços governamentais, a ponto de ser publicada. A surpresa voltou-se pasmo ao tomarem conhecimento das diretrizes subjacentes: o programa das cabras sapadoras estava em total inadequação com a realidade socioambiental da pastorícia nacional.

O modelo de intervenção, na base do programa das cabras sapadoras, havia sido desenhado por engenheiros florestais que desconsideraram as especificidades e dinâmicas próprias à cada paisagem, à cada animal e à cada sistema pastoril. A natureza era apreendida de forma virtual, fungível, e a cabra apenas como um instrumento de gestão de combustível. A equação a ser resolvida era simples: os incêndios rurais eram estimulados pelo excesso de biomassa que a cabra podia dar cabo ao comer. Bastava reorientar a cabra ao consumo dessa biomassa, *quod erat demonstrandum*.

O programa era concebido para a gestão de vegetação lenhosa⁷⁹, em terrenos privados, ao longo de extensas faixas primárias, com o objetivo de criação de áreas corta-fogo (Ruiz Mirazo 2011). As faixas primárias estendiam-se ao longo de estradas e permitiriam, desse modo, ao mesmo tempo consolidar a compartimentação de maciços florestais e facilitar o acesso das equipas de intervenção em caso de incêndio. A área corta-fogo impunha-se, assim, como um freio às chamas, impedindo o seu alastramento de um lado ao outro do maciço florestal atingido, e oferecia em bônus um caminho para a passagem dos bombeiros (rever FIGURA 2.1).

O foco nas faixas primárias e a definição da malha elegível não haviam sido concertados com os atores locais, ou seja, os pastores, que poderiam ter advertido às equipas do ICNF da perigosidade de pastorear à beira de muitas estradas. Os animais ficam expostos a atropelamentos e podem assustar-se com a passagem de certos veículos motorizados. Pastorear ao longo das faixas primárias pode, então, não ser o mais judicioso, ainda mais quando a malha selecionada não foi previamente avaliada pelos pastores.

⁷⁹ As plantas lenhosas são aquelas que possuem caules rígidos capazes de produzir madeira, ou seja, os arbustos e as árvores. As herbáceas, por oposição, são aquelas plantas de caule tenro, comumente conhecidas como ervas.

A preferência por terrenos privados e por vegetação lenhosa também apresentava uma certa incongruência: a estrutura fundiária-alvo não coincidia com o regime alimentar dos animais concernidos. O pastoreio em terreno privado é preferencialmente praticado com ovelhas em Portugal, cuja dieta é composta de plantas herbáceas. As plantas lenhosas, elas, são consumidas pelas cabras, mas estas tendem a ser pastoreadas em sistema extensivo nos baldios. A ovelha pastoreia em terreno privado, mas come erva, e a cabra, que come arbusto, pastoreia em terreno comunitário. A equação engenhada pelos florestais do ICNF finalmente não batia tão certo; a gestão de vegetação lenhosa em terrenos privados não era solucionável. Além do mais, a dimensão de cobertura em hectares exigida para qualificar ao programa era extensa demais para os minifúndios em terrenos montanhosos do norte do Tejo.

O modelo das cabras sapadoras estava equivocado. Ele baseava-se numa lógica instrumental de redução de combustível, sem considerar as divergências topográficas, os regimes alimentares dos animais, as estruturas fundiárias em vigor e a configuração histórico-social da pastorícia. Ele era simplesmente um modelo teórico para uma paisagem virtual, supostamente transponível ao terreno. Os parceiros presentes na reunião decidiram jogar o jogo do embate construtivo esperado por parte da sociedade civil. Eles rebateram veementemente as diretrizes do programa apresentado, o que levou a secretaria de estado das florestas a abrir-se ao diálogo diante de tamanho vexame. O modelo de intervenção devia ser totalmente repensado para priorizar a alteração da ocupação e uso do território (causa original dos incêndios rurais em Portugal), em vez de um apoio animal ao sistema de combate contra o fogo. Ele devia partir do pastor e da realidade de sua atividade e necessidades, para fortalecer a pastorícia.

A malha elegível não podia ser definida pelo ICNF, sem consultas com a comunidade, e esperar que os pastores se adaptassem a ela. A lógica estava invertida, eram os pastores que deveriam identificar os espaços frequentados para definir a malha elegível, de acordo com o modelo econômico das explorações. A malha estaria, assim, mais em adequação com as contingências produtivas das explorações e o raio de ação dos pastores nos territórios em questão, considerando o terreno, o clima e os animais criados, para conciliar as estratégias individuais dos criadores de sustentabilidade de suas explorações com os objetivos sociais do programa de prevenção dos incêndios rurais. Além do mais, a definição da malha com os pastores permitiria incluir zonas de mosaicos agrícolas (onde há diferentes usos do solo justapostos), muito mais interessantes em termos alimentícios, e não ficar restrita às faixas primárias.

A essa crítica do modelo ambiental proposto inicialmente pelo ICNF para o programa das cabras sapadoras, os parceiros presentes na reunião acrescentaram, também, outras de cunho mais administrativo, relativas à candidatura e aos mecanismos de seguimento e avaliação. Ambos também tinham de ser revistos. A primeira parecia demasiado complexa para alcançar os pastores tradicionais.

A preparação de uma candidatura exitosa requeria um nível alto de literacia, compreensão de gestão de projeto e de orçamento, assim como familiaridade com trâmites burocráticos. Sua simplificação era necessária para não ser um obstáculo à participação dos pastores no programa. O segundo havia sido mal planejado. Os mecanismos de avaliação não diferenciavam as atividades de primo-pastorícia das de manutenção da paisagem pastoril. As atividades de primo-pastorícia, ou seja, de introdução de pastorícia numa paisagem ainda não pastoreada, tardam alguns anos a surtir efeito na vegetação. O trabalho de gestão de combustível não é quase visível nos dois primeiros anos, o que poderia ocasionar tensões com os fiscais do ICNF aquando das avaliações periódicas do programa no terreno. Em suma, o modelo tinha de ser reconstruído da base.

A secretaria de estado das florestas ouviu os queixosos. Não havia naquele momento financiamento para promover os mosaicos na malha territorial elegível⁸⁰, mas era possível rever sua calibragem para adequar-se a maior exiguidade dos territórios de montanha e abranger os terrenos baldios e a vegetação herbácea. Bastava ajustar os critérios de superfície mínima requerida e redesenhar um pouco a localização das zonas de pastoreamento destinadas à intervenção. Também, pareceu judicioso clarificar mais a diferenciação entre as atividades de primo-pastorícia (instalação) e as de manutenção da paisagem. A candidatura podia comportar uma zona declarativa para notificar parcelas propostas em primo-pastorícia e prover um diagnóstico da situação vegetativa para servir de linha de base à fiscalização. A fitomassa⁸¹ de base podia inclusive exceder o máximo admissível. Os parceiros participantes foram então agradecidos pelas valiosas contribuições, o ICNF ajustou os critérios da chamada e assim foi publicado o anúncio de abertura de procedimento concursal n.º 11/0127/2018 para a realização da gestão de combustível com recurso à pastorícia.

O principal argumento dos parceiros presentes na reunião não havia, no entanto, sido ouvido. A lógica do modelo de intervenção continuava voltada para a prevenção de incêndios, através da mecânica animal de supressão de combustível, e não para o fortalecimento da pastorícia e a alteração da ocupação e uso dos solos, em parceria com os pastores. As cabras sapadoras persistiam um programa de “doutores engenheiros” para engenhar a interação animal-paisagem. O programa, por conseguinte, não respondeu às expectativas da pastorícia tradicional no terreno; ele não correspondia nem às práticas do pastoreio do percurso e nem às capacidades dos pequenos ruminantes.

A localização das zonas definidas de pastoreamento no programa não coincidia com as práticas pastoris tradicionais das serras portuguesas. As zonas haviam sido definidas para otimizar o combate contra o fogo e não a pastorícia. Elas divergiam, assim, das zonas efetivamente pastoreadas e não

⁸⁰ A segunda chamada, ocorrida em 2019, melhorou a consideração das zonas de mosaico na hierarquia de avaliação das candidaturas submetidas.

⁸¹ [Ecologia] Massa total dos seres vegetais que subsistem em equilíbrio numa dada superfície de solo. Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2021, <https://dicionario.priberam.org/fitomassa> [consultado em 10-08-2021].

propiciavam as condições para uma otimização do percurso de pastoreio. Elas estendiam-se ao longo de caminhos, as faixas primárias, que tendem a representar apenas 12% a 13% do percurso de pastoreio de pequenos ruminantes (Castro e Castro 2003), e não consideravam os fatores essenciais para a sustentabilidade do sistema, como os estábulos, os pontos de água ou a umenta sazonal. A solução para torná-las sustentáveis e adequar-se aos requerimentos do programa teria exigido um custoso esforço de reconfiguração paisagística, através de cultivo e criação de pontos de água (poços ou tanques alimentados por água canalizada), nem sempre financeiramente ou legalmente factíveis.

O Pastor da Serra do Açor estava justamente empreendendo a transformação de sua zona protocolada em pastagens biodiversas⁸² em regadio quando o visitei. Os baldios, nos quais ela se encontrava, não estavam em disputa por outro rebanho ou atividade (o que poderia ter ocasionado conflitos de vizinhança, no caso contrário) e ele não dispunha da vantagem comparativa dos pastores tradicionais, em termos de conhecimento do território, dos animais e do *métier*, para otimizar o seu percurso de pastoreio. Ele era um novo pastor. A pastagem biodiversa ofereceria uma alimentação mais adequada ao seu rebanho, do que a vegetação original da faixa primária, e encaixava no seu projeto de empreendedorismo ecológico (Marsden e Smith 2005) de implantação de um sistema agroflorestal com a pastorícia como pivô. A pastagem biodiversa retém água e carbono, favorece a vitalidade da floresta e provê alimentos aos animais silvestres. Ele já havia semeado a faixa primária, aos seus próprios custos, e estava à espera de um apoio financeiro da Junta de Freguesia para canalizar a água. A ajuda pública não veio, as sementes secaram e ele perdeu todo o investimento pessoal nessa aventura.

A transformação das zonas elegíveis pelo programa em pastagens não está de todos os modos ao alcance de qualquer bolso, nem isenta de conflitos de vizinhança em territórios ocupados por outros pastores e demais atividades. O custo de oportunidade do investimento não é, portanto, interessante para pastores tradicionais que já dispõem de percursos de pastoreio otimizados e costumes de boa vizinhança, de longa data, estabelecidos. Essa transformação, também, não está livre de externalidades ambientais negativas. Ela desloca rebanhos de uma área em pastoreio para as novas pastagens das faixas primárias; *quid inde* da vegetação deixada agora ao abandono? O impacto ambiental em termos de biodiversidade e inflamabilidade na vegetação desertada em prol da faixa primária é desconhecido.

As capacidades dos pequenos ruminantes não haviam tampouco sido consideradas no estabelecimento das metas do programa que ignoravam as preferências animais, em termos de percurso e práticas alimentares. Os animais participam na negociação dos percursos, segundo vento,

⁸² As pastagens biodiversas apostam na diversidade e complementaridade funcional das espécies de plantas para aumentar a produção vegetal e melhorar a retenção carbono.

especificidades zootécnicas comportamentais (como o hábito da cabra Bravia de desbravar extensos espaços agrestes) ou ânimo do dia. A probabilidade de coincidência cotidiana entre o percurso idealizado pelo rebanho e o oferecido pela magra e monótona faixa primária é obviamente quase nula.

Os animais procuram diversificar os seus caminhos, sempre na expectativa de encontrar em segurança algum alimento melhor. A competição no rebanho pela comida, aliás, faz com que os animais possam caminhar quilômetros sem se alimentar direito. Há o receio de talvez estarem perdendo um alimento ainda melhor, um pouco mais à frente, para o companheiro que não parou para comer. Essa prática alimentar tem por consequência aumentar o raio de ocupação do território pelos animais, mas diminui severamente a pressão de pastoreio no ambiente. A carga animal, ou seja, a densidade de animais por hectare, é *in fine* bastante baixa, tal como o volume de supressão de combustível decorrente.

Os pequenos ruminantes não têm assim capacidade de converter as faixas primárias em áreas corta-fogo; o seu instinto não lhe permite desmatar o suficiente a zona almejada. O animal não se restringe a uma só parcela e sua alimentação é dispersa pelo território. Cercas poderiam frustrar esse instinto, elas obrigariam os animais a permanecer em um local determinado e a comer o que ali houvesse. A passagem para um sistema de pastoreio de percurso misto com cercados, operada pelo meu anfitrião em Carvas, ocorreu justamente nesse intuito, como narrado no relato etnográfico. Contudo, o pastoreio com cercados pode prejudicar a produção, em termos de leite e de reprodução, pois o animal não tem o mesmo acesso à água e a uma ementa diversificada. Ele enche a barriga com o que há, não obstante a qualidade nutritiva dos vegetais. Para não sacrificar a produtividade leiteira de seu rebanho de cabras Serranas, o pastor em Carvas optou por manter o percurso de pastoreio na parte da manhã e completar a alimentação dos animais, no estábulo, com refugo agrícola de sua quinta e de seus vizinhos – geralmente abóboras, maçãs, peras e batatas.

O pastoreio com cercados é, em todo o caso, um assunto para lá de controverso no mundo pastoril serrano português. Em primeiro lugar, as cercas nos baldios carregam um forte significado histórico de sujeição da comunidade aos interesses dominantes de privatização daquele espaço. As resistências comunitárias pela proteção dos baldios do povo contra o “assalto furioso do capitalismo” (O’Neill 2011, p. 124) foram ferrenhas no decorrer dos últimos séculos. O cercamento de parcelas dos baldios equivaleria a perdê-los novamente (ao menos parte deles) para os interesses privados com o apoio do governo. Cercar os baldios seria apropriar-se deles e ferir os princípios consuetudinários de propriedade comunal pelo qual todos lutaram. Em segundo lugar, criar animais enclausurados não corresponde à visão que as comunidades pastoris têm do *métier*; ser pastor é estar em movimento na natureza a guiar o seu rebanho e não guardar os animais num cercadinho. Além do mais, os animais se tornam infelizes nessas condições por estarem coibidos em seus movimentos e na escolha da ementa. Ao fim e ao cabo, todos perdem, pois um animal infeliz e mal alimentado é um animal pouco

produtivo de um pastor infeliz e pouco rentável. O pastoreio com cercados falha, então, ao não cumprir os termos da comunidade híbrida humano-animal de pastorícia simbiótica da pastorícia serrana portuguesa; ele rompe a associação de afeto, de interesses e de propósito entre os humanos e os animais.

A associação de afeto é substituída por uma relação mediada pela cerca. Não há mais convivência cooperativa no monte propícia à intimidade e ao conhecimento mútuo; pastor e animais encontram-se em trajetórias distintas, cujos cruzamentos reduzem-se aos momentos de transporte do rebanho, muitas vezes motorizado, e aos dos cuidados veterinários periódicos. A preocupação pela saúde do animal suplanta a do seu bem-estar. A associação torna-se, então, menos interessante para o animal; ele perde sua liberdade de movimento e de escolha de dieta e permanece no cercado por não poder escapar. Aqueles que tentam são normalmente eletrocutados pelas cercas eletrificadas ou simplesmente fracassam na tentativa de saltar. Aos poucos, a falta de diversidade no alimento dá cabo da produtividade do animal; ele produz menos leite e se reproduz com menor frequência. A pastorícia logo perde sua capacidade de prover subsistência ao pastor, o que torna a associação menos interessante para ele também. O sistema todo é finalmente prejudicado e a associação deixa de cumprir plenamente seu propósito maior: o sustento da vida.

O programa das cabras sapadoras não corresponde às práticas pastoris. A localização das zonas de intervenção não permite otimizar o percurso de pastoreio e requer a conversão da paisagem para evitar a perda de produtividade. Ele também não corresponde às capacidades animais. As metas de desmatamento em áreas concentradas não concordam com o comportamento animal de dispersão territorial e requer uma alteração na técnica de manejo para aumentar a carga animal.

A conversão da paisagem resolve a produtividade, mas não a dispersão animal. A alteração da técnica de manejo resolve a dispersão animal, mas não a produtividade. A conjugação das duas medidas poderia, então, ser a solução para viabilizar a implementação das cabras sapadoras no terreno. Há de plantar pastagens (além de instalar pontos de água) nas faixas primárias e pastorear os animais com cercados amovíveis.

O pastoreio com cercados em pastagens plantadas é eficiente em termos de produção animal e gestão da paisagem. Ele dirige e aumenta a carga animal, sem afetar sua alimentação. O animal encontra nas parcelas cercadas uma vegetação adequada para a sua alimentação e manutenção da sua produtividade, enquanto, ao mesmo tempo, fica restrito às parcelas almejadas. Há sustento para todos e desmatamento dirigido em bônus ao conciliar o pastoreio de produção e o de serviço; o pastoreio com cercados, em pastagens plantadas, presta serviços ambientais e assegura a produção animal.

O pastoreio com cercados em pastagens plantadas está, simultaneamente, inserido no sistema produtivo e no serviço de gestão da paisagem. Ele maximiza a produtividade e cumpre metas

ambientais, nenhuma em detrimento da outra. A paisagem é, assim, gerida em função das necessidades do gado e este em função das necessidades da paisagem. O melhor dos mundos.

Essa solução para viabilizar a implementação no terreno das cabras sapadoras significa, no entanto, uma transformação social e cultural da pastorícia serrana. A cerca não deixa de estar presente e impede o estabelecimento da associação de afeto da comunidade híbrida humano-animal de pastorícia simbiótica. Não há mais convivência no monte, não há mais necessidade de conhecer-se e comunicar-se; a relação humano-animal é mediada pela cerca.

A cerca transforma a socialidade até então em vigor no mundo serrano rural. Humanos e animais não estão mais em relação simbiótica; eles passam a viver em dicotomia ao longo de trajetórias distintas, o animal no cercado e o humano nos seus afazeres de gestão do negócio agroambiental. Essas novas trajetórias acabam por incidir também na relação de ambos com o ambiente, de forma geral; humanos e animais deixam de habitá-lo e passam a ocupá-lo. O ambiente se torna um receptáculo sobre o qual humanos constroem estruturas agrárias (cercas, pastagens) para explorar seus recursos e animais são colocados para rapar. Ao fim e ao cabo, a transformação da socialidade transforma as identidades; o humano deixa de ser pastor, pois já não há mais gado para guiar, e o animal deixa de ser agente, pois já não há mais caminho a negociar. O humano é agora um empreendedor e o animal um ativo a ser reproduzido com o objetivo de maximização do lucro.

O programa das cabras sapadoras no seu desenho operacional é, portanto, efetivo para a prevenção de incêndios rurais através da criação de áreas corta-fogo... à condição de engenho a paisagem e a pastorícia tradicional. Ele requer uma conversão da paisagem original nas faixas primárias e uma alteração da técnica de manejo transformadora da cultura serrana ao norte do Tejo. Ele é uma reengenharia ambiental e cultural para contrapor a precedente do Estado Novo. Uma reengenharia para uma outra, nos moldes dos velhos paradigmas ambientais de natureza fungível. A consciência ecossistêmica da *second nature*, que sustentou originalmente a ideia do programa, se perdeu em benefício da virtual *third nature*, ao ser operacionalizada no terreno (Hughes 2008).

Segundo estudo pastoril de prevenção de incêndios rurais: o programa das cabras sapadoras confrontado à economia pastoral

Ovelhas

Depois eu conto-lhe histórias das cousas só dos homens
E ele sorri, porque tudo é incrível.
Ri dos reis e dos que não são reis,
E tem pena de ouvir falar das guerras,
E dos comércios, e dos navios
Que ficam fumo no ar dos altos-mares.
Porque ele sabe que tudo isso falta àquela verdade
Que uma flor tem ao florescer
E que anda com a luz do sol
A variar os montes e os vales,
E a fazer doer nos olhos os muros caiados.

(Alberto Caeiro, 1925, excerto poema VIII)

Arqueologia da Economia das Estratégias de Prevenção de Incêndios Rurais através do Pastoreio: a Afirmação da Multifuncionalidade

6.1. O Discurso da Multifuncionalidade e a Perseverança do Empreendedorismo Rural

A pastorícia tem sido valorizada pela União Europeia como vetor de gestão ambiental e preservação das regiões montanhosas (Nori e Gemini 2011). O pastoreio é de fato um reconhecido provedor de serviços ecossistêmicos, especialmente nas paisagens montanhosas europeias que foram moldadas pela pastorícia desde o Neolítico (Aguiar e Pinto 2007; Hadjigeorgiou 2011; Pini et al. 2017; Pyne 2001; 2006). O pastoreio contribui para estimular a biodiversidade (Pulungan et al. 2019; Torres-Manso et al. 2017) e para prevenir incêndios rurais (Castro, Ameray e Castro 2020; Foster et al. 2020); ele atribui à pastorícia uma nova função ambiental, para além de sua função histórica produtiva (cárnica, leiteira, fibras e coprolítica) (Estabrook 2008; Scott 2017) e simbólica (social, mágica, ritualística e religiosa) (Evans-Pritchard 1953).

Essa mudança na abordagem da pastorícia origina-se na ideia de multifuncionalidade que tem progressivamente permeado o discurso agrário e influenciado as práticas agrícolas na Europa (Nori e Gemini 2011; Potter e Tilzey 2005). A multifuncionalidade emerge simultaneamente da crescente rejeição dos modelos agrícolas produtivistas e de um aumento da consciência ambiental, para reconhecer politicamente o papel social e ambiental da agricultura, além do de produção de alimentos (Losch 2004; Ploeg 2010). A agricultura age sobre a gestão da terra e da água, participa no sequestro carbono, traz vitalidade às regiões rurais, contribui para a educação à natureza ou fomenta o turismo.

As brechas no modelo agroindustrial original da Política Agrícola Comum (PAC) exigiam um novo paradigma agrário. A base econômica da lógica de produção de alimentos para mercados de massa, através de economias de escala, especialização, intensificação e industrialização, estava colapsando (Marsden 2006; Ploeg e Roep 2003) e novos motores de crescimento tinham de ser encontrados. As funções subsidiárias sociais e ambientais da agricultura eram conhecidas há tempo; sua capitalização representaria uma oportunidade de diversificar os rendimentos dos agricultores europeus e sustentar a legitimação para novos tipos de subsídios. A PAC rumava, assim, para a multifuncionalidade, com as explorações agrícolas encorajadas a prestar serviços socioambientais para além da produção de alimentos e fibras (European Commission 2020; Nori e Gemini 2011; Potter e Tilzey 2005).

A literatura posicionou a multifuncionalidade como o alicerce desse novo modelo agrário, em oposição ao agroindustrial. Inegavelmente, a multifuncionalidade reincorpora as práticas agrícolas nas ecologias locais, enquanto o modelo anterior propunha um sistema de produção de alimentos desconectado da natureza. Os agricultores recuperam agência para adaptar e diferenciar suas práticas agrícolas, dentro de seus contextos socioambientais locais, e se reconectam com facetas da agricultura tradicional (Marsden 2006; Ploeg e Roep 2003).

Contudo, esse discurso da multifuncionalidade entende as explorações agrícolas como empresas. Elas são supostas operar em mercados inovadores e competitivos para capturar o valor agregado de ativos rurais tangíveis (e.g., turismo, prevenção de incêndios rurais) e intangíveis (e.g., belas paisagens), com o objetivo de propor um novo conjunto de produtos e serviços alinhados às necessidades e expectativas do mercado (Marsden 2006; Ploeg e Roep 2003). Os agricultores multifuncionais são, então, concebidos como um “novo tipo de empreendedores (...) capazes de mesclar estratégias ecológicas alternativas com desenvolvimentos voltados para o mercado (...) em novos negócios” (Marsden 2006, p. 210).

A multifuncionalidade segue então conectada ao empreendedorismo ou, mais especificamente, ao empreendedorismo ecológico (Marsden e Smith 2005). A diferença entre essas duas noções de empreendedorismo é tênue e reside, em última instância, nos objetivos pessoais dos empreendedores em questão. O empreendedorismo padrão, histórico, alicerce do modelo agroindustrial (Niska, Vesala e Vesala 2012), envolve a capacidade de direcionar recursos, em um mercado competitivo (Amolo e Migiro 2014), para captar oportunidades de lucro (Kirzner 1979), através da inovação (Schumpeter 2012[1911]); sua variante ecológica acrescenta apenas um valor moral pessoal de promoção social e ambiental ao mecanismo original de racionalização da produção e maximização do lucro (Marsden e Smith 2005).

A conexão com o empreendedorismo não constitui necessariamente um obstáculo à difusão da multifuncionalidade na Europa. Os agricultores europeus têm, há décadas, sido expostos a ambientes competitivos e a narrativas de mercado que desafiam sua orientação tradicional de produtor de alimentos (Niska, Vesala e Vesala 2012; Suvanto, Niemi e Lähdesmäki 2020). O discurso empreendedor é difundido no setor agrícola (Fitz-Koch et al. 2018) e muitas explorações multifuncionais vêm emergindo (Marsden e Smith 2005; Ploeg 2009; Ploeg e Roep 2003; Renting e Ploeg 2001), inclusive na pastorícia (De Rosa, McElwee e Smith 2019, p. 201; Eriksson 2011; Nori e Gemini 2011; Pardini e Nori 2011; Ragkos, Theodoridis e Arsenos 2019).

A disseminação do empreendedorismo na Europa é o reflexo da trajetória do campesinato, sob pressão da PAC, que levou à substituição da agricultura camponesa pela agricultura empresarial. Os

recentes desdobramentos multifuncionais são uma continuação deste trajeto⁸³.

A literatura sobre pastorícia e campesinato é escassa, o que dificulta a leitura da trajetória das comunidades pastoris sob essa lente. Pastores têm sido o parente esquecido dos estudos do campesinato devido a sua suposta divergência conceitual com camponeses (Scoones 2021). É certo que pastores tendiam a não possuir terra e a depender de terras públicas ou alheias para as pastagens (Pyne 2001; Scott 2017), em um contexto conceitual que vincula o campesinato à posse de terra (Ploeg 2010; Shanin 1973), e a ocupar uma posição de classe ambivalente, devido às múltiplas facetas do gado, simultaneamente produto agrícola, capital, prestígio e símbolo cultural. A pastorícia, além do mais, contribuía para a circulação de bens e capitais através de suas rotas migratórias (Scoones 2021; Scott 2017).

Existia então uma restrição conceitual, embasada nas abordagens de classe, que prevenia a inclusão da pastorícia nos estudos do campesinato. Enquanto a economia camponesa era a da subsistência desconectada do mercado com base no trabalho familiar (Chayanov 1966; Shanin 1988), a pastoril era a da reprodução, circulação e acumulação do capital. O pastor não podia ser um camponês pois ele era um proto capitalista.

Marx (1973, p. 513) observed: “the still migrating hordes with their herds on the Asiatic high plateau are the biggest capitalists, since capital originally means cattle...”. As others have noted, the Latin word for money, *pecus*, also means a head of cattle, while the Greek word for loan interest, *tekhos*, refers to livestock offspring (Ingold 1980) (Scoones 2021, p. 13)⁸⁴.

A ligação dos pastores a uma forma de proto capitalismo desconsiderava, no entanto, a história de subalternidade da pastorícia. Ela surgiu em terras marginais, muito áridas ou hostis para serem cultivadas, como uma solução local para oferecer bem-estar e segurança alimentar às comunidades em questão (Pyne 2001; Scott 2017). O princípio fundamental era domesticar animais, para obter carne, leite, fibras (Dias 1981a[1953]), e usar a mobilidade para lidar com as incertezas de dinâmicas ambientais desafiadoras (Scoones 1996; 2021), não obstante a cultura das comunidades pastoris ou as zonas geográficas. Esse estilo de vida móvel, em terras marginais, era percebido negativamente pelas nascentes sociedades agrárias sedentárias e pastores logo foram associados a bárbaros e/ou sub-

⁸³ Ploeg (2009) descreve a multifuncionalidade como um processo de “repeasantization”, ou seja, um retorno ao campesinato. A multifuncionalidade produz um novo campesinato. O conceito de novo campesinato, no entanto, diverge do campesinato tradicional e partilha muitas das características do empreendedorismo ecológico, como a coprodução, os circuitos curtos de distribuição, as parcerias rurais-urbanas de comércio direto e o autoabastecimento. Os novos camponeses de Ploeg são norteados pelo empreendedorismo e seus mecanismos de maximização (Niska, Vesala e Vesala 2012)

⁸⁴ [Trad. própria] Marx (1973, p. 513) observou: “as hordas ainda em migração com seus rebanhos no planalto asiático são os maiores capitalistas, uma vez que capital significa originalmente gado ...”. Como outros observaram, a palavra latina para dinheiro, *pecus*, também significa cabeça de gado, enquanto a palavra grega para juros, *tekhos*, se refere à prole do gado.

humanos (Porter 2012; Scott 2017). O desprezo e/ou o medo tornaram-se, aos poucos, mitologias agrárias sedentárias contra a mobilidade. Essas mitologias atravessaram milênios e deram sustento moral a inúmeras políticas agressivas contra as comunidades pastoris até os dias de hoje (Brockington 2002; Carvalho 2015; Gooch 2004; Lovreglio, Meddour-Sahar e Leone 2014; Pulido 1996; Scoones 2021). A pastorícia é, por consequência, uma trajetória de subalternidade e exclusão de comunidades móveis a viver da natureza para produzir alimentos.

O campesinato pode também ser entendido nestes termos. Ele é uma subcategoria de “subalternidade, pobreza, exploração e opressão”, entrelaçada com a natureza (Hobsbawm 1973) para produzir alimentos e matérias-primas para a humanidade (Editors 1973). A pastorícia enquadra-se nessa mesma subcategoria, o que faz de ambos, camponeses e pastores, populações subalternas oprimidas entrelaçadas com a natureza.

6.2. A Trajetória das Comunidades Pastoris Serranas Portuguesas

Portugal não foi exceção à trajetória de subalternidade das comunidades pastoris. Em meados do século XX, as narrativas dominantes urbanas, mas também rurais, rotulavam os pastores de montanha como “preguiçosos”, “selvagens” e “atrasados”, com comportamentos “promíscuos” e “imorais”, e serviram de justificação à “política civilizatória” de apropriação dos baldios para reflorestação, como abordado anteriormente no estudo preliminar. A propriedade comunal era ideologicamente contestada por narrativas de direitos de propriedade privada, enquanto o contexto econômico era propício ao desenvolvimento da indústria madeireira. A política nacional de reflorestação do Estado Novo e interesses econômicos e hegemônicos subjacentes foram exitosos; eles derrubaram as economias agropastoris tradicionais e provocaram um êxodo massivo dessas populações (Estêvão 1983; Freire 2004; Mather e Cardoso Pereira 2006).

A criação de ovelhas em Bragança, na contemporaneidade, é uma sobrevivência moderna dessas antigas economias agropastoris que costumavam ser socialmente fragmentadas em pequenas explorações intensivas em mão de obra familiar, dispersas por várias aldeias isoladas sob direitos consuetudinários (Baptista 1994; Cabral 1989; Dias 1981a[1953]; Freire 2004; O’Neill 2011). A penetração do capital era baixa e os animais desempenhavam um papel central na força de trabalho e no fornecimento de proteínas, fibras e fertilizantes. Este último era principalmente uma prerrogativa dos pequenos ruminantes, especialmente das ovelhas (Dias 1965; Estabrook 2008).

Os pequenos ruminantes eram tradicionalmente criados em pequenos rebanhos por pastores sedentários, ao mesmo tempo criadores (proprietários do rebanho) e pastores (guardadores de

rebanho), embora outras formas menos corriqueiras de propriedade⁸⁵ e pastoreio⁸⁶ também existissem. Os animais estavam sujeitos a regimes de pastoreio de percurso nos restolhos e pousios em *vaine pâture*⁸⁷, assim como nos baldios (Campelo 2012; Dias 1965; 1981a[1953]; O'Neill 2011). Os baldios constituíam o alicerce desses sistemas agrários culturalmente herdados do comunitarismo celta e germânico. Eles forneciam, claro, pastagens, mas também estrume para adubo, madeira para construção e combustível, pedras para construção, água e parcelas cultiváveis para os habitantes sem-terra e para os cultivos de sequeiro (Baptista 2010; O'Neill 2011).

As características comunitárias dessas economias agropastoris induziram erroneamente vários estudiosos, como Dias (Dias 1981a[1953]), a concluir que suas estruturas sociais não tinham classes e eram igualitárias, e vê-las como relíquias emblemáticas de um passado utópico persistente. Certamente o comunitarismo imbuíu os membros da comunidade com um ideal de pertença horizontal e um dever moral de se perceberem como iguais, mas ele não significava ausência de classes, de desigualdades, de inveja ou de rivalidades. Essas economias eram fundamentalmente desiguais, com classes sociais distintas, em uma estrutura de poder baseada, principalmente, na posse de terra (Baptista 1994; Cabral 1989). A hierarquia social era *grosso modo* dividida em proprietários de terra, lavradores e jornaleiros (O'Neill 2011), enquanto os pastores ocupavam uma posição social subalterna ambígua, ao mesmo tempo dentro e fora da comunidade (Pyne 2006), parte camponês com parte indigente (Freire 2004). Todas essas vidas estavam, em última instância, unidas pelo afeto à aldeia, parentescos, alianças familiares e interdependência econômica, em uma economia moral de ética de subsistência e submissão subjetivada em relação aos urbanos (Cabral 1989; O'Neill 2011; Sax 2010; Scott 1976).

A submissão subjetivada dos aldeões, porém, não impediu as resistências e revoltas contra a política nacional de florestação; ela era percebida como uma ameaça direta à sobrevivência. Para camponeses e pastores (para quem os baldios eram, em grau variável, uma fonte de subsistência) e também para proprietários de terra abastados (para quem essa estrutura social era a base de seu poder e prestígio), a florestação era uma violação de sua economia moral (Baptista 1994; Freire 2004; O'Neill 2011) e provocou diferentes formas de confrontação indireta (e.g., indolência de administradores locais, petições, sabotagem) e direta (e.g., agressão física, incêndios criminosos) (Freire 2004; Scott 1985). A descontinuidade espacial das resistências, confinadas aos limites de cada

⁸⁵ Nas aldeias serranas encontravam-se também rebanhos comunitários, ou seja, possuídos coletivamente (Dias 1981a[1953]; 1965).

⁸⁶ O gado podia também ser pastoreado por um pastor empregado, muitas vezes um criado, no caso de proprietários de rebanho abastados, ou um forasteiro, no caso de rebanhos comunitários e os pastoreados em sistema de vezeira (Dias 1981a[1953]; 1965).

⁸⁷ *Vaine pâture* refere-se ao direito medieval que garante o acesso livre e gratuito aos animais de pastoreio nas terras que não estão em cultivo.

freguesia, dificultou a unificação das lutas para enfrentar a máquina governamental e 500 mil hectares de pastagens foram finalmente convertidos em pinhais nos quais o pastoreio era proibido (Baptista 1994; Estêvão 1983).

Os pastores foram naturalmente os mais afetados pela reflorestação, já que sua subsistência (e a de seus animais) estava principalmente vinculada aos baldios. Eles foram forçados à escolha corneliana de miséria ou êxodo; a maioria escolheu emigrar (Baganha 1994; Mather e Cardoso Pereira 2006). A emigração, entretanto, teve um efeito social paradoxal inesperado, ao longo do tempo, que contribuiu para a ruptura da ordem social prevalente por meio de promoções sociais. O despovoamento, as remessas de familiares migrantes e as economias dos emigrantes que retornaram ao país facilitaram a aquisição de propriedades, terras e gado pelos indivíduos mais desfavorecidos dessas sociedades camponesas e os propulsionou para novas classes sociais (Wateau 2000). Os pastores remanescentes e os regressados passaram a desenvolver agricultura nas suas novas e maiores propriedades, mas também puderam retomar e expandir suas atividades pastoris, a partir de 1974, com a devolução dos baldios às comunidades (Hespanha 2017; O'Neill 2011; Portela 1986).

A adesão de Portugal à Comunidade Europeia, em 1986, consolidou a transformação econômica, social e política destes agora agropastores familiares. Em primeiro lugar, a PAC representou uma importante fonte de renda adicional, através dos subsídios agrícolas, e uma substituição da antiga economia moral. Os subsídios favoreceram a expansão das explorações, mas não promoveram ganhos competitivos suficientes para competir no mercado europeu (Baptista 1994; Wateau 2000). O dever de assegurar a subsistência foi então transferido para o Estado português (e *a fortiori* à Comunidade Europeia), no lugar dos proprietários abastados, com os subsídios como fulcro da nova relação de patronagem entre o Estado e os agricultores. Em segundo lugar, as sucessivas reformas da PAC, impulsionadas por discursos concorrentes, estimularam uma mudança de direção para a dinâmica de mercado e políticas agrárias mais responsivas às narrativas empresariais (Nori e Gemini 2011; Potter e Tilzey 2005). Desde então, espera-se cada vez mais que os agricultores familiares portugueses administrem suas explorações como um negócio e sejam incentivados a diversificar seus produtos, circuitos de mercado e atividades, conforme discutido anteriormente. Os criadores de ovelhas em Bragança são, hoje, todos legalmente chefes de empresas agrícolas, em nome individual ou em responsabilidade limitada.

A história apresentada dos criadores de ovelhas em Bragança é a da trajetória de comunidades subalternas desde meados do século XX. Da sua posição de classe pastoril original, parte camponês parte indigente, ao seu estatuto camponês agropastoril pleno e, nos últimos anos, ao estatuto jurídico de empresário capitalista, esses pastores foram progressivamente expostos a relações de mercado e à economia monetária internacional que, inevitavelmente, confrontaram sua percepção de classe, sua

economia e visões de mundo (Pearse 1988). Percorri o distrito, da Foz do Tua a Vinhais, de Miranda do Douro a Mirandela, para averiguar essas transformações.

Metodologia da Etnografia da Economia Pastoril Ovina

7.1. Contexto

Eu acabava de regressar de uma apresentação dos resultados preliminares do primeiro estudo pastoril quando o Instituto Politécnico de Bragança me abordou com uma proposta de terreno encomendada. O trabalho consistia em coletar dados de terreno, através da cadeia de valor dos produtos da fileira ovina no distrito de Bragança, para fazer um balanço da atual situação econômica da indústria ovina regional e identificar possíveis estratégias de valorização. Os resultados alimentariam o projeto INTERREG SUDOE OPEN2PRESERVE⁸⁸, em cooperação entre França, Portugal e Espanha, que visa avaliar a viabilidade técnica e econômica do pastoreio como uma ferramenta de prevenção de incêndios rurais. Bragança parecia um local apropriado para um estudo de caso; o distrito combina taxas crescentes de incêndios rurais (Meneses, Reis e Reis 2018) e persistência de sistemas de pastoreio extensivo (Honrado et al. 2017).

O trabalho entusiasmou-me logo, embora não estivesse totalmente familiarizado com a pastorícia ovina e sua fileira, e há muitos anos não fizesse um estudo econômico. Tinha interesse em aprender mais sobre a pastorícia transmontana e ampliar meu currículo profissional com consultorias na área agrária. A abordagem metodológica a seguir havia sido acordada entre os diferentes parceiros do projeto para possibilitar as comparações inter-regionais; havia de fazer inquéritos à cadeia de valor da fileira ovina⁸⁹. Há anos que realizo inquéritos no quadro de avaliações institucionais e podia me apoiar na minha formação de economista para preparar o material de coleta de dados. Após reuniões preparatórias com as responsáveis locais do projeto – uma economista e uma engenheira – pude

⁸⁸ “O principal objetivo do projeto OPEN2PRESERVE é conectar os conhecimentos científicos interdisciplinares atuais, com a tecnologia e funcionamento prático para implementar e valorizar as técnicas combinadas de forma a garantir a preservação dos serviços ecossistêmicos ligados aos espaços abertos de elevado valor natural. O projeto propõe o desenvolvimento de diferentes experiências piloto regionais, baseadas na combinação de pastoreio dirigido e técnicas iniciais de redução de combustível através do fogo controlado. Em todas as experiências se procura oferecer soluções inovadoras que garantam a viabilidade econômica da aposta e possam servir como exemplos e capacitação para a realização de iniciativas similares a nível local e regional”. As instituições participantes são [Espanha] Universidad Pública de Navarra, Universidad de Santiago de Compostela, Universitat Autònoma de Barcelona, Fundació d’Ecologia del Foc i Gestió d’Incendis Pau Costa Alcobierre, Agencia Estatal Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Navarro de Tecnologías e Infraestructuras Agroalimentarias, Junta de Andalucía CMAOT, Fundación Centro Tecnológico da Carne; [Portugal] Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Instituto Politécnico de Bragança; [França] Chambre d’agriculture des Pyrénées Atlantiques, Société d’élevage des Pyrénées Orientales, Centre National de la Recherche Scientifique. Informações provenientes da página web do projeto: <https://open2preserve.eu/>.

⁸⁹ O projeto contempla na verdade o estudo de ovinos e de equinos. Em Bragança, competia-nos estudar os ovinos somente.

finalizar os inquéritos. Estes estavam em linha com os pressupostos originais macro do projeto: a criação de ovelhas em Bragança era um negócio capitalista.

Eu tinha muitas dúvidas quanto a esse pressuposto. Ele implica que a exploração seja gerida como uma empresa e que o criador seja um empreendedor ou, ao menos, um gestor. Isso não correspondia ao que já observava no terreno. Eu tinha, no entanto, consciência de que minhas reservas se baseavam na minha experiência em outros lugares de Portugal com pastores de cabras e não de ovelhas em Bragança. As cabras costumam carregar estigma social e religioso⁹⁰ e seus pastores tendem historicamente a ocupar a base da pirâmide rural (Belo Moreira e Seita Coelho 2008; Lovreglio, Meddour-Sahar e Leone 2014; Varandas 2006); as ovelhas eram animais mais consensuais, pois tinham alto valor econômico nas economias agrárias tradicionais: o de fertilizar a terra (Estabrook 2008).

Os inquéritos foram norteados pela abordagem da Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO) de Cadeia de valor sustentável para criadores de gado em pequena escala (FAO 2019). Ela entende a pecuária como uma atividade econômica, não obstante a escala de produção, e foca na forma como os produtores pecuários estão conectados ao mercado. A abordagem da FAO oferece uma metodologia para o desenvolvimento sustentável das cadeias de valor relacionadas com a pecuária, partindo da definição e mapeamento dessas cadeias de valor.

The appropriate definition of a livestock-specific food value chain could therefore be: The full range of people and organizations and their coordinated value-adding activities that produce and transform livestock products that are sold to final consumers in a manner that is profitable throughout, has broad-based benefits for society and shows neutral or positive impacts on natural resources. It fully considers the interaction between its components, and the physical, social, and economic enabling environment⁹¹ (FAO 2019, p. 15).

A questão da interação mediada pelo mercado entre os diferentes componentes da cadeia de valor é o elemento central da abordagem. Esses componentes são (i) os nucleares, ou seja, os atores envolvidos na produção, na transformação, na distribuição e na comercialização do produto em questão, (ii) os estendidos, ou seja, os serviços indiretos em apoio ao processo de agregação de valor ao longo da cadeia (como os serviços veterinários, os serviços financeiros, os serviços de investigação e desenvolvimento, etc.), e (iii) o ambiente favorável promovido pelo setor governamental (estabilidade política, jurídica, econômica, etc.).

⁹⁰ O caprino é por exemplo associado ao mal e ao diabo na alegoria do bestiário medieval (Varandas 2006).

⁹¹ [Trad. própria] A definição apropriada de uma cadeia de valor alimentar específica da pecuária poderia, portanto, ser: a gama completa de pessoas e organizações e suas atividades de agregação de valor coordenadas que produzem e transformam os produtos pecuários que são vendidos aos consumidores finais de uma maneira que seja totalmente lucrativa, que tenha benefícios para a sociedade e mostre impactos neutros ou positivos sobre os recursos naturais. Ela considera plenamente a interação entre seus componentes e o seu ambiente físico, social e econômico.

A investigação tinha, adicionalmente, a ambição de circunscrever o estudo das cadeias de valor da ovinocultura brigantina às raças ovinas autóctones do distrito. As raças autóctones são geneticamente mais adequadas ao ambiente local – portanto, mais propensas a contribuir para a gestão da paisagem (Bertaglia, Joost e Roosen 2007) – e culturalmente mais entrelaçadas com a cultura local – portanto, mais propensas a contribuir para a manutenção dos sistemas tradicionais de pastoreio extensivo (Hadjigeorgiou 2011). O distrito de Bragança tem quatro raças de ovinos autóctones reconhecidas, representando 389 criadores e 39.415 animais⁹². As raças são a Churra Badana, a Churra Galega Bragançana⁹³, a Churra Galega Mirandesa e a Churra da Terra Quente.

QUADRO 7.1 – PANORAMA DAS RAÇAS OVINAS AUTÓCTONES DO DISTRITO DE BRAGANÇA (registros genealógicos das respectivas associações de criadores na data de fevereiro de 2020)

Nome curto	Nome completo	Dimensão	Localização	Associação de criadores
Badana	Churra Badana	32 criadores 3.114 animais	Terra Quente transmontana	BADANA
Bragançana	Churra Galega Bragançana	163 criadores 16.273 animais	Terra Fria transmontana	ACOB
Mirandesa	Churra Galega Mirandesa	63 criadores 5.353 animais	Planalto mirandês	ACOM
Terrincha	Churra da Terra Quente	131 criadores 14.675 animais	Terra Quente transmontana e Douro	ANCOTEQ

A Churra Badana descende do *Ovis musimon*, uma raça primitiva que vivia da Europa ocidental aos Cárpatos. Seu habitat tradicional é a Terra Quente transmontana e seu efetivo alcança um pouco mais de três mil animais. Os animais costumam ser pequenos e rústicos. Eles estão habituados a condições difíceis e por isso não requerem muito cuidado humano. Além do mais, eles habitualmente pastoreiam em regime de pastoreio livre em terrenos privados cercados. Sua alimentação é composta de ervas, mas também de arbustos. A Badana é a única raça ovina autóctone de Bragança com a capacidade de se levantar sobre as patas traseiras. A Badana é primeiramente explorada na vertente cárnica, mas também produz lã para pequenas produções artesanais. A raça se encontra hoje

⁹² Conforme indicado pelos respectivos registros genealógicos em fevereiro de 2020.

⁹³ O distrito de Bragança tem na realidade cinco raças de ovinos autóctones. A raça Bragançana divide-se em Churra Galega Bragançana Branca e Churra Galega Bragançana Preta. Elas formavam uma única raça até 2015 quando passaram a ser distinguidas. Contudo, os criadores ainda criam ambas e as regiões e práticas de pastoreio são idênticas. As duas raças foram, então, consideradas como uma única raça por motivos de simplicidade.

seriamente ameaçada de extinção (Confederação dos Agricultores de Portugal e Direção-Geral de Alimentação e Veterinária 2021).

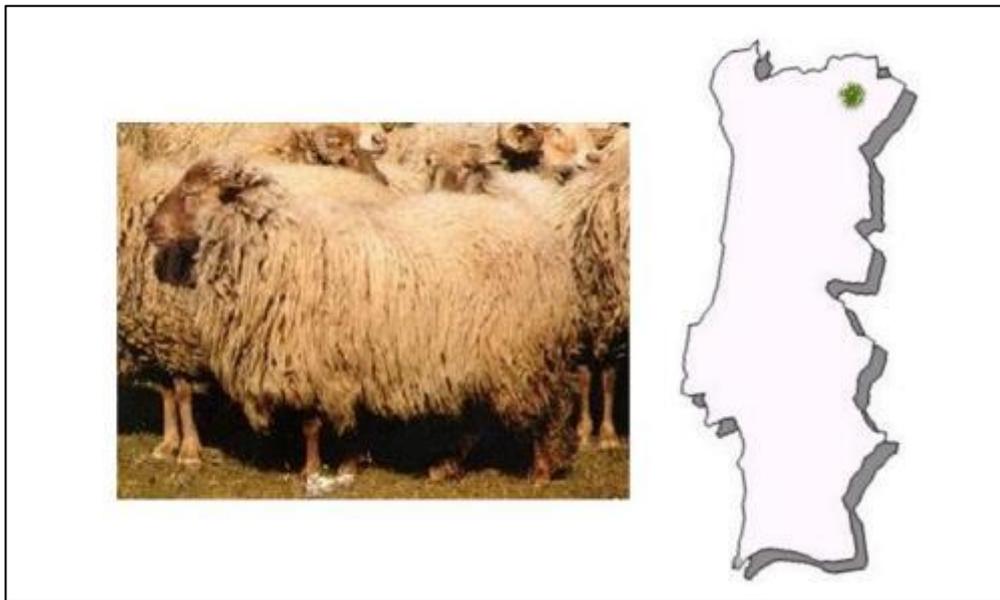


FIGURA 7.1 – CHURRA BADANA E DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA (Fonte: Sociedade Portuguesa de Ovinotecnia e Caprinotecnia)

A Churra Galega Bragançana descende do *Ovis aries studery*, uma raça primitiva de ovinos introduzida na península ibérica pelos povos celtas. Seu habitat tradicional é a Terra Fria transmontana e seu efetivo alcança um pouco mais de 16 mil animais. Os animais têm uma estatura médio-grande e um velo pouco extenso e pouco denso, o que faz da Bragançana uma fraca produtora lanígera. Ela é explorada na sua vertente cárnica. Os animais pastoreiam em regime de percurso e a base de sua alimentação é composta de ervas espontâneas dos incultos, pousios, restolhos e baldios (Confederação dos Agricultores de Portugal e Direção-Geral de Alimentação e Veterinária 2021).



FIGURA 7.2 – CHURRA GALEGA BRAGANÇANA BRANCA E PRETA E DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA (Foto: Vinhais, 2020; Mapa: Sociedade Portuguesa de Ovinotecnia e Caprinotecnia)

A Churra Galega Mirandesa também descende do *Ovis aries studery*. Seu habitat tradicional é o planalto mirandês e seu efetivo alcança um pouco mais de cinco mil animais. Os animais são pequenos e rústicos, habituados ao frio e ao vento e dotados de velo extenso e pesado. Essa característica confere à lã da Mirandesa um alto valor cultural no fabrico artesanal local, como a Capa de Honras Mirandesa⁹⁴; ela é, no entanto, primeiramente explorada na vertente cárnica. Os animais pastoreiam em regime de percurso em terrenos privados, devido à ausência de baldios no planalto mirandês. A base da alimentação é composta de ervas espontâneas dos incultos, restolhos e pousios (Confederação dos Agricultores de Portugal e Direção-Geral de Alimentação e Veterinária 2021).



FIGURA 7.3 – CHURRA GALEGA MIRANDESA E DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA
(Foto: ACOM; MAPA: Sociedade Portuguesa de Ovinotecnia e Caprinotecnia)

A Churra da Terra Quente descende do cruzamento de Churra Badana com Churra Mondegueira. Seu habitat tradicional estende-se pela Terra Quente transmontana e o Douro e seu efetivo alcança pouco mais de 14 mil animais. Os animais são reputados pela sua longevidade e fecundidade, o que torna a Churra da Terra Quente uma produtora cárnica e leiteira eficaz. Ela é a única raça autóctone brigantina a ser comercialmente explorada na vertente leiteira também. Os animais habitualmente pastoreiam em regime de percurso em terrenos privados, devido à ausência de baldios na Terra Quente transmontana, e sua alimentação é composta de ervas espontâneas dos incultos, restolhos e pousios (Confederação dos Agricultores de Portugal e Direção-Geral de Alimentação e Veterinária 2021).

⁹⁴ A Capa de Honras Mirandesa é uma das mais importantes peças do artesanato mirandês. Ela servia para proteger os pastores das intempéries nos seus percursos de pastoreio e também era usada nos eventos cerimoniais.



FIGURA 7.4 – CHURRA DA TERRA QUENTE E DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA
(Foto: Vale de Sancha, 2020; MAPA: Sociedade Portuguesa de Ovinotecnia e Caprinotecnia)

As cadeias de valor da ovinocultura brigantina foram assim identificadas a partir das vertentes produtivas das raças autóctones. Havia três fileiras parcialmente interdependentes – a queijeira, a cárnica e a lanígera – compostas de criadores ovinos (produção), de matadouros, de um entreposto e de artesãos (transformação), de cooperativas e de negociantes individuais (distribuição), e de atores do retalho e do atacado – supermercados, talhos, restaurantes, etc. (comercialização), em nível dos componentes nucleares, assim como das associações de criadores, em nível de cadeia de valor estendida, e das agências governamentais competentes, em nível do ambiente favorável. Os inquéritos preparados foram diferenciados para cada um dos níveis da cadeia de valor. Eles buscavam, todos, compreender as dimensões produtivas e econômicas, bem como as estratégias e perspectivas de marketing e prospecção, para estabelecer as fortalezas e fraquezas da ovinocultura brigantina. O objetivo final era perceber os impactos econômicos, sociais e ambientais da ovinocultura e desenhar possíveis estratégias de valorização para garantir a continuidade e efetividade da prestação de serviços ecossistêmicos.

O trabalho de terreno iniciou com responsáveis das duas maiores associações de criadores. Eles são a porta de entrada para ter acesso aos criadores e possuem uma visão sistêmica das fileiras ovinas. Suas contribuições foram valiosas para identificar os principais atores, os circuitos de distribuição e as dinâmicas do mercado e encorajaram-nos a prosseguir a investigação nessa direção... até o trabalho de terreno chegar ao primeiro criador. As dimensões econômicas e as gerenciais, as noções de planejamento estratégico, as questões sobre produção e desempenho comercial, todas soavam como uma língua estrangeira a criadores mais dispostos e confortáveis para discursar sobre temas

relacionados com a saúde dos animais, a qualidade das pastagens, os subsídios governamentais e o custo de vida. Meu receio original se confirmava: a criação ovina em Bragança não era um negócio capitalista. As explorações não pareciam ser geridas como um negócio e os criadores não eram empreendedores, nem gestores. Seus referenciais eram outros.

Na incapacidade de estabelecer *rapport* e diante da ineficiência dos inquéritos apelei, *in vivo* no terreno, às minhas competências antropológicas. Larguei os inquéritos e iniciei um diálogo com o criador em questão (nesse caso uma criadora), baseado em sua trajetória e mundo de vida. A mudança de abordagem possibilitou que penetrasse um pouco em seu mundo de vida para perceber suas visões de mundo e, especialmente, as relacionadas com a economia pastoril. O sucesso da abordagem me encorajou a prosseguir dessa forma, com os demais interlocutores, e a abandonar os inquéritos preparados.

7.2. O Terreno

A metodologia empregada resultou de uma contínua bricolagem pragmática. Os dados primários foram coletados através de entrevistas semiestruturadas (Charmaz 2001) e observações focadas (Angrosino e Mays de Perez 2000), no lugar dos inquéritos de negócio originalmente planejados, para lidar com as incertezas do terreno (Denzin e Lincoln 2005) que desafiaram a suposição original (a criação de ovinos era um negócio capitalista) e a hipótese (os criadores de ovelhas implementavam estratégias de valorização) do quadro de trabalho da investigação.

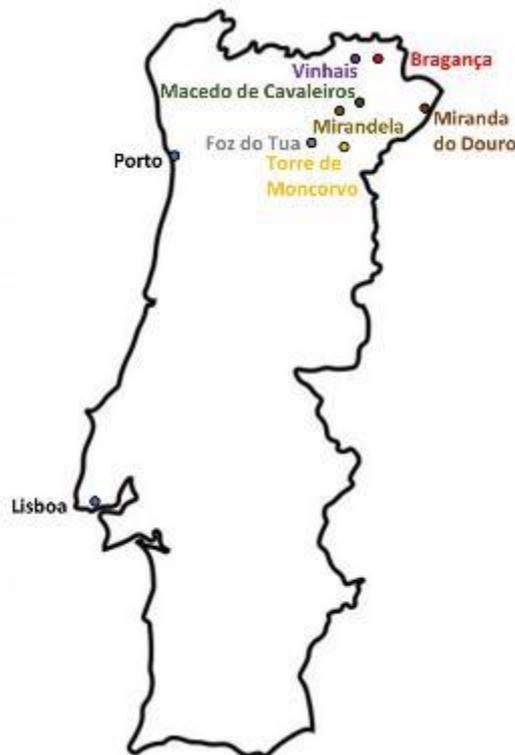


FIGURA 7.5 – PRINCIPAIS LOCALIDADES VISITADAS DO DISTRITO DE BRAGANÇA

O trabalho de terreno ocorreu de dezembro de 2019 a março de 2020. Ao todo, foram realizadas 35 entrevistas com 43 pessoas de diferentes níveis das três cadeias de valor da fileira ovina brigantina. As entrevistas compreenderam: doze criadores de ovelhas (sendo quatro apenas proprietários de rebanho), sete representantes de associações de criadores e cooperativas (dos quais dois também eram criadores de ovelhas), três representantes de matadouros (dos quais um também era criador de ovelhas), dois negociantes, dois profissionais da pequena indústria de lã, dez representantes de restaurantes (dos quais dois foram previamente criadores de ovelhas), um açougueiro, um representante do governo municipal, um representante da associação de comerciantes, e quatro jovens (dos quais uma era filha de criador de ovelhas). As entrevistas decorreram nos locais de trabalho (exploração, comércio ou escritório), exceto quatro que foram realizadas durante uma competição de raça ovina. A lista dos participantes a serem entrevistados foi composta de nomes / instituições previamente identificadas pela equipe de coordenação do projeto, bem como nomes / instituições citadas nas entrevistas. O acesso aos criadores foi facilitado pelas associações de criadores.

A participação em dois eventos regionais permitiu coletar dados adicionais através de diálogos informais e observação. Os eventos em questão foram a 5ª Feira Rural de Lombada, na qual teve lugar o concurso de ovinos da raça Churra Galega Bragançana (acima mencionado), mas também o concurso do Cão de Gado Transmontano⁹⁵, e um evento de promoção das raças bovinas e ovinas mirandesas, Sabores Mirandeses 2020, em Miranda do Douro.



FIGURA 7.6 – CRIADOR A PREPARAR OVELHA PARA CONCURSO DA RAÇA CHURRA GALEGA BRAGANÇANA (Parâmio, 2020)

⁹⁵ O Cão de Gado Transmontano é um mastim de grande porte. Ele descende de cães provenientes da Ásia Menor, trazidos para a península ibérica pelos romanos. O Cão de Gado Transmontano é um cão guardião para a proteção de rebanhos (Confederação dos Agricultores de Portugal e Direção-Geral de Alimentação e Veterinária 2021).

As entrevistas eram flexíveis e co-construídas com os entrevistados. Os processos econômicos e de mercado estavam em pano de fundo, mas as entrevistas eram primeiramente sensíveis ao mundo de vida dos entrevistados e adaptadas aos respectivos contextos linguísticos e culturais. As narrativas livres induzidas pelas entrevistas não eram interrompidas; ao contrário, perguntas adicionais eram formuladas para aprofundar as relações espontaneamente estabelecidas pelos entrevistados. As observações, por sua vez, focaram nas dimensões primeiramente relevantes para a investigação, como as práticas de produção e comercialização, a organização das explorações agrícolas, as relações humano-animal, a linguagem corporal e o registro linguístico. As entrevistas foram anotadas e reconstruídas em narrativas individuais que incluíam as observações.

As narrativas individuais foram codificadas e recodificadas (até alcançar coerência interpretativa) com códigos abertos, emergentes da interpretação do texto. Os códigos finais foram, então, reagrupados em categorias e uma rede de relações entre categorias, códigos e citações foi estabelecida com a ajuda de um software de análise de conteúdo (Atlas.ti). Nenhum referencial teórico prévio foi estabelecido para a codificação e categorização; a interpretação final foi construída a partir da rede de relações categoria-código-citação que compreendeu onze categorias (características zootécnicas; modos de produção; práticas de marketing; práticas de gestão; consumo; estratégias de valorização; histórias de vida; perspectivas culturais; perspectivas políticas; práticas e perspectivas ambientais; relações humano-animal), 163 códigos e 830 citações.

Os resultados etnográficos apresentados nesse estudo concernem a dinâmica de produção. Eles derivam da serendipidade do terreno no processo de confrontação entre os pressupostos empresariais do projeto OPEN2PRESERVE e a realidade cultural etnográfica do mundo de vida dos criadores de ovelhas em Bragança. Os resultados são de natureza interpretativa, o que permitiu fazer senso dos discursos proferidos e das práticas observadas. A verosimilidade das interpretações foi posteriormente apreciada através de restituições (Zonabend 1994) via um grupo focal⁹⁶ (Gondim 2003).

⁹⁶ Em uma sessão matinal, o grupo focal reuniu 12 participantes das três cadeias de valor da ovinocultura de Bragança e instituições governamentais. Três dos participantes não haviam sido previamente entrevistados (dois funcionários do governo e um criador de ovinos), os demais participaram da coleta de dados primária. As principais linhas de discussão foram definidas de acordo com os resultados interpretados do trabalho de terreno.

Terra Quente, Terra Fria: Terra de Churras

O outono minguava e o inverno vingava. As peripécias caprinas do verão já eram saudade e de recordação apenas me restavam cadernos de viagem. Olhando de perto, cadernos de viagem parecem um amontoado de grafemas negros, rasgando a monotonia de folhas brancas, a partir dos quais você se aplica em dar algum sentido. Eu me situava exatamente ali. Estava a puxar, esticar, encurtar, moldar os grafemas para escrever uma narrativa de acesso às terras de pastagens nos baldios, quando o telefone tocou. A conversa foi curta e minha resposta incisiva: SIM! Havia sido convidado para participar num levantamento das práticas da fileira ovina no distrito de Bragança. Poucas semanas depois, lá estava eu, de volta à estrada, rumo a Bragança, só que dessa vez com chapéu, cajado e um pouco mais de prática.

O objetivo do projeto era apreciar a viabilidade técnica e econômica da pastorícia ovina aplicada à prevenção de incêndios rurais. As ovelhas também são cabras... sapadoras. Fora isso, meu conhecimento ovino era bem limitado. O trabalho encomendado circunscrevia-se às raças ovinas autóctones. No distrito são todas da família churra: a Badana, a Bragançana Preta e a Branca, a Mirandesa e a Terrincha. Explicaram-me que cada uma tinha suas particularidades alimentares e temperamentais. Eu, infelizmente, tudo que conseguia enxergar naquele momento era que a Bragançana Branca, felpuda, se transforma numa Mirandesa que, se lhe tirar os óculos, aparenta-se a uma Terrincha que é, por sua vez, uma Badana grande; enquanto a Bragançana Preta, bem, é uma branca só que colorida de preto.

O acesso aos pastores seria facilitado pelas associações de criadores, entidades gestoras dos respectivos livros genealógicos e responsáveis pela conservação e melhoramento das raças. As conversas iniciais, com os secretários técnicos de cada uma das associações, foram ricas e permitiram estabelecer um primeiro mapeamento da fileira ovina, dos atores envolvidos e de suas práticas. Contudo, o que mais chamou-me a atenção nas diferentes conversas não residia tanto nas palavras em si, mas, sim, na certa preocupação que exauria das falas dessas conceituadas e respeitáveis engenheiras zootécnicas (apedrejem-me pela concordância linguística, eram três senhoras para um senhor!). A profissão sofria e morria de uma lenta e inexorável hemorragia. Os criadores possuíam idade avançada e eram poucos os novos entrantes na profissão.

A hemorragia diagnosticada repercutia nos efetivos animais. Estes diminuía lentamente ao longo dos anos. A sobrevivência de cada uma das raças estava em jogo e a Badana já beirava a extinção. O desaparecimento dessas raças significaria, também, a morte histórico-cultural de seus territórios, espaços ocupados desde tempos imemoriais por essas ovelhas. A Badana, como também a Bragançana

e a Mirandesa, preenchem os lameiros e os montes dessas terras, desde antes da Nacionalidade, e tornaram-se parte integrante, simbiótica da paisagem e da cultura de seus habitantes (Confederação dos Agricultores de Portugal e Direção-Geral de Alimentação e Veterinária 2021).

Cada vez mais tocado e mobilizado para contribuir para a revitalização da cultura ovina transmontana, mesmo que marginalmente, eu continuava minhas leituras prévias e conversas com acadêmicos especialistas para apreender e aprender mais sobre a realidade da atividade e da região. Práticas pastoris rudimentares ainda prevaleciam como norma e uma modernização seria bem-vinda para dar mais produtividade à atividade, afirmaram-me. Modernização é uma grande palavra e um pastor, de outras viagens, escrevera-me uma vez, em tom acusador: “deixem-se de modernices ridículas, os povos serranos sabem viver pelos seus próprios meios e alguns dos seus métodos têm de ser executados à maneira ancestral.”

Sem entrar nesse interminável debate, entendo que possa haver conflitos entre diferentes visões de mundo, ancoradas em saberes e valores distintos. O “moderno” e o “tradicional” podem chocar-se, às vezes (ou muitas), mas minha experiência com comunidades por esse mundo afora autoriza-me a pensar que nem sempre o “moderno” é o certo, nem sempre o “tradicional” é o ético, e que, quase sempre, o “justo” situa-se bem ali no meio, entre o “tradicional” e o “moderno”. Em todos os casos, se ambicionávamos elevar os pastores à condição de agentes do ambiente, parceiros no esforço social de prevenção dos incêndios rurais, tínhamos que começar por ouvi-los. É com esta convicção e com meus cadernos de anotações que eu estava pronto e ansioso para o terreno... bastava-me apenas um detalhe: o que era a Terra Quente e a Terra Fria?

8.1. O Distrito de Bragança e o Contexto da Pastorícia Ovina

O distrito de Bragança situa-se no extremo nordeste de Portugal e faz fronteira com as comunidades autônomas espanholas de Castela e Leão e de Galiza. Ele tem uma população de pouco mais de 120 mil habitantes, dividida por doze concelhos, incluindo o concelho-sede homônimo⁹⁷. O distrito estende-se através das regiões agrárias do Douro e de Terra de Trás-os-Montes, essa última culturalmente subdividida entre a Terra Quente e a Terra Fria.

A terra fria distingue-se da terra quente mais meridional, por um lado, porque as suas terras são mais montanhosas e, por outro, porque atinge altitudes de planalto superiores (normalmente acima dos 700 metros). Outra característica que as distingue reside no predomínio da cultura de centeio nos planaltos da terra fria em contraste com o predomínio do trigo nas planícies da terra quente, embora esta diferença não seja apenas resultado das elevadas altitudes e baixas temperaturas da terra fria, mas

⁹⁷ Os doze concelhos do distrito de Bragança são Alfândega da Fé, Bragança, Macedo de Cavaleiros, Miranda do Douro, Mirandela, Mogadouro, Vimioso, Vinhais, Carrazeda de Ansiães, Freixo de Espada à Cinta, Torre de Moncorvo e Vila Flor.

também uma consequência dos seus solos mais pobres e rochosos (O'Neill 2011, p. 92).

Assim, a Terra Quente ocupa a metade sul do distrito, enquanto a Fria, a metade norte. Terra Quente e Terra Fria divergem pela altitude e pela temperatura, mas também pela umidade (O'Neill 2011), o que origina práticas agrícolas e sociais distintas. A pobreza dos solos da Terra Fria e a alta altitude a restringem às culturas de sequeiro, como o centeio, e à pastorícia extensiva de percurso, para aproveitar a vegetação espontânea. Essas condições também explicam a abundância de baldios na Terra Fria⁹⁸ e a histórica estruturação dessas economias agrárias em torno deles.



FIGURA 8.1 – CRIAÇÃO TRADICIONAL DE CHURRA GALEGA BRAGANÇANA (Parâmio, 2020)

A pecuária ovina do distrito de Bragança é caracterizada pela pequena produção familiar tradicional (Barbosa 2000). O efetivo de ovinos criados totaliza 236.392 animais, o que representa aproximadamente 10% do efetivo nacional (Instituto Nacional de Estatística 2021). As raças autóctones contribuem para mais de 16% desse total distrital. Os criadores de ovelhas autóctones tendem a ser uma população idosa, geralmente acima dos 50 anos de idade, com escolaridade normalmente limitada aos níveis primários ou secundários inferiores. Eles criam e pastoreiam ovelhadas (rebanhos de ovelhas) de pequeno a médio porte, que variam de 100 a 300 animais para aqueles cuja criação de ovelhas representa uma parte significativa da renda da exploração. Assim, a maioria deles é pastor também (ou seja, simultaneamente proprietário e guardador de rebanhos), mesmo se há, em proporção razoável, outros que são apenas proprietários e “empregam” pastores.

⁹⁸ A Terra Quente tende a não possuir baldios. Suas terras aráveis são férteis e muito cobiçadas pela propriedade privada desde séculos. Os baldios tendem a se situar nas terras marginais, ou seja, pouco férteis, de montanha.

Nesse caso, os pastores “empregados” costumam ser membros da família ou terem contratos informais⁹⁹.

Meu primeiro contato com esses criadores foi intermediado por uma das associações de criadores que me ofereceu boleia na sua carrinha em ronda periódica às explorações associadas. O destino do dia era explorações situadas no Parque Natural de Montesinho para colheita de sangue e aplicação de brincos de identificação. Lá estava eu, antropólogo curioso, encaixado entre dois engenheiros zootécnicos e uma veterinária. O trajeto de quase meia hora tinha tom de reunião de preparação onde se recapitulou as paragens do dia, se atualizou mutuamente sobre as notícias de cada exploração e se coordenou as funções de cada um no estábulo. A minha parecia-me a mais simples: aplicar um questionário sobre as perspectivas econômicas e estratégicas do criador.

A primeira paragem era numa exploração de 140 ovelhas gerida por uma pastora de 83 anos. As diretrizes da FAO (2019) consideram as explorações pecuárias como estando orientadas para o negócio desde que seus produtos pecuários comercializados representem pelo menos 25% da renda do criador. A exploração que eu estava prestes a visitar era a principal atividade e fonte de renda da pastora de 83 anos e eu estava bastante intrigado sobre sua abordagem empresarial.

Ao chegar à exploração, a pastora e o neto estavam à porta do estábulo, à nossa espera, e bastou um movimento muito súbito e cadenciado para nos encontrarmos, de repente, dentro, posicionados e vestidos a rigor. Bem, o “nós” talvez seja um pouco presunçoso. A equipe da associação de criadores estava de prontidão para iniciar o trabalho: macacão, botas e material de colheita de sangue e de aplicação de brincos à mão. Eu, um pouco mais tímido e hesitante, tive certa dificuldade para entrar no curral, elevado pela cama de gado¹⁰⁰, e ainda me perguntava como abordar a pastora que não sabia nada da minha presença no local. Optei por observar a coreografia sincrônica dos zootécnicos e da veterinária para começar. Puxa e imobiliza uma ovelha, tira o sangue, referencia o tubinho, aplica o brinco, registra no caderno, tudo ao som de identificadores vociferados e de balidos, com o objetivo de obter o ADN de cada animal para inclusão no livro genealógico da raça.

Percebendo o meu incômodo e hesitação diante de uma pastora absorvida pelo remeleixo em seu rebanho, um dos zootécnicos me apresentou e disse-lhe que eu tinha “umas perguntinhas” a lhe fazer. Cooperativa, a pastora voltou-se para mim, o rapaz desconhecido que ali estava segurando uma prancheta no meio de um estábulo. Surpreendentemente e apesar da vontade compartilhada de diálogo, eu e a pastora deparamo-nos com uma barreira linguística aparentemente incontornável. Não importava o quanto eu reformulasse as questões, a pastora alternava entre meus olhos e os dos

⁹⁹ Há também alguns criadores residuais que são moradores urbanos com atividades profissionais diferentes da agricultura. Eles não criam, nem guardam os animais, apenas os possuem (Confederação dos Agricultores de Portugal e Direção-Geral de Alimentação e Veterinária 2021).

¹⁰⁰ A cama de gado é o compósito orgânico composto de estrume, que cobre o solo do estábulo, para se misturar com esterco e criar adubo orgânico.

zootécnicos, claramente desorientada, com um sorriso constrangido a repetir: “não estou a perceber!”. Poderia ter sido um problema de “tradução”, entre meu português brasileiro urbano e seu português europeu rural, mas depois de vários infrutuosos ensaios e um crescente constrangimento, arrisquei deixar o questionário de lado e pedi-lhe para me contar um pouco mais sobre ela e o seu dia a dia. Seu rosto iluminou-se e dois humanos, finalmente, se conectavam.

A pastora contou-me que nem sempre foi pastora. Ela trabalhava numa venda e, junto com seu falecido marido, possuía umas parcelas de lameiro. A decisão foi instintiva, havia de pôr lá umas ovelhas. No começo contrataram um pastor, mas diante da constante ausência de retorno pecuniário e suspeitas de roubo, o casal decidiu desfazer-se do pastor, cabendo a ela assumir o rebanho. Com o tempo, as ovelhas e a pastora desenvolveram afeto e relação de amizade. A pastora cantava para suas ovelhas que, em troca, cuidavam da saúde e bem-estar de sua pastora. As ovelhas tinham consciência de sua idade avançada e debilidade, disse-me ela. Quando porventura cochilava no lameiro, logo vinham as ovelhas averiguar se ela ainda respirava.

O cotidiano da pastora era semeado de histórias de vida e lições sobre as ovelhas e a natureza. As percepções, consciência e aprendizados que emanavam de sua narrativa apequenavam qualquer questionário que poderíamos ter montado. Convencido pela primazia das vozes pastoris e já de volta na carrinha, dragado pela cadência inversa à da chegada, decidi largar o questionário e libertar as falas dos criadores entrevistados.

O dia seguiu nesse ritmo, uma calibrada coreografia reproduzida exploração após exploração, rebanho após rebanho; enquanto eu, de entrevista em diálogo, aproveitava para aprender e crescer um pouco mais. Ao fim e ao cabo, as histórias contadas compartilhavam uma raiz comum: o compromisso com a memória da família e o vínculo cultural e emocional com a terra e os animais. Os criadores não hesitavam em declarar-se netos de uma ovelha e até aqueles, que um dia se apartaram, não puderam resistir ao chamado do retorno. Um criador de 70 anos chegou a dizer-me que, quando regressou da emigração, tinha uma proposta para trabalhar de enfermeiro. Ele tinha experiência no ramo por haver sido enfermeiro durante as guerras coloniais. Contudo, e apesar da atraente remuneração oferecida, ele preferiu voltar para sua terra natal e comprar um rebanho – inicialmente vacas, progressivamente substituídas por ovelhas –, pois sua família havia sempre vivido da agricultura e da pecuária.

Os laços e apego à tradição familiar, à terra e aos animais pareciam nortear as práticas e cotidianos nas ovelhadas transmontanas. Pastores, ovelhas e natureza encontravam-se emaranhados em uma simbiose vital na qual a sobrevivência de cada um dependia da boa vontade do outro. Esse vínculo cultural com a terra, a família e os animais não era, contudo, uma motivação surpreendente para entrar na agricultura. Habitantes rurais costumam estar comprometidos com as tradições familiares (Cabral 1989; O’Neill 2011) e experienciar formas estendidas de socialidade (Ingold 1974; 2013). Essas

características podem, aliás, produzir formas alternativas de agricultura ao modelo agroindustrial quando confrontadas com as relações de mercado e a economia monetária (Bohnet, Potter e Simmons 2003). No caso dos criadores ovinos de Bragança, essas características socioculturais pareciam primeiramente ter contribuído para a continuidade das práticas pastoris historicamente observadas na região.

8.2. Práticas Produtivas na Pastorícia Ovina Bragantina

“Por que você escolheu especificamente esta raça de ovelha autóctone para criar?” era uma das primeiras perguntas do questionário original que continuei a repetir depois de reformular a metodologia de investigação; as respostas sempre criavam uma oportunidade para aprofundar o mundo de vida dos interlocutores e manter o diálogo. As razões invocadas pelos criadores se resumiam à tradição local de criar essa raça autóctone ou, em menor medida, à disponibilidade de rebanhos à venda; mas todos insistiam no vínculo estético dessas raças com as paisagens locais, através de suas memórias de infância, e expressavam apreensão e tristeza pelo desaparecimento progressivo dessas ovelhas de seus montes e lameiros. A população de ovinos autóctones está, de fato, em inexorável declínio e beneficia de subsídios adicionais de manutenção de raças em risco de extinção (Barbosa 2000).



FIGURA 8.2 – EXPLORAÇÃO DE CHURRA GALEGA BRAGANÇANA (Parâmio, 2020)

O desaparecimento dessas ovelhas era também visto como uma ameaça à produção de alimentos. Esses animais não eram somente parte estética dessas paisagens culturais, mas eram, principalmente, as ovelhas mais adequadas para serem criadas ali. Os criadores temiam que a substituição por raças exóticas afetasse negativamente o nível de parições e a saúde dos animais, o que acabaria por prejudicar, a termo, a pecuária ovina na região. A apreensão era razoável; a adequação das raças autóctones às suas paisagens e climas específicos é estabelecida pela literatura científica (Bertaglia, Joost e Roosen 2007; Velado-Alonso, Morales-Castilla e Gómez-Sal 2020), e as respostas dos criadores ilustravam experiência e conhecimentos culturalmente acumulados em relação às suas respectivas raças e ambientes naturais (Dobrowolski 1988).

A preocupação dos criadores de ovelhas em garantir a segurança da produção de alimentos, através da defesa de suas ovelhas autóctones, ecoava com o papel tradicional do campesinato na Europa. O campesinato tradicional tendia, principalmente, a se perceber como provedor de produtos agrícolas para a nação. Eles perseguiram uma missão de interesse geral, em vez de objetivos de interesse pessoal, e a produção agrícola era, em consequência, ajustada às necessidades sociais percebidas (Baptista 1994; Vesala e Vesala 2010).

Os criadores ovinos de Bragança produzem cordeiro. O leite também é produzido, mas somente pelos criadores de Terrincha¹⁰¹ da região de Moncorvo. Essa orientação produtiva decorre principalmente da aptidão produtiva das raças escolhidas culturalmente, mas também da percepção dos criadores quanto às necessidades sociais em termos de produtos agropecuários.

O valor social dos produtos ovinos tem estado associado a momentos históricos, revelou-me um experiente e abastado criador de ovelhas, presidente de uma cooperativa agrícola local. Ele lembrou que seu bisavô, no início do século passado, criava rebanhos exclusivamente de carneiros, pois a fertilização da terra era prerrogativa dos ovinos. A agricultura tradicional (ou seja, sem maquinários e agroquímicos) ainda dominou o século passado do mundo rural português e os ovinos eram os animais mais demandados para a fertilização da terra, conforme discutido anteriormente. No entanto, a observação das práticas de produção atuais revelou que essa adaptação às necessidades é lenta; há uma defasagem temporal entre as mudanças nas necessidades sociais e a percepção dos criadores sobre essas mesmas mudanças.

A lã, por exemplo, era um produto valioso antes da disseminação das fibras sintéticas e ainda representava uma receita complementar, não negligenciável, para as explorações ovinas em Bragança, há uns dez anos. O preço local da lã tende atualmente ao zero, mas os criadores ovinos ainda percebem a situação como temporária e estão estocando a lã para dias melhores. O leite, pelo contrário, não é

¹⁰¹ A Churra da Terra Quente, popularmente conhecida como Terrincha, é a única das quatro raças ovinas autóctones com aptidão mista carne-leite.

amplamente produzido pelos criadores de Terrincha da Terra Quente transmontana, apesar do mercado de queijos estar amadurecido e a oferta de queijo ser insuficiente para responder à procura em Portugal (Gonçalves Fernandes et al. 2017). A Terrincha é uma raça leiteira de alto desempenho (Pinho, Ferreira e Ferreira 2004) e as pastagens da Terra Quente são mais adequadas para a produção de leite do que as da região leiteira-queijeira de Moncorvo. Contudo, os criadores de Terrincha da Terra Quente transmontana relutam em ordenhar as suas ovelhas, alegando que eles nunca o fizeram, que não fazia parte de suas práticas e tradições.

Por fim, o cordeiro padece das crescentes críticas sociais à carne vermelha nos países ocidentais; a produção de carne vermelha seria ambientalmente danosa (Siegrist, Visschers e Hartmann 2015), o seu consumo seria prejudicial à saúde (Strijbos et al. 2016), e os animais de produção não teriam uma vida digna (Martelli 2009). Os criadores ovinos de Bragança constataam essas novas tendências sociais vinculadas à preservação do ambiente, à saúde e ao bem-estar animal; elas provocam desconforto na comunidade pastoril local. Há, no entanto, a convicção de que haverá no futuro próximo uma inflexão nessas tendências; a população portuguesa acabará por se dar conta de que os modos tradicionais de produção pecuária são ambientalmente sustentáveis e respeitosos do bem-estar animal, sem mencionar a qualidade do cordeiro produzido que é incomparavelmente delicioso.

Assim, os criadores têm historicamente cumprido sua missão social, ao adaptar coletivamente as produções pecuárias às necessidades da sociedade, de rebanhos de carneiros para a fertilização dos solos a rebanhos de ovelhas para a produção de proteína. Essas adaptações, no entanto, não são imediatas, conforme ilustrada pela resposta cadenciada à nova demanda da indústria têxtil por lã e às novas tendências de estilo de vida relativas ao consumo de carne vermelha e de queijo. A lã é ainda estocada, enquanto o leite não é tirado em favor da vilipendiada produção cárnica.

A defasagem entre a produção e a procura é compreensível; os criadores não têm culpa no cartório. As visões de mundo individuais e, *a fortiori*, a interpretação das necessidades da sociedade com relação à produção de alimentos, são lentamente construídas através da experiência individual dentro de seus contextos socioculturais. A cultura tem um papel determinante na formação de crenças e práticas e age como um vetor de continuidade e estabilidade comunitária entre as gerações (Geertz 1989[1973]). A evolução da cultura e, conseqüentemente, das crenças e práticas individuais requer tempo, especialmente no caso de criadores idosos, com baixa escolaridade, desconectados do mundo digital, em comunidades distantes dos principais polos urbanos.

Essa característica conservadora de crenças e práticas explicaria os modos de produção observados na ovinocultura brigantina que ainda apresentam traços de práticas pecuárias em vigor a meados do século passado. A maioria das explorações ovinas é ainda familiar, em regime de monocultura intensiva em mão-de-obra, acoplada a uma agricultura subsidiária de subsistência e de autoabastecimento. As ovelhas são sujeitadas a percursos de pastoreio, sob direção humana do pastor

ou de um membro da família, e a rotina não variou significativamente desde gerações: pastorear o rebanho da manhã ao pôr do sol em baldios ou terrenos privados (próprios, alugados, em *vaine pâture* ou às vezes “roubados”¹⁰²).

Surpreendentemente, essa rotina também era de rigor nas poucas explorações ovinas com pluricultura¹⁰³ de produção que eu pude observar, com a diferença de que nessas havia um pastor empregado para pastorear as ovelhas; eu visitei, por exemplo, uma exploração familiar intensiva em capital que comercializava azeite, cereais, palha, feno e cordeiro, na qual o rebanho de 170 ovelhas ainda era tradicionalmente pastoreado pelo pai idoso do criador, motivado pelo amor pelas ovelhas e pela vida de pastor. A única exceção, que pude observar em Bragança, a essa pastorícia tradicional intensiva em mão de obra foi uma exploração biológica de azeite de oliva integrada à criação de ovelhas para a gestão e fertilização dos solos¹⁰⁴. Lá, as ovelhas eram submetidas a um sistema de pastoreio dirigido com cercas amovíveis para otimizar a gestão das parcelas. Eu fui posteriormente informado de que não se conhecia experiência semelhante em todo o distrito.



FIGURA 8.3 – PASTOREIO DIRIGIDO INTEGRADO À OLIVICULTURA (Vale de Sancha, 2020)

¹⁰² Os terrenos “roubados” são aqueles de propriedade privada cujos proprietários não autorizaram a entrada de rebanhos para pastorear. Eu conheci, inclusive, um pastor que deixou de pendurar os chocalhos nos animais para poder invadir os terrenos sem ser notado pelos vizinhos. Em todos os casos, os terrenos “roubados” são muitas vezes terrenos herdados deixados ao abandono; seus proprietários não são da comunidade e não estão presentes na aldeia.

¹⁰³ Cujas ovinoculturas não eram a única atividade agrária de produção, ao contrário da maioria das explorações ovinas no distrito que estão em regime de monocultura, ou seja, apenas produzem produtos da pecuária ovina (salvo agricultura e pecuária de subsistência e autoabastecimento).

¹⁰⁴ Uma de minhas crônicas etnográficas publicadas no *Jornal a Gazeta Rural* relata minha visita a essa exploração. Esta encontra-se em anexo sob o título “Terra Quente, Terra Fria: um quê de modernidade da Terra Quente”.

O consenso é que a pastorícia tradicional intensiva em mão de obra é uma rotina restritiva. Ela limita o tempo disponível para se dedicar a outras atividades relacionadas com a gestão da exploração, a vida pessoal ou o envolvimento comunitário. Alguns pastores até reconhecem essa situação como a causa da incapacidade coletiva de defender os interesses e modo de vida pastoris. No entanto, sistemas alternativos de produção, como o pastoreio dirigido ou em áreas cercadas, são paradoxalmente descartados como opções viáveis para reduzir a carga de trabalho, uma vez que são considerados alheios ao modo de vida pastoril (espontaneamente caracterizado por liberdade em contato com a natureza) e à percepção pastoril do bem-estar animal. Por exemplo, relataram-me uma estória de um jovem local que queria aplicar o sistema de pastoreio dirigido na sua própria exploração. Ele deparou-se imediatamente com uma ferrenha pressão familiar para abandonar a ideia, pois isso não era jeito de tratar e criar os animais.

A preocupação dessa família não era exclusivamente relacionada a uma forma de socialidade inclusiva dos animais (Ingold 2013), no entanto, ela também estava relacionada ao olhar do outro, segundo meus interlocutores. O que os vizinhos pensariam de ver o rapaz praticar essa forma heterodoxa, não convencional, de pastorícia? A família temia ser acusada de arrogância pelos outros membros da comunidade por querer “armar-se em esperto” e romper com a homogeneidade local. Quanto mais o trabalho de terreno prosseguia, mais eu percebia que o ideal de pertença horizontal do comunitarismo agropastoril serrano ainda estava em vigor nessas aldeias¹⁰⁵.

8.3. Práticas Comerciais na Pastorícia Ovina Brigantina

O ideal de pertença horizontal exerce uma força social centrípeta para evitar a desagregação dessas comunidades antes dilaceradas por rivalidades ferozes (Cabral 1989; O’Neill 2011). Rivalidades estão, já há tempos, associadas ao conceito de inveja (Foster 1972), um conceito constituinte das visões de mundo camponesas (Cabral 1989), que fomenta um estado de desconfiança generalizada entre camponeses da mesma comunidade e incita comportamentos não cooperativos no campesinato (Foster 1960). Nas regiões de agricultura familiar de meados do século XX em Portugal, as rivalidades materializavam-se em conflitos graves, muitas vezes relacionados com a partilha de água e a demarcação de terras, ou em confrontos simbólicos através da belicosidade animal, como as chegas de bois (Baptista 1994; Pereira 2016; Wateau 2000). Contudo, elas nunca impediram a emergência do

¹⁰⁵ A apreensão do olhar do outro no norte de Portugal não está relacionada aos conceitos antropológicos mediterrânicos de honra e vergonha (Peristiany 1974[1965]). A posição geográfica de Portugal, nas finisterras da Europa ocidental, confere ao país uma influência dupla do Mediterrâneo e do Atlântico (Ribeiro 1945). Trás-os-Montes adicionalmente carrega uma herança cultural germânica forte de comunitarismo. Apesar das competições, rivalidades e desigualdades sociais, as comunidades prezam por uma aparente semelhança entre seus membros que querem se perceber como moralmente iguais (Cabral 1989; O’Neill 2011).

trabalho cooperativo e a existência da propriedade comunitária (Dias 1981a[1953]; 1981b[1948]; Portela 1986).

Essas práticas cooperativas parecem ter esvanecido com o aumento da exposição a relações de mercado e à economia monetária. O acesso a fundos, através de empréstimos bancários ou subsídios da PAC, por exemplo, tem facilitado a aquisição individual de estruturas e maquinários antes inacessíveis ao agricultor tradicional em Portugal. Isto resultou em múltiplas aquisições individuais que poderiam ter sido partilhadas, como tratores que algumas freguesias de Bragança contêm em número suficiente para as necessidades agrárias de todo o distrito, segundo as entrevistas revelaram.

Em suma, o trabalho de terreno se deparou com explorações ovinas operando em circuitos restritos, isoladas umas das outras. Muitas facetas da antiga ordem de trabalho cooperativo ... vezeiras, acesso a pastagens em campos abertos ou em *vaine pâture*, uso e manutenção de equipamentos coletivos ... não estavam mais em vigor. Até as recentes veleidades para fundar cooperativas no setor e melhorar a inserção no mercado foram essencialmente infrutíferas.

O modelo cooperativo adotado no setor ovino brigantino era exclusivo por raça. Cada raça autóctone queria a sua própria cooperativa, em detrimento da união entre todas as raças autóctones, o que resultou em cooperativas anãs competindo umas com as outras. Essas cooperativas, além do mais, não tiveram êxito em mobilizar plenamente os seus sócios que preferiram continuar a escoar a produção através de seus circuitos pessoais de comercialização já estabelecidos. Eles não viam interesse em vender através da cooperativa. Consequentemente, das quatro raças ovinas autóctones de Bragança, uma cooperativa nunca saiu do papel, uma outra faliu em somente dez anos de operação e as duas ainda em atividade não são modelos de grande vitalidade econômica: uma opera apenas com dois ou três criadores regulares e a outra cria um rebanho próprio para garantir a sua sobrevivência. Criadores da raça apenas solicitam essas cooperativas quando falham em vender seus produtos através dos circuitos pessoais.

A paisagem da ovinocultura é, então, constituída por múltiplos micro produtores individuais escoando cordeiros através de seus circuitos pessoais. Os negociantes locais, ao contrário, são apenas alguns, o que produz uma situação de mercado assimétrica entre vendedores e compradores. Há, de um lado, muitos criadores ovinos vendendo seus cordeiros e, do outro, poucos negociantes para comprá-los. O trabalho de terreno não permitiu claramente apreciar as consequências dessa assimetria de mercado. Não foi possível conversar com esses negociantes que operam na região. Os contatos pessoais não são disponibilizados pelos criadores e os poucos que consegui contactar, simplesmente desligavam o telefone quando entendiam o propósito da chamada. Apenas um desses negociantes aceitou conversar de forma mais prolongada e revelou que a maioria deles não opera de forma completamente legalizada e preferem não divulgar suas práticas. Por isso eles não me responderiam. A assimetria de mercado era, contudo, benéfica para eles, confessou o negociante; ela

favorecia acordos tácitos oligopolísticos entre eles para manter os preços de compra baixos e controlar os circuitos de distribuição.

As práticas dos negociantes e os preços aplicados eram um assunto de constante contestação entre os criadores ovinos de Bragança. Todos reclamavam desses preços que não evoluíam, enquanto os custos de produção aumentavam, e desses negociantes que só apareciam com os caminhões para buscar os animais quando lhes dava jeito. Contudo, a situação não era realmente questionada pois os criadores reconheciam nela uma certa flexibilidade. A relação direta com negociantes conhecidos favorecia a venda rápida dos produtos e contribuía para poupar custos de produção. Não havia necessidade de continuar a alimentar o cordeiro e sua ovelha-mãe, com suplementos, mais do que o necessário para a venda¹⁰⁶. As estratégias de comercialização dos criadores ovinos de Bragança dependiam, então, mais da dinâmica interna das explorações e das necessidades familiares do que das diretrizes do mercado.

Havia então um certo equilíbrio social nessa relação assimétrica criador-negociante. Os criadores podiam produzir ao longo do ano de acordo com suas necessidades sociofamiliares, pois os caminhões de negociantes passavam periodicamente nas explorações para comprar os produtos e pagavam imediatamente em dinheiro vivo (muitas vezes sem fatura). Os negociantes eram capazes de manter os preços baixos, para aumentar as margens de lucro com produtos altamente valorizados em mercados urbanos (como o cordeiro artesanal) ou internacionais (como a ovelha de refugio na Espanha vizinha).

8.4. Práticas de Gestão na Pastorícia Ovina Brigantina

As principais práticas de comercialização descritas revelaram a preferência dos criadores ovinos de Bragança pela venda de produtos brutos não diferenciados. Eles vendem o cordeiro vivo e o leite cru, quando há produção leiteira também. Quando questionados sobre alternativas de mercado para valorizar esses produtos, tais como certificações de denominações de origem protegidas (DOPs) ou modos de produção biológicos, os criadores não se mostravam nada convencidos pelo potencial dessas alternativas para aumentar a renda e favorecer a continuidade da profissão. Ao fim e ao cabo, os criadores descartavam essas alternativas como estratégias viáveis para suas explorações.

A certificação de denominação de origem protegida (DOP) foi a principal estratégia de valorização discutida com os criadores e com os representantes das associações de criadores e de cooperativas.

¹⁰⁶ Os cordeiros e as mães não vão ao pasto. Eles são alimentados nos estábulos, com feno e suplementos, para poupar o gasto energético da mãe a amamentar e manter a ternura da carne do cordeiro. Os cordeiros chegam à maturidade para venda aos três meses de vida; mantê-los estabulados e alimentados a feno, após esse momento, representa um custo adicional para o criador. A necessidade é vendê-lo assim que cumpre os três meses.

Duas das raças, a Terrincha e a Mirandesa, já possuem certificações DOP ativas¹⁰⁷, mas os volumes processados são extremamente baixos, especialmente no que concerne as DOPs de cordeiros. Em 2018, de acordo com as estatísticas da Direção-Geral de Agricultura e Desenvolvimento Rural, foram produzidos 2.721 kg de Canhono Mirandês DOP e 120 kg de Borrego Terrincho DOP. Para o queijo Terrincho DOP, a produção atingiu 7.630 quilos, também em 2018. Enquanto a cooperativa da Mirandesa optou por operar exclusivamente com produtos DOP, com o objetivo de incitar seus sócios a uma reconversão DOP, as cooperativas da Terrincha¹⁰⁸ aceitaram trabalhar com produtos DOP e não DOP para garantir sua sobrevivência econômica. Consequentemente, o queijo Terrincho DOP representa apenas 13% da produção total de queijo da cooperativa e o Borrego Terrincho DOP é proporcionalmente insignificante nos volumes processados de borrego, disseram-me os respectivos representantes das cooperativas vinculadas à raça da Churra da Terra Quente. Por fim, a raça Bragançana também detinha uma certificação DOP para o seu cordeiro bragançano, mas a produção foi encerrada em 2004 por falta de abastecimento; os criadores não forneciam a cooperativa com cordeiros certificados.

A falta de abastecimento é, em todos os casos, a principal razão para o baixo volume tratado de produtos DOP pelas cooperativas ainda em atividade. Os criadores preferem vender para os negociantes locais, ao invés das cooperativas (entidades legalmente responsáveis pela comercialização dos produtos DOP), e tendem a ver a certificação DOP como uma desvantagem comercial. Todos afirmaram que as DOP não geravam valor agregado adicional. Os criadores alegaram que os preços de compra dos produtos DOP pelas cooperativas eram tendencialmente iguais ou inferiores aos preços oferecidos pelos negociantes locais por produtos não DOP, enquanto os custos de produção dos produtos DOP eram significativamente mais elevados. Além disso, uma reconversão para um modo de produção DOP prejudicaria a autonomia dos criadores para negociar diretamente com os negociantes e escolher suas próprias instalações de processamento (matadouro ou queijaria, a depender do produto), uma vez que cada certificação DOP requer uma instalação de processamento certificada exclusiva e o escoamento da produção através unicamente da cooperativa.

Os criadores também não estavam nada entusiasmados com a certificação biológica para a produção de cordeiros. A percepção era basicamente a mesma das DOP, ou seja, preços de compra pouco interessantes, altos custos de produção e legislação restritiva. Além disso, a fiscalização sobre os produtos biológicos era considerada muito frouxa para garantir uma concorrência justa; circulavam no mercado muitos produtos com certificações biológicas sem cumprir o caderno de encargos requerido, segundo os criadores entrevistados. Consequentemente, nenhum dos criadores de ovelhas

¹⁰⁷ Queijo Terrincho DOP e Borrego Terrincho DOP (cordeiro), para a Terrincha, e Canhono Mirandês DOP (cordeiro), para a Mirandesa.

¹⁰⁸ Há duas cooperativas vinculadas à raça da Churra da Terra Quente, uma para o cordeiro e outra para o queijo.

autóctones criava cordeiros em modo biológico certificado, nem na exploração de azeite com integração de ovelhas para a gestão dos solos mencionada anteriormente. O azeite lá era biológico certificado, mas o cordeiro não. Cordeiro biológico certificado não era lucrativo, de acordo com o agricultor-criador.

A lucratividade é, em todos os casos, o gargalo da pecuária ovina tradicional em toda a Europa; os criadores tentam superar esse constrangimento através de estratégias de valorização (Ragkos, Theodoridis e Arsenos 2019). Em Bragança, em vez disso, há criadores que optam por diversificar suas explorações com produção agrícola para a comercialização, cereais, feno ou azeite, para além da pecuária ovina. Um criador entrevistado, inclusive, desenvolveu um comércio lucrativo de criação de cão de gado da raça Cão de Gado Transmontano através das redes sociais. Ele possui quase 5.000 contatos no Facebook® e clientes até no Japão. Muitos criadores, no entanto, continuam a operar de forma tradicional, em explorações em regime de monocultura ovina, e contam apenas com renda familiar não agrícola de cônjuges ou filhos. É frequente o cônjuge do criador trabalhar nos serviços públicos, como na Junta de Freguesia ou na Câmara Municipal, ou no comércio local. Em qualquer dos casos, seja as explorações diversificadas ou as em regime de monocultura, a maioria das explorações ovinas não é lucrativa e tem sua subsistência atada aos subsídios europeus e outros incentivos pecuniários nacionais e locais.



FIGURA 8.4 – CRIAÇÃO DE CÃO DE GADO TRANSMONTANO (Parâmio, 2020)

Subsídios e incentivos podem representar 50% do faturamento global das explorações ovinas brigantinas. A maioria dos subsídios está relacionada com a terra arada, com a quantidade e tipo de

animais criados e com a manutenção das raças para as espécies autóctones registradas. Os subsídios tendem a ser percebidos como rendas atribuídas pelo governo, para garantir os padrões de vida, ao invés de financiamentos para apoiar a produção, embora, no caso de explorações familiares, as dimensões de consumo e produção possam se sobrepor (Galeski 1988).

Firstly, the peasant farm is directly geared to the satisfaction of the needs of the family, hence some changes effected by the family are not connected with the market situation. Secondly, the farm is also where the peasant family lives, therefore any improvements or major investment aim directly to improve the family's living conditions. Family income may in great measure be directed to improvements (new buildings, for instance) not so much with a view to produce more, or to lower costs, but simply so the family may live more comfortably. In many cases the production and consumption aspects of investments cannot be separated¹⁰⁹ (Galeski 1988, p. 144).

Os subsídios são recebidos ao final de cada ano civil e são absorvidos pelo orçamento familiar global. A maioria das explorações opera sob regime de contabilidade simplificada e os orçamentos familiares e agrícolas não são diferenciados. Os subsídios são a renda adicional anual esperada para garantir a subsistência, sem a qual “tudo vai por água abaixo”. Essa dependência não é condenada pelos criadores; *au contraire*, eles gostariam que o governo aumentasse os subsídios para apoiá-los ainda mais, eles, os “verdadeiros produtores”, em detrimento daqueles que criam animais apenas para obter subsídios.

A falta de diferenciação entre os orçamentos da família e da exploração, entre consumo familiar e investimento produtivo, reflete invariavelmente na abordagem gerencial dos criadores. As explorações são geridas sem seguimento das métricas de desempenho e, conseqüentemente, as performances produtivas são simplesmente desconhecidas. Todos os criadores entrevistados ficavam confusos quando confrontados com questões de desempenho e suas respostas eram predominantemente vagas e imprecisas.

É certo que a não divulgação dessas métricas nas entrevistas pode ser interpretada como uma estratégia de dissimulação, oriunda dos mecanismos defensivos face à inveja e rivalidades mencionados acima. Contudo, inveja e rivalidades, assim como seus subseqüentes mecanismos de defesa, tendem a estar circunscritos às relações entre iguais (nesse caso, entre os membros das respectivas comunidades pastoris) (Foster 1965; 1972). Eu não era parte do jogo. Eu era um forasteiro, estrangeiro ainda por cima, que beneficiava tanto do efeito de dominação dos urbanos sobre os

¹⁰⁹ [Trad. própria] Em primeiro lugar, a exploração camponesa está voltada diretamente para a satisfação das necessidades da família, portanto, algumas mudanças efetuadas pela família não estão relacionadas à situação do mercado. Em segundo lugar, a exploração também é onde vive a família camponesa, portanto, qualquer melhoria ou grande investimento visa diretamente a melhoria das condições de vida da família. A renda familiar pode, em grande medida, ser direcionada para melhorias (novas edificações, por exemplo), não tanto para produzir mais, ou para diminuir custos, mas simplesmente para que a família viva com mais conforto. Em muitos casos, os aspectos de produção e consumo dos investimentos não podem ser separados.

camponeses (Shanin 1988), como da do entrevistador sobre o entrevistado (Kvale 2006). Eu não era, em teoria, alvo de inveja e estratégias de defesa associadas.

Além do mais, a situação se repetiu ao entrevistar um criador com quem relações de confiança estavam estabelecidas há muito tempo. Ele não tinha relutância alguma em compartilhar informações confidenciais substanciais sobre suas práticas (mesmos as ilegais), mas pareceu tão confuso quanto os outros quando questionado sobre as métricas de sua exploração. Ele confessou, um pouco sem jeito, não manter um seguimento rigoroso dessas métricas e, para fornecer uma visão geral aproximada do seu desempenho de vendas, à imagem de todos os outros criadores entrevistados, ele procedeu a um cálculo rápido de quantas ovelhas tinha, multiplicadas pela taxa média de parição e o preço médio de venda do cordeiro.

A importância do seguimento das métricas produtivas e da contabilidade da exploração não é subestimada pelos criadores ovinos de Bragança. Eles acordam em dizer que isso há de ser, com certeza, feito. Contudo, a tarefa não caberia a eles, pois eles são “lavradores”. Monitorar vendas e fazer a gestão financeira não faz parte da ocupação de pastor, a maioria alegou. Alguns gostariam que as respectivas associações de criadores assumissem, como deve ser, essa responsabilidade e tensões entre criadores e responsáveis das associações foram relatadas a esse respeito.

O padrão de vida dos criadores ovinos de Bragança tem inexoravelmente declinado. Os custos de produção e de vida aumentam e os preços de venda diminuem. Os subsídios são insuficientes para compensar a diferença entre custos e faturamentos e os criadores sentem-se abandonados pelo governo. Há um sentimento de ruptura da relação de patronagem entre o governo e os agricultores, decorrente da entrada de Portugal na PAC. Há sofrimento individual e mal-estar generalizado nas comunidades pastoris ovinas brigantinas. Contudo, o padrão não cooperativo dessas comunidades previne o surgimento de lideranças necessárias para a mobilização política (Foster 1965) face ao que seria conceitualmente formulado como uma violação da ética de subsistência camponesa (Scott 1976).



FIGURA 8.5 – MÃE E CRIA DE CHURRA DA TERRA QUENTE (Vale de Sancha, 2020)

A Economia Pastoril frente às Cabras Sapadoras

9.1. De pastores a Criadores: uma Trajetória do Campesinato à Condição de Produtor de Alimentos em uma Economia Moral de Patronagem Governamental

Os criadores ovinos de Bragança da contemporaneidade emanam das históricas comunidades pastoris serranas subalternas, parte camponesa parte indigente. Os pastores compartilhavam a trajetória de subalternidade, emaranhada na natureza para produzir alimentos, do campesinato serrano português, mas não eram membros plenos dessas sociedades camponesas por estarem desprovidos de terra. A posse de terra era a base da estrutura social.

Tanto a freguesia como o lugar são concebidos como agregados de casas – “as casas de vizinhos”. A palavra “casa” pode designar quer um fogo quer um edifício habitado. De modo idêntico, a palavra “vizinho” possui dois significados relacionados mas distintos: pode referir-se ou a um indivíduo ou a uma casa – aqui frequentemente empregada no plural – mas, no segundo caso, aplica-se apenas às “casas” que possuem terra e residem permanentemente numa freguesia ou num lugar. Se esta prática, por um lado, realça a associação da “casa” (unidade social) com a terra, por outro lado, nega implicitamente o direito de residência às pessoas destituídas de terra que não podem constituir casas no sentido de “casas de vizinhos”, porque estas exigem um vínculo directo e permanente com a terra (Cabral 1989, cap. 1).

Nessas sociedades camponesas, os pastores, indivíduos sem terra, situavam-se na base da pirâmide social. Eles não eram excluídos enquanto indivíduos, mas não integravam a sociedade enquanto vizinhos (Cabral 1989). Os pastores eram “uma figura exterior à ordem social da aldeia” (Pyne 2006, p. 117), parte dentro, parte fora, parte camponês com parte indigente. As mudanças agrárias no mundo rural serrano português, ocorridas no decorrer do século XX, contribuíram para a ruptura dessa ordem social e da economia dessas sociedades camponesas. A florestação e a emigração tiveram o efeito de propulsionar os mais desfavorecidos dessas sociedades, ou seja, os pastores, a estatutos sociais mais elevados, através da aquisição de terras e de gado, propiciada pelo despovoamento, pelas remessas de migrantes e pelas poupanças dos emigrantes retornados; a entrada na Comunidade Europeia e a disseminação da globalização expuseram todos os membros dessas sociedades camponesas às relações de mercado e à economia monetária. Os pastores, parte camponeses parte indigentes, de ontem, tornaram-se os criadores (em teoria) capitalistas, de hoje, à frente de suas explorações pecuárias juridicamente empresariais.

A situação sociojurídica de criadores inseridos no mercado e na economia monetária ofusca, no entanto, a realidade das dinâmicas socioeconômicas em vigor na criação de ovelhas em Bragança. O estudo de terreno revelou a ainda persistência de traços do campesinato na economia pastoril ovina brigantina contemporânea, que pode distorcer a compreensão teórica e política na base das políticas agrárias e agroambientais implementadas, como o programa das cabras sapadoras.

O campesinato é um conceito *sui generis*. Ele refere-se a sociedades e culturas através do mundo que, apesar de heterogêneas, possuem similaridades entre elas. O camponês é uma figura imemorial na paisagem social mundial (Geertz 1961), uma remanescência rural de antigas civilizações (Redfield 1988), parte-sociedade com parte-cultura (Kroeber 1948).

Os camponeses são rurais, mas estão em relação com os centros urbanos mercantis, e representam um segmento social de uma população amplamente maior que se estende por cidades e, às vezes, metrópoles. Eles pertencem, assim, à sociedade, mas ocupam uma posição subalterna dentro do sistema de estratificação social; eles são parte-sociedade. Ao mesmo tempo, o campesinato mantém aspectos culturais históricos de vínculo com a terra e valores ancestrais, à imagem de populações tribais, mas sem o isolamento, a autonomia política e a autossuficiência que caracterizam essas populações; eles são parte-cultura (Geertz 1961; Kroeber 1948; Redfield 1988).

De maneira sintética, é possível definir os camponeses como pequenos produtores agrícolas, operando em explorações de mão de obra intensiva e baseadas no trabalho familiar para, predominantemente, produzir para consumo próprio e arcar com obrigações econômicas e sociais perante o poder político (Shanin 1988). A pastorícia ovina de Bragança responde à definição. Os criadores ovinos de Bragança mostraram uma preferência por operar de maneira autônoma, em explorações familiares em regime de monocultura intensiva em mão de obra, a produzir produtos pecuários brutos, através de sistemas móveis de pastorícia tradicional, com um objetivo individual de subsistência e numa missão coletiva de segurança alimentar, o todo inserido numa economia moral de patronagem do governo. As visões de mundo camponesas – vinculadas à tradição e continuidade (Niska, Vesala e Vesala 2012), ao pertencimento à comunidade (Cabral 1989; O'Neill 2011) e à socialidade estendida à paisagem e seus componentes (Ingold 2013) – e os motores da economia camponesa – baseados no princípio de segurança (Ortiz 1988; Scott 1976), na exploração familiar como unidade socioeconômica básica (Shanin 1988) e nos modos tradicionais de produção (Dias 1965; Estabrook 2008) – ainda prevalecem a norma.

Ao contrário das expectativas conceituais, a difusão das relações de mercado, a crescente importância do comércio e o advento da economia monetária não converteram a tradicional pastorícia de ovelhas de Bragança numa empresa capitalista orientada para o lucro e a acumulação do capital (Shanin 1988). O acesso aos mercados, ao sistema bancário e aos créditos, ao maquinário ou à educação não substituíram suas peculiaridades culturais. Contudo, a plena inserção no mercado e na

economia monetária, promovida pela adesão de Portugal à Comunidade Europeia e a intensificação dos processos de globalização, produziu efeitos visíveis na histórica pastorícia ovina de Bragança. As sucessivas mudanças agrárias levaram a uma substituição da economia moral, previamente em vigor, por uma ética de subsistência baseada na relação de patronagem com o Governo (Scott 1976) e à promoção do individualismo (Foster 1972) sobre o comunitarismo (Dias 1981a[1953]; Portela 1986), sem, no entanto, criar confiança nas relações de mercado (Foster 1960; Pearse 1988) para garantir a sobrevivência, à imagem da recusa das estratégias de valorização baseadas no mercado, como as DOP e os modos de produção biológicos.

Os resultados do terreno permitem localizar os criadores de ovelhas de Bragança no meio da trajetória do campesinato ao empreendedorismo agrário. Eles se situam numa posição sincrética de produtores de alimentos (Vesala e Vesala 2010), influenciados pelas narrativas neomercantilistas da PAC, mas não completamente permeados pelas suas posteriores narrativas de mercado (Potter e Tilzey 2005).

Os produtores de alimentos surgem da confrontação do campesinato com a original orientação neomercantilista da PAC, que visava a expansão agrícola da Europa por meio da especialização e da monocultura. A principal função dos agricultores era a produção agrícola bruta, para alimentar a nação e para a exportação, em contrapartida de subsídios para proteger os agricultores das dinâmicas de mercado.

Os criadores ovinos de Bragança produzem cordeiros com fins comerciais e, às vezes, leite também, para aqueles da região de Moncorvo. O comércio não é rentável e o apoio governamental, através dos subsídios agrícolas, é percebido como uma renda extra do governo para que eles possam continuar a produzir alimentos. A interpretação não é de todo incorreta, os subsídios da PAC cumprem de fato, originalmente, a dupla função de assegurar aos agricultores uma renda decente e, aos consumidores, alimentação a preço acessível.

Produtores de alimentos carregam características do antigo campesinato europeu. Eles são norteados pelo princípio de segurança numa economia moral de ética de subsistência. O princípio de segurança significa uma orientação para a minimização dos riscos a fim de não comprometer o nível de subsistência. A agricultura, e ainda mais a pastorícia, é uma atividade de risco; uma safra arruinada ou um rebanho dizimado pode significar a fome, a miséria ou mesmo a extinção da família e, até, de toda a comunidade (Ortiz 1988).

O princípio de segurança explica, em parte, a manutenção dos modos tradicionais de produção. Esses modos sobreviveram aos anos e se consolidaram como meios efetivos para garantir a sobrevivência. “Muitas das chamadas técnicas tradicionais não são mais do que meios bem testados

de minimizar a chance de perda total e a fome”¹¹⁰ e novas técnicas são empregues apenas quando há um alto grau de confiança de que elas não representam uma ameaça à sobrevivência (Ortiz 1988, p. 302).

O princípio de segurança dos produtores de alimentos europeus deixou, no entanto, de se enquadrar na economia moral da ética de subsistência camponesa. Esta promovia uma ordem moral, na qual todos tinham o direito à subsistência, e arranjos sociais para garantir um mínimo de renda para cada um dos membros da comunidade. Os arranjos sociais compreendiam medidas de reciprocidade e de generosidade forçadas, a existência de terras comunais e a partilha de trabalho para “equilibrar as inevitáveis baixas nos recursos de uma família que, de outra forma, poderiam tê-la jogado abaixo da subsistência” (Scott 1976, p. 2). Em última instância, havia uma obrigação tácita dos proprietários de terra mais abastados de suprir as necessidades das famílias em risco de miséria extrema.

It is this “safety-first” principle which lies behind a great many of the technical, social and moral arrangements of a pre-capitalist agrarian order. The use of more than one seed variety, the European traditional farming on scattered strips, to mention only two, are classical techniques for avoiding undue risks often at the cost of a reduction in average return. Within the village context, a wide array of social arrangements typically operated to assure a minimum income to inhabitants. The existence of communal land that was periodically redistributed, in part on the basis of need, or the commons in European villages functioned in this way. In addition, social pressures within the pre-capitalist village had a certain redistributive effect: rich peasants were expected to be charitable, to sponsor more lavish celebrations, to help out temporarily indigent kin and neighbours, to give generously to local shrines and temples (Scott 1976, p. 5)¹¹¹.

Os proprietários abastados exerciam uma relação de patronagem sobre os demais membros da comunidade; eles representavam a rede de segurança social nas aldeias. A função social não decorria, no entanto, somente da caridade, ela era cobrada através de diferentes formas de exploração. A exploração era socialmente aceita, contanto que ela viesse acompanhada de proteção e não apenas de espoliação e apropriação. Assim, um sistema oneroso de ocupação da terra, mas que reduzia o arrendamento e facilitava o crédito em um ano ruim, aportava mais segurança do que “um sistema de

¹¹⁰ [Original] Many so-called traditional techniques are no more than well-tested ways of minimizing the chance of total loss and starvation.

¹¹¹ [Trad. própria] É este princípio de “segurança em primeiro lugar” que está por trás de muitos dos arranjos técnicos, sociais e morais de uma ordem agrária pré-capitalista. A utilização de mais de uma variedade de sementes, o cultivo tradicional europeu em faixas dispersas, para citar apenas duas, são técnicas clássicas para evitar riscos indevidos, muitas vezes às custas de uma redução do rendimento médio. No contexto da aldeia, uma ampla gama de arranjos sociais normalmente operava para garantir uma renda mínima aos habitantes. A existência de terras comunais que eram periodicamente redistribuídas, em parte com base na necessidade, ou os baldios nas aldeias europeias funcionavam dessa forma. Além disso, as pressões sociais dentro da aldeia pré-capitalista tinham um certo efeito redistributivo: esperava-se que os camponeses ricos fossem caridosos, patrocinassem celebrações mais luxuosas, ajudassem parentes e vizinhos, temporariamente indigentes, e doassem generosamente aos santuários e templos locais.

posse menos oneroso em um ano bom, mas implacável em uma quebra de safra” (Scott 2013, p. 5)¹¹². A economia moral da ética de subsistência camponesa era, portanto, um compósito de justiça econômica e de exploração socialmente aceita.

No quadro da PAC, a relação de patronagem passa a ser assumida pelo Governo através dos subsídios. Os arranjos sociais horizontais de reciprocidade e o dever moral de ajudar o outro deixam de ser relevantes. A subsistência não é mais assegurada pela aldeia, num contexto de interdependência entre seus habitantes, ela passa a ser responsabilidade do Governo em relações verticais e individuais de patronagem. A PAC favorece o individualismo em detrimento do comunitarismo.

A persistência da ética de subsistência explica a continuidade dos modos tradicionais de produção, eles mesmos derivados do mundo de vida e das subjacentes visões de mundo que os produziram. No caso dos criadores ovinos de Bragança, a continuidade da cultura pastoril tradicional é além do mais fortalecida pela condição serrana desses criadores; comunidades de montanha tendem a ser culturalmente menos permeáveis e experienciar processos de transformação social mais lentos (Cabral 1989; Dias 1981a[1953]). Contudo, os criadores ovinos de Bragança, à imagem dos produtores de alimentos em geral, são parte integrante da economia monetária, ao contrário de seus ancestrais pastores, parte-camponeses, parte-indigentes. Eles dependem das relações de mercado para garantir a maior parte de suas necessidades de consumo em contraste com o campesinato; eles não são mais camponeses.

O mercado, no entanto, não é um mecanismo social totalmente confiável para garantir a segurança da subsistência. Esta compete ao Estado contra o dever de alimentar a nação. Os criadores ovinos de Bragança, portanto, também não são capitalistas que, alternativamente, tendem a preferir os mecanismos de mercado e de concorrência para acaparar oportunidades de lucro (Suvanto, Niemi e Lähdesmäki 2020; Vesala e Vesala 2010).

9.2. Identidade Ocupacional e Multifuncionalidade

Os criadores ovinos de Bragança não são mais camponeses, nem são ainda capitalistas agrários; eles são produtores de alimentos. A economia moral promovida pela PAC lhes confere traços das sociedades camponesas, mas os insere plenamente na economia monetária sem, no entanto, criar confiança nos mecanismos de mercado para assegurar a subsistência. A condição de produtores de alimentos explica, então, a falta de responsividade dos criadores às narrativas empreendedoras do quadro de trabalho da investigação original desse estudo e a desconfiança em relação às alternativas

¹¹² [Original] Than a tenure system that is less onerous in a good year but implacable in a crop failure.

orientadas para o mercado de valorização dos produtos para aumentar as condições de vida, sugeridas nas entrevistas.

Produtores de alimentos, como camponeses, respondem a uma relação peculiar de classe / ocupação. Seu papel como proprietário dos meios de produção e sua ocupação como produtor são inseparáveis, mas estão, ao mesmo tempo, relacionados a posições de classe contraditórias: capitalista e trabalhador, respectivamente (Galeski 1988).

O conceito de classe oferece um instrumento analítico oportuno. Em primeiro lugar, ele permite identificar os interesses implícitos e constitutivos das relações capitalistas de produção e salientar as estratégias e práticas a que os próprios agentes recorrem para defender os seus interesses no processo político (Potter e Tilzey 2005). Ele reúne assim estrutura e agência. Em segundo lugar, o conceito de classe permite compreender a partilha de visões de mundo por grupos de indivíduos, através de processos de socialização e aquisição comum de capital social. Ele incorpora também a ideia de identidade (Bourdieu 2000[1972]).

O produtor de alimentos é, ao mesmo tempo, proprietário da terra, do maquinário, dos animais, um gestor de sua exploração, um produtor e um vendedor de seus produtos. A peculiaridade de classe dos produtores de alimentos poderia ter gerado uma percepção de classe compósita de identidades e agências sincréticas. Produtores de alimentos poderiam, ao mesmo tempo, reunir a identidade e agência do detentor dos meios de produção e do produtor, de ambas as classes de capitalista e de trabalhador. A literatura mostra, no entanto, que esse sincretismo não opera; não há a formação de uma percepção de classe compósita. O produtor de alimentos da agricultura familiar se identifica apenas e unicamente com uma das classes; a do trabalhador (Vesala e Vesala 2010; Galeski 1988).

The farmer's (family's) place in the vocational category is designated by his class position. His vocational advance is connected with the degree of possession of means of production. This characteristic is not peculiar to the farming vocation, for class position is in general closely correlated (sometimes very closely, as in the handicrafts, for instance) with the vocational position. The director of a capitalist factory is often co-owner, an office worker is generally a wage worker. But with the farmer there is an identification of the class and the vocational position. The farmer's role as owner and as producer are inseparable. Here the class position of the owner is defined as that of producer¹¹³ (Galeski 1988, p. 138).

¹¹³ [Trad. própria] A posição do agricultor (da família) na categoria ocupacional é determinada pela posição de sua classe. Seu avanço profissional está relacionado ao grau de posse de meios de produção. Essa característica não é peculiar à ocupação agrícola, pois a posição de classe em geral está intimamente relacionada (às vezes muito intimamente, como no artesanato, por exemplo) à posição profissional. O diretor de uma fábrica capitalista é frequentemente coproprietário, um trabalhador de escritório geralmente é um trabalhador assalariado. Mas com o agricultor há uma identificação da classe e da posição ocupacional. O papel do agricultor como proprietário e como produtor são inseparáveis. Aqui, a posição de classe do proprietário é definida como a de produtor.

A percepção de classe dos produtores de alimentos é a de sua posição ocupacional e não a de proprietário capitalista. Esse resultado analítico é consistente com a realidade do terreno em Bragança onde os criadores de ovelhas, especialmente aqueles que são simultaneamente criadores e pastores, tendem a referir-se a si mesmos como “produtores”, “lavradores” e principalmente “pastores”, ou seja, a posição ocupacional de guardador de rebanhos. A pertença de criadores pecuários à estrutura ocupacional da sociedade não é uma exclusividade portuguesa. Na vizinha Espanha, por exemplo, Gonzalez e Benito (2001) revelaram, através de inquéritos a diferentes categorias de produtores agrícolas, que a categoria dos pecuaristas é a mais propensa a se identificar como lavradores¹¹⁴. Segundo eles, o tipo de atividade agrária praticada é um fator determinante do sentimento de pertença e de identidade; a de lavrador está “profundamente enraizada” na atividade de criação ovina e bovina¹¹⁵.

O trabalhador (ou o lavrador no caso rural) tem sua agência relacionada à direção dos meios de produção para fins produtivos. O pastor, especificamente, traça percursos de pastoreio, seleciona parcelas e manobra o apetite dos animais para maximizar a produção animal num contexto de incertezas ambientais (Baumont et al. 2000; Castro 2008). Sua agência está relacionada à sua ocupação, à sua classe de trabalhador. A agência do empreendedor relaciona-se, quanto a ela, à propriedade dos meios de produção, à classe de capitalista (Galeski 1988). Ser empreendedor é captar as oportunidades de lucro em mercados competitivos através da inovação (Kirzner 1979; Schumpeter 2012[1911]). O trabalhador maximiza a produção para a subsistência, através da minimização do risco, o capitalista maximiza o lucro para a acumulação do capital, através do risco em mercados competitivos mediante a inovação. O primeiro tem uma agência de produtor e o segundo, de empreendedor.

A pastorícia abriga então identidades e agências simultâneas conflitantes. O proprietário de rebanhos pertence à classe capitalista e possui uma agência relacionada ao empreendedorismo agrário, enquanto o guardador de rebanhos pertence à classe trabalhadora e possui uma agência relacionada à ocupação de pastor. Essa duplicidade de classe (proprietário de rebanhos capitalista vs. guardador de rebanhos ocupacional) e agência (empreendedora vs. pastoril) na pastorícia está na origem do ressentimento generalizado observado no terreno em Bragança. Confrontados com a conversão europeia para novos modelos agrários multifuncionais (European Commission 2020; Marsden 2006; Marsden e Smith 2005; Nori e Gemini 2011; Ploeg e Roep 2003; Potter e Tilzey 2005),

¹¹⁴ Os determinantes da perpetuação desta percepção de classe entre pastoralistas não fez parte do escopo desse estudo. Contudo, os resultados de terreno dão indícios de que essa percepção está vinculada a questões de regimes de propriedade de terra (Ingold 1980) ou à relação dialética entre cultura e classe (Bourdieu 2000[1972]; Ost 2015), pois a maioria dos participantes no estudo dependia do pastoreio de percurso em baldios e era guiada por um apego cultural à terra, à família e aos animais.

¹¹⁵ O inquérito realizado por Benito e Gonzalez (2001) não contemplou criadores caprinos.

os criadores de ovelhas de Bragança parecem sentir-se abandonados. “O voto do pastor não vale nada”, “a sociedade não se importa com a vida de um pastor” ou “ninguém quer ouvir um pastor” são alguns dos comentários reveladores, através dos quais os criadores de ovelhas expressaram o desconforto com essas novas narrativas multifuncionais e, em última instância, o medo de serem abandonados à extinção.

O sofrimento encontra justificativa na inadequação dessas novas narrativas agrárias para se dirigir aos criadores de ovelhas em Bragança. Moldado no empreendedorismo (Marsden 2006; Marsden e Smith 2005; Ploeg e Roep 2003; Potter e Tilzey 2005), o novo modelo agrário fala ao virtual, nocional, proprietário de rebanhos capitalista, ao invés do concreto, real, guardador de rebanhos. O modelo agrário multifuncional tem a expectativa de que os criadores de ovelhas forneçam serviços socioambientais através da racionalização da produção e maximização do lucro (Marsden e Smith 2005), enquanto os criadores estão convencidos de que sua vocação é produzir alimentos, através da criação de ovelhas em regime de mobilidade e da gestão rigorosa das pastagens (Dias 1965; 1981a[1953]; Pyne 2001; Scoones 2021; Scott 2017).

As novas narrativas agrárias e suas transposições em nível nacional falharam, conseqüentemente, a incorporação das dinâmicas específicas de percepção de classe, identidade e agência em vigor na pastorícia tradicional. Ao dirigir-se ao proprietário de rebanhos e não ao pastor, as novas narrativas multifuncionais tiveram seu potencial de penetração política, nos territórios, minado e criaram resistências por parte dos primeiros interessados, os criadores. Não surpreendentemente, a maioria dos criadores entrevistados tinha ouvido falar do potencial da pastorícia para a prestação de serviços ambientais, como a prevenção de incêndios rurais através das cabras sapadoras, mas nenhum deles expressou entusiasmo ou intenção em desenvolver tais atividades multifuncionais.

O programa das cabras sapadoras não responde, portanto, à economia pastoril ovina de Bragança. Ele está baseado na ideia de multifuncionalidade e de seu alicerce empreendedor. Os criadores de ovelhas de Bragança são produtores de alimentos e não empreendedores agrários. Eles se identificam à ocupação de pastor e são norteados pela ética de subsistência; eles não são responsivos às narrativas empreendedoras da multifuncionalidade de maximização do lucro, em mercados competitivos, para prover serviços socioambientais.

Contudo, essa percepção de classe específica não os incapacita de participar plenamente nos esforços sociais de gestão da paisagem e prevenção de incêndios rurais. O empreendedorismo – e suas variações sociais, ecológicas, etc. – tende a ser vendido como uma solução milagre para todos os desafios sociais, econômicos e ambientais da sociedade moderna capitalista. A agência empreendedora pode até ter seus méritos em contextos específicos, mas o discurso de pensamento único relacionado com o empreendedorismo tende a ofuscar a existência de outras, não menos relevantes, agências individuais. Assim, é necessário desenvolver narrativas que se dirijam à ética de

subsistência dos criadores de ovelhas de Bragança para alavancar sua agência pastoril derivada de sua identificação com a ocupação de pastor.

Conclusão

Os incêndios rurais em Portugal são uma manifestação de *slow violence* (Nixon 2013). Eles são os efeitos diferidos no tempo de uma violência original contra as comunidades serranas ao norte do Tejo e suas paisagens: a reengenharia social e ambiental da florestação, promovida pelo governo do Estado Novo, para “modernizar” as comunidades e a paisagem de seus baldios confiscados. O confisco dos baldios violentou populações serranas, cuja sobrevivência econômica e continuidade cultural deles dependiam, enquanto a reconversão florestal dos baldios violentou uma paisagem forjada ao longo dos séculos pelas práticas agropastoris. A efetividade do combate contemporâneo aos incêndios depende, então, da consciencialização da sua origem nessa dupla violência biofísica e sociocultural original e do empenho em rebatê-la.

O anúncio do programa governamental de gestão de combustível com recurso à pastorícia, vulgo cabras sapadoras, poderia haver marcado o reconhecimento definitivo da gênese dos incêndios rurais na violência original. O fogo era fruto da florestação do Estado Novo e havia de restaurar a paisagem agropastoril desfigurada por ela. Esse reconhecimento se restringiu, no entanto, à violência única biofísica contra a paisagem, ao aceitar a essência antrópica da natureza, sua condição de *second nature* (Hughes 2008), e não tomou a medida da violência sociocultural contra as populações serranas. Houve a aquiescência da existência de uma dinâmica longa de equilíbrio ecossistêmico, dirigida pelo tríptico fogo antropogênico-pastorícia-agricultura e desestabilizada pela florestação, sem a consideração da também violentada cultura agropastoril na base dessa dinâmica. A dinâmica ecossistêmica era o resultado de uma interação humano-natureza, produzida por visões de mundo oriundas do mundo de vida agropastoril que foi subjugado à hegemonização autoritária do Estado Novo.

A violência contra as populações serranas encontrou justificção na sua condição subalterna. Elas eram consideradas civilizatoriamente inferiores e a intervenção governamental era legítima para “contrariar o atraso” e “trazer o progresso”. Essa percepção de inferioridade foi tacitamente reproduzida pelo governo democrático, aquando da elaboração do programa das cabras sapadoras; o governo não se incomodou com o mundo de vida pastoril para adequar o programa à pastorícia. Ele vinha do topo e dirigia-se à base. O programa, conseqüentemente, fracassou no terreno, ele não soube mobilizar as comunidades pastoris tradicionais, ao não corresponder às práticas e visões de mundo pastoris¹¹⁶.

¹¹⁶ A situação de divergência entre o modelo do programa e a realidade do terreno também alimenta uma desconfiança estrutural com relação ao governo e seus representantes agrários, florestais e ambientais. Há um sentimento de que os que fazem as políticas não compreendem o mundo rural.

O programa das cabras sapadoras reflete um modelo de negócio agroecológico, calcado no conceito de pastoreio dirigido da literatura anglo-saxônica. Ele visa instrumentalizar o animal e sua ação de pastoreio na vegetação, com o fim de gerir o combustível e prevenir os incêndios rurais. A atividade pastoril é vista como um empreendimento comercial de prestação de serviços para capturar as oportunidades de lucros oferecidas pelas funções subsidiárias ambientais da pastorícia. A pastorícia serrana tradicional, porém, não responde a essa ecologia e economia; sua função é produzir alimentos, em cooperação com o animal, com o objetivo de sustento. Ela é uma ecologia de uma comunidade híbrida humano-animal de pastorícia simbiótica, norteadas por uma economia moral da ética de subsistência. Humanos e animais estão em uma associação de afeto e interesses, no propósito de sustentar em segurança a vida.

A estratégia portuguesa de prevenção de incêndios rurais através do pastoreio falhou, na medida em que não respondeu à cultura dos primeiros interessados: os pastores. A alavancagem da função ambiental do pastoreio depende, primeiramente, da agência de pastores enraizada nas crenças e visões de mundo pastoris que foram ignoradas aquando da elaboração do programa das cabras sapadoras. A ecologia de serviços ecossistêmicos e a economia do empreendedorismo multifuncional ecológico não coincidem com a ecologia e a economia pastoris; o programa das cabras sapadoras viola os termos da comunidade híbrida humano-animal, ao instrumentalizar o animal, e a ética de subsistência camponesa, ao contrariar o princípio de segurança. O governo português não soube compreender plenamente a origem dos incêndios rurais no processo de violência contra as comunidades pastoris serranas e perpetuou a subordinação política que as persegue desde a antiguidade (Freire 2004; Porter 2012; Pyne 2006; Scott 2017).

A postura de dominação impediu a valorização da cultura pastoril na prevenção dos incêndios rurais e cancelou a história de gerações de habitantes rurais a criar animais autóctones em conexão com a paisagem. Essa história é, no entanto, o que confere à pastorícia sua função ambiental, através da continuada produção de conhecimentos situados da natureza para garantir a segurança do sustento da vida. A mobilidade e o manejo rigoroso das pastagens, para minimizar os riscos relacionados às incertezas ambientais (Dias 1965; Pyne 2001; Scoones 2021; Scott 2017), atribuíram aos pastores uma aguçada agência ambiental de gestão da paisagem. A agência ambiental pastoril decorre da práxis ocupacional cotidiana dos pastores, amparada por conhecimento local culturalmente acumulado (Dobrowolski 1988) por gerações de habitantes rurais (Ingold 2000).

Conhecimento local é sinônimo de conhecimento tradicional e de conhecimento autóctone. A noção de conhecimento local distingue

the knowledge developed by a given community from the international knowledge system (...). Indigenous knowledge systems relate to the ways members of a given community define and classify phenomena in the physical/natural, social, and

ideational environments (Centre for International Research and Advisory Networks-Nuffic 1993, p. 2)¹¹⁷.

O debate sobre a natureza e a validade desses conhecimentos anima a antropologia desde o começo do século XX. Eles eram compreendidos como o resultado de uma lógica primitiva de pensamento, ao início¹¹⁸ (Durkheim 2013[1912]; Durkheim e Mauss 2002[1903]; Lévy-Bruhl 1951[1910]), para logo serem apreendidos como moralmente equivalentes, mas ontologicamente diferentes, aos produzidos pelo sistema internacional de conhecimento (Carneiro da Cunha 2007; Lévi-Strauss 1962). Não haveria lógicas diferentes entre pensamento “primitivo” e “científico” e, sim, premissas diferentes sobre o que existe no mundo (Evans-Pritchard 1976[1937]).

O conhecimento local deriva de “uma atitude de espírito verdadeiramente científica”, movida “por um apetite de conhecimento pelo prazer de conhecer”, e “envolve abordagens intelectuais e métodos de observação comparáveis” (Lévi-Strauss 1962, p. 23 e 5) aos do sistema de conhecimento internacional (Carneiro da Cunha 2007). O que os diferencia não é uma divergência entre seus princípios lógicos inerentes, mas os “níveis estratégicos através dos quais a natureza se deixa capturar (...): um muito próximo da intuição sensível, o outro mais distante” (Lévi-Strauss 1962, p. 24).

Les propriétés accessibles à la pensée sauvage ne sont pas les mêmes que celles qui retiennent l'attention des savants. Selon chaque cas, le monde physique est abordé par des bouts opposés : l'un suprêmement concret, l'autre suprêmement abstrait ; et soit sous l'angle des qualités sensibles, soit sous celui des propriétés formelles¹¹⁹ (Lévi-Strauss 1962, p. 356).

Os conhecimentos locais derivam, então, da “organização e da exploração especulativas do mundo sensível em termos do sensível” (Lévi-Strauss 1962, p. 25) para formar um *corpus* de conhecimentos denominado, por Lévi-Strauss, a “ciência do concreto”. A ciência moderna apreenderia

¹¹⁷ [Trad. própria] o conhecimento desenvolvido por uma determinada comunidade daquele do sistema internacional de conhecimento. (...) Os sistemas de conhecimento local estão relacionados com as formas como membros de determinadas comunidades definem e classificam fenômenos do mundo físico/natural, social e ideacional.

¹¹⁸ Durkheim e Mauss (2002) afirmam que as categorias do entendimento são representações sociológicas e derivam das estruturas sociais. Há uma relação causal entre ordem social e ordem conceitual; o que diferencia o processo de produção do conhecimento científico do primitivo é a capacidade do indivíduo não primitivo de libertar-se da pressão social para produzir um conhecimento emancipado. A pressão exercida pelo grupo social sobre cada um de seus membros não permite que os indivíduos julguem em liberdade as noções que a sociedade elaborou e a história da classificação científica é, portanto, a história dos estágios em que esse elemento da afetividade social se enfraqueceu gradualmente, deixando cada vez mais espaço para o pensamento refletido dos indivíduos. Lévy-Bruhl (1951[1910]), por sua vez, defende a tese da existência de uma dicotomia entre a mentalidade primitiva e a do “homem de nossa sociedade”. O pensamento primitivo é pré-lógico e místico.

¹¹⁹ [Trad. própria] As propriedades acessíveis ao pensamento selvagem não são as mesmas que chamam a atenção dos cientistas. Em cada caso, o mundo físico é abordado por ângulos opostos: um supremamente concreto, o outro supremamente abstrato; um pelo ângulo das qualidades sensíveis, o outro das propriedades formais.

a natureza através das qualidades primeiras dos objetos, suas propriedades, enquanto a ciência do concreto através das qualidades segundas, a experiência sensível (Locke 2007[1695]).

A produção de conhecimentos locais é contínua na longa duração para se adequar às dinâmicas de equilíbrio ecossistêmico.

Conhecimentos tradicionais não são simplesmente um *corpus* estabilizado de origem imemorial, e sim conjuntos duradouros de formas particulares de gerar conhecimentos. O conhecimento tradicional [...] não é necessariamente antigo. Tradicionais são seus procedimentos (Carneiro da Cunha 2009, p. 365).

Conhecimentos locais contribuem para a manutenção dos ecossistemas locais (Carneiro da Cunha 2009; Gadgil, Berkes e Folke 1993), através de sua condição de conhecimento situado emanando da relação intrínseca que seus detentores desenvolvem com o seu ambiente (Ingold 2000). A oportunidade oferecida por esses sistemas de conhecimento local para contribuir ao desenvolvimento sustentável é politicamente reconhecida, desde 1987, pelas Nações Unidas que veem neles uma fonte de “muitas lições de manejo de recursos em complexos ecossistemas de floresta, montanha e zonas áridas” para “as sociedades modernas” (Brundtland e World Commission on Environment and Development 1987, p. 27).

A propagação das *high-modernist ideology* (Scott 1998) tem, contudo, provocado o desaparecimento massivo dos conhecimentos locais em favor de sistemas de conhecimentos epistêmicos universalistas. Esse desaparecimento concorre à degradação de ecossistemas locais tradicionalmente manejados por esses conhecimentos, como as serras ao norte do Tejo, hoje consumidas pelas chamas.

A pastorícia tem mantido ecossistemas com base nesses conhecimentos locais (Biró et al. 2019; Gooch 2004; Oba 2012; Soma e Schlecht 2018; Zhao e Rokpelnis 2016). Pastores possuem um papel homeostático em seus ecossistemas, através do exercício de agência ambiental e da localização da pastorícia no interstício da segurança alimentar, da resiliência de economias locais, da promoção da diversidade cultural, da conservação da diversidade biológica, do sequestro carbono e da gestão da paisagem e da água, entre outros (Niamir-Fuller e Huber-Sannwald 2020). Os conhecimentos locais proveem uma base de decisão sobre problemas locais, levando a experimentações e inovações em busca de soluções sustentáveis (Centre for International Research and Advisory Networks-Nuffic 1993), e podem contribuir, assim, para decisões, experimentações e inovações ambientais locais face aos desafios globais do Antropoceno.

As visões de mundo pastoris são, em última instância, a base desses processos decisórios. A valorização da cultura pastoril é, portanto, imprescindível para a mobilização da agência ambiental dos pastores. Em Portugal, essa valorização é urgente. A cultura pastoril se encontra à beira da extinção, com o declínio da pastorícia tradicional, e os incêndios rurais em inexorável expansão. A valorização

da cultura pastoril permite um conhecimento melhorado das visões de mundo dos pastores para elaborar modelos de intervenção ambiental e narrativas, sob medida, aos termos da comunidade híbrida humano-animal e à ética de subsistência.

A pastorícia tradicional já provou sua eficácia, ao longo do tempo, para minimizar as incertezas e garantir a segurança e o bem-estar. Uma mudança nas práticas pastoris, para conciliar a maximização da produção com metas ambientais adicionais, exigiria confiança de que ela não representa uma ameaça à subsistência (Ortiz 1988), nem à matriz relacional do mundo rural (Ingold 2013). Somente sob essa condição, os pastores exerceriam plenamente sua agência ambiental em favor do esforço societal de gestão do território para a prevenção dos incêndios rurais.

A valorização da cultura pastoril e o empoderamento dos pastores respondem a um duplo imperativo ambiental e de justiça. Eles contribuem para a restauração de uma paisagem, moldada pelo tríptico fogo antropogênico-pastorícia-agricultura desde o Neolítico, e para a reparação da injustiça ambiental, infligida às comunidades pastoris pelo confisco autoritário dos baldios.

O programa das cabras sapadoras falhou em responder a esse duplo imperativo ambiental e de justiça, mas teve o mérito de iniciar um diálogo com os atores da floresta sobre a função ambiental da pastorícia. Pastores e seus animais eram anteriormente vistos como inimigos da floresta e, hoje, há um começo de entendimento de que eles podem também contribuir para o equilíbrio do ecossistema agroflorestal. Falta agora construir um conhecimento melhorado da cultura pastoril serrana contemporânea; essa tese espera ser uma pedra desse edifício.



Referências Bibliográficas

- AGARWAL, Anil, 1986. The fifth world conservation lecture: Human-nature interactions in a third world country. *The Environmentalist*. **6**(3), 165–183. DOI 10.1007/BF02240261.
- AGENCE FRANCE-PRESSE, 2018. *In Portugal, goats are helping to fight forest fires* [em linha]. [Acesso em 4 janeiro 2021]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wo-hwqYIroY>
- AGÊNCIA PARA A GESTÃO INTEGRADA DE FOGOS RURAIS, 2020a. *Relatório de atividades 2019* [em linha]. Lisboa: Agência para a Gestão Integrada de Fogos Rurais. [Acesso em 14 outubro 2020]. Disponível em: https://www.agif.pt/app/uploads/2020/08/RA_SGIFR_2020_27julho_compressed-1.pdf
- AGÊNCIA PARA A GESTÃO INTEGRADA DE FOGOS RURAIS, 2020b. *Estudo de opinião: percepção da população sobre os incêndios rurais, causas, riscos e comportamentos; avaliação da eficácia das campanhas de sensibilização 2018*. Lisboa: Agência para a Gestão Integrada de Fogos Rurais.
- AGUIAR, Carlos e PINTO, Bruno, 2007. Paleo-história e história antiga das florestas de Portugal continental: até à Idade Média. Em: *Árvores e florestas de Portugal: floresta e sociedade, uma história comum*. Lisboa: Jornal Público, Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, Liga para a Protecção da Natureza. p. 15–53.
- ALMEIDA CARDOSO, 2010. Alvão flagelado pelo fogo. *A Voz de Trás os Montes* [em linha]. 12 agosto 2010. [Acesso em 28 abril 2021]. Disponível em: <https://www.avozdetrasosmontes.pt/alvao-flagelado-pelo-fogo/>
- AMOLO, S. J. e MIGIRO, Stephen O., 2014. Entrepreneurship complexity: Salient features of entrepreneurship. *African Journal of Business Management*. **8**(19), 832–841. DOI 10.5897/AJBM2014.7442.
- ANDELA, Niels et al., 2019. The Global Fire Atlas of individual fire size, duration, speed and direction. *Earth System Science Data*. **11**(2), 529–552. DOI 10.5194/essd-11-529-2019.
- ANDERSON, David G., 2017. Humans and Animals in Northern Regions. *Annual Review of Anthropology*. **46**(1), 133–149. DOI 10.1146/annurev-anthro-102116-041556.
- ANGROSINO, Michael V. e MAYS DE PEREZ, Kimberly A., 2000. Rethinking Observation: From Method to Context. Em: N. K. Denzin e Y. S. Lincoln, eds. *Handbook of Qualitative Research*. 2nd edition. Thousand Oaks: Sage, pp. 673–702.
- ARGYRIADOU, A. et al., 2020. Genetic improvement of indigenous Greek sheep and goat breeds. *Journal of the Hellenic Veterinary Medical Society*. **71**(1), 2063. DOI 10.12681/jhvms.22967.
- BAGANHA, Maria Ioannis B., 1994. As correntes emigratórias portuguesas no século xx e o seu impacto na economia nacional. *Análise Social*. **XXIX**(128), 959–980.
- BALÉE, William L., 2013. *Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes*. Tuscaloosa, Ala: Univ. of Alabama Press. ISBN 978-0-8173-1786-7.
- BAPTISTA, Fernando, 1994. A agricultura e a questão da terra - do Estado Novo à Comunidade Europeia. *Análise Social*. **XXIX**(128), 907–921.
- BAPTISTA, Fernando, 2010. *O espaço rural: declínio da agricultura*. Oeiras: Celta.
- BARBOSA, José Carlos, 2000. *O sistema tradicional de exploração de ovinos em Bragança*. Bragança: Instituto Politécnico de Bragança. ISBN 972-745-057-1.
- BAUMONT, R et al., 2000. How forage characteristics influence behaviour and intake in small ruminants: a review. *Livestock Production Science*. **64**(1), 15-28. DOI 10.1016/S0301-6226(00)00172-X.
- BELO MOREIRA, Manuel e SEITA COELHO, Inocêncio, 2008. *A silvopastorícia na prevenção dos fogos rurais*. Lisboa: ISA PRESS. ISBN 978-972-8669-32-4.
- BENAVIDES, R. et al., 2009. Grazing behaviour of domestic ruminants according to flock type and subsequent vegetation changes on partially improved heathlands. *Spanish Journal of Agricultural Research*. **7**(2), 417. DOI 10.5424/sjar/2009072-432.

- BERGER, John, 1988. The vision of a peasant. Em: T. SHANIN, ed. *Peasants and Peasant Societies*. 2nd edition. Harmondsworth: Penguin Books, pp. 278–283. ISBN 0-14-022652-4.
- BERTAGLIA, Marco, JOOST, Stéphane e ROOSEN, Jutta, 2007. Identifying European marginal areas in the context of local sheep and goat breeds conservation: A geographic information system approach. *Agricultural Systems*. **94**(3), 657-670. DOI 10.1016/j.agsy.2007.02.006.
- BIRÓ, Marianna et al., 2019. Reviewing historical traditional knowledge for innovative conservation management: A re-evaluation of wetland grazing. *Science of The Total Environment*. **666**, 1114-1125. DOI 10.1016/j.scitotenv.2019.02.292.
- BLONDEL, Jacques, 2006. The ‘Design’ of Mediterranean Landscapes: A Millennial Story of Humans and Ecological Systems during the Historic Period. *Human Ecology*. **34**(5), 713-729. DOI 10.1007/s10745-006-9030-4.
- BOHNET, Iris, POTTER, Clive e SIMMONS, Eunice, 2003. Landscape change in the multi-functional countryside: a biographical analysis of farmer decision-making in the English high weald. *Landscape Research*. **28**(4), 349-364. DOI 10.1080/0142639032000150112.
- BORRAS JR, Saturnino M. e FRANCO, Jennifer C., 2012. Global Land Grabbing and Trajectories of Agrarian Change: A Preliminary Analysis. *Journal of Agrarian Change*. **12**(1), 34-59. DOI 10.1111/j.1471-0366.2011.00339.x.
- BOURDIEU, Pierre, 2000[1972]. *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris: Ed. du Seuil. ISBN 978-2-02-039266-2.
- BOWMAN, David M. J. S. et al., 2011. The human dimension of fire regimes on Earth: The human dimension of fire regimes on Earth. *Journal of Biogeography*. **38**(12), 2223-2236. DOI 10.1111/j.1365-2699.2011.02595.x.
- BOWMAN, David M.J.S. et al., 2020. Australian forests, megafires and the risk of dwindling carbon stocks. *Plant, Cell & Environment*. **44**(2), 347-355. DOI 10.1111/pce.13916.
- BROCKINGTON, Dan, 2002. *Fortress conservation: the preservation of the Mkomazi Game Reserve, Tanzania*. Oxford: The International African Institute. ISBN 978-0-253-21520-8.
- BRUNDTLAND, Gro Harlem e WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT (orgs.), 1987. *Our common future*. Oxford: Oxford University Press. Oxford paperbacks. ISBN 978-0-19-282080-8.
- CABRAL, João de Pina, 1989. *Filhos de Adão, filhas de Eva: A visão do mundo camponesa no Alto Minho* [em linha]. Etnográfica Press. [Acesso em 6 maio 2020]. ISBN 978-972-20-0712-2. Disponível em: <http://books.openedition.org/etnograficapress/1709>
- CAMPELO, Álvaro, 2012. Vezeira do gado de Fafião. Viver a montanha. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*. **52**(7), 7-34.
- CONFEDERAÇÃO DOS AGRICULTORES DE PORTUGAL e DIREÇÃO-GERAL DE ALIMENTAÇÃO E VETERINÁRIA, 2021. *Catálogo Oficial de Raças Autóctones Portuguesas* [em linha]. Lisboa: Confederação dos Agricultores de Portugal e Direcção Geral de Alimentação e Veterinária. Disponível em: <https://gpcoz3.s.cld.pt/>
- CAPUCHA, Luis, 2013. Festas de Touros. *ANTHROPOLÓGICAS*. **24**(1), 145-179.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 2007. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. *Revista USP*. **75**, 76-84.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 2009. *Cultura com aspas: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. Coleção Ensaios, 27. ISBN 978-85-7503-861-1.
- CARVALHO, Ruy Duarte de, 2015. *Vou lá visitar pastores: exploração epistolar de um percurso angolano em território Kuvale (1992-1997)*. Lisboa: Cotovia. ISBN 978-972-795-353-0.
- CASTRO, Marina, 2004. *Análisis de la interacción vegetación-herbívoro en sistemas silvopastorales basados en Quercus Pyrenaica*. Tese de doutoramento, Universidad de Alcalá de Henares.
- CASTRO, Marina, 2008. A utilização dos pequenos ruminantes na prevenção dos incêndios rurais: estratégia pro-activa de promoção silvopastoril. Em: M. BELO MOREIRA e I. SEITA COELHO, eds. *A silvopastoricia na prevenção dos fogos rurais*. Lisboa: ISA PRESS. p. 159-176.
- CASTRO, Marina, AMERAY, Abderrahmane e CASTRO, João Paulo, 2020. A new approach to quantify grazing pressure under Mediterranean pastoral systems using GIS and remote sensing.

- International Journal of Remote Sensing*. **41**(14), 5371-5387. DOI 10.1080/01431161.2020.1731930.
- CASTRO, Marina e CASTRO, J.F., 2003. Ocupação tradicional do território e os novos modelos de utilização do espaço: implicações na pastorícia intensiva. Em: *V Colóquio Hispano-Português de Estudos Rurais: Futuro dos Territórios Rurais numa Europa Alargada*. Bragança. 2003.
- CASTRO, Marina, CASTRO, J.F. e GOMEZ SAL, A, 2004. L'utilisation du territoire par les petits ruminants dans la région de montagne de Tras-os-Montes, au Portugal. Em: J.-P. DUBOEU, ed. *L'évolution des systèmes de production ovine et caprine : avenir des systèmes extensifs face aux changements de la société*. Zaragoza: CIHEAM. p. 249–254. Options Méditerranéennes : Série A. Séminaires Méditerranéens, 61.
- CASTRO, Marina, CASTRO, J.F. e TEIXEIRA, A.C., 2003. Caracterização do sistema de pastoreio de percurso no nordeste de Portugal. *Revista portuguesa de zootecnia*. **X**(2), 95-105.
- CASTRO, Marina, FERNÁNDEZ-NÚÑEZ, Esther e TORRES-MANSO, Filipa, 2018. Pastores, pastoreio e risco de incêndio: aliados, cúmplices ou concorrentes? Em: *VII Congresso de Estudos Rurais*. Coimbra. 23 março 2018. pp. 49-56.
- CATTERALL, Carla P., 2018. Fauna as passengers and drivers in vegetation restoration: A synthesis of processes and evidence. *Ecological Management & Restoration*. **19**, 54-62. DOI 10.1111/emr.12306.
- CENTRE FOR INTERNATIONAL RESEARCH AND ADVISORY NETWORKS-NUFFIC, 1993. Background to the International Symposium on Indigenous Knowledge and Sustainable Development. *Indigenous Knowledge and Development Monitor*. **1**(2), 2-5.
- COALITION OF EUROPEAN LOBBIES FOR EASTERN AFRICAN PASTORALISM et al., 2019. *Pastoralists as family farmers* [em linha]. Brussels: Coalition of European Lobbies for Eastern African Pastoralism. Disponível em: <http://www.celep.info/wp-content/uploads/2019/03/2019-Pastoralists-as-family-farmers.pdf>
- CHARMAZ, Kathy, 2001. Qualitative Interviewing and Grounded Theory Analysis. Em: J. GUBRIUM e J. HOLSTEIN, eds. *Handbook of Interview Research* [em linha]. Thousand Oaks: SAGE Publications. pp. 675-694. [Acesso em 24 abril 2020]. ISBN 978-0-7619-1951-3. Disponível em: <http://methods.sagepub.com/book/handbook-of-interview-research/d39.xml>
- CHAYANOV, Alexander, 1966. *The Theory of Peasant Economy*. Nashville: American Economic Association.
- CLEMENTS, Frederic Edward, 1916. *Plant Succession: Analysis of the Development of Vegetation*. Washington, DC: Carnegie Institution.
- CONSELHO NACIONAL DO AMBIENTE E DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL, 2006. *Reflexão do CNADS sobre os sistemas de protecção e combate aos incêndios rurais* [em linha]. LISBOA: CONSELHO NACIONAL DO AMBIENTE E DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL. Disponível em: https://www.cnads.pt/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=263&Itemid=84
- COMTE, Auguste, 2012[1830]. *Cours de philosophie positive*. Edition numérique commentée. Paris: PhiloSophie.
- CONKLIN, Harold, 1954. *The Relation of Hanunô Culture to the Plant World*. Tese de doutoramento, Yale University. New Haven: Yale.
- DAHL, Gudrun e HJORT, Anders, 1976. *Having herds: pastoral herd growth and household economy*. Stockholm: Dept. of Social Anthropology. ISBN 978-91-85284-02-3.
- DAHL, Gudrun e HJORT, Anders, 1980. Some Thoughts on the Anthropological Study of Pastoralism. *Nomadic Peoples*. **5**, 11-15.
- DAHLSTROM, M. F., 2014. Using narratives and storytelling to communicate science with nonexpert audiences. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. **111**(4), 13614-13620. DOI 10.1073/pnas.1320645111.
- DARWIN, Charles, 2011[1859]. *On the origin of species*. London: HarperPress. ISBN 978-0-00-790223-1.

- DE ROSA, Marcello, MCELWEE, Gerard e SMITH, Robert, 2019. Farm diversification strategies in response to rural policy: a case from rural Italy. *Land Use Policy*. **81**, 291-301. DOI 10.1016/j.landusepol.2018.11.006.
- DELMAR, Alexandre, 2019. *A fala das cabras e dos pastores* [em linha]. [Web project]. Lagoa, Trás-os-Montes. Portugal, 2019. [Acesso em 14 julho 2021]. Disponível em: <https://alexandredelmar.com/acto-vii>.
- DENZIN, Norman K. e LINCOLN, Yvonna S., 2005. Introduction: the Discipline and Practice of Qualitative Research. Em: N. K. DENZIN e Y. S. LINCOLN, eds. *The Sage Handbook of Qualitative Research*. 3rd ed. London: Sage, pp. 1-32.
- DESCOLA, Philippe, INGOLD, Tim e LUSSAULT, Michel, 2014. *Être au monde, quelle expérience commune ?*. Lyon: Presses universitaires de Lyon. ISBN 978-2-7297-0887-0. 301.01
- DESPRET, Vinciane e MEURET, Michel, 2016. Cosmoecological Sheep and the Arts of Living on a Damaged Planet. *Environmental Humanities*. **8**(1), 24-36. DOI 10.1215/22011919-3527704.
- DEVY-VARETA, Nicole, 1988. La question du reboisement au Portugal, un processus de longue durée. *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*. **59**(2), 159-186. DOI 10.3406/rgpso.1988.3118.
- DIAS, Jorge, 1965. Aspectos da vida pastoril em Portugal. *Revista de Etnografia*. **IV**(2), 333-387.
- DIAS, Jorge, 1981a[1953]. *Rio de Onor: Comunitarismo Agro-Pastoril*. Lisboa: Presença.
- DIAS, Jorge, 1981b[1948]. *Vilarinho da Furna, uma aldeia comunitária*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- DOBROWOLSKI, Kazimierz, 1988. Peasant traditional culture. Em: T. SHANIN, ed. *Peasants and Peasant Societies*. 2nd edition. Harmondsworth: Penguin Books. pp. 261-277. ISBN 0-14-022652-4.
- DUMONT, René, 1988. Agriculture as use and transformation of nature. Em: T. SHANIN, ed. *Peasants and Peasant Societies*. 2nd edition. Harmondsworth: Penguin Books. pp. 151-157. ISBN 0-14-022652-4.
- DURKHEIM, Émile, 2013[1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: Presses universitaires de France. ISBN 978-2-13-060932-2.
- DURKHEIM, Émile e MAUSS, Marcel, 2002[1903]. *De quelques formes primitives de classification contribution à l'étude des représentations collectives* [em linha]. Chicoutimi: J.-M. Tremblay. [Acesso em 6 abril 2019]. ISBN 978-1-55441-218-1. Disponível em: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.deq>
- ECKSTEIN, David, KÜNZEL, Vera e SCHÄFER, Laura, 2021. *Global Climate Risk Index 2021 Who Suffers Most Extreme Weather Events? Weather-Related Loss Events in 2019 and 2000-2019*. Bonn: Germanwatch. ISBN 978-3-943704-84-6.
- EDITORS, 1973. Editorial statement. *The Journal of Peasant Studies*. **1**(1), 1-2. DOI 10.1080/03066157308437869.
- EGAN, M., 2002. Subaltern Environmentalism in the United States: A Historiographic Review. *Environment and History*. **8**(1), 21-41. DOI 10.3197/096734002129342585.
- ELLEN, Roy, 2002. Modes of subsistence: hunting and gathering to agriculture and pastoralism. Em: T. INGOLD, ed. *Companion encyclopedia of anthropology*. 2nd edition. London: Routledge, pp. 197-225. ISBN 978-0-415-28604-6.
- ERIKSSON, Camilla, 2011. What is traditional pastoral farming? The politics of heritage and “real values” in Swedish summer farms (fäbodbruk). *Pastoralism: Research, Policy and Practice*. **1**(1), 25. DOI 10.1186/2041-7136-1-25.
- ESTABROOK, George F., 2008. The Significance of Sheep in the Traditional Agriculture of Beira Alta, Portugal. *Journal of Ethnobiology*. **28**(1), 55-68. DOI 10.2993/0278-0771(2008)28[55:TSOSIT]2.0.CO;2.
- ESTÊVÃO, João Antunes, 1983. A florestação dos baldios. *Análise Social*. **XIX** (77, 78 e 79), 1157-1260.
- EUROPEAN COMMISSION, 2020. *Working with Parliament and Council to make the CAP reform fit for the European Green Deal* [em linha]. Brussels: European Commission. [Acesso em 12 março

- 2021]. Disponível em: https://ec.europa.eu/info/sites/info/files/food-farming-fisheries/key_policies/documents/factsheet-cap-reform-to-fit-european-green-deal_en.pdf
- EUSÉBIO, José Carlos, 2019. Dez mil cabras e ovelhas ajudam a travar incêndios no País. *Correio da Manhã* [em linha]. Lisboa, 3 setembro 2019. [Acesso em 8 agosto 2021]. Disponível em: <https://www.cmjornal.pt/portugal/detalhe/dez-mil-cabras-e-ovelhas-ajudam-a-travar-incendios-no-pais>
- EVANS-PRITCHARD, Edward E., 1940. *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Clarendon Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E., 1976[1937]. *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*. Abridge edition. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0-19-874029-8.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., 1953. The Sacrificial Role of Cattle among the Nuer. *Africa: Journal of the International African Institute*. **23**(3), 181-198.
- FAO, 2019. *Developing sustainable value chains for small-scale livestock producers*. Rome: FAO. ISBN 978-92-5-131727-3.
- FARINELLA, Domenica e SIMULA, Giulia, 2021. Ovejas, tierra y mercado: dependencia de los mercados internacionales y cambios en la relación entre pastores y naturaleza. *Relaciones Internacionales*. **47**, 101-24. DOI 10.15366/relacionesinternacionales2021.47.005.
- FEMIA, Joseph, 1975. Hegemony and Consciousness in the Thought of Antonio Gramsci. *Political Studies*. **23**(1), 29-48. DOI 10.1111/j.1467-9248.1975.tb00044.x.
- FERNANDES, Paulo, 2007. Entender porque arde tanto a floresta em Portugal. Em: J. SANDE SILVA, ed. *Árvores e Florestas de Portugal, Vol. 8 Proteger a Floresta - Incêndios, Pragas e Doenças*. Lisboa: Público, Comunicação Social, SA, Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, pp. 69-91.
- FERNÁNDEZ, C., VEGA, J. A. e VIEIRA, D.C.S., 2010. Assessing soil erosion after fire and rehabilitation treatments in NW Spain: Performance of rusle and revised Morgan-Morgan-Finney models. *Land Degradation & Development*. **21**(1), 58-67. DOI 10.1002/ldr.965.
- FERNÁNDEZ-GIMÉNEZ, Maria E., 2015. A shepherd has to invent: Poetic analysis of social-ecological change in the cultural landscape of the central Spanish Pyrenees. *Ecology and Society*. **20**(4), 29. DOI 10.5751/ES-08054-200429.
- FERREIRA, António Dinis et al., 2010. Efeitos do fogo no solo e no regime hidrológico. Em: F. MOREIRA, F. X. CATRY, J. SANDE SILVA e F. CASTRO REGO, eds. *Ecologia do fogo e gestão de áreas ardidas*. Lisboa: ISA Press, pp. 21-48. ISBN 978-972-8669-48-5.
- FERREIRA DE CASTRO, José, 1947. *A Lã e a Neve*. Lisboa: Guimarães & C.^a.
- FERREIRA-LEITE, Flora, BENTO-GONÇALVES, Antonio e LOURENÇO, Luciano, 2011. Grandes incêndios florestais em Portugal Continental: da história recente à atualidade. *Cadernos de Geografia*. **30/31**, 81-86.
- FITSUM, M et al., 2019. Comparative performance of pure local, cross Boer-Abergelle F1 and F2 goats in selected Weredas in the central zone of Tigray. *Livestock Research for Rural Development*. **31**(10), 163-16.
- FITZ-KOCH, Sarah et al., 2018. Entrepreneurship in the Agricultural Sector: A Literature Review and Future Research Opportunities. *Entrepreneurship Theory and Practice*. **42**(1), 129-166. DOI 10.1177/1042258717732958.
- FONTANA, Andrea e FREY, James H., 2009. The Interview: From Neutral Stance to Political Involvement. Em: N. K. DENZIN e Y. S. Lincoln, eds. *The Sage handbook of qualitative research*. 3rd edition. Thousand Oaks: Sage, pp. 695-727. ISBN 978-0-7619-2757-0.
- FORDE, Daryll, 1954. *African worlds: studies in the cosmological ideas and social values of african peoples*. London: Oxford University Press.
- FOSTER, Claire N. et al., 2020. Animals as Agents in Fire Regimes. *Trends in Ecology & Evolution*. **35**(4), 346-356. DOI 10.1016/j.tree.2020.01.002.
- FOSTER, George M., 1960. Interpersonal Relations in Peasant Society. *Human Organization*. **19**, 174-178.

- FOSTER, George M., 1965. Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist*. **67**(2), 293-315.
- FOSTER, George M., 1972. The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior [and Comments and Reply]. *Current Anthropology*. **13**(2), 165-202. DOI 10.1086/201267.
- FOUCAULT, Michel, 2009[1971]. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard. ISBN 978-2-07-027774-2.
- FREIRE, Dulce, 2004. Os Baldios da Discórdia: As Comunidades Locais e o Estado. Em: D. Freire, I. FONSECA e P. GODINHO, eds. *Mundo Rural. Transformação e resistência na Península Ibérica (século XX)*. Lisboa: Colibri, pp. 191-224.
- FRIEDMANN, John e RANGAN, Haripriya, 1993. *In defense of livelihood: comparative studies on environmental action*. West Hartford, Conn: Kumarian Pr. Kumarian Press library of management for development. ISBN 978-1-56549-020-8.
- GADGIL, Madhav, BERKES, Fikret e FOLKE, Carl, 1993. Indigenous Knowledge for Biodiversity Conservation. *Ambio*. **22**(2/3), 151-156.
- GALATY, John G., 2015. Pastoralism in Anthropology. Em: J. D. WRIGHT, ed. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. 2nd edition. Oxford: Elsevier, pp. 577-583. ISBN 978-0-08-097086-8.
- GALESKI, Boguslaw, 1988. Farming as an occupation. Em: T. SHANIN, ed. *Peasants and Peasant Societies*. 2nd edition. Harmondsworth: Penguin Books, pp. 135-150. ISBN 0-14-022652-4.
- GEERTZ, Clifford, 1961. Studies in peasant life: community and society. *Biennial Review of Anthropology*. **2**, 1-41.
- GEERTZ, Clifford, 1963. *Agricultural involution: the process of ecological change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press. ISBN 978-0-520-00459-7.
- GEERTZ, Clifford, 1989[1973]. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos. ISBN 978-85-216-1080-9.
- GONÇALVES FERNANDES, Antonio Jose et al., 2017. Consumo de queijos DOP da região de Trás-os-Montes no concelho de Bragança, Portugal. *Revista Mundi Meio Ambiente e Agrárias*. **2**(1)(13), 1-25.
- GONDIM, Sonia, 2003. Grupos focais como técnica de investigação qualitativa: desafios metodológicos. *Paideia*. **12**(24), 149-161.
- GONZALEZ, Juan Jesus e BENITO, Cristobal Gomez, 2001. Profession and Identity. The Case of Family Farming in Spain. *Sociologia Ruralis*. **41**(3), 343-357. DOI 10.1111/1467-9523.00187.
- GOOCH, Pernille, 2004. Van Gujjar: The Persistent Forest Pastoralists. *Nomadic Peoples*. **8**(2); 125-135. DOI 10.3167/082279404780446140.
- GOOCH, Pernille, 2016. Feet Following Hooves. Em: T. INGOLD e J. L. VERGUNST, eds. *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*. London and New York: Routledge, pp. 67-80.
- GUDEMAN, Stephen e RIVERA, Alberto, 1990. *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text* [em linha]. Cambridge University Press. [Acesso em 18 julho 2021]. ISBN 978-0-521-38322-6. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/product/identifier/9780511558009/type/book>
- GUHA, Ramachandra, 2013. Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique. Em: L. ROBIN, S. SORLIN e P. WARDE, eds. *The Future of Nature: Documents of Global Change*. New Haven: Yale University Press, pp. 409-426. ISBN 978-0-300-18461-7.
- HADJIGEORGIOU, Ioannis, 2011. Past, present and future of pastoralism in Greece. *Pastoralism: Research, Policy and Practice*. **1**(1), p. 24. DOI 10.1186/2041-7136-1-24.
- HALLIGAN, Patrick, 1989. The environmental policy of Saint Thomas Aquinas. *Environmental Law*. **19**(4), 767-806.
- HARE, B., 2002. The Domestication of Social Cognition in Dogs. *Science*. **298**(5598), 1634-1636. DOI 10.1126/science.1072702.
- HART, S.P., 2001. Recent Perspectives in Using Goats for Vegetation Management in the USA. *Journal of Dairy Science*. **84**, E170-E176. DOI 10.3168/jds.S0022-0302(01)70212-3.

- HARVEY, David, 2004. The “New” Imperialism: Accumulation by Dispossession. *Socialist Register*. **40**, 63-87.
- HERCULANO, Alexandre, s/d. Breves reflexões sobre alguns pontos de economia agrícola. Em: *Opúsculos*. Lisboa: Livraria Bertrand, pp. 23-46.
- HERSKOVITS, Melville J., 1926. THE CATTLE COMPLEX IN EAST AFRICA. *American Anthropologist*. **28**(1), 230-272. DOI 10.1525/aa.1926.28.4.02a00040.
- HESPANHA, Pedro, 2017. O papel dos baldios na revitalização das comunidades rurais. Em: F. CRAVIDÃO et al., ed. *Espaços e tempos em Geografia: homenagem a António Gama* [em linha]. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 337-361. [Acesso em 9 abril 2019]. ISBN 978-989-26-1343-7. Disponível em: <https://digitalis.uc.pt/handle/10316.2/43488>
- HOBSBAWM, E. J., 1973. Peasants and politics. *The Journal of Peasant Studies*. **1**(1), 3-22. DOI 10.1080/03066157308437870.
- HONRADO, João Pradinho et al., 2017. Conservation Management of EU Priority Habitats after Collapse of Traditional Pastoralism: Navigating Socioecological Transitions in Mountain Rangeland: Conservation Management. *Rural Sociology*. **82**(1), 101-128. DOI 10.1111/ruso.12111.
- HUGHES, David McDermott, 2008. Third Nature: Making Space and Time in the Great Limpopo Conservation Area. *Cultural Anthropology*. **20**(2), 157-184. DOI 10.1525/can.2005.20.2.157.
- HUMBOLDT, Alexander von, 2014[1807]. *Views of nature*. Chicago: The University of Chicago Press. ISBN 978-0-226-92319-2.
- INSTITUTO DA CONSERVAÇÃO DA NATUREZA E DAS FLORESTAS, 2021. *Relatório de atividades 2019* [em linha]. Lisboa: Instituto da Conservação da Natureza e das Florestas. Disponível em: <https://www.icnf.pt/api/file/doc/b6f3e669155fd3af>
- INSTITUTO DA CONSERVAÇÃO DA NATUREZA E DAS FLORESTAS, 2013. *6º Inventário Florestal Nacional* [em linha]. Lisboa: Instituto da Conservação da Natureza e das Florestas. Disponível em: <http://www2.icnf.pt/portal/florestas/ifn>
- INSTITUTO DA CONSERVAÇÃO DA NATUREZA E DAS FLORESTAS, 2018. *Anúncio de abertura de procedimento concursal n.º 11/0127/2018*. [em linha]. Lisboa: Instituto da Conservação da Natureza e das Florestas. [Acesso em 20 janeiro 2021]. Disponível em: <https://www.icnf.pt/api/file/doc/73b50c97ffe83e0a>
- INTERNATIONAL LIVESTOCK RESEARCH INSTITUTE et al., 2021. *Rangelands Atlas* [em linha]. Nairobi: International Livestock Research Institute. Disponível em: <https://www.unep.org/resources/publication/rangelands-atlas>
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 2021. *Recenseamento Agrícola - Análise dos principais resultados - 2019*. Lisboa: Instituto Nacional de Estatística, I. P. ISBN 978-989-25-0562-6.
- INGOLD, Tim, 1974. On Reindeer and Men. *Man*. **9**(4), 523-538.
- INGOLD, Tim, 1980. *Hunters, pastoralists, and ranchers: reindeer economies and their transformations*. Cambridge: Cambridge Univ. Pr. ISBN 978-0-521-22588-5.
- INGOLD, Tim, 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge. ISBN 978-0-203-46602-5.
- INGOLD, Tim, 2011. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London New York: Routledge. ISBN 978-0-203-81833-6.
- INGOLD, Tim, 2013. Anthropology beyond humanity. *Journal of the Finnish Anthropological Society*. 2013. vol. 38, no. 3, p. 5–23.
- INGOLD, Tim, 2016. From science to art and back again: the pendulum of an anthropologist. *Anuac*. **V**(5), N.1. DOI 10.7340/anuac2239-625x-2237.
- INGOLD, Tim e VERGUNST, Jo Lee, 2016. Introduction. Em: T. INGOLD e J. L. VERGUNST, eds. *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*. London and New York: Routledge. pp. 1-20.
- KELLY, Luke T. et al., 2020. Fire and biodiversity in the Anthropocene. *Science*. **370**(6519), eabb0355. DOI 10.1126/science.abb0355.
- KHAZANOV, Anatoly M., 1994. *Nomads and the outside world*. 2nd ed. Madison: University of Wisconsin Press. ISBN 978-0-299-14284-1.

- KIRZNER, Israel M., 1979. *Perception, opportunity and profit: studies in the theory of entrepreneurship*. Chicago: Univ. of Chicago Press. ISBN 978-0-226-43773-6.
- KNOWLES, Scott, 2020. Governance of risk in a heating planet. *Anthropocene Campus Lisboa: Parallax*. Culturgest, Lisboa. 7 janeiro 2020.
- KRAMER, Katherine e WARE, Joe, 2019. *Counting the cost: 2019: a year of climate breakdown* [em linha]. London: ChristianAid. Disponível em: <https://www.christianaid.org.uk/sites/default/files/2019-12/Counting-the-cost-2019-report-embargoed-27Dec19.pdf>
- KROEBER, Alfred Louis, 1948. *Anthropology: Culture Patterns & Processes*. 2nd ed. New York: Harcourt, Brace and Co.
- KUTSCHERA, Ulrich, 2011. From the scala naturae to the symbiogenetic and dynamic tree of life. *Biology Direct*. **6**(1), 33. DOI 10.1186/1745-6150-6-33.
- KVALE, Steinar, 2006. Dominance Through Interviews and Dialogues. *Qualitative Inquiry*. **12**(3), 480-500. DOI 10.1177/1077800406286235.
- LEBNER, Ashley, 2016. La redescription de l'anthropologie selon Marilyn Strathern. *L'Homme*. **218**, 117-149. DOI 10.4000/lhomme.28946.
- LEGAT, Allice, 2016. Walking Stories; Leaving Footprints. Em: T. INGOLD e J. L. VERGUNST, eds. *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*. London and New York: Routledge, pp. 35-49.
- LESTEL, Dominique, BRUNOIS, Florence e GAUNET, Florence, 2006. Etho-ethnology and ethno-ethnology. *Social Science Information*. **45**(2), 155-177. DOI 10.1177/0539018406063633.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1951[1910]. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. 9e ed. Paris: PUF.
- LI, Tania Murray, 2011. Centering labor in the land grab debate. *Journal of Peasant Studies*. **38**(2), 281-298. DOI 10.1080/03066150.2011.559009.
- LOCKE, John, 2007[1695]. *An essay concerning human understanding*. United States: Pomona Press. ISBN 978-1-4067-9027-6.
- LOSCH, Bruno, 2004. Debating the Multifunctionality of Agriculture: From Trade Negotiations to Development Policies by the South. *Journal of Agrarian Change*. **4**(3), 336-360. DOI 10.1111/j.1471-0366.2004.00082.x.
- LOVREGLIO, R, MEDDOUR-SAHAR, O e LEONE, V, 2014. Goat grazing as a wildfire prevention tool: a basic review. *iForest - Biogeosciences and Forestry*. **7**(4), 260-268. DOI 10.3832/ifer1112-007.
- LUSA, 2019. Universidade de Coimbra elimina carne de vaca das cantinas universitárias. *O Público* [em linha]. Lisboa, 17 setembro 2019. [Acesso em 7 agosto 2021]. Disponível em: <https://www.publico.pt/2019/09/17/p3/noticia/universidade-coimbra-elimina-carne-vaca-cantinas-universitarias-1886892>
- MANZANO, Pablo et al., 2021. Toward a holistic understanding of pastoralism. *One Earth*. **4**(5), 651-665. DOI 10.1016/j.oneear.2021.04.012.
- MARSDEN, Terry, 2006. The Road towards Sustainable Rural Development: Issues of Theory, Policy and Practice in a European Context. Em: P. CLOKE, T. MARSDEN e P. MOONEY, eds. *The Handbook of Rural Studies* [em linha]. London: SAGE, pp. 201-212. [Acesso em 16 março 2021]. ISBN 978-0-7619-7332-4. Disponível em: http://sk.sagepub.com/reference/hdbk_rural/n14.xml
- MARSDEN, Terry e SMITH, Everard, 2005. Ecological entrepreneurship: sustainable development in local communities through quality food production and local branding. *Geoforum*. **36**(4), 440-451. DOI 10.1016/j.geoforum.2004.07.008.
- MARTELLI, Giovanna, 2009. Consumers' perception of farm animal welfare: an Italian and European perspective. *Italian Journal of Animal Science*. **8**(1), 31-41. DOI 10.4081/ijas.2009.s1.31.
- MARX, Karl, 1973[1941]. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. London: Penguin Books.
- MATHER, Alexander S. e CARDOSO PEREIRA, José M., 2006. Transição Florestal e Fogo em Portugal. Em: J. S. PEREIRA, J. M. C. PEREIRA, F. CASTRO REGO E J. M. N. SILVA, eds. *Incêndios Florestais em Portugal: Caracterização, Impactes e Prevenção*. Lisboa: ISA Press, pp. 257-286.

- MATHUR, Nayanika, 2015. "It's a conspiracy theory and climate change": Of beastly encounters and cervine disappearances in Himalayan India. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. **5**(1), 87-111. DOI 10.14318/hau5.1.005.
- MAUSS, Marcel, 2004[1950]. *Sociologie et anthropologie*. 11e ed. Paris: Presses universitaires de France. Quadrige. ISBN 2-13-054718-4.
- MCNAUGHTON, S. J., 1979. Grazing as an Optimization Process: Grass-Ungulate Relationships in the Serengeti. *The American Naturalist*. **113**(5), 691-703.
- MENA, Y. et al., 2016. Characterization and typification of small ruminant farms providing fuelbreak grazing services for wildfire prevention in Andalusia (Spain). *Science of The Total Environment*. **544**, 211-219. DOI 10.1016/j.scitotenv.2015.11.088.
- MENESES, Bruno M., REIS, Eusébio e REIS, Rui, 2018. Assessment of the recurrence interval of wildfires in mainland Portugal and the identification of affected LUC patterns. *Journal of Maps*. **14**(2), 282-292. DOI 10.1080/17445647.2018.1454351.
- MILCHUNAS, D. G. e LAUENROTH, W. K., 1993. Quantitative Effects of Grazing on Vegetation and Soils Over a Global Range of Environments: Ecological Archives M063-001. *Ecological Monographs*. **63**(4), 327-366. DOI 10.2307/2937150.
- MILTON, Kay, 1999. Nature is already sacred. *Environmental Values*. **8**(4), 437-449.
- MILTON, Kay, 2010. Ecologies: anthropology, culture and the environment. *International Social Science Journal*. **49**(154), 477-495. DOI 10.1111/j.1468-2451.1997.tb00039.x.
- MOBIUS, Karl August, 1877. *Die Auster und die Austernwirthschaft: Verlag von Wiegandt*. Berlin: Hempel & Parey.
- MONTEIRO ALVES, Antonio A. et al., 2006. A Floresta e o Fogo Através dos Tempos. Em: J. S. PEREIRA, J. M. C. PEREIRA, F. CASTRO REGO e J. M. N. SILVA, eds. *Incêndios Florestais em Portugal: Caracterização, Impactes e Prevenção*. Lisboa: ISA Press, pp. 15-41.
- MONTESQUIEU, Charles, 1875[1820]. *Oeuvres complètes IV - L'Esprit des lois*. Paris: E. Laboulaye Garnier.
- MORAN, Emilio, 2006. Ecosystem Ecology in Biology and Anthropology. Em: N. HAENN e R. WILK, eds. *The environment in anthropology: a reader in ecology, culture and sustainable living*. New York: New York University Press, pp. 15-26. ISBN 0-8147-3637-8.
- MOREIRA, Francisco et al., 2020. Wildfire management in Mediterranean-type regions: paradigm change needed. *Environmental Research Letters*. **15**(1), 011001. DOI 10.1088/1748-9326/ab541e.
- MORGADO, Diogo, 2013. *Pastoreio em Manteigas: transumância no passado e no presente* [em linha]. Dissertação de Mestrado, Coimbra: Universidade de Coimbra. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316/30702>
- MÜLLER, Corsin A. et al., 2015. Dogs Can Discriminate Emotional Expressions of Human Faces. *Current Biology*. **25**(5), 601-605. DOI 10.1016/j.cub.2014.12.055.
- NAESS, Arne, 1973. The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary*. *Inquiry*. **16**(1-4), 95-100. DOI 10.1080/00201747308601682.
- NAWROTH, Christian et al., 2018. Goats prefer positive human emotional facial expressions. *Royal Society Open Science*. **5**(8), 180491. DOI 10.1098/rsos.180491.
- NEAVE, Heather W. e ZOBEL, Gosia, 2020. Personality of dairy goats affects competitive feeding behaviour at different feeder heights. *Small Ruminant Research*. **192**, 106222. DOI 10.1016/j.smallrumres.2020.106222.
- NIAMIR-FULLER, M. e HUBER-SANNWALD, E., 2020. Pastoralism and Achievement of the 2030 Agenda for Sustainable Development: A Missing Piece of the Global Puzzle. Em: S LUCATELLO, E. HUBER-SANNWALD, I. ESPEJEL, N. MARTÍNEZ-TAGÜEÑA, eds. *Stewardship of Future Drylands and Climate Change in the Global South* [em linha]. Cham: Springer International Publishing, pp. 41-55. Springer Climate. [Acesso em 18 agosto 2021]. ISBN 978-3-030-22463-9. Disponível em: http://link.springer.com/10.1007/978-3-030-22464-6_3

- NISKA, Miira, VESALA, Hannu T. e VESALA, Kari Mikko, 2012. Peasantry and Entrepreneurship As Frames for Farming: Reflections on Farmers' Values and Agricultural Policy Discourses. *Sociologia Ruralis*. **52**(4), 453-469. DOI 10.1111/j.1467-9523.2012.00572.x.
- NIXON, Rob, 2013. *Slow violence and the environmentalism of the poor*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press. ISBN 978-0-674-07234-3.
- NORI, Michele, 2019. *Herding Through Uncertainties – Principles and practices. Exploring the interfaces of pastoralists and uncertainty. Results from a literature review* [em linha]. EUI Working Paper. Fiesole: European University Institute. Disponível em: www.eui.eu/RSCAS/Publications/
- NORI, Silvia e GEMINI, Michele, 2011. The Common Agricultural Policy vis-à-vis European pastoralists: principles and practices. *Pastoralism: Research, Policy and Practice*. **1**(1), 27. DOI 10.1186/2041-7136-1-27.
- NOTESTEIN, Frank W, 1945. Population-The Long View. Em: T. SCHULTZ, ed. *Food for the world*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 36-57.
- NOTÍCIAS AO MINUTO, 2019. Emigrantes contribuem para rebanho de cabras saporadas em Penacova. 30 junho 2019.
- OBA, Gufu, 2012. Harnessing pastoralists' indigenous knowledge for rangeland management: three African case studies. *Pastoralism: Research, Policy and Practice*. **2**(1), 1. DOI 10.1186/2041-7136-2-1.
- OLIVEIRA, Ricardo et al., 2020. Uncovering the perception regarding wildfires of residents with different characteristics. *International Journal of Disaster Risk Reduction*. **43**, 101370. DOI 10.1016/j.ijdrr.2019.101370.
- O'NEILL, Brian Juan, 2011. *Proprietários, lavradores e jornaleiras: desigualdade social numa aldeia transmontana, 1870-1978*. Porto: Afrontamento. ISBN 978-972-36-1157-1.
- ORTIZ, Sutti, 1988. Peasant Culture, Peasant Economy. Em: T. SHANIN, ed. *Peasants and Peasant Societies*. 2nd edition. Harmondsworth: Penguin Books, pp. 300-303. ISBN 0-14-022652-4.
- OST, David J., 2015. Class and social order: Political consequences of the move from class to culture. Em: V. GODDARD e S. NAROTZKY, eds. *Industry and work in contemporary capitalism: Global models, local lives?*. London: Routledge, pp. 64-78. ISBN 978-0-367-86941-0.
- PAINE, Robert, 1994. *Herds of the tundra: a portrait of Saami reindeer pastoralism*. Washington: Smithsonian Institution Press. ISBN 978-1-56098-271-5.
- PARDINI, Andrea e NORI, Michele, 2011. Agro-silvo-pastoral systems in Italy: integration and diversification. *Pastoralism: Research, Policy and Practice*. **1**(1), 26. DOI 10.1186/2041-7136-1-26.
- PARENTE, J. et al., 2019. Drought in Portugal: Current regime, comparison of indices and impacts on extreme wildfires. *Science of The Total Environment*. **685**, 150-173. DOI 10.1016/j.scitotenv.2019.05.298.
- PEARSE, Andrew, 1988. Metropolis and Peasant: The Expansion of the Urban-Industrial Complex and the Changing Rural Structure. Em: T. SHANIN, ed. *Peasants and Peasant Societies*. 2nd ed. Harmondsworth: Penguin Books., pp. 69-78. ISBN 0-14-022652-4.
- PEISCHEL, A. e HENRY, JR., D. D. (orgs.), 2006. [HANDBOOK] TARGETED GRAZING: A natural approach to vegetation management and landscape enhancement [em linha]. Englewood: American Sheep Industry Association. Disponível em: <https://www.webpages.uidaho.edu/rx-grazing/Handbook.htm>
- PEREIRA, Cristiano, 2016. *As chegas de bois em Montalegre: etnografia, memória e intervenção museológica* [em linha]. Dissertação de Mestrado. Braga: Universidade do Minho. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1822/58736>
- PEREIRA, João Santos et al. 2006. *Incêndios florestais em Portugal: caracterização, impactes e prevenção* [em linha]. Lisboa: ISA Press. [Acesso em 19 janeiro 2021]. Disponível em: <http://books.google.com/books?id=yhZNAQAIAAJ>
- PERISTIANY, John George (ed.), 1974[1965]. *Honour and shame: the values of Mediterranean society*. 2nd ed. Chicago: Univ. of Chicago Press. ISBN 978-0-226-65714-1.

- PINHO, Olivia, FERREIRA, Isabel e FERREIRA, Margarida, 2004. Discriminate analysis of the volatile fraction from “Terrincho” ewe cheese: correlation with flavour characteristics. *International Dairy Journal*. **14**(5), 455-464. DOI 10.1016/j.idairyj.2003.08.007.
- PINI, Roberta et al., 2017. From pristine forests to high-altitude pastures: an ecological approach to prehistoric human impact on vegetation and landscapes in the western Italian Alps. *Journal of Ecology*. **105**(6), 1580-1597. DOI 10.1111/1365-2745.12767.
- PINNA, Mario, 1989. Un aperçu historique de “la théorie des climats”. *Annales de géographie*. **98**(547), 322-325.
- PINTO, Rui et al., 2021. A pastorícia em territórios de montanha em Portugal: tradição com futuro? Em: *XI International Congress on Silvopastoral Systems*. Mexico. 3 novembro 2021.
- PINTO, Rui, MARTA-COSTA, Alexandra e TORRES-MANSO, Filipa, 2021. O garrano: património e potencial paradigma paisagístico do território português- desafios e oportunidades. Em: *Atas do VIII Congresso de Estudos Rurais*. Lisboa: SPER. p. 367–379. ISBN 978-972-96347-5-8.
- PLOEG, Jan Douwe van der, 2009. *The new peasantries: struggles for autonomy and sustainability in an era of empire and globalization*. London: Earthscan. ISBN 978-1-84407-558-4.
- PLOEG, Jan Douwe van der, 2010. The peasantries of the twenty-first century: the commoditisation debate revisited. *The Journal of Peasant Studies*. **37**(1), 1-30. DOI 10.1080/03066150903498721.
- PLOEG, Jan Douwe van der e ROEP, Dirk, 2003. Multifunctionality and rural development: the actual situation in Europe. Em: G. HUYLENBROECK e G. DURAND, eds. *Multifunctional Agriculture. A New Paradigm for European Agriculture and Rural Development*. Aldershot: Ashgate, pp. 37-54.
- POLANYI, Karl, 2001[1944]. *The great transformation: the political and economic origins of our time*. 2nd Beacon paperback ed. [reprinted]. Boston, Mass: Beacon Press. ISBN 978-0-8070-5643-1.
- PORTELA, José, 1986. *Trabalho Cooperativo em Duas Aldeias de Trás-Os-Montes*. Porto: Edições Afrontamento. ISBN 978-972-36-0159-6.
- PORTER, Anne, 2012. *Mobile pastoralism and the formation of Near Eastern civilizations: weaving together society*. Cambridge: Univ. Press. ISBN 978-0-521-76443-8.
- POTTER, Clive e TILZEY, Mark, 2005. Agricultural policy discourses in the European post-Fordist transition: neoliberalism, neomercantilism and multifunctionality. *Progress in Human Geography*. **29**(5), 581-600. DOI 10.1191/0309132505ph569oa.
- PRESIDÊNCIA DO CONSELHO DE MINISTROS, 2015. *Resolução do Conselho de Ministros n.º 6-B/2015*. 2015. 6-B/2015.
- PULIDO, Laura, 1996. *Environmentalism and economic justice: two Chicano struggles in the Southwest*. Tucson, Ariz: Univ. of Arizona Press. ISBN 978-0-8165-1605-6.
- PULUNGAN, Muhammad Almaududi et al., 2019. Grazing enhances species diversity in grassland communities. *Scientific Reports*. **9**(1), 11201. DOI 10.1038/s41598-019-47635-1.
- PYNE, Stephen J., 2001. *Fire: a brief history*. London: British Museum. ISBN 978-0-7141-2762-0.
- PYNE, Stephen J., 2006. Fogo no Jardim: Compreensão do Contexto dos Incêndios em Portugal. Em: J. S. PEREIRA, J. M. C. PEREIRA, F. CASTRO REGO E J. M. N. SILVA, eds. *Incêndios Florestais em Portugal: Caracterização, Impactes e Prevenção*. Lisboa: ISA Press, pp. 115-133.
- RAGKOS, Athanasios, THEODORIDIS, Alexandros e ARSENOS, Georgios, 2019. Alternative Approaches of Summer Milk Sales from Transhumant Sheep and Goat Farms: A Case Study from Northern Greece. *Sustainability*. **11**(20), 5642. DOI 10.3390/su11205642.
- RAPPAPORT, Roy Abraham, 1971. Nature, Culture and Ecological Anthropology. Em: H. L. Shapiro, ed. *Man, Culture and Society*. Rev. ed. London: Oxford University Press, pp. 237-251.
- REBANKS, James, 2015. *The shepherd's life: a tale of the Lake District*. E-book edition. Harmondsworth: Penguin Books. ISBN 978-0-14-197936-6.
- REBELO DE SOUSA, Marcelo, 2019. *Dia Nacional em Memória das Vítimas dos Incêndios Florestais* [em linha]. 7 junho 2019. [Acesso em 2 novembro 2020]. Disponível em: <http://www.presidencia.pt/?idc=9&idi=164956>
- REDFIELD, Robert, 1988. The part-societies with part-cultures. Em: T. SHANIN, ed. *Peasants and Peasant Societies*. 2nd edition. Harmondsworth: Penguin Books, pp. 60-61. ISBN 0-14-022652-4.

- REGASSA, Asebe, HIZEKIEL, Yetebarek e KORF, Benedikt, 2019. 'Civilizing' the pastoral frontier: land grabbing, dispossession and coercive agrarian development in Ethiopia. *The Journal of Peasant Studies*. **46**(5), 935-955. DOI 10.1080/03066150.2017.1420060.
- REGO, Francisco Castro, 1991. A silvopastorícia na sua relação com os incêndios florestais em Portugal. *Ingenium. Revista da Ordem dos Engenheiros*. Setembro-Outubro, 67-72.
- RENTING, Henk e PLOEG, Jan Douwe van der, 2001. Reconnecting nature, farming and society: environmental cooperatives in the Netherlands as institutional arrangements for creating coherence. *Journal of Environmental Policy & Planning*. **3**(2), 85-101. DOI 10.1002/jepp.75.
- RIBEIRO, Aquilino, 1983[1958]. *Quando os lobos uivam*. Círculo de Leitores. Lisboa: Livraria Bertrand.
- RIBEIRO, Orlando, 1945. *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico*. Coimbra: Coimbra Editora (Universitas).
- ROCHA E SILVA, Severiano, 1992. Utilisation des terres publiques au Portugal. Em: A. BOURBOUZE e R. RUBINO, eds. *Terres collectives en Méditerranée : histoire, législation, usages et modes d'utilisation par les animaux*. Montpellier: CIHEAM-IAMM, p. 238-248.
- RUIZ MIRAZO, Jabier, 2011. *Las áreas pasto-cortafuegos un sistema silvopastoral para la prevención de incendios forestales*. Tese de doutoramento. Granada: Editorial de la Universidad de Granada.
- RUIZ-MIRAZO, Jabier, ROBLES, Ana Belén e GONZALEZ-REBOLLAR, J.L., 2009. Pastoralism in natural parks of Andalucia (Spain): a tool for fire prevention and the naturalization of ecosystems. Em: F. PACHECO e P. MORAND-FEHR, eds. *Changes in sheep and goat farming systems at the beginning of the 21st century : research, tools, methods and initiatives in favour of a sustainable development*. Zaragoza: CIHEAM / D RAP-Norte / FAO, pp. 141-144.
- RUIZ-MIRAZO, Jabier, ROBLES, Ana Belén e GONZÁLEZ-REBOLLAR, José Luis, 2011. Two-year evaluation of fuelbreaks grazed by livestock in the wildfire prevention program in Andalusia (Spain). *Agriculture, Ecosystems & Environment*. **141**(1-2), 13-22. DOI 10.1016/j.agee.2011.02.002.
- SA REGO, Julio e CORRADI, Ariane A., 2018. ICH and 'Frugal Innovation': a Contribution to Development through the Framework of the 2003 Convention. *International Journal of Intangible Heritage*. **13**, 174-189.
- SANDE SILVA, Joaquim et al., 2010. *Towards Integrated Fire Management - Outcomes of the European Project Fire Paradox*. Joensuu (Finlândia): European Forest Institute. ISBN 9709525453485.
- SANTOS, Henrique Pereira dos, 2017. *Portugal: paisagem rural*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos. Ensaios da Fundação, 70. ISBN 978-989-8838-86-5.
- SANTOS PEREIRA, João, MARTINS, Helena e BORGES, José G.C., 2007. FORESTS FOR THE 21st CENTURY? Em: M. SEABRA PEREIRA, ed. *Portrait of State-of-the-Art Research at the Technical University of Lisbon*. The Netherlands: Springer, p. 385-400.
- SAX, William S., 2010. Village Agency. Em: D. MINES e N. YAZGI, eds. *Village Matters*. New Delhi: Oxford University Press.
- SCHUMPETER, Joseph A., 2012[1911]. *The theory of economic development: an inquiry into profits, capital, credit, interest, and the business cycle*. 16th printing. New Brunswick e London (U.K.): Transaction Publishers. ISBN 978-0-87855-698-4.
- SCOONES, Ian (ed.), 1996. *Living with uncertainty: new directions in pastoral development in Africa*. Repr. London: Intermediate Technology Publications. ISBN 978-1-85339-235-1.
- SCOONES, Ian, 2021. Pastoralists and peasants: perspectives on agrarian change. *The Journal of Peasant Studies*. **48**(1), 1-47. DOI 10.1080/03066150.2020.1802249.
- SCOTT, James C., 1976. *The moral economy of the peasant: rebellion and subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale Univ. Press. ISBN 978-0-300-02190-5.
- SCOTT, James C., 1985. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale Univ. Press. ISBN 978-0-300-03641-1.
- SCOTT, James C., 1998. *Seeing like a state: how certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press. Yale agrarian studies. ISBN 0-300-07016-0.

- SCOTT, James C, 2013. *Decoding subaltern politics: ideology, disguise, and resistance in agrarian politics*. London: Routledge. ISBN 978-0-415-53975-3.
- SCOTT, James C, 2017. *Against the grain: a deep history of the earliest states*. New Haven: Yale University Press. ISBN 978-0-300-18291-0.
- SEGATA, Jean, 2012. Os cães com depressão e os seus humanos de estimação. *Anuário Antropológico*. **37**(2), 177-204. DOI 10.4000/aa.216.
- SESHIA GALVIN, Shaila, 2018. Interspecies Relations and Agrarian Worlds. *Annual Review of Anthropology*. **47**(1), 233-249. DOI 10.1146/annurev-anthro-102317-050232.
- SHANIN, Teodor, 1973. The nature and logic of the peasant economy 1: a generalisation. *The Journal of Peasant Studies*. **1**(1), 63-80. DOI 10.1080/03066157308437872.
- SHANIN, Teodor (ed.), 1988. *Peasants and peasant societies: selected readings*. 2nd edition. Harmondsworth: Penguin Books. ISBN 0-14-022652-4.
- SIEGRIST, Michael, VISSCHERS, Vivianne H.M. e HARTMANN, Christina, 2015. Factors influencing changes in sustainability perception of various food behaviors: Results of a longitudinal study. *Food Quality and Preference*. **46**, 33-39. DOI 10.1016/j.foodqual.2015.07.006.
- SILVA, Luís, 2014. *Património, ruralidade e turismo: etnografias de Portugal continental e dos Açores*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. Coleção Breve. Antropologia. ISBN 978-972-671-344-9.
- SINGER, Peter, 2015. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. 40th Anniversary. New York: HarperCollins.
- SMIL, Vaclav, 2001. *Enriching the earth: Fritz Haber, Carl Bosch, and the transformation of world food production*. Cambridge, Mass.: MIT Press. ISBN 978-0-262-19449-5.
- SOMA, Takuya e SCHLECHT, Eva, 2018. The relevance of herders' local ecological knowledge on coping with livestock losses during harsh winters in western Mongolia. *Pastoralism*. **8**(1), 3. DOI 10.1186/s13570-017-0108-y.
- STEFFEN, Will et al., 2015. The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *The Anthropocene Review*. **2**(1), p. 81-98. DOI 10.1177/2053019614564785.
- STEINER, Philippe, 1987. Le projet physiocratique : théorie de la propriété et lien social. *Revue économique*. **38**(6), 1111-1128. DOI 10.3406/reco.1987.409027.
- STÉPANOFF, Charles, 2012. Human-animal "joint commitment" in a reindeer herding system. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. **2**(2), 287-312. DOI <https://doi.org/10.14318/hau2.2.015>.
- STRATHERN, Marilyn, 1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley, Calif.: Univ. of California Press. ISBN 978-0-520-07202-2.
- STRIJBOS, C. et al., 2016. Consumer awareness and credibility factors of health claims on innovative meat products in a cross-sectional population study in the Netherlands. *Food Quality and Preference*. **54**, 13-22. DOI 10.1016/j.foodqual.2016.06.014.
- SUVANTO, Hannele, NIEMI, Jarkko K. e LÄHDESMÄKI, Merja, 2020. Entrepreneurial identity and farmers' protein crop cultivation choices. *Journal of Rural Studies*. **75**, 174-184. DOI 10.1016/j.jrurstud.2020.01.022.
- TANSLEY, A. G., 1935. The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms. *Ecology*. **16**(3), 284-307. DOI 10.2307/1930070.
- TERRA MARONESA, 2020. *Onde os lobos ainda uivam* [em linha]. Lamas, 18 setembro 2020. [Acesso em 7 novembro 2020]. Disponível em: <https://www.facebook.com/terramaronesa/videos/431436821163482/>
- THAVAUD, Pascal, 2006. *Dispositif agroenvironnemental appliqué à la prévention des incendies de forêt en région méditerranéenne: résultats de 20 ans de réalisations et propositions pour l'avenir*. Morières: Edition de la Cardère. RCC, 11.
- THE NEW YORK TIMES, 2019. Scorched Portugal Turns to the Goat as a Low-Cost Firefighter. 17 agosto 2019.
- TORRES-MANSO, F. et al., 2017. Silvopastoral Systems as a Tool for Territorial Sustainability and Biodiversity. Em: J. C. DAGAR e V. P. TEWARI, eds. *Agroforestry* [em linha]. Singapore: Springer Singapore, pp. 317-333. [Acesso em 9 abril 2019]. ISBN 978-981-10-7649-7. Disponível em: http://link.springer.com/10.1007/978-981-10-7650-3_12

- TORRES-MANSO, Filipa, 2004. *O pastoreio e a protecção dos ecossistemas florestais*. Tese de Doutoramento. Vila Real: UTAD.
- UTAD, 2017. Florestas nacionais em contexto pós-incêndio são mote de reflexão na UTAD. *UTAD Notícias* [em linha]. 27 novembro 2017. [Acesso em 28 abril 2021]. Disponível em: <https://noticias.utad.pt/blog/2017/11/27/florestas-nacionais-em-contexto-pos-incendio-sao-mote-de-reflexao-na-utad/>
- VAN DEN BERG, M., 2021. A borderland on the edge of materiality: ancient remains, storied landscapes, and community narratives from the arm of Finland. *Time and Mind*. **14**(3), 371-395. DOI 10.1080/1751696X.2021.1951558.
- VARANDAS, Angélica, 2006. A cabra e o bode nos bestiários medievais ingleses. *Brathair - Revistas de estudos celtas e germânicos*. **6**(2), 95-116.
- VARELA, Elsa et al., 2018. Payment for Targeted Grazing: Integrating Local Shepherds into Wildfire Prevention. *Forests*. **9**(8), 464. DOI 10.3390/f9080464.
- VELADO-ALONSO, Elena, MORALES-CASTILLA, Ignacio e GÓMEZ-SAL, Antonio, 2020. Recent land use and management changes decouple the adaptation of livestock diversity to the environment. *Scientific Reports*. **10**(1), 21035. DOI 10.1038/s41598-020-77878-2.
- VERA, Frans W.M., 2002. The Dynamic European Forest. *Arboricultural Journal*. **26**(3), 179-211. DOI 10.1080/03071375.2002.9747335.
- VESALA, Hannu T. e VESALA, Kari Mikko, 2010. Entrepreneurs and producers: Identities of Finnish farmers in 2001 and 2006. *Journal of Rural Studies*. **26**(1), 21-30. DOI 10.1016/j.jrurstud.2009.06.001.
- VIEIRA, Inês, RUSSO, Ana e M. TRIGO, Ricardo, 2020. Identifying Local-Scale Weather Forcing Conditions Favorable to Generating Iberia's Largest Fires. *Forests*. **11**(5), 547. DOI 10.3390/f11050547.
- WATEAU, Fabienne, 2000. *Conflitos e água de rega: ensaio sobre organização social no Vale de Melgaço*. Lisboa: Publicações Dom Quixote. ISBN 978-972-20-1729-9.
- WHITE, Lynn, 1967. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science*. **155**(3767), 1203-1207. DOI 10.1126/science.155.3767.1203.
- WILLIAMS, Raymond, 1989[1973]. *O campo e a cidade: na história e na literatura*. São Paulo: Companhia das Letras. ISBN 978-85-7164-034-4.
- WORLD ECONOMIC FORUM, 2018. *Portugal is using goats to prevent wildfires* [em linha]. 2018. [Acesso em 4 janeiro 2020]. Disponível em: <https://www.facebook.com/worldeconomicforum/videos/10155511416411479/>
- ZASK, Joëlle, 2019. *Quand la forêt brûle: penser la nouvelle catastrophe écologique* [em linha]. Paris: Premier Parallèle. [Acesso em 9 setembro 2021]. ISBN 978-2-85061-005-9. Disponível em: <https://banq.pretnumerique.ca/accueil/isbn/9782850610059>
- ZHAO, Heng e ROKPELNIS, Karlis, 2016. Local perceptions of grassland degradation in China: a socio-anthropological reading of endogenous knowledge and institutional credibility. *The Journal of Peasant Studies*. **43**(6), 1206-1223. DOI 10.1080/03066150.2016.1192609.
- ZONABEND, Françoise, 1994. De l'objet et de sa restitution en anthropologie. *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*. **16**, 3-4.

Anexo – Produtos Derivados

A. Crônicas etnográficas

B. Campanha de comunicação

C. Diário digital

D. Sensibilização e fortalecimento de capacidades

ANEXO A

Crônicas Etnográficas

Jornal a Gazeta Rural (Portugal)

Série “Um dia no monte”

1. A chegada à Aldeia (Jornal a Gazeta Rural nº357 – 29 de fevereiro de 2020)
2. Pastor por um dia (Jornal a Gazeta Rural nº358 – 15 de março de 2020)
3. Tensões e distensões (Jornal a Gazeta Rural nº359 – 31 de março de 2020)
4. Meu querido mês de agosto (Jornal a Gazeta Rural nº360 – 15 de abril de 2020)

Série “Terra Quente, Terra Fria”

5. Terra de Churras (Jornal a Gazeta Rural nº364 – 15 de junho de 2020)
6. Um quê de modernidade da Terra Quente (Jornal a Gazeta Rural nº365 – 30 de junho de 2020)
7. Um quê de tradição da Terra Fria (Jornal a Gazeta Rural nº366 – 15 de julho de 2020)
8. Terra traída (Jornal a Gazeta Rural nº368 – 15 de agosto de 2020)

9. A água do povo... e os contadores (Jornal a Gazeta Rural nº371 – 30 de setembro de 2020)

Pastoral Times (Índia)

10. Of Wolves and Shepherds”, echoes from Portuguese mountains (no prelo)

As crônicas partiram de uma proposta de reatar com o relato etnográfico, a partir da perspectiva de um viajante estrangeiro, para descrever e interpretar momentos da vida cotidiana pastoril serrana. Elas se inspiram nas *Cartas Persas* de Montesquieu e no *Antropólogo Inocente* de Barley; elas aproveitam a posição do estrangeiro simplório para tratar temas críticos eminentemente políticos relacionados com a pastorícia. Através das linhas e das estórias, o leitor, aos poucos, penetra comigo no mundo de vida pastoril e (re)descobre dinâmicas e ameaças do mundo rural, como o abandono, a socialidade agropastoril, a subordinação, os modos de produção e o contínuo natureza-cultura.

O Jornal a Gazeta Rural abraçou a ideia e a narrativa das crônicas; elas ofereciam ao público uma leitura diferenciada do mundo rural serrano. Uma primeira série de quatro crônicas foi assim acordada com o editor; nasce a série “um dia no monte”, relacionada com as minhas primeiras viagens de 2019 entre os cabreiros serranos. O resultado foi muito positivo, a repercussão boa e fomos encorajados a nos lançar numa seguinte série: “Terra Quente, Terra Fria”, sobre minhas viagens de 2020 no mundo dos ovelheiros do distrito de Bragança. Essa série também beneficiou de uma revisão crítica da Eng^a. Cândida Santos, secretária técnica da ANCOTEQ, a quem agradeço infinitamente pelo apoio e a energia positiva.

Uma terceira série de crônicas havia sido solicitada pelo jornal, mas eu preferi suspender a escrita para não me tornar repetitivo, nem no estilo, nem nas ideias. Precisava de tempo para me renovar. Contudo, preparei uma última crônica, de opinião desta vez, sobre a questão da água, para explorar a reflexão global sobre o acesso à água, a partir da luta local dos habitantes de Alvadia para manter a gestão comunitária da sua. As discussões sobre a privatização e a conservação dos recursos hídricos em Alvadia estavam fervorosas e minha contribuição à luta foi solicitada.

As nove crônicas foram publicadas no Jornal a Gazeta Rural ao longo do ano de 2020. Elas permitiram organizar minhas ideias e confrontar minhas interpretações às dos leitores para posteriormente formar a base dos capítulos etnográficos da dissertação.

Em 2021 recebo uma chamada da Pastoral Times a solicitar contribuições para um número especial sobre pastorícia, espécies silvestres e conservação do ambiente. A chamada me entusiasmou; tinha dados e reflexões sobre a questão que não eram do escopo da minha dissertação. Além do mais, o subcontinente indiano tem forte tradição pastoril e é origem de uma prolífica literatura sociocultural crítica sobre a pastorícia. Uma publicação na Pastoral Times provia a oportunidade de dar visibilidade adicional às lutas pastoris serranas portuguesas e de inseri-las no contexto das lutas pastoris em nível global. A limitação das publicações socioculturais sobre pastorícia serrana à língua portuguesa deixa-a fora do mapa das reflexões globais em curso.

Preparei, portanto, uma última crônica, em inglês. Ela ambicionava desconstruir a ideia da oposição entre pastorícia e preservação do ambiente ao focar na romantizada inimizade pastor-lobo. A crônica estabelecia um paralelo entre as trajetórias das comunidades pastoris e lupinas, ambas caracterizadas pela injustiça ambiental, e revelava a relação de respeito entre elas. Pastor e lobo não eram inimigos e, sim, vítimas da mesma política ambiental. A crônica foi feliz; ela foi aprovada pelos editores da Pastoral Times para publicação na edição especial do jornal.

O **Jornal a Gazeta Rural** é um quinzenal com tiragem impressa de 2.500 exemplares e versão digital. Com sede em Viseu, o Jornal trabalha temáticas relacionadas com o meio rural e agrícola para um público profissional do setor.

Pastoral Times é um jornal periódico temático sobre pastorícia, publicado pelo *Centre For Pastoralism* da Índia. O Jornal tem o intuito de abordar e divulgar a diversidade dos contextos pastoris, como a cultura, as práticas e as lutas, para um público profissional, ativista e científico.

Um dia no monte – quatro crônicas etnográficas

- 1. Um dia no monte: a chegada à Aldeia (Jornal a Gazeta Rural nº357)**
- 2. Um dia no monte: pastor por um dia (Jornal a Gazeta Rural nº358)**
- 3. Um dia no monte: tensões e distensões (Jornal a Gazeta Rural nº359)**
- 4. Um dia no monte: meu querido mês de agosto (Jornal a Gazeta Rural nº360)**

Um dia no monte: a chegada à Aldeia

*Toda a paz da Natureza sem gente
Vem sentar-se a meu lado.
(Alberto Caeiro, 1925, poema I)*

Conduzia em direção ao Alvão. Acostumado com as paisagens rurais francesas, esperava encontrar no fim do caminho uma aldeia florida, com suas lojas gourmets promovendo iguarias locais e riquezas da região.

À medida que subia a encosta, a perplexidade crescia. As paisagens verdejantes do vale davam, pouco a pouco, lugar a um ‘marrom’ rochoso. Em um povoado, no caminho da Aldeia, deparei-me com um rebanho de cabras, na estrada, bem à minha frente. Paciente, segui calmamente atrás. O som dos chocalhos penetrava meu veículo, enquanto minha imaginação corria. O que ia encontrar nesse meu primeiro contato com o mundo rural português?

O rebanho deambulava pelas ruas do povoado. As cabras eram bastante animadas e bagunceiras. Saltitantes, elas apoiavam-se contra os muros dos jardins e invadiam os terrenos, comendo plantas ornamentais que porventura estivessem ao alcance. Os cães pastores, incansáveis, tentavam pôr ordem, a organizar o rebanho e orientar as cabras com seus latidos. Os vizinhos, de suas janelas, acompanhavam o movimento desconfiados e usavam o berro para espantar as bichas de suas plantas.

O rebanho tangenciou e pude seguir o meu caminho. O visual continuava a transformar-se e a estrada a estreitar-se. A vegetação, cada vez mais rasteira e seca, dominava as montanhas onduladas, das quais, agora, apenas um desfiladeiro me separava. A estrada não comportava mais barreiras de proteção e as curvas se multiplicavam ao horizonte.

A 960 metros de altitude cheguei à Aldeia. Um conjunto de casas esparsas em estado de conservação variável. Não havia ninguém. Ouviam-se apenas os pássaros, galinhas e algumas máquinas agrícolas à distância. Havia combinado de encontrar o Pastor no café da Aldeia, mas como dispunha de tempo aproveitei para dar uma pequena volta. No passeio, avistei algumas pessoas. Engajadas em tarefas rurais, elas interrompiam-se para, por instantes, me espiar.

Após deambular pelas ruas quase desertas, traçadas por imemoriais casas de pedras, dirigi-me ao café de nosso encontro. Não havia nenhum cliente lá. Apresentei-me à dona do mesmo e expliquei-lhe o propósito de minha visita. Surpresa, ela indagou: vais ao monte pastorear o dia todo?!

Provavelmente pensou que fosse algum aloprado urbano que via beleza naquela vida dura e que aparentemente ninguém mais estava disposto a assumir. Engatei no diálogo animado sobre a pastorícia, a biodiversidade, a prevenção de incêndios florestais, etc., mas ela não me pareceu nada convencida pela minha pregação. Diante de patente fracasso, resignei-me a mudar de assunto.

Como outros que ali viviam, ela morou uns anos na França e regressou por sentir falta da região natal. Surpreendeu-se em saber que eu também era francês e logo começamos a conversar sobre lugares comuns. Observei que nas paredes havia escudos de clube de futebol, troféus esportivos e retratos das belezas naturais da freguesia. Não sabia, mas lentamente ia-me já apegando àquela comunidade.

Os habitantes da Aldeia gostam de futebol. A maioria torce para o FC Porto, mas também há bastantes torcedores do Benfica. Contudo, ninguém torcia para o Sporting. A própria Dona do café confessou respeitar os dois rivais nacionais, mas não ter nenhum apreço pelo Sporting.

Na Aldeia, anos atrás, havia um ‘time’ de futebol também. A foto da equipe da época estava lá exposta. Nela figurava, muito mais novo, o Pastor pelo qual esperava. Nostálgica, disse-me que o time já não existia e enganchou nas fotos das belezas naturais da região... rio, cachoeiras, pontes medievais... foi quando chegou o Pastor.

Bonachão, ele inspirou-me logo muita simpatia e confiança. Brincou dizendo que já não era o primeiro a aventurar-se com ele no monte. Outro dia competiu-lhe levar um tipo de Guimarães lá. Temia que fosse obeso, pois era da cidade e não daria conta de caminhar. Contudo, o tipo era magrinho. Percebi logo o recado. A apreensão também se dirigia a mim. Perguntou-me se tinha hábito de caminhar. Diante da afirmativa e de minha silhueta esbelta, tranquilizou-se. Despedimo-nos da Dona do café e fomos rumo ao estábulo.

Nos arredores da Aldeia lá estava o estábulo, guardado por três cães pastores de raça Castro Laboreiro. Simpáticos e afetuosos logo me acolheram. O Pastor percebeu que eu não tinha cajado. De fato, quem vai ao monte sem cajado? Mais um turista, deve ter pensado ele ao abrir uma portinha e estender-me um bastão de caminhada. Após alimentar rapidamente os cães, o Pastor abriu os portões e de lá saíram duas centenas de cabras Bravias. Os cães juntaram-se a nós e partimos para o monte.

O dia estava lindo e o sol estupendo. Uma brisa suave refrescava-nos, enquanto admirávamos aqueles montes ondulados a perder de vista. Distinguíamos, ao longe, oásis de faixas de vegetação verdejante – caminhos d’água, indicou-me o Pastor – coabitando com terra queimada e tocos carbonizados – triste lembrança dos incêndios de 2010 e 2017 que assolaram a região. Caminhamos muito no baldio, uma vasta pastagem que acolhe a sobrevivente pastorícia da freguesia.

Não se via ninguém naquela serra. Havia, certo, ao longe, um outro pequeno rebanho de vacas maronesas, mas estas caminham pouco e andam sem alguém por perto. O Pastor lamentou-se e disse-me que antigamente havia muitos rebanhos e pastores nessa serra. Hoje, aquela vasta paisagem parecia nos pertencer, somente a nós.

** Economista e antropólogo nascido em Paris e criado no Rio de Janeiro. Especialista do patrimônio cultural imaterial e do desenvolvimento sustentável, ele está a percorrer o Centro e Norte de Portugal relatando as pastorícias em busca das, agora em voga, “cabras sapadoras”.*

📧 www.juliosarego.site

✉ jsr@juliosarego.site

📷 [@aneconomistinanthropology](https://www.instagram.com/aneconomistinanthropology)

Um dia no monte: pastor por um dia

*“Minha alma é como um pastor,
Conhece o vento e o sol
E anda pela mão das Estações
A seguir e a olhar”.*
(Alberto Caeiro, 1925, poema I)

Penetrei o monte sem saber o que me esperava. De pastorícia não conhecia nada além do imaginário construído pelos contos da minha infância. Desenhava-me o pastor a conduzir o rebanho para o cimo da serra, de manhã cedo, ao crepúsculo, sempre à frente, com seu cajado e acompanhado de seu fiel cão. Atrás, calmamente, seguiriam as cabras ao ritmo dos chocalhos e da flauta do pastor. “Uma vida tão bonita, que até os santos gostavam dela e os poetas antigos a cantavam! [...] O céu por cima, o ar livre, o nascer do Sol visto lá do alto... À noite, as estrelas...” (Ferreira de Castro, A Lã e a Neve, 1947).

A realidade encontrada nessa serra do Alvão, porém, era outra. A harmonia entre o pastor, os cães, as cabras e a paisagem até lá estavam; a beleza dos montes ondulados a perder de vista também se dizia presente; mas os versos dos poetas ofuscados pelo bucolismo esqueciam que a pastorícia era mais um trabalho, como um outro qualquer.

Saímos do curral às 10 horas da manhã. O sol, apesar de forte, via-se amenizado por uma brisa que vinha do Oeste. Armado de um bastão de caminhada, emprestado pelo Pastor, tentava arduamente segui-lo pelo monte sem demonstrar receio quanto à minha capacidade de terminar nossa jornada laboral. A temperatura amena daquela serra autorizava um longo e contínuo percurso até o pôr do sol, às 21 horas.

As cabras Bravias pareciam perfeitamente adequadas àquela paisagem. Pequenas e robustas, elas saltavam felizes de pedra buraco em pedra, a cumprir metodicamente o percurso planeado, enquadradas por três cães. Dantes os cães que por ali se via eram um ‘vira-latas’ quaisquer. Hoje, o Pastor podia contar com o serviço infalível de cães pastores de raça Castro Laboreiro, introduzidos por uma associação de conservação do lobo ibérico há uns quinze anos para melhorar a proteção aos rebanhos e erradicar o abate retaliativo de lobos.

Os três Castros Laboreiros ordenavam orgulhosamente o rebanho, a fêmea na frente, o macho de mais idade nas laterais e o macho jovem atrás. É certo que a fêmea e o macho idoso abandonaram por vezes o ofício para estar connosco em busca de descanso e lanche, mas sem jamais perder de vista o rebanho. O jovem macho, por sua vez, não deixou nunca o serviço. Nós apenas observávamos o movimento de longe e, quando muito, intervínhamos para guiar os animais aos pontos de água. Como os humanos, naturalmente, as cabras se desidratam durante o percurso e é necessário dessedentá-las para que continuem a alimentar-se.

Esta serra do Alvão é rica em água e o Pastor tinha também o privilégio de desfrutar de água sempre gelada, nas abundantes nascentes que jaziam. Eu, enquanto isso, teimava em carregar minhas garrafinhas de água já morna e esquivava-me de beber na ‘fonte’ a cada nova paragem, até minha água acabar. Com sede e receoso, cedi ao convite de compartilhar a nascente.

Inexperiente e desajeitado, precipitei meu rosto na poça de água cristalina para me refrescar um pouco e limpar o suor que escorria pelas sobrancelhas, contaminando, por inadvertência, a água que íamos beber. Muito diplomático, e provavelmente espantado pela minha falta de bom senso, o Pastor simplesmente comentou: “agora há de esperar um pouco antes de beber!”. A água da fonte era de fato saborosa e de ali em diante passei a beber nas nascentes com ele.

O pastoreio de percurso praticado no Alvão é peculiar a esta região. À medida que visitava diferentes serras, apercebia-me que não havia um único padrão e que o percurso dependia intrinsecamente do clima, da paisagem, da localização dos alimentos, mas também refletia diferenças geracionais entre pastores tradicionais e novos pastores.

Na serra da Peneda, por exemplo, tive a ocasião de observar um manejo diferenciado. As cabras cruzavam o cimo da montanha sozinhas, acompanhadas apenas de dois cães de guarda. Elas eram geolocalizadas em tempo real e o pastor monitorava o progresso do percurso diretamente no seu telemóvel. Quando estas chegavam ao outro lado da serra, o Pastor ‘hightech’ pulava no carro, contornava a serra e ia ao encontro do rebanho para ordenar a meia-volta. Horas depois, ele dirigia-se ao estábulo para acolhê-las de volta e assim, durante o dia, ter tempo para se dedicar a outras atividades da quinta.

Um responsável de um baldio resumiu-me as diferentes abordagens de forma judiciosa: os novos pastores são mais planejados, meticolosos, e apoiam-se em conhecimentos validados na literatura; os pastores tradicionais tomam suas decisões na hora, baseadas no conhecimento secular dos animais e do ambiente transmitidos de geração em geração. É certo que novos pastores, não tendo sidos iniciados na profissão, estão sujeitos a uma maior liberdade de improviso e de inovação, como pude experimentar na serra do Açor.

Lá, o manejo dos animais foi um tanto ou quanto peculiar: a caminhada e o cajado foram substituídos por um veículo. Quando visitei, calhou de ser um carro, mas o Pastor confidenciou usar também bicicleta ou ir montado num burro. Enquanto, o rebanho trafegava calmamente à beira da via rural, o Pastor do Açor guiava as cabras da janela do carro. Ele confidenciou não dominar muito as técnicas formais e leria bastante para aprender. É um aprendizado constante, confessou.

Face ao improviso construtivo do Pastor do Açor, o Pastor do Alvão dispunha de um conjunto de conhecimentos e práticas seculares. Nosso percurso do dia, por exemplo, havia sido determinado por um ator exógeno e não menos importante: o vento!

O Pastor explicou-me que as cabras preferem caminhar contra o vento para se protegerem e, assim, farejar predadores ou perigos à proximidade. Astuto, o Pastor disse-me que esse conhecimento nem os zootécnicos possuíam. Tive de concordar posteriormente com ele quando num evento acadêmico sobre pastorícia a informação soou como novidade.

Um dia no monte: tensões e distensões

*Às vezes, em dias de luz perfeita e exata,
Em que as cousas têm toda a realidade que podem ter,
Pergunto a mim próprio devagar
Por que sequer atribuo eu
Beleza às cousas.
(Alberto Caeiro, 1925, poema XXVI)*

Minha chegada à Murça foi agitada. Havia combinado de encontrar o Pastor em local e hora não claramente acertados, o que a mim, simples cidadão formatado pela objetividade da cartografia urbana e marcação do relógio, pode deixar um pouco ansioso. Assim, decidi pegar a estrada cedo para percorrer os 450 km que me separavam de Murça e não perder a oportunidade de encontrar esse pastor. No caminho fui rememorando alguns aprendizados trazidos do Alvão, confiante de que já não era mais o mesmo indivíduo inexperiente em matéria de pastorícia.

Cheguei em Murça por volta das 13h. Faminto e praticamente sem bateria no celular que me servira de GPS durante a viagem, corri para achar uma tomada e contatar sem mais demora o Pastor. Ele propôs-me encontrá-lo imediatamente algures no meio de uma estrada rural, depois da placa de sinalização da aldeia, não muito longe de um olival à esquerda, e com cuidado para não me enganar, pois na região havia outra aldeia de nome muito similar!

Um pouco confuso e sem almoçar, subi novamente no carro torcendo para não ficar totalmente sem bateria. Claro que não encontrei o local indicado na primeira tentativa, mas pelo menos não me havia enganado de aldeia. Depois de duas ligações e mais alguns ensaios, cheguei finalmente ao ponto de encontro. Lá estava ele, imponente, liderando o seu rebanho de cabras serranas com um guarda-chuva. O dia estava de fato bastante húmido com um chuvisco intermitente. Aflito, ele restringiu nossas primeiras palavras à sua preocupação por as cabras haverem invadido um cultivo de beterraba e pelo prejuízo financeiro que isso poderia representar.

Felizmente e para alívio do Pastor, a plantação de beterraba estava praticamente intacta, ao contrário das minhas certezas. Recreei que de nada poderia me valer o aprendizado acumulado na vastidão pedregosa do Alvão, aqui nesse baixo planalto verdejante e cultivado do terroir transmontano. De fato, notei pouco a pouco que o manejo dos animais por entre plantios exige outro tipo de destreza, principalmente quando o curral e os baldios estão separados por hortas, vinhas e castanheiros saborosos aos olhos de cabras sujeitadas a uma dieta à base de mato, como era o caso aqui. Guiá-las tornava-se uma tarefa árdua, sucedida apenas com invectivas, pedras e paus. Os incidentes eram, porém, raros e quase nunca terminavam em prejuízo, disse-me o Pastor ao mesmo tempo que relatava um conflito aberto com um viticultor vizinho que chegou a envenenar as cabras espalhando herbicida no mato à proximidade do estábulo. O mundo rural que começava a desenhar-se diante de mim era bem diferente daquele harmonioso e aparentemente sem conflitos que imaginei.

As minhas seguintes viagens confirmaram-me que conflitos poderia haver muitos, principalmente em áreas onde animais e plantios coexistem imbricados. O menor incidente podia ser fonte de tensão e às cabras não lhes poupavam críticas nem acusações, inclusive quando crimes eram cometidos por outros animais silvestres, como javalis ou corços. Lembro-me de notícias de jornais relatando queixas de diversos proprietários na Serra do Açor culpando “cabras sapadoras” de andarem desacompanhadas a destruir pomares e culturas, mesmo não havendo nenhum rebanho a menos de 15 km das regiões em questão. É certo que corços são também popularmente conhecidos como cabras selvagens, o que pode causar quiproquós. Contudo, o estigma social associado à cabra e ao pastor parece ser o principal motivador de muitas dessas acusações, pois quase toda tentativa de esclarecimento, argumentação, ou conciliação resulta em vão. Pastores não logram dissociar-se de sua histórica imagem social, ora a de um sátiro, figura exterior à ordem social da aldeia, ora a de um oportunista ou um incendiário.

Não obstante, pastores e agricultores não detinham o privilégio dos conflitos. Outras combinações de beligerantes e alianças podiam surgir entre os diferentes atores ativos no mundo rural -humanos, animais, vegetação, água e fogo- dependendo do lugar e do momento.

Na Serra da Peneda, por exemplo, um pastor contou-me sobre lobos. O lobo, apesar de ser ocasionalmente avistado, não era uma ameaça real aos rebanhos no Alvão e eu não tinha consciência do perigo que ele podia representar em outras regiões de Portugal. O relato do Pastor da Serra da Peneda deixou-me boquiaberto. Haveria lá uns 50 lobos e os ataques eram frequentes. O Pastor já havia perdido 70 cabras e um extenso ataque acabara de se produzir nos dias precedendo à minha chegada. As cabras ainda estavam bem assustadas e nos seguiam como cães, em busca de carinho e proteção.

Porém, nem todo conflito carrega ruína e alguns podem ser de grande beleza. Estava na Serra do Açor e havíamos terminado o percurso de pastoreio. O sol estava para se pôr e o Pastor propôs-me dar uma volta de jipe pelo baldio para avistar veados, pois era a época de acasalamento. Poucos minutos pelos caminhos de terra foram suficientes para enxergar, ao longe, uma nuvem de pó. O Pastor parou o jipe e convidou-me a segui-lo discretamente. Ao me aproximar, percebi que estávamos presenciando um combate de machos. A cena era de inefável beleza, estimulando todos os sentidos ao mesmo tempo: o cheiro da poeira levantada desenhando duas majestosas sombras imprimidas num céu cor de rosa e que dançavam ao som de madeiras se chocando. Estavam lá dois veados combatendo, cornos contra cornos, ao pôr do sol. Perguntei se não era perigoso estarmos ali de gaiatos observando a cena. A resposta não foi nada encorajadora: “Sim! Se eu te disser corre, você corre para o jipe!”. Seguimos por mais alguns minutos, absorvidos pela magnitude e magnificência daquela cena, até o Pastor olhar para mim e dizer: “CORRE!”

Um dia no monte: meu querido mês de agosto

*Da minha aldeia vejo quanto da terra se pode ver no Universo...
Por isso a minha aldeia é tão grande como outra terra qualquer,
Porque eu sou do tamanho do que vejo
E não do tamanho da minha altura...
(Alberto Caetano, 1925, poema VII)*

Já fazia semanas que andava por casa entre leituras acadêmicas e organização de notas de viagem. Um estranho vazio havia-se instalado no meu cotidiano que nem mesmo o sol do verão chegava a preencher, quando minha esposa, fortuitamente, declarou: “preciso de férias!”. Talvez pensara ela em algum hotel de charme na costa algarvia; talvez almejara explorar uma rota gastronômica de queijos e vinhos pelo Douro; ou talvez quisesa descobrir os Açores; o fato é que não perguntei! Aproveitei a deixa para entusiasmadamente propor-lhe um outro programa: a festa da Aldeia do Alvão!

A festa da Aldeia já foi uma referência na região. Era comum massas se deslocarem para lá durante um fim de semana de agosto e desfrutar de um parêntese de partilha e intercâmbio em suas rotinas agrícolas. Com o tempo, porém, a Aldeia foi murchando, sua população emigrou e os que ficaram perderam lentamente a alegria e mobilização conjunta para receber. A festa se extinguiu e caiu no esquecimento por quase duas décadas.

A história me havia sido contada pela Dona do café da Aldeia em minha última estada e confirmada pelo Pastor nas nossas caminhadas. Hoje, no entanto, disse-me o Pastor, uma nova dinâmica estava a formar-se com uma juventude bem-disposta que, entre outras iniciativas, resolveu reativar a festa e dar-lhe o brilho de outrora. Dentre esses jovens, um informático agora criador de maronesas me havia particularmente tocado pelo militância e engajamento na revitalização do mundo rural. Filho da terra, ele viveu anos no Porto até perceber que, longe da Aldeia, tornava-se pequeno.

Esse movimento de retorno dos filhos da terra não foi único à Aldeia e tem se repetido em muitas outras localidades por Trás-os-Montes a fora. São eles informáticos, administradores, zootécnicos, etc., que concluíram que “nas cidades a vida é mais pequena” que “no cimo do outeiro” e regressaram às casas, retomaram as terras familiares e insuflaram novo fôlego a povoados adormecidos.

A festa da Aldeia do Alvão estava em todas as bocas dos aldeões. Esse ano seria sua reinauguração e todos pareciam comprometidos com seu êxito. A programação que decorria durante um fim de semana se estruturava em torno de dois momentos fortes -o concurso do gado maronês, no sábado, e o concurso das cabras bravias, no domingo-, pontuados por torneios de malhão, de sueca, ranchos folclóricos, arraiais... e, claro, muita comida! O entusiasmo na Aldeia era tão genuíno e intenso que não pude evitar de ser contagiado: queria também comparecer à festa!

Esposa convencida pelo discurso (ou simplesmente resignada), viajamos até a Aldeia. Ao chegar, deparei-me com um retrato bem diferente daquele que tinha guardado. A Aldeia pulsava: janelas abertas e floridas, ruas tomadas por famílias e crianças a transbordar por todo lado, carros enfileirados ostentando matrículas diversas (belgas, francesas, luxemburguesas, suíças, etc.) e um bilinguismo ambiente. Não se conseguia mais dizer se a língua oficial da Aldeia era o português ou o francês (em todas suas declinações regionais).

O Café também estava metamorfoseado. Ponto central do torneio de sueca, o Café vibrava ao som de copos e interjeições, enquanto a Dona, bela e alegre, atendia e servia os clientes com o apoio da irmã e da filha. Não pude esconder a felicidade quando esta me reconheceu e recebeu-me com um sorriso. Apresentei-lhe à minha esposa e ela à sua irmã e à sua filha. Pedimos um Beirão. Ao nosso lado da barra, um casal, ele, português, ela, francesa, puxou a conversa e rapidamente simpatizamos. Ele, emigrante português residente na França, estava lá para passar agosto em sua terra natal. Fã de sueca, ele estava eletrizado pelo torneio. Confesso que não entendo nada de sueca, mas minha esposa, ao oposto, queria conhecer tudo do jogo e até considerou inscrever-se no torneio. É certo que os prêmios eram tentadores -cabras, leitões, galos e coelhos- porém um tanto inoportuno para levar ao nosso apartamento caso ela ganhasse. Despedimo-nos momentaneamente do casal que viera a ser uma constante companhia durante o restante do fim de semana.

Nesse sábado, não tive a oportunidade de ver o Pastor que se encontrava no monte a pastorear. Conheci, porém, sua esposa. Muito simpática, ela estava a servir sandes de maronesa enquanto o concurso do gado maronês decorria. Era um desfile de vacas ornamentadas e criadores orgulhosos perante juizes escrupulosos. As regras nem as diferentes modalidades me eram conhecidas e apenas admirava a beleza dos animais e as rivalidades entre criadores.

Foi no domingo que reencontrei o Pastor. Ocupado e entretido, ele estava a ajudar na descarga de animais participantes no concurso das cabras bravias. Ele mesmo concorria com meia-dúzia deles em diversas categorias -chibos, cabras reprodutoras, cabras isoladas, etc.- enquanto sua esposa lhe havia substituído no monte. Festa ou concurso, às cabras de seu rebanho pouco lhes importava e o imperativo era alimentarem-se.

Trocamos poucas palavras naquele momento, mas o convite nos foi feito para juntarmos-nos a ele e a família logo no jantar. O dia estava frio e o concurso de bravias parecia-me ainda mais enigmático do que o de maronesas: juizes zootécnicos passavam de cercado em cercado a avaliar cada animal com relação ao padrão da raça (aspecto geral, cabeça, tronco, membros e pelagem). Após deliberações e as premiações das quais o Pastor também saiu condecorado, dirigimo-nos à casa de seus pais. Não era a primeira vez que tinha a oportunidade de compartilhar com eles a mesa farta e a companhia alegre e desta vez não foi diferente: um ambiente caloroso e acolhedor.

No caminho de volta à nossa casa, a saudade já me subia e só se dissipava na certeza de que um dia voltaria.

Terra Quente, Terra Fria – quatro crônicas etnográficas

- 5. Terra Quente, Terra Fria: terra de Churras (Jornal a Gazeta Rural nº364)**
- 6. Terra Quente, Terra Fria: um quê de modernidade da Terra Quente (Jornal a Gazeta Rural nº365)**
- 7. Terra Quente, Terra Fria: um quê de tradição da Terra Fria (Jornal a Gazeta Rural nº366)**
- 8. Terra Quente, Terra Fria: terra traída (Jornal a Gazeta Rural nº368)**

Terra Quente, Terra Fria: terra de Churras

Por Allan de Souza*

2017 não foi um ano bom para o produtor rural brasileiro. O resultado é um ano ruim para quem vive no campo. Mas não dá para perder a cabeça e não se desanimar. É preciso lutar e se organizar. E isso se aplica a todos os setores da agricultura.

Publicado em 12/02, página 23



O ano não foi bom para o produtor rural brasileiro. O resultado é um ano ruim para quem vive no campo. Mas não dá para perder a cabeça e não se desanimar. É preciso lutar e se organizar. E isso se aplica a todos os setores da agricultura.

O objetivo do projeto era ampliar a produtividade, reduzir a contaminação da produção e melhorar a qualidade da vida dos produtores. No entanto, o projeto não conseguiu atingir os objetivos. Isso se deve a vários fatores, como a falta de recursos humanos e financeiros, a falta de planejamento e a falta de comunicação.

Segundo o produtor, o projeto não conseguiu atingir os objetivos. Isso se deve a vários fatores, como a falta de recursos humanos e financeiros, a falta de planejamento e a falta de comunicação.

O projeto não conseguiu atingir os objetivos. Isso se deve a vários fatores, como a falta de recursos humanos e financeiros, a falta de planejamento e a falta de comunicação.

O projeto não conseguiu atingir os objetivos. Isso se deve a vários fatores, como a falta de recursos humanos e financeiros, a falta de planejamento e a falta de comunicação.

Segundo o produtor, o projeto não conseguiu atingir os objetivos. Isso se deve a vários fatores, como a falta de recursos humanos e financeiros, a falta de planejamento e a falta de comunicação.

O projeto não conseguiu atingir os objetivos. Isso se deve a vários fatores, como a falta de recursos humanos e financeiros, a falta de planejamento e a falta de comunicação.

O projeto não conseguiu atingir os objetivos. Isso se deve a vários fatores, como a falta de recursos humanos e financeiros, a falta de planejamento e a falta de comunicação.



Av. João Nogueira, 278 - 7661-100 / 778-760 - 131 Fone: (11) 3081-1000

Terra Quente, Terra Fria: terra de Churras

*Sou um guardador de rebanhos.
O rebanho é os meus pensamentos
E os meus pensamentos são todos sensações.
Penso com os olhos e com os ouvidos
E com as mãos e os pés
E com o nariz e a boca.
(Alberto Caeiro, 1925, poema IX)*

O outono minguava e o inverno vingava. As peripécias caprinas do verão já eram saudade e de recordação apenas me restavam cadernos de viagem. Olhando de perto, cadernos de viagem parecem um amontoado de grafemas negros rasgando a monotonia de folhas brancas a partir dos quais você se aplica em dar algum sentido. Eu me situava exatamente ali. Estava a puxar, esticar, encurtar, moldar os grafemas para escrever uma narrativa de acesso às terras de pastagens nos baldios para um congresso de estudos rurais, quando o telefone tocou. A conversa foi curta e minha reposta incisiva: SIM! Havia sido convidado para participar num levantamento das práticas da fileira ovina no distrito de Bragança. Poucas semanas depois, lá estava eu, de volta à estrada, rumo a Bragança, só que dessa vez com chapéu, cajado e um pouco mais de prática.

O objetivo do projeto era apreciar a viabilidade técnica e econômica da pastorícia ovina aplicada à prevenção de incêndios florestais. As ovelhas também são cabras... sapadoras. Fora isso, meu conhecimento ovino era bem limitado. O trabalho encomendado circunscrevia-se às raças ovinas autóctones por estarem mais emaranhadas ao ecossistema local e, portanto, mais suscetíveis de contribuir para a restauração da paisagem e a prevenção dos incêndios. No distrito há cinco, todas da família churra: a badana, a bragançana branca e a preta, a mirandesa e a terrincha. Explicaram-me que cada raça tinha suas particularidades alimentares e temperamentais. Eu, infelizmente, tudo que conseguia enxergar naquele momento era que a bragançana branca felpuda transforma-se numa mirandesa que, se lhe tirar os óculos, aparenta-se a uma terrincha que é, por sua vez, uma badana grande; enquanto a bragançana preta, bem, é uma branca só que colorida de preto.

O acesso aos pastores seria facilitado pelas associações de criadores, entidades gestoras dos respectivos livros genealógicos e responsáveis pela conservação e melhoramento das raças. As conversas iniciais com os secretários técnicos de cada uma das associações foram ricas e permitiram estabelecer um primeiro mapeamento da fileira ovina, dos atores envolvidos e de suas práticas. Contudo, o que mais chamou-me a atenção nas diferentes conversas não residia tanto nas palavras em si, mas sim na certa preocupação que exauria das falas dessas conceituadas e respeitáveis engenheiras zootécnicas (apedrejem-me pela concordância linguística, eram três senhoras para um senhor!). A profissão sofria e morria de uma lenta e inexorável hemorragia. Os criadores possuíam idade avançada e eram poucos os novos entrantes na profissão.

A hemorragia diagnosticada repercutia nos efetivos animais. Estes diminuía lentamente ao longo dos anos. A sobrevivência de cada uma das raças estava em jogo e a badana já beirava a extinção. O desaparecimento dessas raças significaria também a morte histórico-cultural de seus territórios, espaços ocupados desde tempos imemoriais por essas ovelhas. A badana, como também a bragançana e a mirandesa, preenchem os lameiros e os montes dessas terras desde antes da Nacionalidade, e tornaram-se parte integrante, simbiótica da paisagem e da cultura de seus habitantes.

Cada vez mais tocado e mobilizado para contribuir para a revitalização da cultura ovina transmontana, mesmo que marginalmente, eu continuava minhas leituras prévias e conversas com acadêmicos especialistas para apreender e aprender mais sobre a realidade da atividade e da região. Práticas pastoris rudimentares ainda prevaleciam como norma e uma modernização seria bem-vinda para dar mais produtividade à atividade, afirmaram-me. Modernização é uma grande palavra e um pastor, de outras viagens, escrevera-me uma vez, em tom acusador: “deixem-se de modernices ridículas, os povos serranos sabem viver pelos seus próprios meios e alguns dos seus métodos têm de ser executados à maneira ancestral.”

Sem entrar nesse interminável debate, entendo que possa haver conflitos entre diferentes visões de mundo, ancoradas em saberes e valores distintos. O “moderno” e o “tradicional” podem chocar-se, às vezes (ou muitas), mas minha experiência com comunidades por esse mundo afora autoriza-me a pensar que nem sempre o “moderno” é o certo, nem sempre o “tradicional” é o ético, e que, quase sempre, o “justo” situa-se bem ali no meio, entre o “tradicional” e o “moderno”. Em todos os casos, se ambicionávamos elevar os pastores à condição de agentes do ambiente, parceiros no esforço social de prevenção dos incêndios rurais, tínhamos que começar por ouvi-los. É com esta convicção impregnada e com meus cadernos de anotações debaixo do braço que eu estava pronto e ansioso para o terreno... bastava-me apenas um detalhe: o que era a Terra Quente e a Terra Fria?

** Júlio Sá Rêgo é economista e antropólogo nascido em Paris e criado no Rio de Janeiro. Especialista do patrimônio cultural imaterial e do desenvolvimento sustentável, ele está a percorrer o Centro e Norte de Portugal relatando as pastorícias em busca das agora em voga “cabras sapadoras”. Em plena pandemia e à espera do próximo grande incêndio, percebemos cada vez mais a relevância de fomentar soluções ancoradas na natureza e em conhecimentos tradicionais para enfrentar as crises estruturais do Antropoceno.*

[website] www.juliosarego.site

[email] jrs@juliosarego.site

[Instagram] [@aneconomistinanthropology](https://www.instagram.com/aneconomistinanthropology)

Terra Quente, Terra Fria: um quê de modernidade da Terra Quente

*Todo o mal do mundo vem de nos importarmos uns com os outros,
Quer para fazer bem, quer para fazer mal.
(Alberto Caeiro, 1925, poema XXXII)*

Havia na Terra Quente uma exploração ovina que aplicava modos de produção diferenciados, revelara-me a secretária técnica de uma das associações de criadores de ovinos transmontanos. Eu já havia visitado diversas explorações convencionais, mas não havia tido a oportunidade de ver outras abordagens ainda. Como seria? Minha curiosidade não passou despercebida e, pouco depois dessa conversa, a secretária técnica, solícita, comunicou-me que havia acertado uma visita para mim.

O dia almejado chegou. Era uma manhã de inverno fria e nevoenta em Bragança com condições de visibilidade mínimas... não se enxergava nada. A estrada foi uma aventura na qual eu me guiava pelo instinto e emoções de curvas súbitas, e penso ter chegado inteiro ao destino apenas por não me haver cruzado com ninguém no caminho. Encontrar o criador e o rebanho fez parte dessa aventura. As ovelhas estariam em uma interseção específica às portas da aldeia naquele horário e o criador havia-me fornecido as indicações para me orientar... foi sem contar com a névoa. Eu não distinguia monte, curva ou sinalização dadas por ele como pontos de referência; eu via linhas desfocadas num borrão cinza. Sem poder telefonar-lhe por falta de rede, tive que seguir caminho até a próxima aldeia onde meu telemóvel voltara a captar. Após novas explicações, resignamo-nos a encontrar no estábulo, uma estrutura que eu havia de fato avistado da estrada, mas sem associá-la a uma corriça.

O estábulo, de longe, assemelhava-se a um hangar industrial de pé direito alto e portões grossos. A essa hora tudo parecia vazio, salvo pela silhueta do criador que me esperava à entrada. O cenário era de muita paz e tranquilidade. O criador mostrou-se muito disposto e propôs levar-me às ovelhas para explicar o funcionamento do seu negócio. Subimos na sua carrinha e nos adentramos por estreitos e sinuosos caminhos rurais ao longo de parcelas onduladas de olivais, amendoais e outras culturas que eu não sabia distinguir. Terras da família, disse-me o criador.

Após uma dezena de minutos pela estrada de chão batido, chegamos às ovelhas. Surpreso, percebi logo por que não encontrara o rebanho mais cedo. A curva onde estive parado estava ali, um pouco mais embaixo, mas dificilmente eu teria discernido o rebanho aqui em cima. Não era uma questão de névoa, tampouco de direção, eu simplesmente não estava à procura da morfologia certa. Ao invés do tradicional rebanho distribuído na paisagem, as ovelhas aqui, todas terrinchas, estavam plantadas num cercado amovível de poucos metros quadrados. Era a primeira vez que me via diante de um típico manejo de pastoreio dirigido.

O pastoreio dirigido é pouco difundido em Portugal. Ele concentra o rebanho num pequeno perímetro por um tempo determinado para aumentar a carga animal e limpar e/ou estrumar parcelas selecionadas de forma dirigida. O criador explicou-me que sua exploração operava de maneira integrada e o pastoreio dirigido era a ferramenta para otimizar a simbiose entre a criação animal e os olivais.

Sua atividade principal era o azeite biológico. Ao invés de dedicar fundos à compra de fertilizantes adequados à agricultura biológica, o criador optou por resgatar uma prática imemorial, velha conhecida nessas aldeias: o estrume ovino. Se as ovelhas representavam de longe o gado mais abundante nas aldeias do Centro e do Norte de Portugal até a primeira metade do século XX, não era por questões alimentícias ou lanígeras. A função principal do gado ovino era estrumar. O criador, inventivo, apenas deu uma refrescada na prática adicionando cercas amovíveis.

As quase 200 ovelhas proporcionavam adubo natural aos solos, prosseguiu o criador, e permitiam economizar na limpeza mecânica dos terrenos também. A venda de cordeiros era um subproduto abonando a exploração com um rendimento adicional. O funcionamento era engenhoso. A reintegração da produção animal na produção agrícola permitia ao criador assegurar seus compromissos com o modo de produção biológico a menor custo e beneficiar de rendimento extra.

Eu estava bastante intrigado e ainda a apreciar a estrutura de cercas quando o criador se apercebeu de um intruso no rebanho: um parto havia ocorrido na madrugada. Ligeiramente chateado por ter de interromper nossa conversa, ele explicou-me que tinha que separar a mãe e a cria do resto do rebanho e levá-las para o estábulo. Eu entendia perfeitamente as contingências da atividade e já estava muito agradecido por haver-me recebido, disse-lhe. O criador acenou com a cabeça e abriu a porteira do cercado. De repente, as ovelhas em conjunto imobilizaram-se e interromperam afazeres e balidos para espiar desconfiadamente. “O que esse animal ereto está a fazer no nosso espaço?” talvez pensaram elas... não obstante a desconfiança ovina, retirar a mãe e a cria do cercado foi relativamente fácil, ao contrário de pô-las na carrinha. Quiçá por não estar acostumada a um pastor, a ovelha-mãe não se deixava aproximar, ainda mais agarrar. A cena teve ares de uma partida de apanhada de pátio de escola em versão ovina, na qual eu também cumpri meu papel: tentar bloquear a ovelha. Partida ganha pela equipe criador-antropólogo, rumamos de volta ao estábulo com os dois animais.

Despedi-me do criador que me convidara a voltar uma próxima vez. Na estrada para Bragança não conseguia desgarrar meu pensamento de um comentário fortuito no meio de toda a engenhosidade tecnológica que ali havia: os habitantes da aldeia estranhavam um indivíduo, com seu estatuto social, cuidar de animais; e pessoas de Mirandela, onde o criador residia, surpreendiam-se quando descobriam que criava ovelhas. Aqui também, no quê de modernidade da Terra Quente Transmontana, a histórica imagem social da pastorícia ainda marca os criadores de hoje.

Terra Quente, Terra Fria: um quê de tradição da Terra Fria

*E assim escrevo, querendo sentir a Natureza, nem sequer como um homem,
Mas como quem sente a Natureza, e mais nada.
(Alberto Caeiro, 1925, poema XLVI)*

Obtive uma boleia na carrinha de uma associação de criadores de ovinos transmontanos em sua ronda periódica a explorações associadas. O destino do dia: explorações situadas no Parque Natural de Montesinho para colheita de sangue e aplicação de brincos de identificação. Lá estava eu, antropólogo curioso, encaixado entre dois engenheiros zootécnicos e uma veterinária. O trajeto de quase meia hora tinha tom de reunião de preparação onde se recapitulou as paragens do dia, se atualizou mutuamente sobre as notícias de cada exploração e se coordenou as funções de cada um na corriça. A minha parecia-me a mais simples: aplicar um questionário sobre as perspectivas econômicas e estratégicas do criador.

A primeira paragem era numa exploração gerida por uma pastora de 83 anos e eu já ansiava por perceber sua abordagem e perspectivas sobre a atividade. Ao chegar, a pastora e o neto estavam à porta da corriça à nossa espera e bastou um movimento muito súbito e cadenciado para nos encontrarmos de repente dentro, posicionados e vestidos a rigor. Bem, o “nós” talvez seja um pouco presunçoso. A equipe da associação de criadores estava de prontidão para iniciar o trabalho: macacão, botas e material de colheita de sangue e aplicação de brincos à mão. Eu, um pouco mais tímido e hesitante, tive certa dificuldade para entrar na corriça, elevada pela cama de gado, e ainda me perguntava como abordar a pastora que não sabia nada da minha presença no local. Optei por observar a coreografia sincrônica dos zootécnicos e da veterinária para começar. Puxa e imobiliza uma ovelha, tira o sangue, referencia o tubinho, aplica o brinco, regista no caderno, tudo ao som de identificadores vociferados e de balidos, com o objetivo de obter o ADN de cada animal para inclusão no livro genealógico da raça.

Percebendo o meu incômodo e hesitação diante de uma pastora absorvida pelo remelexo em seu rebanho, um dos zootécnicos me apresentou e disse-lhe que eu tinha umas perguntinhas a lhe fazer. Cooperativa, a pastora voltou-se para mim, o rapaz desconhecido que ali estava segurando uma prancheta no meio de uma corriça. Surpreendentemente e apesar de vontade compartilhada de diálogo, eu e a pastora deparámo-nos, no entanto, com uma barreira linguística aparentemente incontornável. Não importava o quanto eu rephraseasse as questões, a pastora alternava entre meus olhos e os dos zootécnicos, claramente desorientada e com um sorriso constrangido a repetir: “não estou a perceber!”. Poderia ter sido um problema de “tradução” entre meu português brasileiro urbano e seu português europeu rural, mas depois de vários infrutuosos ensaios e um crescente constrangimento, arrisquei deixar o questionário de lado e pedi-lhe para me contar um pouco mais sobre ela e o seu dia-a-dia. Seu rosto iluminou-se e dois seres-humanos, por fim, se conectavam.

A pastora contou-me que nem sempre foi pastora. Ela trabalhava numa venda e, junto com seu falecido marido, possuía umas parcelas de lameiro. A decisão foi instintiva, havia de por lá umas ovelhas. No começo contrataram um pastor, mas diante da constante ausência de retorno pecuniário e suspeitas de roubo, o casal decidiu desfazer-se do pastor cabendo a ela assumir o rebanho. Com o tempo, as ovelhas e a pastora desenvolveram afeto e relação de amizade. A pastora cantava para suas ovelhas que em troca cuidavam da saúde e bem-estar de sua pastora. As ovelhas tinham consciência de sua idade avançada e debilidade, disse-me ela. Quando porventura cochilava no lameiro, logo vinham as ovelhas averiguar se tudo estava bem.

O cotidiano da pastora era semeado de histórias de vida e lições sobre as ovelhas e a natureza. As percepções, consciência e aprendizados que emanavam de sua narrativa apequenavam qualquer questionário que poderíamos ter montado. Convicto pela primazia das vozes pastoris e já de volta na carrinha dragado pela cadência inversa à da chegada, decidi largar o questionário e libertar as falas dos pastores-criadores entrevistados.

O dia seguiu nesse ritmo, uma calibrada coreografia reproduzida exploração após exploração, rebanho após rebanho; enquanto eu, de entrevista em diálogo, aproveitava para aprender e crescer um pouco mais. Ao fim e ao cabo, as histórias contadas compartilhavam uma raiz comum: o compromisso com a memória da família e o vínculo cultural e emocional com a terra e os animais. Os criadores da Terra Fria não hesitavam em declarar-se netos de uma ovelha e até aqueles que um dia se apartaram não puderam resistir ao chamado do retorno. Um criador de 70 anos chegou a dizer-me que quando regressou da emigração, tinha uma proposta para trabalhar de enfermeiro. Ele tinha experiência no ramo por haver sido enfermeiro durante as guerras coloniais. Contudo, e apesar da atraente remuneração oferecida, ele preferiu voltar para sua terra natal e comprar um rebanho – inicialmente vacas, progressivamente substituídas por ovelhas –, pois sua família havia sempre vivido da agricultura e da pecuária.

Os laços e apego à tradição familiar, à terra e aos animais pareciam nortear as práticas e cotidianos nas ovelhadas da Terra Fria transmontana. Pastores, ovelhas e natureza encontravam-se emaranhados em uma simbiose vital na qual a sobrevivência de cada um dependia do bem querer dos outros. O deambular do rebanho transformava pasto em riqueza e revigorava a natureza. O pastor, em chefe de orquestra informado, garantia a execução harmoniosa dessa partitura milenar que moldou a paisagem e salvaguardou o território através do tempo.

Terra Quente, Terra Fria: terra traída

*Antes o vôo da ave, que passa e não deixa rasto,
Que a passagem do animal, que fica lembrada no chão.
A ave passa e esquece, e assim deve ser.
O animal, onde já não está e por isso de nada serve,
Mostra que já esteve, o que não serve para nada.
A recordação é uma traição à Natureza,
Porque a Natureza de ontem não é Natureza.
O que foi não é nada, e lembrar é não ver.
Passa, ave, passa, e ensina-me a passar!
(Alberto Caeiro, 1925, poema XLIII)*

Vinha percorrendo o distrito de Bragança, da Foz Tua a Vinhais, de Miranda do Douro a Mirandela, a visitar explorações ovinas, negociantes, restaurantes e, claro, matadouros. Foi justamente em um matadouro onde ressurgiu uma conversa já frequente de outras viagens: a crescente preocupação com o bem-estar animal na sociedade portuguesa e, seu corolário mais drástico, a expansão do vegetarianismo e do veganismo. Lá estava eu, sentado num escritório justaposto a uma sala de abate, a dialogar sobre o direito dos animais. Matadouros em Portugal possuem rigorosos cadernos de encargos e regras operacionais, e muito se progrediu com respeito ao bem-estar animal no decorrer dos anos. Porém e a despeito dos esforços desenvolvidos, funcionários de matadouros tendem ainda a se sentir discriminados por parte da sociedade.

A discussão sobre o especismo é vasta. A hierarquização moral das espécies vivas e os direitos subjacentes que lhes são conferidos geram um debate ético efervescente e polarizado que não caberia nessas linhas. Não obstante a legitimidade dos pontos de vista políticos e filosóficos de cada um, o sentimento de frustração é generalizado na fileira ovina transmontana. Na pecuária tradicional familiar, em particular, paira incompreensão, quase sentimento de traição. Pastores nunca deixaram de cumprir seu papel social de alimentar a nação, apesar da dedicação e dos sacrifícios pessoais requeridos; hoje, em retorno pelos bons serviços cumpridos, a sociedade parece não os desejar mais.

O cordeiro vende-se mal. O preço está estancado há anos e os rendimentos das explorações ovinas despencam. Se não fosse o mês de agosto e seu alto consumo de cordeiro impulsionado pelo retorno estival dos que emigraram para outras terras, há muito tudo já teria ido por água abaixo. O discurso público torna-se acusador. O pastor tende a sentir-se mais acuado e sem voz para se defender. “Mas nós também gostamos dos animais”, exclamam! A relação do pastor com seu rebanho e a natureza é dificilmente questionável quando se experiencia o cotidiano deles. A história da pastora do Parque de Montesinho que cantava para suas ovelhas é apenas uma das inúmeras demonstrações cotidianas de carinho e apreço pelas ovelhas do rebanho. Ao fim e ao cabo, o pastor vive para assegurar o bem-estar e a saúde de seus animais. A diferença com nossa percepção urbana quase edênica da natureza, porém, é que tudo tem uma função a cumprir. Enquanto para uns a natureza tem de ser o quanto possível protegida e preservada em seu estado imaculado, para outros a natureza tem de ser gerida como parte integrante do sistema de sustento à vida.

A confrontação dessas duas visões de mundo não é recente, nem restrita à pastorícia transmontana. As duas visões têm interagido em dialética desde o século passado e desenhado políticas agrárias e ambientais pelo mundo. O fato, já comprovado, é que nada disso é binário. A paisagem é dinâmica, possui vida própria, e devolvê-la ao estado de autogestão solitária tende a provocar resultados inesperados e mesmo indesejáveis, como os incêndios rurais em Portugal.

Fala-se muito, cada vez mais, da função da pastorícia na manutenção da paisagem. A pastorícia é alçada a instrumento de gestão pública ambiental e ganha novo estatuto de utilidade pública. Não se pode negar que a pressão exercida pelo animal (pequenos e grandes ruminantes, mas também cavalos e outros) molda a vegetação, contribuindo para a biodiversidade e, ao que nos interessa aqui, a prevenção dos incêndios. A pastorícia liberta os montes, insufla-lhes oxigênio como sangue a correr pelas veias, e devolve vitalidade à paisagem.

A pastorícia, contudo, não existe sem seu pastor, o arquiteto ambiental que dirige o apetite de seus animais, selecionando a ementa do dia através de rotas previamente determinadas. Pouco resulta do acaso. A sustentabilidade e racionalidade de todo o sistema de pastoreio dependem única e intrinsecamente das habilidades e conhecimentos dos pastores.

Mas isso, aos pastores de ovelha de Bragança, talvez interesse pouco; eles que estão mais à espera de recuperar a confiança da sociedade a quem sempre alimentou e tirar um rendimento justo de seu trabalho digno. Se hoje é outorgada à pastorícia uma utilidade pública ambiental, já chegou a hora de outorgar ao pastor o mesmo reconhecimento social.

** Júlio Sá Rêgo é economista e antropólogo nascido em Paris e criado no Rio de Janeiro. Especialista do patrimônio cultural imaterial e do desenvolvimento sustentável, ele está a percorrer o Centro e Norte de Portugal relatando as pastorícias em busca das agora em voga “cabras saporosas”. Em plena pandemia e à espera do próximo grande incêndio, percebemos cada vez mais a relevância de empoderar as comunidades portadoras de soluções locais para enfrentar as crises globais do Antropoceno.*

[website] www.juliosarego.site

[email] jsr@juliosarego.site

[Instagram] @aneconomistinanthropology

A água do povo... e os contadores

9. A água do povo... e os contadores (Jornal a Gazeta Rural nº371)

A água do povo... e os contadores

Por João M. Raposo



Ao fim de semana, chegamos a uma pequena vila por cima da serra. A água corre. Lenta e constante, até brincar aqui e acolá, formando poças, lagoas e riachos. Ao longo das paredes, o jorro da água dá um som agradável. Há sempre a brisa do mar e o cheiro do mar. Há sempre o som do mar e o cheiro do mar. Há sempre o som do mar e o cheiro do mar. Há sempre o som do mar e o cheiro do mar.

Decorridos os tempos, já passou da moda a D. Maria, a filha de D. João, a filha de D. João. O tempo já se foi. A água é a mesma. A água é a mesma.

Passam os dias como os dias. O tempo não se detém. O tempo não se detém.

O povo não sabe mais o que é a água. O povo não sabe o que é a água. O povo não sabe o que é a água. O povo não sabe o que é a água. O povo não sabe o que é a água.

Porque a água é a vida. A água é a vida.

58 www.observador.pt

O dinheiro não é a grandeza da água. O dinheiro não é a grandeza da água.

O povo não sabe o que é a água. O povo não sabe o que é a água. O povo não sabe o que é a água. O povo não sabe o que é a água. O povo não sabe o que é a água.

O povo não sabe o que é a água. O povo não sabe o que é a água. O povo não sabe o que é a água. O povo não sabe o que é a água. O povo não sabe o que é a água.

O povo não sabe o que é a água. O povo não sabe o que é a água. O povo não sabe o que é a água. O povo não sabe o que é a água. O povo não sabe o que é a água.



Wine & Azores 2020

Ribeira Grande 16, 17 e 18 outubro

Parque de Exposições da Ilha de São Miguel

O maior e melhor evento empresarial dos Açores

mais informações: www.wineinazores.com ou ligue 917 260 702




A água do povo... e os contadores

Ao fim da estrada, chega-se a uma freguesia onde no cimo da serra a água corre. Livre e espontânea, ela brota aqui e acolá, formando poços, lagos e córregos. Ao longo das gerações, o povo da freguesia domesticou-a, trazendo-a às casas e levando-a aos campos e estábulos. Homens, animais e plantações usufruíam sustentavelmente dessa riqueza de forma coletiva e comunitária, atentando-se aos ciclos da chuva e da seca para assegurar água contínua para todos.

O comunitarismo, contanto, já passou de moda e a Câmara decidiu que já era hora de pôr um basta. Onde já se viu ter água gratuita? Agora há de ter contadores! E assim foram, políticos, técnicos e GNR, num esforço conjunto de conquista, hegemonizar a recalcitrante freguesia. O povo levantou-se, elevou-se e a turma não teve outra saída: dar meia-volta com seus contadores debaixo do braço.

Passam anos como corre água, consume-se uma década e lá estavam eles de volta com operários e tratores para reocupar o espaço: abrem buraco, substituem canos instalados pela comunidade, reaproveitam os poços, jogam cloro na água. Pronto! Agora há de pagarem pela água. Não bastasse a surpresa, a fatura vitalícia vinha acompanhada de um sistema de saneamento com estação de tratamento que despeja direto no rio de águas cristalinas. Até o pobre rio tinha de pagar a conta.

O povo mais uma vez se levantou e argumentou. “Não pedimos água com cloro em nossas casas.” “Temos água limpa e pura que sempre dessedentou os nossos pais.” “E o rio, coitado, para quê despejar lá?” “Somos uma freguesia tão pequena, não há necessidade de sujar o rio, basta apenas melhorar nossas fossas.” Ninguém queria pagar para beber água com cloro e a desconfiança era grande com relação à honestidade da empresa de saneamento de sempre garantir o tratamento necessário para salvar o rio.

O debate sobre a privatização da água e o tratamento das águas residuais ultrapassa as fronteiras dessa pequena freguesia. Parte do capital internacional descarta que o acesso à água seja um direito público, à imagem das declarações de um dirigente de uma grande empresa agroalimentar suíça em 2018. Em suas próprias palavras, pensar que todo ser humano deve ter acesso à água é uma forma de extremismo. As águas deveriam todas ser privatizadas. Água privada e rio poluído, seria esta a hegemonização proposta para essa freguesia do cimo da serra?

O povo continua firme em seu combate pela gestão comunitária de sua água e a proteção de seu rio. Os contadores ainda não foram instalados e a estação de tratamento segue em construção. Mas o povo sozinho, de sua pequena freguesia, está a perder a batalha. A voz miúda já não intimida e, do topo do Alvão, apela por apoio e atenção. Esta freguesia chama-se Alvaldia, terra bravia de gente íntegra.

*“Alvaldia, Terra Fria,
Como tu não há igual.
Nascestes no cimo da serra
No distrito de Vila Real.”
(Um pastor poeta do Alvão)*

Pastoral Times

10. Of Wolves and Shepherds", echoes from Portuguese mountains (no prelo)



Photo Credit: Rigzen Dorjay

The Stalker and the Outcast: Sharing the Landscape with Predators in the High Himalaya

By, Saloni Bhatia

One autumn evening in Ladakh, we received news that a snow leopard had killed someone's pet dog and injured a calf. I had only just landed in Leh and had not fully acclimatized, but we decided to pay a visit to the family the following morning, hoping to catch a glimpse of the carnivore as well.

The village was in a narrow valley surrounded by steep gorges, gushing streams, and a hot spring. It was the smallest one I had ever seen, comprising only two households. We met the family whose calf had been attacked. During our conversation, we gathered that they had been struggling to continue livestock herding owing to frequent attacks by wild predators. In that instance, they had stayed up all night to guard their calf. But, they said, their neighbour Dolma had had it worse. She had lost her pet dog to the snow leopard, her sole companion after her husband passed away. We could not interact with her because she was averse to meeting strangers

but one can well imagine her state of mind. To me, that moment represented something beyond the economics of loss – it was an epitome of pain, vulnerability, loneliness.

Decoding the Mystery

Weeks later, I kept thinking about the families. What had prevented them from retaliating when they could have easily poisoned the carcass in the absence of monitoring? In a place like Ladakh, agriculture and livestock rearing are the main sources of subsistence and are crucial for people's survival. How did they manage to cope with the losses and the anxiety about predator attacks, night after night?

I repeatedly came across stories about depredation during my travels and questioned: what shaped Ladakhi people's relationship with wildlife, especially the two carnivores – wolves and snow leopards? I wondered what one could do to reduce



Photo Credit: Saloni Bhatia

the intensity of the negative impacts for people. As the first step, I signed up for a PhD with the Nature Conservation Foundation-Snow Leopard Trust to better understand the problem. As the research progressed, our team gathered insights into the nuances and complexities of living with carnivores. The research helped realise that living with wildlife was a complex matter and had multiple dimensions – be they economic, social, or psychological. Through our conversations, we also came to appreciate the cultural canvas against which we had evaluated these factors. Ladakhis live in relatively close-knit communities and have deep cultural connections; many devoutly follow their religion. We then set out to unpack this canvas.

Impact of Narratives

We learnt that Ladakh had a vibrant oral storytelling ethos. Using a combination of archival searches, visits to monasteries, and interviews with village elders, we were able to document diverse folk stories about the snow leopard and the wolf. From the stories, it was clear that the wolf was largely associated with negative symbolism which, we reasoned, made people dislike them more than the snow leopard. For example, the wolf is often referred to as an outcast or chanzan, meaning a 'menace-causing predator'. Ladakhis refer to the snow leopard by different names such as jatpo (one who stalks) or salapo (one who eats grass).

Winds of Change

Ladakh is at the cusp of tradition and modernism. The transition has left its youth confused – they are often torn between respecting their roots and adapting to more globalised lifestyles.

The more time that one spends in these landscapes the more one comes to realise that alternatives – practical or intellectual – must enable people to deal with negative wildlife impacts whilst accounting for a diversity of worldviews and perspectives, transitions included. To this day, I remember Dolma and all the families in similar situations who I was fortunate to meet during my time in Ladakh. I remember how kindly they hosted me, how generously they gave despite having little, and how I hardly understood these paradoxes. More than anything, I remember how they made it a point to remind me, "Animals are like people. They have the same needs and feelings."

This article was first published on Shepherds of Himalayas and reshared with permission from the author.



Dr. Saloni Bhatia is a Postdoctoral Fellow at IIT Bombay's Centre for Technological Alternatives for Rural Areas. She loves delving into the intersections between human culture and biodiversity conservation.



Empathy. Maybe this was the answer that I had been looking for.

“Of Wolves and Shepherds”, Echoes from Portuguese mountains

The lives of shepherds and wolves are interwoven in Portugal. They both used to populate the mountains of the North and symbolised the balanced dispute between men and nature. Where you had wolves, you had shepherds. But shepherds left the hills as they became victims of the authoritarian government 'modernisation' policy that grabbed their traditional pasture lands to plant forests instead. One after another, 'unproductive', and 'backward' common pastures were replaced by 'scientific', 'modern', 'productive', and 'proud' protected governmental forests. The landscape eventually changed, the climate evolved, and the new government policy transformed once fertile pastures into highly flammable grounds. Fires came, wolves departed. No more shepherds, no more wolves either.

The re-democratisation of Portugal in the 1970s returned the lands to pastoralist communities. Flocks and shepherds re-occupied the hills and, progressively, the wildlife also returned – birds, rabbits, foxes, deer, and wolves. The latter benefited additionally from the active help of engaged environmentalists who proposed a smart and holistic approach: reintroduce both the wolf and indigenous sheepdogs to favour the protection of the flocks. Shepherds were awarded

dogs to limit shepherd-wolf conflicts. The wolf population grew, packs enlarged. Consequently, attacks on flocks became more frequent. Packs of 6-7 wolves tend inevitably to outnumber one or two sheepdogs.

Shepherds do not blame the wolf. Isolated attacks on flocks are the price of nature and wolves also have their rights to existence. Instead, shepherds blame the government and its byzantine system of compensations.

Each attack on flocks has to be duly reported and official investigations are opened to determine whether wolves are the culprits or not. Crime scenes must comprise the animal victim's carcass and evidence of the wolf attack: footprints, faeces, bite marks, hair, and, why not, a witness. Unsurprisingly, investigations are inconclusive, and shepherds are generally not compensated for their economic losses. Once again, the complicated conservation policy is to the detriment of pastoralist communities.

Shepherds now advocate to be included in the environmental policy. Pastoralism and conservation are not antagonistic in a co-constructed landscape. Shepherds recognise the value of and their dependency on nature. Wildlife, vegetation, flocks, and shepherds all have their roles and functions attributed over millennia. The wolf occupies imaginations, it forces at once fear and respect.

I was told a story of a goatherd who found two abandoned wolf cubs in the hills of Alvão. Mother wolf was gone or dead and the goatherd, in secret, cared for her cubs. He fed and looked after them until rumours of this unexpected story reached the forest guards. They coerced the goatherd to deliver the cubs to the care of the environmental authorities. After several intimations, the goatherd had no other choice than to comply with the official demands. The story is one of the multiple illustrations of ties between pastoralists and their environment in the Portuguese mountains.

Shepherds are not enemies of wolves. On the contrary, shepherds hold many conservation

ideas grounded in their pragmatic grassroot ecologies. Once we converse with them, we learn how to conciliate the economy of pastoralism and the conservation imperative for the wolves. The policy needs of the pastoral people may be in the form of lump-sum compensation sums based on a mix of wolf-pastoral interactions and flock size or sanctuaries where wolves are fed with culled livestock. Shepherds make their living from nature; they are the first concerned with its preservation. What is missing is the governmental recognition of their unique environmental agency.

[website] www.juliosarego.site
[email] jrs@juliosarego.site
[Instagram] [@aneconomistinanthropology](https://www.instagram.com/aneconomistinanthropology)



Julio Sa Rego is an economist and anthropologist born in Paris (France) and raised in Rio de Janeiro (Brazil). He lives in Portugal to dive into the world of mountain pastoralists and support their struggles for economic and environmental recognition.

“Of Wolves and Shepherds”, echoes from Portuguese mountains

The lives of shepherds and wolves are interwoven in Portugal. They both used to populate the mountains of the North and symbolised the balanced dispute between men and nature. Where you had wolves, you had shepherds. But shepherds left the hills as they became victims of the authoritarian government ‘modernisation’ policy that grabbed their traditional pasture lands to plant forests instead. One after another, ‘unproductive’, and ‘backward’ common pastures were replaced by ‘scientific’, ‘modern’, ‘productive’, and ‘proud’ protected governmental forests. The landscape eventually changed, the climate evolved, and the new government policy transformed once fertile pastures into highly flammable grounds. Fires came, wolves departed. No more shepherds, no more wolves either.

The re-democratisation of Portugal in the 1970’s returned the lands to pastoralist communities. Flocks and shepherds re-occupied the hills and, progressively, the wildlife also returned – birds, rabbits, foxes, deer, and wolves. The latter benefited additionally from the active help of engaged environmentalists who proposed a smart and holistic approach: reintroduce both the wolf and indigenous sheepdogs to favour the protection of the flocks. Shepherds were awarded dogs to limit shepherd-wolf conflicts. The wolf population grew, packs enlarged. Consequently, attacks on flocks became more frequent. Packs of 6-7 wolves tend inevitably to outnumber one or two sheepdogs.

Shepherds do not blame the wolf. Isolated attacks to flocks are the price of nature and wolves also have their rights to existence. Instead, shepherds blame the government and its byzantine system of compensations. Each attack on flocks has to be duly reported and official investigations are opened to determine whether wolves are the culprits or not. Crime scenes must comprise the animal victim’s carcass and evidence of the wolf attack: footprints, faeces, bite marks, hair, and, why not, a witness. Unsurprisingly, investigations are inconclusive, and shepherds are generally not compensated for their economic losses. Once again, the complicated conservation policy is to the detriment of pastoralist communities.

Shepherds now advocate to be included in the environmental policy. Pastoralism and conservation are not antagonistic in a co-constructed landscape. Shepherds recognise the value of and their dependency on nature. Wildlife, vegetation, flocks, and shepherds all have their roles and functions attributed over millennia. The wolf occupies imaginations, it forces at once fear and respect. I was told a story of a goatherd who found two abandoned wolf cubs in the hills of Alvão. Mother wolf was gone or dead and the goatherd, in secret, cared for her cubs. He fed and looked after them until rumours of this unexpected story reached the forest guards. They coerced the goatherd to deliver the cubs to the care of the environmental authorities. After several intimations, the goatherd had no other choice than to comply with the official demands. The story is one of the multiple illustrations of ties between pastoralists and their environment in Portuguese mountains.

Shepherds are not enemies of wolves. On the contrary, shepherds hold many conservation ideas grounded in their pragmatic grassroot ecologies. Once we converse with them, we learn how to conciliate the economy of pastoralism and the conservation imperative for the wolves. The policy needs of the pastoral people may be in the form of lump sum compensation sums based on a mix of wolf-pastoral interactions and flock size or sanctuaries where wolves are fed with culled livestock. Shepherds make their living from nature; they are the first concerned with its preservation. What is missing is the governmental recognition of their unique environmental agency.

Julio Sa Rego

Portugal

Julio Sa Rego is an economist and anthropologist born in Paris (France) and raised in Rio de Janeiro (Brazil). He lives in Portugal to dive in the lifeworld of mountain pastoralists and support their struggles for economic and environmental recognition.

[website] www.juliosarego.site

[email] jsr@juliosarego.site

[Instagram] [@aneconomistinanthropology](https://www.instagram.com/aneconomistinanthropology)



ANEXO B

Campanha de Comunicação

ANCOTEQ - Associação Nacional de Criadores de Ovinos da Churra da Terra Quente

Campanha “Sou uma Churra da Terra Quente – Andy Wool”

A pastorícia tradicional representa uma alavanca local para um mundo mais sustentável; ela provê serviços ecossistêmicos, contribui para a soberania e a segurança alimentar e é motor de vitalidade rural e de suas paisagens. A pastorícia está, no entanto, em declínio. A reposição geracional já não ocorre e muitos pastores em exercício deixam a profissão. A atividade é pouco competitiva e oferece rendimentos baixos.

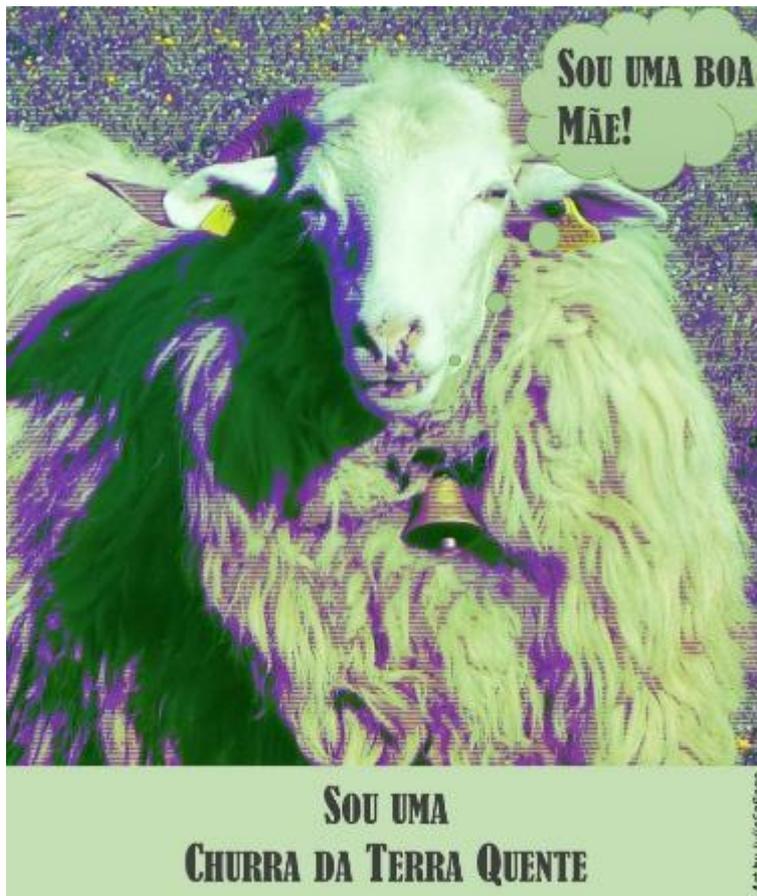
A valorização da profissão e de seus produtos, para torná-la mais rentável, é imperativa para garantir a continuidade da atividade. Os produtos da pecuária tradicional precisam ser diferenciados dos da pecuária intensiva, para tirá-los da arena mercantil de competitividade-preço, através de uma maior consciencialização dos consumidores. A pastorícia tradicional, seus produtos e seus benefícios sociais têm de ter maior visibilidade para criar atratividade.

Nesse contexto, fui contatado pela secretária técnica da ANCOTEQ para mediar uma publicação, no Jornal a Gazeta Rural, sobre a raça ovina Churra da Terra Quente e seus produtos e aproveitei para lhe propor a ideia de também preparar uma campanha de comunicação a ser divulgada nas mídias sociais. Andava a refletir sobre o poder das linguagens artísticas para comunicar aos subjetivos individuais e queria fazer uma experimentação.

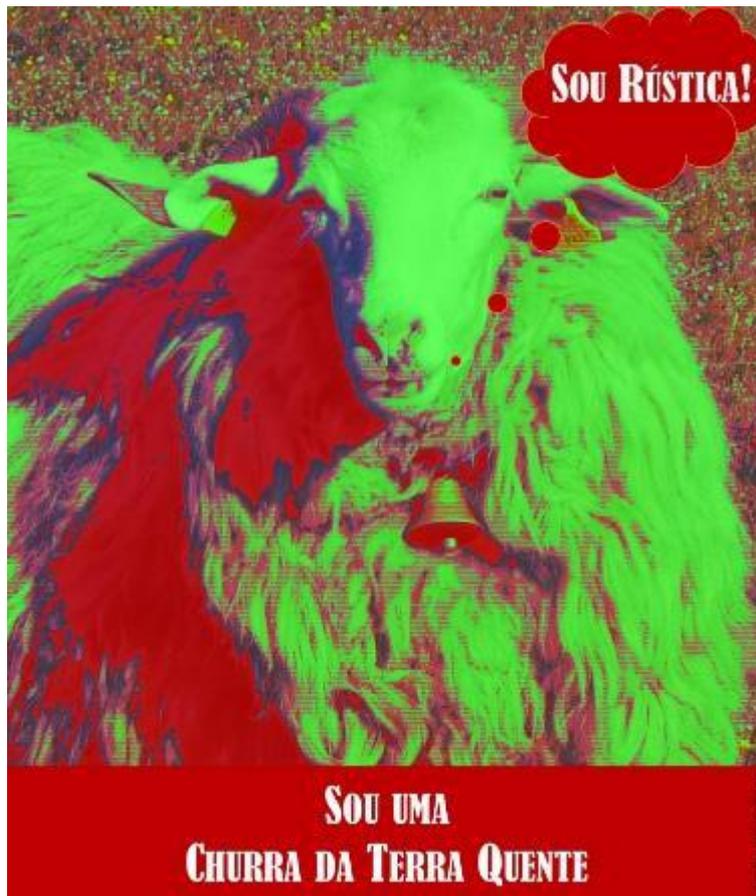
Nasce, assim, a campanha “Sou uma Churra da Terra Quente – Andy Wool”. Ela foi um experimento comunicacional para divergir dos códigos tradicionais relacionados com a pastorícia e atingir um público mais urbano e mais jovem. A linguagem comunicacional foi uma sátira Pop Art do *Marilyn Diptych* de Andy Warhol, com uma Churra da Terra Quente como estrela. A campanha era parte arte, parte publicidade, e foi construída como uma tradução visual de meus dados zootécnicos. Ao fim e ao cabo, ela foi composta de quatro imagens, cada uma representando uma qualidade/benefício da raça, e um quadríptico final de valorização da raça.

As imagens foram divulgadas de maneira sequencial nas páginas Facebook® da ANCOTEQ, durante o mês de dezembro de 2020 para preparar o Natal (período alto do consumo de borrego no país), e no meu Instagram®, com subtítulos em inglês, para um alcance mais internacional. Meu Instagram® está inserido numa rede internacional de profissionais, ativistas e investigadores da área de pastorícia, ambiente e conhecimentos tradicionais. A campanha foi exitosa e superou as expectativas da ANCOTEQ. Ela foi substancialmente compartilhada e comentada nas redes sociais; o público se surpreendeu e gostou da narrativa espirituosa da campanha.

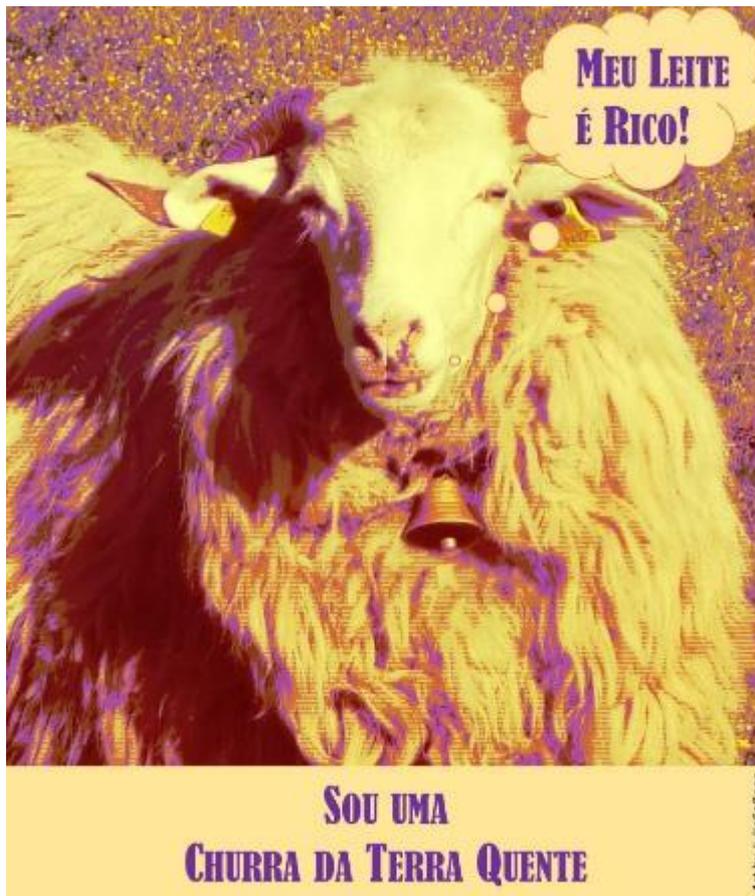
Por fim, a campanha contou com o suporte de uma jovem da margem sul, que se inspirou e contribuiu com sua versão-interpretação artística da Terrincha Monroe. Seu desenho foi também publicado e está reproduzido na sequência do quadríptico final.



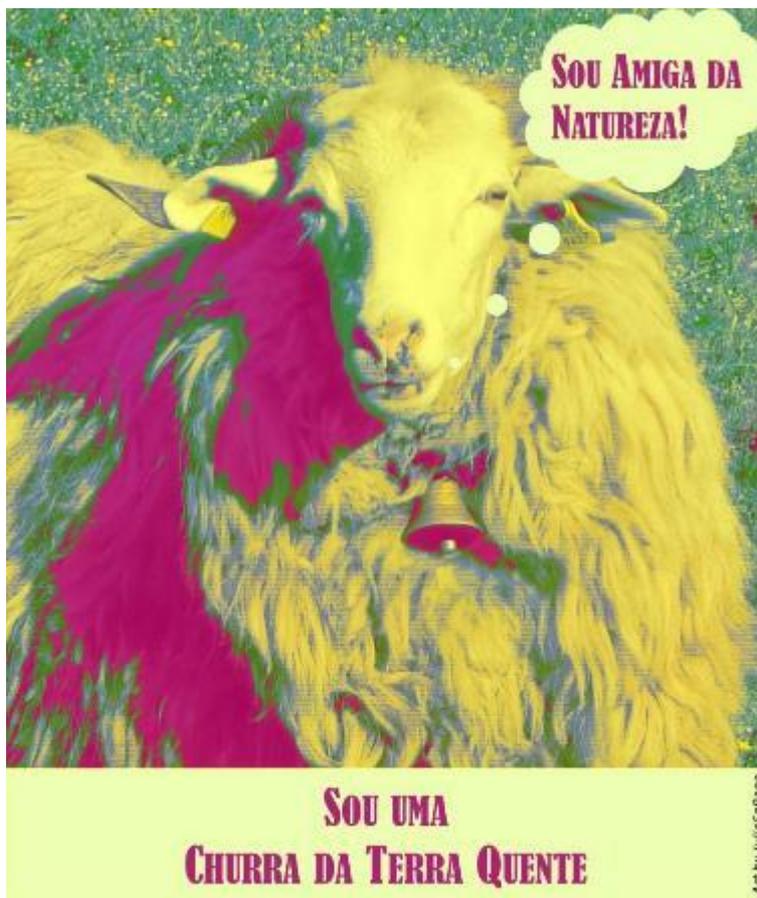
Compartilhem-me, quero conhecer o mundo 🐐🐐



Compartilhem-me, quero conhecer o mundo   



Compartilhem-me, quero conhecer o mundo 🐐🐐



Compartilhem-me, quero conhecer o mundo 🐐🐐



SOU UMA
CHURRA DA TERRA QUENTE

**UMA RAÇA OVINA AUTÓCTONE DA
TERRA QUENTE TRANSMONTANA E ALTO DOURO!**

Art by JulioSaRego

Vivo nas paisagens agrestes e nos lameiros, em liberdade e harmonia com a natureza. Minha história está ancorada na cultura das comunidades transmontanas, as quais sempre sustentei com alimentos. Sou uma excelente mãe e quase não preciso de ajuda para cuidar dos meus borregos. Meu leite é rico em proteína, gordura e lactose, e produz um queijo de renome nacional. Sou versátil, trago biodiversidade, limpo mato e previno incêndios. De natureza rústica, não me envergonho de viver de forma frugal nem em climas adversos. Nasci na Terra Quente Transmontana e no Alto Douro, com orgulho, sou uma autóctone Churra da Terra Quente.



Carolina, 12 anos, Cova da Piedade, descobriu a Terrincha e brindou-nos com este lindo desenho. Obrigada Carol por este miminho tão especial 🐮👉

ANEXO C

Diário Digital

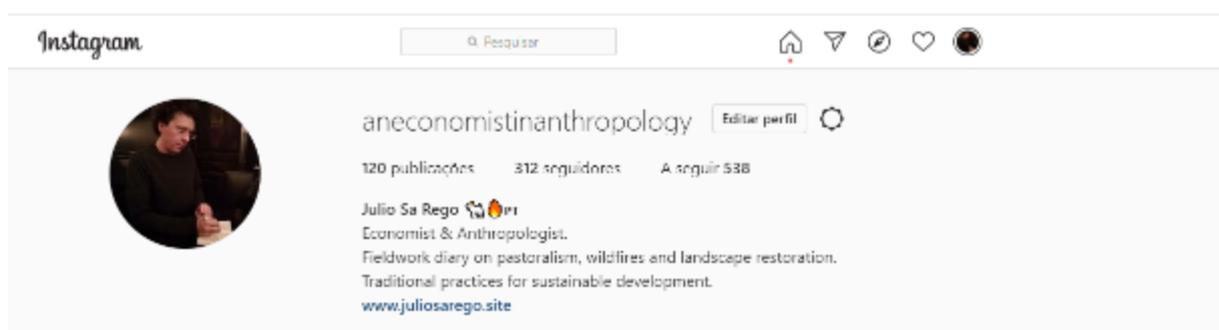
Instagram®

A investigação decorreu em português. Ela ambicionava dialogar, primeiramente, com os atores locais e era, também, uma ocasião para trabalhar com minha língua materna. Há anos que minha vida profissional se escreve em inglês e francês na grande burocracia internacional. Contudo, minha orientação desenvolvimentista me incitava a comunicar em uma escala maior e estabelecer conexões com atores relevantes pelo mundo afora. Experimentei, então, o uso do Instagram® como ferramenta de comunicação, à imagem de um diário digital instantâneo, para alcançar um público mais largo.

A investigação de terreno foi, assim, em parte documentada no Instagram®, através de partilha de percepções *in vivo*, em inglês, acompanhadas de fotos ilustrativas. A experimentação me permitia compilar periodicamente minhas ideias brutas e divulgar sobre a pastorícia serrana portuguesa. Retrospectivamente, é possível perceber o amadurecimento das minhas interpretações, ao longo dos meses e das partilhas, assim como o amadurecimento no uso da ferramenta *per se*. Aprendi a usar os ‘hashtags’, as ‘stories’, etc. e a conectar com os seguidores. Minha rede conta hoje com, por exemplo, pastores, profissionais do pastoreio dirigido e do fogo controlado, rancheiros, ativistas do ambiente ou investigadores, de diversas partes do mundo.

Os resultados da experimentação do Instagram® como ferramenta de vulgarização científica são, no entanto, mistos. O impacto foi bem menor do que o esperado, atingi pouco mais de 300 seguidores, e as interações estimuladas foram poucas. Minha conclusão é de que a ferramenta está mais adequada para comunicar sobre momentos do cotidiano pelo perfil-tipo dos seguidores e dos algoritmos programados. Um dos perfis que sigo, por exemplo, uma investigadora e ativista australiana dos conhecimentos tradicionais ecológicos tem mais *hits* nas suas partilhas como surfista do que como ativista, enquanto um renomado projeto de investigação de pastorícia de uma universidade britânica alcança menos *hits* nas suas partilhas científicas do que as minhas subjetivas de percepções de terreno. Verdade, também, que não sou da geração Instagram® e me sinto mais confortável escrevendo crônicas para jornais, à moda antiga. Esse anacronismo pessoal pode, em parte, ser a causa do insucesso relativo do experimento.

A seguir apresento uma amostra de partilhas, o resto está disponível no meu Instagram®: @aneconomistinanthropology.



Pre-field in progress. The economist equipping himself.



7 juil. 2019 à 09:26

Good luck economist!



21 juil. 2019 à 05:06

Different landscapes, different breeds. Here, herders lead the flock!



8 août 2019 à 05:20

In these landscapes, grazers compete with farming, source of constant conflicts between herders and farmers.



8 août 2019 à 05:30

Goats have food preferences. They choose it carefully.

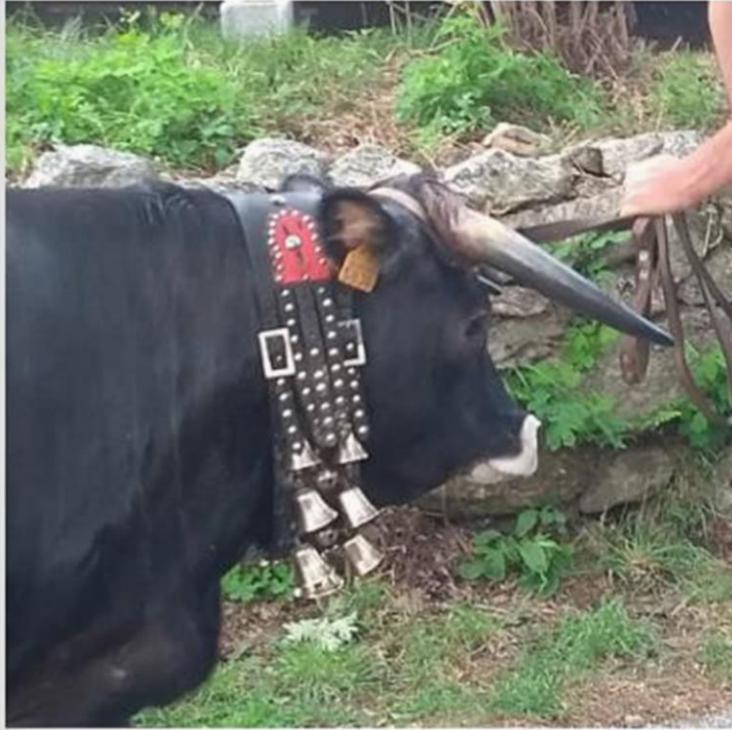


8 août 2019 à 05:34

What is serendipity in the field? It's to discover that's emigrant day in the town and they are throwing a big production party.



This weekend was the festivities of Alvadia. Great expectations on this new edition after 8 years of absence. This weekend we had the national competition of Maronesa breed. That's in Alvadia.

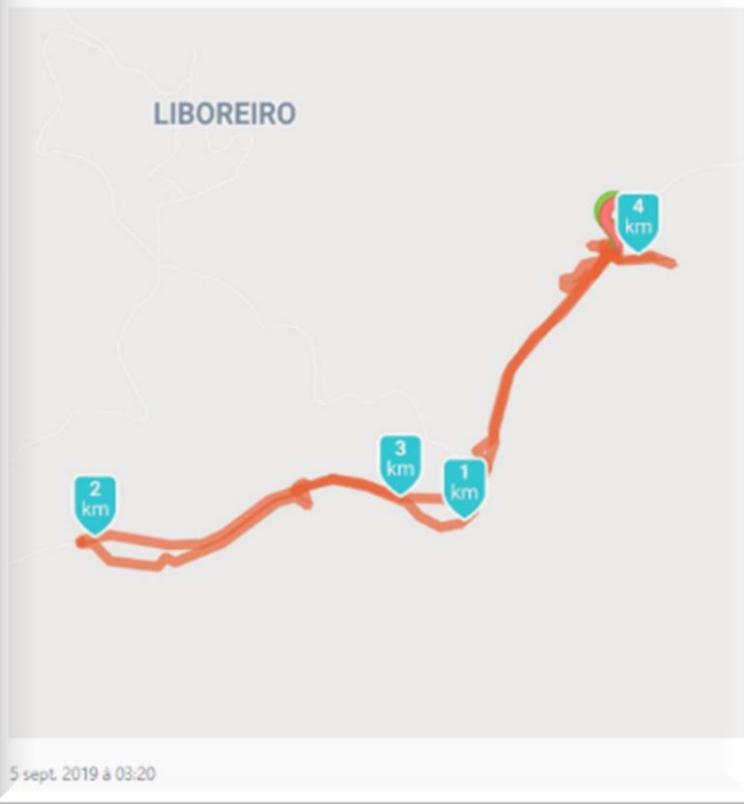


13 août 2019 à 06:20

Deers fighting at sunset.



Grazing route of the morning. In hot summer, goats go grazing in early morning and then in evening, taking a nap during highest temperatures of the day.



Official warning. It s incredibly hot and dry. Maximum alert for wildfire risk!



Studying the impact of #targetedgrazing and #prescribedfire on biodiversity and wildfire prevention in mountain milieu. Open2Preserve pilot experience of IPB in Romeu (Mirandela, Portugal).



Taking stock of valorization strategies for livestock products at Centro Tecnológico da Carne (Galicia, Spain).



Mobilizing horses for #targetedgrazing in fenced parcels together with #prescribedfire. That's the experiment of USC in cooperation with communities at Navia de Suarna (Lugo, Spain).



Visiting Castelo Branco to take stock on the new school of shepherds led by InovCluster. Looking to foster a new generation of shepherds in Portugal.



8 nov. 2019 à 05:40

Scientists are predicting wildfires to become more frequent and severe because of climate change. #wildfire

The Shocking Size of the Australian Wildfires

Acres burned in recent major wildfire events



Sources: CalFire/Russian Federal Forestry Agency via BBC, New York Times



statista

5 janv. 2020 à 07:20

6 months ago I was heading to #portugal nothern mountains to meet #shepherds and learn about #grazing , #rurallife , and #wildfire prevention. I had no stick, no hat, no backpack, only determination. 6 months later, I am going back, more equipped, more knowledgeable, and the same determination. First stop: #bragança district. Keep posted! #phdlife #anthropology #antropologia #anthropologie #ethnography #fieldwork #targetedgrazing



10 janv. 2020 à 05:13

#portugal recognizes beneficial role of #goats and #sheeps to prevent #wildfires . However, sheep #herders confess goats are much more effective! A diet based on bushes would cost productivity for sheeps. What do you think? #phdlife #anthropologie #antropologia #fieldwork #grazing #pastoralism #pastoreio #sustainabledevelopment #rurallife #open2preserve



28 janv. 2020 à 03:29

#portugal has the highest number of recognized indigenous breeds in #europe . Subsidies are essential for the continuity of these breeds that are less productive but are part of territories' cultural identity. Indigenous breed certifications imply visual check and blood test for each animal. #phdlife #anthropologie #anthropologie #antropologia #fieldwork #grazing #pastoralism #pastoreio #sustainabledevelopment #rurallife #portugal #open2preserve



3 févr. 2020 à 04:01

Is wool becoming a new buried toxic waste? #wool stock is increasing in #trasosmontes , Prices are tending to 0! Not enough to mobilize buyers as textile industry doesn't value much wool from churra breeds family. However, wool has diverse applications from filing to isolation. Instead, herders are burying their wool as its fibers are very resistant and can't be burnt or destructed. Wool not a good business after all. #phdlife #anthropology #anthropologie #antropologia #fieldwork #grazing #pastoralism #pastoreio #sustainabledevelopment #rurallife #portugal #open2preserve



5 févr. 2020 à 05:38

Meat production can be eco-friendly. Studies reveal that traditional pastoralism in marginal landscapes spur biodiversity, clean the bushes, prevent wildfires and are carbon negative. It also promotes rural life. @terramaronesa is one of the grassroots collective engaged in promoting traditional pastoralism and rurality against amalgams with capitalistic and intensive modes of production. #phdlife #anthropology #anthropologie #antropologia #fieldwork #grazing #pastoralism #pastoreio #sustainabledevelopment #rurallife #portugal #open2preserve #sheep #goat



17 févr. 2020 à 06:12

I may have visited the future of pastoralism in an organic olive farm in Vale da Sancha. There, sheep is used to clean and fertilize fields. Lambs provide the farm with additional income too. The farmer uses fences to target grazing, increasing efficiency and minimizing time dedicate to manage the 170 sheep's flock. His yields look far higher compared to his fellow traditional shepherd's income. #targetedgrazing? What do you think? #phdlife #anthropology #anthropologie #antropologia #fieldwork #grazing #pastoralism #pastoreio #sustainabledevelopment #rurallife #portugal #open2preserve #sheep #goat



In these mountains of northern Portugal, I have the privilege to observe ancient practices of traditional #peasant communities. Here, #farmers and #shepherds are complementary to each other, both part of a unique agropastoral system. Farmers in need of soil fertilization and shepherds looking for forage for their flocks find in the stubble a compromise that satisfy both needs, a #medieval common right called "vaine pâture". #phdlife #anthropology #anthropologie #antropologia #fieldwork #grazing #pastoralism #pastoreio #sustainabledevelopment #rurallife #portugal #sheep #goat #climatechange #ecosystem #ecosystemrestoration #ethnography



29 Nov. 2020 à 02:49

#shepherds and #farmers say climate has changed in these mountains. Winters are warmer and dryer, with sudden and extreme oscillation of temperatures. Harvests are affected and grazers tend to develop more diseases. Some farmers express their concerns with future of agriculture and pastoralism. #phdlife #anthropology #anthropologie #antropologia #fieldwork #grazing #pastoralism #pastoreio #sustainabledevelopment #rurallife #portugal #open2preserve #sheep #goat #climatechange #ecosystem #ecosystemrestoration #ethnography



5 mars 2020 à 12:00

The shepherd and I were following the normal grazing route when we saw fire smoke at some distance. If I was a bit surprised, the scene was quite natural for the shepherd. In these mountains, wildfires' threat is an accepted hazard. Owing to decades of population exodus and doubtful land management, fire has become an endemic reality here. #phdlife #anthropology #anthropologie #antropologia #fieldwork #grazing #pastoralism #pastoreio #sustainabledevelopment #rurallife #portugal #sheep #goat #climatechange #ecosystem #ecosystemrestoration #ethnography #wildfire



6 mars 2020 à 04:24

Fieldwork is back on track. Pandemia still demands some adaptations and challenges ethnography. My first impressions, though, people is on need of social interactions. Keep posted! #phdlife #anthropology #anthropologie #antropologia #fieldwork #grazing #pastoralism #pastoreio #sustainabledevelopment #rurallife #portugal #sheep #goat #climatechange #ecosystem #ecosystemrestoration #ethnography #shepherd #goatherd



2 sept. 2020 à 03:58

Common lands are dry and forage is seldom. Goatherds must rely on their local knowledge to equacionate finding pasture and sparing animal energy. #phdlife #anthropology #antropologia #fieldwork #grazing #pastoralism #pastoreio #sustainabledevelopment #rurallife #portugal #sheep #goat #climatechange #ecosystem #ecosystemrestoration #ethnography #shepherd #goatherd #environmentalism



5 sept. 2020 à 03:40

Despite drought, commons hide water springs with green vegetation. Local knowledge of goatherds is crucial to trace optimal grazing routes. #phdlife #anthropology #anthropologie #antropologia #fieldwork #grazing #pastoralism #pastoreio #sustainabledevelopment #rurallife #portugal #sheep #goat #climatechange #ecosystem #ecosystemrestoration #ethnography #shepherd #goatherd #environmentalism #ecology



7 sept. 2020 à 00:56

Heat + drought - wildfire. The new normal in Portugal. #phdlife #anthropology #anthropologie #antropologia #fieldwork #grazing #pastoralism #pastoreio #sustainabledevelopment #rurallife #portugal #sheep #goat #climatechange #ecosystem #ecosystemrestoration #ethnography #shepherd #goatherd #environmentalism #ecology



7 sept. 2020 à 21:24

Just born. The mother was in denial. We had to carry him the way back. #phdlife #anthropology #anthropologie #antropologia #fieldwork #grazing #pastoralism #pastoreio #sustainabledevelopment #rurallife #portugal #sheep #goat #climatechange #ecosystem #ecosystemrestoration #ethnography #shepherd #goatherd #environmentalism #ecology



8 sept. 2020 à 15:01

The region is still characterized by traditional architecture. Stockyards are often built with stones. #phdlife #anthropology #anthropologie #antropologia #fieldwork #grazing #pastoralism #pastoreio #sustainabledevelopment #rurallife #portugal #sheep #goat #climatechange #ecosystem #ecosystemrestoration #ethnography #shepherd #goatherd #environmentalism #ecology



14 sept. 2020 à 03:45

ANEXO D

Sensibilização e Fortalecimento de Capacidades

Café com Antropologia

1. Comunidades, conhecimentos locais e sustentabilidade: relações controversas? (Livraria Ler Devagar, Lisboa, 23 de maio de 2019)
2. Humanos e animais não-humanos em espaço rural: novas práticas, imagens e relações (Livraria Centésima Página, Braga, 21 de novembro de 2019)

Rádio Observador

3. Entrevista sobre pastorícia, valorização social e percepções do ambiente (Programa Som Ambiente, rádio, 29 de setembro de 2020)

Terra Maronesa

4. O que levam para lá dos montes – histórias, vivências, memórias contadas por gente que por aqui passou (TM x 2 nº4, online, 13 de novembro de 2020)
5. O trilho do pastor – uma aprendizagem entre a prática e a ciência (TM x 2 nº7, online, 14 de maio de 2021)

Open2Preserve

6. O pastor: um “ator” socialmente desvalorizado (workshop regional PT Norte, online, 15 de maio de 2021)

Ao lado das intervenções visuais e escritas, participei de eventos mais típicos de comunicação de grande público e de fortalecimento de capacidades. Esses eventos cumpriram três funções no meu projeto doutoral: continuar o esforço de sensibilização societal sobre o mundo de vida pastoril, estabelecer relações e organizar claramente as ideias. Os eventos foram bastante exitosos nessas três vertentes, apesar da situação pandêmica que impediu a realização *in loco* da maioria deles.

O **Café com Antropologia** é uma iniciativa da Rede de Doutorandos do CRIA. Ela oferece um momento descontraído para abordar temas de sociedade e incitar o diálogo entre a academia e o público em geral. Eu organizei e moderei a 5ª edição sobre conhecimentos tradicionais e resiliência comunitária. Esta foi a primeira edição organizada fora do ISCTE-IUL e teve lugar na livraria *Ler Devagar*, situada no *Lx Factory* em Lisboa. Eu fui em seguida interveniente na 6ª e última edição, a primeira organizada fora de Lisboa. Essa edição teve lugar na livraria *Centésima Página*, em Braga, e minha intervenção abordou a questão do acesso às terras de pastagens e justiça ambiental. Ambas as edições beneficiaram do apoio comunicacional das livrarias em questão.

O **Som Ambiente** é um programa semanal da Rádio Observador de debate sobre questões ambientais e de sociedade. Eu fui convidado para participar da segunda parte do programa para debater sobre as percepções da natureza e a condição social do pastor. O debate foi animado por António Paula Soares (gestor florestal), Catarina Grilo (bióloga marinha) e Sofia Guedes Vaz (filósofa ambiental), os três cronistas-especialistas do programa.

TM x 2 é uma série de diálogos temáticos organizada, em conjunto, pela Terra Maronesa e a livraria *Traga Mundos de Vila Real*. Cada edição aborda um tema específico, relacionado com a pastorícia, a vida rural e o ambiente em Trás-os-Montes, em torno de convidados-debatedores numa lógica de mesa redonda virtual. Eu fui convidado para intervir na 4ª edição – sobre a experiência de Trás-os-Montes por forasteiros – na qual conversei com um veterinário, que trabalhou anos na região, sob a moderação de uma ativista do turismo rural transmontano. Posteriormente, fui convidado para organizar e moderar a 7ª edição – sobre a recém-inaugurada escola de pastores do Alto Tâmega e a formação dos pastores – na qual interviei uma investigadora zootécnica e um novo pastor representante de associação de criadores.

O **workshop regional PR Norte** foi um evento de capacitação no quadro do projeto *Open2Preserve*. O evento decorreu em dois dias e teve intervenções de investigadores, profissionais e autoridades da área agrária e ambiental. Eu fui convidado para intervir sobre a perspectiva social da pastorícia e, especialmente, sobre a imagem do pastor. Minha intervenção foi a única de cunho sociocultural do evento e estava inserida na sua componente “socioeconómica”, junto com uma intervenção de cunho económico.



tema
Comunidades, conhecimentos locais
e sustentabilidade: relações controversas?

com
Fronika de Wit | Joana Sá Couto | Catarina Grilo
moderação de Júlio Sá Rêgo

DATA: 23 maio 2019
HORA: 19h00
LOCAL: Livraria Ler Devagar, Lisboa




tema
Humanos e animais não-humanos em espaço rural:
novas práticas, imagens e relações

com
Júlio Sá Rêgo (CRIA/ISCTE-IUL)
Cristiano Pereira (CRIA/ISCTE-IUL/NOVA-FCSH)
Membro do Grupo Lobo/Projeto Cão de Gado (a confirmar)
moderação de Ana Santos Pereira (ICVS/3Bz)

DATA: 21 novembro 2019
HORA: 18h30
LOCAL: Livraria Centésima Página, Braga





T M x 2
A TRAGA MUNDOS NO ESPAÇO TERRA MARONESA

13 NOV 21h00

O QUE LEVAM PARA LÁ DOS MONTES...
Histórias, vivências, memórias contadas por gente que por aqui passou.

Assista em Casa
PARTICÍPE NAS PRÓXIMAS SÉRIES





**A TRAGA
MUNDOS
NO ESPAÇO
TERRA
MARDONESA**

**14
MAIO**

2021

O TRILHO DO PASTOR

Uma aprendizagem entre a prática e o câlculo



**Assista
em Casa**

EXCURSÃO PASTORAL DE CULTURA
E PATRIMÔNIO
MUNICÍPIO DE MARZÓLLO





**Webinar
OpentoPreserve
Workshop Regional
ET NORTE**

**A pastorícia nas estratégias de valorização e gestão
integrada dos territórios rurais: desafios e oportunidades**

14 e 15 de maio de 2021 - Das 09H00 às 12H30

<p>14 de maio - 09:00h Dimensão ambiental</p> <p>• O trabalho e o meio ambiente: desafios e oportunidades Técno Pastoral - UFPA</p> <p>• O trabalho e o meio ambiente: desafios e oportunidades Rita de Cássia - UFPA e Associação UPA 1000</p> <p>14 de maio - 11:00h Dimensão social</p> <p>• O trabalho e o meio ambiente: desafios e oportunidades Técno Pastoral - UFPA</p> <p>• O trabalho e o meio ambiente: desafios e oportunidades Técno Pastoral - UFPA</p> <p>• O trabalho e o meio ambiente: desafios e oportunidades Técno Pastoral - UFPA</p> <p>• O trabalho e o meio ambiente: desafios e oportunidades Técno Pastoral - UFPA</p>	<p>15 de maio - 09:00h Dimensão econômica</p> <p>• O trabalho e o meio ambiente: desafios e oportunidades Técno Pastoral - UFPA</p> <p>• O trabalho e o meio ambiente: desafios e oportunidades Técno Pastoral - UFPA</p> <p>15 de maio - 10:15h Dimensão institucional</p> <p>• O trabalho e o meio ambiente: desafios e oportunidades Técno Pastoral - UFPA</p> <p>• O trabalho e o meio ambiente: desafios e oportunidades Técno Pastoral - UFPA</p>
--	---

