



---

<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/o-rio-come-mas-da>

## ***O rio come, mas dá: notas etnográficas sobre a reciprocidade mais-que-humana no Vale do São Francisco***

Luiz Felipe Rocha Benites[1]

**Resumo:** Este artigo busca refletir sobre uma modalidade de relação entre humanos e “outros-que-humanos”, que classifico como recíproca, na composição das paisagens fluviais e terrestres do Vale do São Francisco, em meio aos efeitos das transformações climáticas sobre a região. Faço este exercício de pensamento em interlocução com os *barranqueiros*, nome regional dado aos habitantes do entorno do rio São Francisco. Meus interlocutores *barranqueiros* são quilombolas e ribeirinhos que habitam a Comunidade de Ribanceira, no município de São Romão, no norte de Minas Gerais. A partir da sabedoria produzida na sua experiência em atividades de pesca e agricultura, mas também nos rituais de *folia*, procuro extrair breves implicações das suas práticas de cuidados relativas aos mananciais de água para a sustentação da vida e da habitabilidade nas margens do rio São Francisco.

**Palavras-chave:** Reciprocidade. Água. Barranqueiros. Socialidade mais-que-humana. Vale do São Francisco.

---

## ***The river eats, but gives: ethnographic notes on more-than-human reciprocity in the São Francisco Valley***

**Abstract:** This article seeks to reflect on a type of relation between humans and “other-than-humans”, which I understand as reciprocal relationships, in the composition of the terrestrial and river landscapes of the São Francisco Valley, amid the effects of climate change on the region. I conduct this imaginative exercise in dialogue with the *barranqueiros*, a regional name



given to the inhabitants of the surroundings of the São Francisco River. My *barranqueiro* interlocutors are quilombolas and riverside dwellers who live in the Ribanceira Community, in the municipality of São Romão, in northern Minas Gerais. Based on the wisdom produced in their experience in fishing and farming activities, but also in the rituals of the *folia*, I seek to extract brief implications of their care practices related to water sources for the sustainability of life and habitability on the banks of the São Francisco River.

**Keywords:** Reciprocity. Water. *Barranqueiros*. More-than-human sociality.

### Começo de prosa

A vida emaranhada nas paisagens fluviais do Vale do Alto-Médio São Francisco é, simultaneamente, um convite e um desafio ao pensamento sobre as relações para além do humano que tecem o futuro da habitabilidade do entorno daquele que já foi chamado o rio da *integração nacional*, em um contexto de mudanças climáticas. Faço aqui um exercício sucinto de pensar em “continuidade epistêmica” (Viveiros de Castro, 2002, p.115) com os quilombolas-ribeirinhos que habitam a Comunidade de Ribanceira, na porção norte-mineira do *Velho Chico*, sobre as dinâmicas das águas que envolvem o rio [2] para refletir especulativamente sobre os futuros da habitabilidade sociomaterial e multiespécie na região. Meus interlocutores vivem na margem esquerda do São Francisco, em um povoado situado 12 km ao sul da sede do município de São Romão, no norte de Minas Gerais. A experiência ribeirinha de conviver com períodos de estiagem cada vez mais longos e intensos – a forma como as mudanças climáticas são sentidas nesta porção do Cerrado – nos oferece, em sua perspectiva crítica e urgente, elementos da sabedoria *barranqueira* [3] que encontram nas obrigações mútuas e nas práticas de retribuição recíprocas determinadas chaves para a sustentação da vida, em meio ao cenário de degradação crescente da paisagem sanfranciscana.

A reciprocidade é uma noção extensamente trabalhada na antropologia desde, pelo menos, a publicação da obra “Ensaio sobre a Dádiva”, de Marcel Mauss (2003 [1925]). Meu intuito aqui não é revisar os usos e abusos de tal noção na prática antropológica [4], mas tão somente resgatá-la na



condição de uma “reciprocidade não correspondida” [unrequited reciprocity], tal como formulado por Stuart Kirsch (2006), em suas implicações para um breve e preliminar exercício de pensar junto com os habitantes da Ribanceira as mudanças climáticas que tem afetado suas vidas. Segundo meus interlocutores, o rio não é meramente um componente inerte ou estático da paisagem sanfranciscana, mas um ente compósito e ativo em relações recíprocas mais-que-humanas, cujas trocas implicam obrigações mútuas de retribuição.

Trazer o ponto de vista destes ribeirinhos quilombolas como forma de se integrar ao debate sobre as mudanças climáticas é mais do que agregar um saber local de sujeitos racializados ao conjunto de narrativas e interesses que compõem a agenda ambiental. É também uma forma de se engajar em uma perspectiva “contracolonial” (Santos 2023) ou “decolonial” (Ferdinand 2022) que busca romper com a *dupla fratura* da modernidade que obliterou o processo colonial e o separou do debate ambiental. Considero que levar a sério meus interlocutores *barranqueiros* é uma forma de introduzir uma perturbação derivada da sua experiência e pensamento na nossa “zona de conforto conceitual” (Cadena, 2019: 5) no que diz respeito ao entendimento daquilo que temos considerado como natureza para apreendê-la em uma multiplicidade heteróclita e interdependente, cujas trocas entre os entes deste mundo compósito devem ser analisadas não só pelos feitos bem sucedidos, mas também pelos perigos e efeitos de sua não retribuição.

Neste exercício de refletir com meus interlocutores *barranqueiros*, busco me aproximar e dialogar com o que Anna Tsing (2019) tem chamado de “socialidade mais-que-humana”, isto é, uma matriz de composição de relações em que o “social significa produzido em relações intrincadas com outros significantes” (p. 119). Tal noção me parece produtiva para abordar as relações entre humanos e outros-que-humanos, em suas formas bióticas e abióticas, de uma forma simétrica. Creio que há uma possibilidade de “confluência”, tomando emprestado o termo de Antônio Bispo dos Santos (2023), entre a perspectiva *barranqueira* e a noção de socialidade da antropóloga norte-americana.

### **Relacionalidade e reciprocidade**

Já demonstrei em outra ocasião (Benites, 2023) que o Rio São Francisco é pensado, sentido e experimentado pelos meus interlocutores a partir dos movimentos que o animam. O São Francisco



encontra em verbos como *encher*, *vazar*, *maretar*, e *correr*, expressões *barranqueiras* de movimentos e atividades que lhe conferem vitalidade – aqui, entenda-se bem, em um sentido que extrapola a noção orgânica ou biológica de vida. Nesta perspectiva, as paisagens ribeirinhas do Alto-Médio São Francisco têm como um de seus componentes onipresentes, por exemplo, as pequenas e grandes ilhas que dividem as águas de seu leito, assim como bancos de areia e cascalho que emergem de suas águas. Ainda que pareçam peças fixas e imóveis de um cenário, as ilhas, croas e bancos de areia estão em perpétuo movimento constituinte: surgindo, crescendo, juntando-se umas às outras ou às margens do *Velho Chico* em processos permanentes e infinitesimais. Tais movimentos são animados pela presença e força de variados entes: das águas das chuvas e da correnteza do rio; da terra e areia de beiras e barrancos ribeirinhos; dos ventos e demais condições atmosféricas; da inquietante vegetação aquática e das margens do rio; dos pássaros, peixes e mamíferos que habitam seu leito e entorno; dos microrganismos que se agregam e imiscuem em seus corpos terrestres e aquáticos; assim como da intervenção humana por meio de ações e infraestruturas de diversas origens, propósitos e incidências. São com estes entes em suas práticas intra e alter-humanas que as paisagens aquáticas e terrestres sanfranciscanas vão compondo uma vida em assembleia.

A vida em assembleia evocada acima parte de um princípio de relacionalidade no qual os entes que a compõem não podem ser pensados como independentes, isolados ou individualizados aprioristicamente. Antes, tal como sugere a perspectiva performativa-agencial da física, filósofa e teórica *queer* Karen Barad, a água, o rio, a terra, as plantas, os animais, os humanos e tudo

aquilo que tomamos frequentemente como entidades individuais não são objetos separados com limites rígidos e proprietarizados, mas são (“partes” emaranhadas de) fenômenos (intra-ações materiais-discursivas) que se estendem atravessando (o que comumente tomamos como lugares e momentos separados no) espaço e tempo (nos quais noções de “material” e “discursivo” e a relação entre eles são desamarradas de seus fundamentos anti/humanistas e retrabalhadas). Fenômenos são emaranhamentos de espaçotempomaterialização, não no sentido corriqueiro de uma conexão ou intercruzamento de entidades individuais, mas no sentido técnico de “emaranhamentos quânticos”, que são a inseparabilidade (ontológica) de “componentes” agencialmente intra-ativos. A noção de intra-ação (em contraste ao termo usual “interação”, que presume a existência prévia de



entidades/termos independentes) marca um deslocamento importante, reabrindo e reconfigurando noções fundacionais de ontologia clássica como causalidade, agência, espaço, tempo, matéria, discurso, responsabilidade e consideração. (Barad, 2020, p. 314-315).

Desta forma, cada ente desta vida compósita e em assembleia que constitui a paisagem sanfranciscana é um fenômeno em devir “intra-ativo”, ou ainda, como diria Gabriel Tarde, “toda coisa é uma sociedade” (Tarde, 2006, p. 81). Nestes termos, a inseparabilidade ontológica do rio dos demais entes com os quais compõe a paisagem nos indica que o mesmo só pode ser adequadamente pensado em relação, em emaranhamento com a terra, as pedras, o vento, as chuvas, as plantas, os animais, os humanos, os micro-organismos, as infraestruturas públicas e privadas. Todas estas entidades são compósitas e compositoras de mundos, em permanente “intra-atividade”. Partindo deste princípio, busco a superação da separação entre “vida” e “não-vida” (Povinelli, 2023) ou entre o “bios” e o “geos” (Cadena, 2024, p. 5). Se a relacionalidade é constituinte dos entes, as relações entendidas como recíprocas – tradicionalmente circunscritas às relações sociais humanas – também devem ser apreendidas para além do humano.

Certamente, o reposicionamento do não humano e a crítica à excepcionalidade humana no âmbito de trabalhos que costumam ser associados à “virada ontológica”, aos STS (Science and Technology Studies) e às “etnografias multiespécies”, tiveram um impacto grande na agenda acadêmica e política que envolvem as questões ambientais. Talvez menos saudadas ou reconhecidas – ainda que realizadas em período anterior ou simultâneo à produção nos campos de estudos citados – sejam as obras de etnógrafos e etnógrafas dedicados à investigação dos mundos rurais brasileiros, mesmo que ainda fortemente embebidas em uma perspectiva simbólica, mas não menos atentas às práticas relacionais envoltas nas atividades de pequenos agricultores. Trabalhos como os de Ellen Woortmann (1997, 2009), com pequenos sítios em Sergipe, já chamavam atenção para uma conectividade “Deus-homem-natureza”, engendrada em mutualidades. Na relação de reciprocidade entre os elementos deste triângulo:

O trabalho do homem é o de preparar a terra e, quando necessário, alimentá-la, fortificá-la com a “vitamina” do adubo. Por sua vez, o trabalho da terra é o de receber a semente, fazer nascer e crescer a planta,



alimentando-a com sua “vitamina”. A terra agradecida retribui o trabalho do homem com uma colheita abundante. Quando ela “recebe a vitamina dada pelo homem e a chuva de Deus, ela fica alegre e agradece, dando muito alimento” e trazendo “fartura”. Mas, se a terra trabalha, tal como o homem, ela fica “cansada”, e é preciso respeitar seu tempo de “descanso” (pouso), para que possa renovar suas forças.

Em contrapartida, o trabalho de Deus é fazer cair a chuva (num ciclo anual relacionado a determinados santos). Mas isto depende da conduta dos homens que, com frequência, afrontam a vontade divina. Em vez da chuva, vem então a seca. Como se costuma dizer naquela região, “a seca é o castigo de Deus pela maldade dos homens”, o que exige a penitência. (Woortmann, 2009, p. 119-120).

A análise das práticas de agricultura e pesca, bem como das narrativas memoriais *barranqueiras* me levou à percepção de uma dimensão que não pode ser negligenciada na composição da “socialidade mais-que-humana” às margens do *Velho Chico*: há uma ética *barranqueira* de cuidado e respeito não só nas relações entre humanos, mas também nas relações com outros-que-humanos. Tal ética diz respeito à conservação das práticas de reciprocidade que podem sustentar a vida local em termos seguros e satisfatórios. A “reciprocidade não correspondida” (Kirsch, 2006) para com Deus ou com entes da natureza, dos quais a existência *barranqueira* está inextricavelmente emaranhada, podem levar ao desequilíbrio das condições materiais e imateriais de vida. Tal política do cuidado, vital no entrelaçamento da teia da vida sanfranciscana, “envolve agências afetivas, éticas e práticas com consequências concretas e materiais (Bellacasa, 2023, p. 111).

Antes de seguir adiante, gostaria de situar melhor a ideia de “reciprocidade não correspondida”, que tomei emprestada de Stuart Kirsch (2006). Em sua etnografia com os Yonggom, da Papua Nova-Guiné, acerca das relações sociais e ambientais que envolviam os conflitos com a mineradora OK Tedi Mine, Kirsch analisou a importância das relações transacionais mal sucedidas e seus respectivos efeitos. Segundo o autor, o conjunto de estudos das socialidades melanésias tem sido pautado por uma abordagem interessada na performatividade das trocas cerimoniais por meio das quais são eliciadas as relações sociais que compõem a pessoa melanésia. Tal abordagem tem sido profícua em revelar os efeitos dos sucessos das trocas ritualizadas na criação e reprodução de relacionamentos, via trocas matrimoniais, banquetes festivos, rituais funerários, etc. Kirsch, por



sua vez, nos leva a pensar nos efeitos dos insucessos nas trocas cerimoniais. Combinando referências analíticas animistas e perspectivistas que dão inteligibilidade ao compartilhamento de traços e aspectos humanos dos Yonggom com animais e plantas, o autor nos mostra que trocas fracassadas devido à não retribuição – daí a “reciprocidade não correspondida” – acarretam, ao contrário, a desumanização das vítimas da não retribuição, transformando-as em feiticeiros ou animais capazes de atos violentos. A experiência de desumanização de tais trocas mal sucedidas faz com que a parte ofendida pela não retribuição busque vingança ou reparação. Se a feitiçaria é uma relação social que pode ser eliciada de uma troca fracassada em que não houve retribuição, os Yonggom, de forma análoga, consideram a poluição, produzida pela OK Tedi Mine, uma relação social provocadora de danos [5] para os quais reivindicam reparação.

Mesmo fora do contexto melanésio e guardadas as diferenças ontológicas, creio que há uma potência analítica em pensar as implicações de uma “reciprocidade não correspondida” quando a vida é experimentada pelos meus interlocutores *barranqueiros* como inseparável das trocas mútuas que realizam com os demais entes/fenômenos que compõem a paisagem em que estão imersos. O foco da pesquisa que venho realizando recai sobre a água, em seus fluxos pluviais e fluviais que envolvem, respectivamente, as chuvas e o rio São Francisco. Pois é nas implicações das trocas e das (intra)atividades que envolvem a composição emaranhada das gentes e do rio a que me dedicarei a seguir.

### **Água e retribuição**

Há um senso comum partilhado entre a ciência e a ordem cotidiana: água é vida. É uma pré-condição para a vida humana, animal e vegetal, bem como um recurso indispensável para a economia. A água também desempenha um papel fundamental no ciclo de regulação climática. Tais afirmações poderiam ser apenas um truísmo, mas revelam uma ubiquidade da água em todos os processos ambientais, sociais, econômicos e políticos em escala local e global. A dinâmica das mudanças climáticas demonstrou uma complexidade multidimensional e a centralidade urgente das questões hídricas. Muitas comunidades ao redor do mundo têm lidado com ameaças relacionadas à água. Embora o Brasil seja rico em fontes de água, o fenômeno da seca está



aumentando drasticamente. Este é o cenário que os *barranqueiros* da Comunidade de Ribanceira vêm enfrentando de forma resiliente, sem deixar de realizar práticas, ritualizadas ou não, de cuidado em relação aos corpos d'água. Apresento, a seguir, um relato extraído do meu diário de campo antes da pandemia de Covid-19 para situar o lugar da água na socialidade *barranqueira*.

*Amanhece o dia na casa de Seu Dão, velho amigo de Seu Juca, folião-guia cujo terno de folia eu vinha acompanhando naquela primeira semana de agosto. Havíamos dormido em sua casa, na localidade de Capim Branco, vizinha à Ribanceira, após o primeiro dia de giro da folia para o pagamento de uma promessa de Juca. Em meio ao rebuliço da cozinha na qual se preparava e servia o café da manhã, foliões e parentes do anfitrião trocam conversas animadas regadas a café preto adocicado, biscoitos e bolos caseiros. Enquanto comia uma “peta”, um tipo de biscoito caseiro, eu fui interpelado pela nora do anfitrião. Provavelmente eu era o único desconhecido dela naquela sala. Ao explicar-lhe que fazia uma pesquisa sobre a relação dos barranqueiros com a água, ela prontamente me interrompe: “não adianta só pesquisar, tem que fazer alguma coisa porque a água tá acabando! Quando eu estava vindo cá (ela residia em Pirapora, um dos municípios da região) passamos pela ponte do córrego, em São Bento, e ele estava seco, sem uma gota de água”.*

*Estávamos na época de estiagem e um dos temas recorrentes das conversas entre meus interlocutores era a seca que castigava a região. Não raro, a situação preocupante é associada na palavra nativa à paulatina redução do volume de chuvas ano a ano. Na propriedade de Seu Dão há um riacho que se estende desde a área urbana do município de São Romão. Perto dele há um poço do qual os moradores do sítio retiram a água que consomem e utilizam na agricultura [6]. Na noite anterior, o terno de folia de Seu Juca rezou e cantou no entorno do poço para que não faltasse água naquela casa.*

Sempre que recebe a visita do terno de folia, Seu Dão pede para cantar pelas águas. Inclusive, há alguns anos antes, ele pagou uma promessa, também encomendando a folia de Juca. Na época Seu Juca, tal como exposto no artigo de Maristela Borges (2013), descreveu assim o que fariam:

[...] Agora tem uma devoção dele, promessa que ele mesmo fez, devoção para saudar as água virge, então a água lá do córrego, lá do riacho. Agora nesse ano, agora dia 6 nós vamos, vai ter missa lá na casa dele, tem dois neto meu que vai batizar lá nesse dia, tem a ladainha de Bom Jesus e saudar o altar. Lá na casa dele, ali no riacho. Saudar as água virge é a água que vai descendo, então a água que a gente não usou é a água virge. A folia canta pras água, saudar as águas. Então, a gente saúda a água. A água é sagrada, é uma das primeiras coisas sagradas que tem entre o céu e a terra é a água, o



sol e a lua. É a única coisa primeiro mais sagrado que existe, porque sem a água não tem vivente nenhum que vive sem a água, pode ser um mosquito, pode ser uma formiga, tudo tem que pertencer é a água, tudo, tudo, tem que beber água, então a planta tem a mesma sede”. (Borges, 2013, p. 325-326).

As palavras de Seu Juca situam exatamente o lugar da água na vida dos barranqueiros. *Saudar as águas*, por meio da folia, é uma das práticas rituais que enfatizam a conectividade “Deus-homem-natureza”, de que fala Woortmann (2009). As folias [7] são um ritual itinerante que operam, neste circuito de trocas mútuas, para a sustentação da vida na paisagem mais-que-humana do São Francisco. A saudação promovida pela folia é apenas uma das práticas por meio das quais os habitantes do entorno do São Francisco buscam a conservação dos mananciais de água, tema que preocupava a nora de Dão quando me interpelou.

Tanto as palavras de Seu Juca quanto os de Ellen Woortmann se voltam para um princípio importante que orienta certas práticas *barranqueiras* em relação às águas: a reciprocidade. O circuito de dádivas e retribuições não é pensado apenas na relação com Deus e as fontes de água, sejam os lençóis freáticos ou a precipitação das chuvas. A relação dos humanos com o Rio e os seus habitantes, em especial os peixes, é problematizada nestes termos também. Zé Tabajara, pescador da Ribanceira, hoje falecido, associava a redução do número de peixes no São Francisco com uma espécie de dádiva não retribuída com o Rio:

Com essa ruindade que tá aí você esmorece de ir todo dia pro rio. Vai cedo hoje pega, daqui a pouco amanhã não pega. Aí pega de novo, aí amanhã não pega e assim vai. Não tá dando, porque não tá dando. No tempo que tinha peixe, com o peixe você comprava outras coisas. Hoje em dia não compra, não. Antigamente pegava surubim [8] de 40, 50 kilo, hoje nem mandim [9], quanto mais surubim. A extração ficou demais no rio. Aí o peixe diminuiu. O problema é que onde cê tira e cê não coloca, cê sabe disso. Cê compra um saco de arroz, come, come, come e não bota outro não, ele acaba, não é? Com o peixe é mesma coisa. O cara diz: hoje eu peguei 100 kilo, daquele 100 kilo ele não deixou nenhum lá. Tem que deixá pelo menos dois pra rendê. (...) Aí vai só cabando.

Na Ribanceira, parte considerável da comunidade *mexe com roça e pesca*. Tais atividades estão intrinsicamente ligadas aos dois ciclos climáticos do Cerrado norte-mineiro: o *tempo das águas* e o *tempo da seca*, ou simplesmente, *as águas* e *a seca*. Estes ciclos correspondem aos períodos de



novembro a março (*tempo das águas*) e abril a outubro (*tempo da seca*). Tais *tempos* orientam as atividades agrícolas e de pesca. Desta forma, dependendo da espécie a ser cultivada, planta-se após as primeiras chuvas e ao final das *águas*. Por sua vez, o período dedicado à pesca coincide, em sua maior parte, com a *seca*, dado que tal atividade fica interdita durante o período de reprodução dos peixes (piracema) que se estende entre novembro e o final de fevereiro [10].

No que diz respeito às águas, em suas temporalidades que incidem sobre a dinâmica do rio, tal como já expus em Benites (2023), há uma percepção generalizada da necessidade de respeito e cuidado aos ritmos, fluxos e à agência do *Velho Chico*. O *tempo das águas* é, por exemplo, o momento propício para a reprodução dos peixes, sobretudo, pela formação de lagoas às beiras do rio, devido ao transbordamento das margens com o movimento de *encher* derivado tanto da força das chuvas quanto das regulações dos fluxos das comportas da barragem de Três Marias, à montante da Ribanceira. Estas lagoas, as quais muitas são sazonais, são o *locus* preferencial de reprodução dos peixes nativos.

Esta dinâmica tem sido afetada tanto pela pesca desenfreada, evocada por Zé Tabajara, quanto pelo fechamento da entrada de tais lagoas, por fazendeiros que fizeram destas áreas cultivo de pasto para seus rebanhos de gado. A pesca que compromete a reprodução tem menos relação com a prática realizada nos períodos interditos, geralmente respeitados pelos *barranqueiros*, do que pela atividade intensiva e com redes de malha muito pequena, durante os períodos legalizados, que apanham os filhotes de peixe, impedindo-os de chegarem à idade adulta. Tais redes, inclusive proibidas pela legislação ambiental, não costumam ser utilizadas pelos moradores locais, mas, segundo relatos dos meus interlocutores, por pescadores vindos do interior São Paulo [11] que abastecem seus respectivos mercados regionais com peixes do São Francisco.

Esta pesca predatória e o fechamento das *bocas dos sangradouros*, como costumam ser chamados os canais naturais que conectam rios e lagoas, pelos fazendeiros não são os únicos responsáveis pela redução progressiva dos peixes no leito do rio. Agrega-se a estes fatores, o uso intensivo de *veneno*, isto é, do agrotóxico utilizado nas grandes lavouras de monocultura destes mesmos fazendeiros, que ao ser levado para o rio com as chuvas ou pelos pivôs de irrigação, produz a mortalidade de peixes. Durante um período de trabalho de campo em 2022, viralizou no



WhatsApp dos meus interlocutores vídeos registrando surubins – um dos peixes com maior valor comercial da região – mortos por agrotóxico despejado no rio pelos pivôs de irrigação de fazendas, sendo carregados pelas correntezas do Rio Paracatu e do São Francisco. Estas práticas humanas, perpetradas por segmentos com poder econômico superior aos *barranqueiros*, não tem retribuído ao rio, cuja contrapartida tem correspondido à progressiva redução do contingente de peixes do seu leito.

Os habitantes da Ribanceira sabem que o rio também costuma ser generoso, mesmo quando, para olhos externos, possa parecer o inverso. As enchentes são desejáveis não apenas para a formação das lagoas para a reprodução dos peixes. As cheias do rio inundam áreas próximas às margens tornando-as extremamente férteis devido aos compostos orgânicos que são trazidos pelas águas e produzem, em “intra-atividade”, o solo em que será praticada a agricultura de *vazante* [12]. Tal como exposto anteriormente, no início do *tempo das águas*, é recorrente a atividade de plantio de espécies cujo desenvolvimento da planta permita a colheita antes da intensificação das chuvas ou que se creia que o rio não avançará sobre a lavoura [13], fato que tem se repetido com a baixa intensidade das chuvas e sua consequente redução do volume de água do rio durante os, cada vez mais longos, períodos de estiagem.

Contudo, quando a combinação de fatores atmosférico-climáticos e, não raro, da gestão de compotas da Barragem de Três Marias faz o rio encher e invadir as lavouras, contrariando os prognósticos de quem plantou, costuma-se se dizer que o *rio comeu o feijão, comeu a abóbora, comeu a mandioca* plantados. O rio *come*, pois, ao manter áreas cultivadas submersas, faz os agricultores perderem suas lavouras, como se estivesse devorando-as. A diferença é que o *rio come, mas dá*, uma vez que as áreas inundadas perseverarão após as águas *vazarem*, fertilizando a terra e produzindo solos que renderão boas colheitas, em termos qualitativos e quantitativos. Ou seja, o rio consome plantações, mas retribui com a fertilidade que será usufruída nos meses seguintes. Em contraste, o sol, cuja força castiga as plantações durante as longas estiagens, acaba com as lavouras, mas não retribui para a restauração das mesmas. Daí a importância do equilíbrio entre a regularidade e a intensidade da precipitação das chuvas durante o *tempo das águas* para a conservação das áreas propícias à agricultura durante o ano.



Voltando às atividades de pesca, outro antigo pescador da Ribanceira, Sabino, certa vez me disse o seguinte:

[...] Sem ninguém pescar nada, então vou botar os guarda pra vigiar o rio mesmo, pra ninguém pescar nada, e Deus ajuda que tem bastante chuva, bastante chuva, aí as águas vão render [...] daqui cinco anos, se parar pra pescar, Felipe, e tiver bastante chuva pra água render, se você vir aqui com cinco anos, você estranha de peixe, porque o peixe rende rápido. Mas só que o peixe rende rápido, mas depende da água, [...] Porque se não tiver enchente, o peixe não produz.

O ponto de vista de Sabino nos chama a atenção para a articulação necessária entre a diversidade dos entes envolvidos no ciclo da (re)produção dos peixes. Diante de um cenário de diminuição do volume de peixes, os períodos de reprodução dos peixes precisam ser resguardados pelos humanos, em uma prática retributiva da parte de quem já recebeu muito do rio. O que meu interlocutor defende é um período mais longo de interdição da pesca, para a recomposição dos cardumes. Isto implicaria a ação estatal tanto para fiscalizar a atividade da pesca, quanto para prover renda de um defeso estendido aos pescadores. Se tal posição pode ser razoável ou viável para técnicos, formuladores de políticas e gestores públicos, não tenho como assegurar. De toda sorte, as ideias de Sabino deixam claro que a reprodução dos peixes, antes de qualquer coisa, são uma relação social mais-que-humana, pois dependente da concertação relacional entre diversos entes, dentre os quais os humanos são uma parte importante, que precisam fazer sua parte para que Deus, a chuva e os próprios peixes, possam desempenhar a sua também.

No repertório das ações de cuidado, além da do respeito ao ciclo reprodutivo dos peixes, estão o revezamento do uso das terras cultiváveis, a derrubada e queima apenas do *mato fino* (vegetação mais rala e baixa) e a manutenção das árvores de maior porte, o plantio de árvores em meio às roças, a manutenção da vegetação no entorno das nascentes d'água, os cuidados com a limpeza dos barrancos de acesso ao rio, etc. É certo que há ambiguidades e nem todos os habitantes das margens do rio prezam igualmente pelo seu cuidado. Sem cair em nenhum tipo de romantismo conservacionista, podemos reconhecer que, ainda assim, a experiência *barranqueira* é de vínculo e emaranhamento com a paisagem sanfranciscana, que precisa ser permanentemente entretido.



## Futuros da habitabilidade

Já abordei em outro artigo (Benites 2023) que alguns dos meus interlocutores, especialmente os idosos e católicos, lançam mão da noção de *época* ou *fim dos tempos* para se referir especulativamente ao futuro, cujos indícios podem ser lidos na atualidade. Tal referência está engajada em uma escatologia fundamentada na cosmologia cristã a respeito de um suposto fim do mundo em que vivemos. Contudo, estas especulações não são exatamente messiânicas ou dogmáticas, pois costumam vir à tona precedidas ou sucedidas por expressões como *tenho ouvido da boca do povo, eu tô grilado nisso, tudo isso pode ajudar, eu também não duvido de nada, mas que tem mudança, tem*, que não caracterizam certeza ontológica, mas antes cautela, preocupação e abertura heurística para se articular a outras explicações sobre as transformações que eles têm acompanhado.

Os discursos sobre a chegada da *época* caminham junto com outro fator: *a sabedoria do Homem*. Vital, um dos meus melhores interlocutores, certa vez me alertou enquanto falávamos sobre tais mudanças: “pode ser também ser coisa do Homem, [pois] a sabedoria do Homem tá muita, e ele tá acabando com as coisas”. Grafei homem com maiúsculo, pois minha experiência com meus interlocutores me levou a entender que eles estão se referindo a um segmento específico e poderoso de gente, responsável pela extração intensiva e em grande escala da vitalidade do planeta, pelas intervenções sociotécnicas e infraestruturas ligadas a projetos produtivos e de desenvolvimento que convertem a natureza unicamente em recurso, sem nenhuma obrigação de retribuição ou cuidado. Os *barranqueiros* não ignoram os riscos de seus atos, mas também não julgam que suas ações estão no mesmo patamar de degradação de fazendeiros, agentes estatais ou tecno-cientistas responsáveis pelos *desmatos* (desmatamentos) que devastam o Cerrado; pelo uso do *veneno* (agrotóxico) que contamina a terra, corpos d’água e seres vivos; pelo *aterramento* de nascentes de água e das *bocas dos sangradouros* que fazem o intercâmbio das águas de rios e lagoas, propiciando a reprodução dos peixes, para dar lugar à pastagem de gado; pela construção de barragens que modificam e modulam as dinâmicas do *Velho Chico*, atendendo apenas aos propósitos do setor elétrico e do agronegócio brasileiro [14].



Em contraposição, os habitantes da Ribanceira e de seu entorno nos oferecem a sabedoria ou *entendência* de uma ética do cuidado, atenta às prestações e contraprestações que sustentam a vida na paisagem ribeirinha do São Francisco. Eles sabem que a interrupção dos fluxos de prestação e retribuição, mesmo que com seus ritmos e temporalidades próprias, representam riscos à habitabilidade multiespécie da região. Neste sentido, uma das lições fundamentais que a bibliografia sobre reciprocidade traz a lume é a produção de vínculos por meio de tais relações. O perigo identificado por meus interlocutores reside justamente nesta ruptura de laços que imemorialmente tem garantido seus modos de habitar o São Francisco, a despeito dos longevos conflitos com grandes proprietários – desde sua antiga condição de agregados de fazenda que antecedeu sua fixação no povoado de Ribanceira – das pressões e sanções dos políticos locais por sua lealdade em períodos eleitorais ou dos empreendimentos econômicos vizinhos que, muitas vezes, os impelem a *caçar uma vida melhor* em outros lugares.

O que a bibliografia sobre a dádiva costuma chamar de obrigações é tratada pelos meus interlocutores como um tipo de dívida. As folias são um exemplo interessante para pensar esta lógica. O sujeito que faz uma promessa para um santo com a finalidade de alcançar uma graça, uma modalidade possível de dom ou dádiva, ao obtê-la se vê obrigado a encomendar uma folia, acordada no momento de fazer a promessa, como forma de saldar esta dívida. Não há um prazo para o seu pagamento, mas ela precisa ser paga em algum momento da vida de quem fez a promessa. Trabalhos na mesma região, como os de Alvares (2023) e Chaves (2009), apresentam relatos em que o não pagamento de uma promessa em vida acarretaria o não recebimento da alma no “céu”, ficando a mesma vagando, sofrendo e aparecendo em sonhos para familiares, até que algum destes pague essa “dívida” e a alma do parente falecido possa descansar. Assim, a não retribuição, geralmente, implica em perigos e danos.

Deus e o *Velho Chico*, tomados enquanto grandes provedores de dons cuja oferta é frequente, são pivôs de uma dinâmica que gera dívidas constantes. Estas dívidas precisam ser retribuídas, pois há o receio de que estes grandes doadores rompam os laços que os vinculam a seus devedores, uma vez que as prestações e contraprestações dos distintos envolvidos não são da mesma ordem. Há aqui também uma relação de hierarquia. Os estudos etnográficos sobre política, faccionalismo e



patronagem, há muito alertam sobre as assimetrias e hierarquias de transações entre desiguais e os seus respectivos efeitos [15]. Contudo, tais estudos lidavam com distinções de classe, status, gênero, raça, etc. circunscritos a socialidades unicamente humanas. Embora falar de reciprocidade para além do humano implique reconhecer semelhanças e diferenças entre humanos e não-humanos – cuja identificação pode variar nos quadros de cosmologias e ontologias denominadas tipologicamente de *naturalismo*, *animismo*, *totemismo* ou *analogismo* por Descola (2023) – ainda é preciso refinar e qualificar melhor etnograficamente tais diferenças e assimetrias, quando se trata da reciprocidade que envolve trocas com entes extra-humanos. De toda sorte, tais relações – nem sempre diádicas, como nos casos das promessas – dependem de uma constelação de fatores socialmente imbricados com outros-que-humanos.

Uma questão que emerge ao pesquisador diz respeito a que tipos de reparação são possíveis quando tais laços se rompem e por intermédio do quê ou de quem elas podem ser reclamadas. Embora abordar fluxos de dons e retribuições remeta ao tema de economias da dádiva, que autores como Gregory (1982) opõem à da mercadoria, este fenômeno também traz à tona a dimensão do direito (Kirsch, 2006, 2014; Sigaud 2007). Entretanto, meus interlocutores, pelo menos momentaneamente, parecem interessados apenas na dimensão do direito, isto é, das regras, que regula o circuito de dons e retribuições que podem continuar sustentando a habitabilidade das paisagens sanfranciscanas, mesmo em meio ao que Anna Tsing (2019) não hesitaria em denominar de “ruínas”. Nem por isso, o recurso ao direito de reparação pode ser excluído de um horizonte em que as “proliferações ferais” e as “simplificações modulares” das infraestruturas e projetos imperiais capitalistas têm se intensificado (Tsing, Bubandt, Mathews 2019).

### **Encerrando a prosa... por enquanto**

Os laços produzidos pelos fluxos de prestação e contraprestação e, pela consequente manutenção das dívidas mútuas, implica riscos quando da interrupção de tais fluxos. Esta formulação parece razoável e pertinente para caracterizar trocas humanas em situação de interdependência recíproca. Falar em reciprocidade quando nos referimos a relações entre humanos e



outros-que-humanos pode ferir sensibilidades fundadas na oposição natureza-cultura que caracteriza a ontologia “naturalista” do Ocidente (Descola 2023). Nem por isso sinto que seja produtivo, pelo menos neste exercício reflexivo, buscar recorrer a uma abordagem focada na ontologia para o problema que levantei acerca da reciprocidade mais-que-humana. Antes, compartilho da ideia de que as trocas baseadas na lógica da dádiva implicam em um “processo de personificação”, isto é, parafraseando Chris Gregory (*apud* Viveiros de Castro, 2024, p. 190), “coisas e pessoas assumem a forma social de objetos em uma economia mercantil, ao passo que elas assumem a forma social de pessoas em uma economia do dom”.

O rio que *enche, vaza, corre* e até *come* plantações, assume aspectos agenciais de uma pessoa. Aqui a ideia metafórica de “como se fosse uma pessoa” merece ser literalizada, talvez como a melhor forma de descrever as (intra)atividades que ele performa simultaneamente na sua própria composição e da paisagem sanfranciscana. Este devir “intra-ativo” do rio permeia as relações sociomateriais e multiespécies que constituem a socialidade mais-que-humana responsável pela habitabilidade do seu entorno. Ora, não seria razoável reconhecer que este mesmo rio também seja provedor de condições para a fertilização das terras e para a reprodução dos peixes, processos vitais valiosos para a própria constituição dos barranqueiros enquanto tal? A “personificação” operada pelos *barranqueiros* demonstra o caráter inalienável da relação entre o dom e de seu doador, reafirmando o que consigna a literatura sobre as economias da dádiva. O que é doado ou mesmo retribuído carrega consigo parte do doador, ou em outros termos, é “parte emaranhada” do fenômeno, como afirmou Karen Barad em passagem citada no início deste texto.

Por isso, cuidar de suas margens, conter os avanços da terra para o seu leito, suspender sazonalmente a pesca, *saudar as águas* por meio das folhas, são algumas das práticas de cuidado que meus interlocutores empreendem, como parte investida de si, para restituir ao rio a vitalidade da qual também dependem. Contudo, eles também sabem que há outros agentes humanos que apenas vêm no *Velho Chico* um recurso a ser exaurido e com o qual ignoram a dívida que contraíram. Possivelmente, tais agentes sequer consideram que o que extraem do rio e de seu entorno faz parte de uma troca e, nos termos *barranqueiros*, é preciso que quem *tira* da paisagem fluvial e terrestre do São Francisco, *deixe* ou *coloque* algo para que se continue recebendo.



Lamentavelmente, os efeitos mais perversos da interrupção dos fluxos de prestação e contraprestação recaem sobre aqueles cuja vida está profundamente entrelaçada ao rio: os barranqueiros e a assembleia de viventes de suas paisagens.

Não busco com esta reflexão reduzir a socialidade mais-que-humana nas margens do São Francisco às relações de reciprocidade, mas tão somente jogar uma luz sobre as mesmas para pensar junto com meus interlocutores sobre suas implicações e riscos. Este exercício imaginativo ainda está em produção e, tal como a *corrida* do São Francisco, encontra o seu vigor no incessante movimento que o anima.

### Bibliografia

BAILEY, Frederick. **Gifts and Poison**: the politics of reputation. Oxford: Basil and Blackwell, 1971.

BARAD, Karen. **Meeting the Universe Halfway**: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning. Durham/London: Duke University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. Performatividade Pós-humanista: Para entender como a matéria chega à matéria.

**Vazantes**, V. 1, n. 1, p. 7-33. 2017.

BELLACASA, Maria Puig de la. O poder disruptivo do cuidado. **Anuário Antropológico**, v.48, n. 1, p. 108-133, 2023.

BENITES, Luiz Felipe Rocha. O rio e a *época*: *entendências* barranqueiras sobre a água na paisagem perturbada do Vale do São Francisco. **Horizontes Antropológicos**, ano 29, n. 66, p. 1-20, maio/ago. 2023.

BITTER, Daniel. **A bandeira e a máscara**: a circulação de objetos rituais nas Folias de Reis. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2010.

BORGES, Maristela Corrêa. Travessando pelos caminhos da fé: uma geografia do catolicismo popular nas margens do Rio São Francisco. In: BORGES, Maristela Corrêa; LEAL, Alessandra Fonseca. **Etnocartografias do Rio São Francisco**: comunidades tradicionais ribeirinhas do Norte de Minas Gerais. Uberlândia, MG: EDUFU, 2013.



BOURDIEU, Pierre. **Esboço de uma teoria da prática**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Tradução de Lisboa: Celta, 2002 [1972].

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes da Viola**, Petrópolis, RJ, Vozes, 1981.

CADENA, Marisol de la. Cosmopolíticas Indígenas nos Andes: reflexões conceituais para além da política. **Maloca**: Revista de Estudos Indígenas, Campinas, SP, v. 2, p. 1 – 37, 2019.

\_\_\_\_\_. Um convite a viver juntos: fazendo o “nós complexo”. **ClimaCom**, N. 26, ano 11, p. 1-14, 2024.

CAILLÉ, Allan. **Antropologia do dom**: o terceiro paradigma. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

CHAVES, Wagner. **A bandeira é o santo e o santo não é a bandeira**: práticas de presentificação do santo nas Folias de Reis e de São José. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

DESCOLA, Philippe. **Para além de natureza e cultura**. Tradução de Andrea Daher e Luiz César de Sá. Niterói, RJ: EdUFF, 2023 [2005].

FERDINAND, M. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. Tradução de Letícia Mei. São Paulo: UBU, 2022.

GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Tradução de Eliana Aguiar. São Paulo: Civilização Brasileira, 2001 [1996].

GRAEBER, David. O comunismo de Marcel Mauss. **Realis**: Revista de Estudos Anti-utilitaristas e Pós-coloniais, V. 13, n. 1, jan-jun. 2013.

KIRSCH, Stuart. **Reverse Anthropology**: Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea. Stanford: Stanford University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. Social Relations and the Green Critique of Capitalism in Melanesia. **American Anthropologist**, V. 110, n. 3, pp. 288–298, 2008.

\_\_\_\_\_. **Mining Capitalism**: The Relationship between Corporations and Their Critics. Oakland: University of California Press, 2014.



LANNA, Marcos P. D. **A dívida divina**: troca e patronagem no Nordeste Brasileiro. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1995.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975 [1949].

\_\_\_\_\_. Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva. **Revista de Sociologia e Política**, n.14, junho, pp.173-194, 2000.

LEVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1950].

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1925].

PALMEIRA, Moacir; BARREIRA, César. **Política no Brasil**: visões de antropólogos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2006.

PALMEIRA, Moacir; GOLDMAN, Márcio. **Antropologia, voto e representação política**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1996.

PEREIRA, Luzimar Paulo. **Os giros do sagrado**: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia, MG. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2011.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu, 2023.

SIGAUD, Lygia. As vicissitudes do dom. **Mana**, V. 5, n. 2, pp. 89-124, 2000.

\_\_\_\_\_. Se eu soubesse: os dons, as dívidas e os equivalentes. **Ruris**, V. 1, n. 2, pp. 123-153, 2007.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres, problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006 [1988].

TARDE, Gabriel. **Monadologia e Sociologia e Outros Ensaios**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac& Naify, 2006.

TSING, Anna L. Socialidade Mais-que-Humana: uma chamada à descrição crítica. In: TSING, A. **Viver nas Ruínas**: Paisagens multiespécies no antropoceno. Brasília: IEB/Mil Folhas, 2019.



---

TSING, Anna L.; MATHEWS, Andrew S. & BUBANDT, Nils. Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology. **Current Anthropology** Volume 60, Supplement 20, August 2019

VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. O Nativo Relativo. **Mana**, V. 8, nº 1, p. 113-148, 2002.

WOORTMANN, Ellen F. O saber camponês: práticas ecológicas tradicionais e inovação. In: GODOI, Emília Pietrafesa et. al. **Diversidade do Campesinato**: categorias e expressões. V. 2. São Paulo: Unesp, 2009.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Moraes. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

WOORTMANN, Ellen F.; WOORTMANN, Klass. **O trabalho da terra**: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Ed. UnB, 1997.

*Recebido em: 15/02/2025*

*Aceito em: 15/05/2025*

---

[1] Professor de Antropologia do Departamento de História-Instituto Multidisciplinar e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). E-mail: [felipebenites74@ufrj.br](mailto:felipebenites74@ufrj.br)

[2] Os dados apresentados neste artigo são produto de uma pesquisa financiada pelo Edital Universal do CNPq.

[3] O termo *barranqueiro* é utilizado na região para se referir aos habitantes das margens do São Francisco, cujo envolvimento e saber sobre as dinâmicas que dizem respeito ao viver no entorno do rio são constituintes do seu modo de estar e habitar o mundo. Entretanto, este não é um termo utilizado, até o momento, de forma identitária para mobilização coletiva como outros que são agenciados com estes propósitos na região. Vide, por exemplo, o caso de vazanteiros, geraizeiros, etc. e outras etnicidades ecológicas que nomeiam populações tradicionais no norte e noroeste mineiros. O uso da palavra *barranqueiro* para denominar meus interlocutores é uma escolha pessoal para demarcar sua distintividade regional e não algum tipo de reivindicação identitária dos próprios.



[4] Além do escrito clássico de Mauss, um panorama variado dos debates que se seguiram pode ser levantado na leitura em língua portuguesa de Bourdieu (2001), Caillé (2002), Godelier (2001), Graeber (2013), Lanna (1995,2000), Levi-Strauss (2003), Sigaud (1999, 2007). Strathern (2006).

[5] Kirsch (2006, 2008) salienta que muitos dos danos e infortúnios atribuídos à feitiçaria pelos Yonggom, como acidentes fatais, lesões e amputações, passaram a ter sua responsabilidade estendida à poluição produzida pela OK Tedi Mine. A poluição é tomada como um tipo de relação social para qual eles se mobilizam, inclusive judicialmente, por reparação. Esta contrapartida interpretativa Yonggom para as ações deste Mining Capitalism (Kirsch, 2014) se encaixa no que o autor, tomando emprestado de Roy Wagner (2010[1981]) chamou de “antropologia reversa” da sociedade ocidental que os colonizou.

[6] Na Ribanceira, o abastecimento local também é feito a partir de um poço que busca a água nas fontes subterrâneas do aquífero da região. Contudo, o poço compõe uma infraestrutura da empresa estatal COPASA (Companhia de Saneamento de Minas Gerais), que está ligada a canos de distribuição para as casas do povoado. A água não passa por tratamento químico, pois é considerada apropriada para o consumo pelo órgão estatal. Do ponto de vista barranqueiro, estas águas, virgens, como afirma Juca, são consideradas puras e com gosto mais apreciável do que a água da sede do município de São Romão, cujo tratamento confere gosto de cloro à mesma.

[7] A folia é um ritual itinerante realizado por um grupo, o terno de folia, que toca e canta músicas em homenagem a santos católicos, personificados em uma bandeira carregada por um de seus membros, visitando casas pré-definidas que constituem o itinerário pelo qual o grupo circula, trocando bênçãos (presentificadas na bandeira e nas canções entoadas) por ofertas (alimentos e bebidas) para a festa do Santo. As folias podem ser encomendadas por membros da comunidade para pagar uma promessa a um santo católico e têm na figura destes um patrocinador, chamado de festeiro. As folias saem para o giro, isto é, a itinerância ritual sob a forma de um roteiro circular de visitas em uma localidade, em datas específicas do calendário católico. A folia não envolve somente os foliões e o festeiro devoto, mas também os habitantes de uma localidade, cujas casas recebem as visitas da folia, os acompanhantes devotos que seguem a jornada com os foliões, ajudantes e cozinheiros que preparam a comida e bebida ofertada, assim como organizam os lugares para a festa onde a folia tem sua saída, seus pousos para descanso e alimentação, e, finalmente, a festa da entrega da folia. Este ritual itinerante é encontrado, com algumas diferenças regionais, em várias partes do Brasil. Para maiores informações sobre folias ver Bitter (2010), Brandão (1981), Chaves (2009) e Pereira (2011).

[8] Espécie de peixe também chamado de Pintado (*Pseudoplatystoma corruscans*)

[9] Espécie de peixe também chamado de Mandi (*Pimelodus Maculatus*).

[10] Durante este período, também chamado de Defeso, os filiados à Colônia de Pescadores podem obter uma renda de um salário mínimo (seguro-defeso) paga pelo Estado Brasileiro, via Previdência Social.



[11] Além dos habitantes locais, o leito do São Francisco costuma ser frequentado por outros dois tipos de pescador. Primeiramente, há os pescadores amadores vindos de outras localidades de Minas Gerais e do interior de São Paulo. Tais pescadores alugam ranchos na localidade, sendo que alguns se localizam nas imediações da Ribanceira. Tais pescadores demandam alguns serviços dos habitantes da Ribanceira. Os homens trabalham como “pirangueiros”, isto é, como ajudantes que conduzem os barcos, preparam iscas e indicam os melhores lugares para a pesca. As mulheres, por sua vez, são contratadas para cozinhar e limpar os ranchos. Tais atividades são esporádicas e intermitentes, bem como restrita a poucos moradores. Recentemente, surgiu uma outra modalidade de pescador vindo de fora da região: pescadores profissionais do interior de São Paulo com equipamentos e embarcações modernos e interessados na obtenção de pescado em maior escala que os pescadores amadores.

[12] Áreas de vazante são porções territoriais inundáveis, cuja terra torna-se profundamente fértil face a introdução de material orgânico trazido pelo rio após o mesmo vazar, isto é, recolher seu corpo aquático ao nível do que costuma compor o volume do seu leito após o fim do tempo das águas.

[13] Uma destas espécies é a que os meus interlocutores denominam feijão catador, um tipo de feijão nativo, cujo ciclo de plantio e colheita costuma ser mais ou menos de 45 dias.

[14] Na localidade do São Francisco que venho pesquisando, os habitantes não estão mobilizados em nenhuma forma de organização política que se contraponha a esta situação, mas há organizações ativas de populações tradicionais, quilombolas, vazanteiros, geraizeiros, etc. em outros trechos do entorno do rio. Nem por isso, meus interlocutores deixam de estar alheios aos problemas que os circundam.

[15] A referida literatura é vasta, mas uma amostra interessante pode ser obtida em Bailey 1971, Lanna 1995, Leal 1975, Palmeira e Goldman 1996, Palmeira e Barreira 2006, Sigaud 2007.