INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

Uma etnografia nas margens: conservação ambiental, pesca artesanal e turismo em Goa, Índia.

Raquel Maria Mendes Pereira

Doutoramento em Antropologia: Políticas e Imagens da Cultura e Museologia

Orientador(a):
Doutora Amélia Frazão Moreira, Professora Associada, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa

Coorientador(a):
Doutora Rosa Maria Perez, Professora Aposentada, ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

Dezembro, 2021

CIÊNCIAS SOCIAIS
E HUMANAS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

Departamento de Antropologia

Uma etnografia nas margens: conservação ambiental, pesca artesanal e turismo em Goa, Índia.

Raquel Maria Mendes Pereira

Doutoramento em Antropologia: Políticas e Imagens da Cultura e Museologia

Júri:
Doutora Antónia Lima, Professora Associada com Agregação, ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa (Presidente do Júri)
Doutora Cristina Sánchez-Carretero, Investigadora Principal, CSIC - Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Doutor Humberto Miguel dos Santos Martins, Professor Auxiliar, UTAD - Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro
Doutor Paulo Daniel da Silva Mendes, Professor Auxiliar, UTAD - Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro
Doutora Inês Margarida de Castro Barbosa Lourenço Aparício, Investigadora, ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa
Doutora Amélia Frazão Moreira, Professora Associada, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa (Orientadora)

Dezembro, 2021

Agradecimentos

A realização da pesquisa que culminou com a presente tese só foi possível devido às diversas pessoas que direta ou indiretamente participaram, apoiaram e inspiraram a sua concretização. Por essa razão, expresso os meus sinceros agradecimentos:

A todos os interlocutores e tantas outras pessoas que conheci, conversei, partilhei conhecimentos e/ou me apoiaram em Goa. Um obrigado especial ao Arvi, Uja, Sadior e à família alargada de Hubha que me acolheram, deram a conhecer as suas vivências e, sempre tão pacientemente, responderam a todas as minhas perguntas.

Às minhas orientadoras. À Professora Doutora Amélia Frazão pelo apoio constante, orientação e disponibilidade. À Professora Doutora Rosa Maria Perez pela orientação e incentivo contínuo para a concretização da tese, por me dar a conhecer as imensas Índias da Índia e pelo seu acompanhamento ao longo de todos estes anos de percurso académico, que ultrapassa o período do doutoramento que agora termino.

Agradeço ao Professor Doutor Pedro Prista, que me acompanhou inicialmente, quando uma pesquisa na Índia parecia nunca se vir a realizar.

Ao Professor Alito Siqueira por todo o apoio, preocupação e conversas que tivemos em Goa. Aos meus tutores na Índia, os Professores Doutores Solano Da Silva e Rayson K. Alex e ao Birla Institute of Technology and Science (BITS Pilani) pelo acolhimento.

Ao Gerald Fernandes, Frederick Noronha e Anthony Barreto.

Aos colegas do doutoramento, em especial à Joana Almeida e Filipa Costa. A tantos outros conhecidos e amigos que direta ou indiretamente contribuíram para a finalização desta tese.

Esta tese nunca teria sido concluída sem a Rita Reis, a minha família e o Joca. Não há obrigadas que cheguem para agradecer a nenhum deles. Ainda assim…

Obrigada, Rita, pela amizade de tantos anos, imensa generosidade, disponibilidade e conselhos, conversas, leituras críticas e contínuo incentivo, mesmo nos momentos menos felizes em que acabávamos com os desesperos com uma boa dose de pragmatismo.

Mãe, obrigada por tudo! És a melhor mãe do mundo! Obrigada António, Mário e Pai.

Ao Joca, pelo amor, amizade e partilha de uma vida, apoio, incentivo incondicional, disponibilidade, conselhos e conversas incontáveis, por simplesmente estar lá e partilhar comigo os momentos mais e menos felizes de todo este processo, do trabalho de campo à escrita da tese, e pelas muitas gargalhadas que tudo resolvem quando parece que o mundo vai acabar…

***

Esta tese foi financiada pela FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia através da bolsa de doutoramento PD/BD/113913/2015, fundamental à concretização deste projeto.

Resumo

O estabelecimento de áreas protegidas representa uma das estratégias prioritárias de conservação do património natural, a nível global. A Índia não é exceção. Todavia, a produção nas ciências sociais sobre este mecanismo e seus efeitos sociais e materiais em Goa é escassa.

Com base numa etnografia de longa duração, efetuada nas zonas costeiras das aldeias de Galgibaga e Agonda (extremo sul de Goa), este estudo centra-se na relação entre um grupo de pescadores artesanais socialmente desfavorecidos – os Pagi – e as iniciativas de conservação ambiental derivadas da classificação destas faixas litorais como locais de nidificação de tartarugas marinhas.

Esta pesquisa analisa a forma como os interlocutores se constituem enquanto parte ativa de uma reconfiguração acelerada dos seus espaços sociais. Nestes convergem processos globais e locais resultantes de iniciativas de conservação ambiental, industrialização das pescas e processos de turistificação. São examinadas as interações e complexidades subjacentes ao relacionamento das pessoas com o seu meio circundante, a partir de um olhar sobre outras dimensões (socioeconómicas, políticas e culturais).

A análise e observação das práticas, posicionamentos, motivações e modos de reflexão que permeiam as escolhas dos interlocutores em participar ou excluir-se destes processos – nem sempre relacionadas com a conservação ambiental – revelou-se central para compreender as suas interações com os mecanismos conservacionistas.

Espero contribuir para os estudos críticos do património e a antropologia ambiental em geral e na Índia, as iniciativas de conservação do património natural de Goa e a forma como os sujeitos lidam com estas, e, assim, para a produção académica goesa sobre as relações pessoas-meio ambiente.

Palavras-chave: Antropologia Ambiental; Património Natural; Áreas Protegidas; Pesca; Turismo; Goa.

Abstract

The establishment of protected areas represents one of the priority strategies for the conservation of natural heritage at a global level and India is no exception. However, the production in the social sciences about this mechanism and its social and material effects in Goa is scarce.

Based on a long-term ethnography, carried out in the coastal areas of the villages of Galgibaga and Agonda (extreme south of Goa, India), this study analyses the relationship between a group of socially disadvantaged artisanal fishermen – the Pagi – and the environmental conservation initiatives derived from the classification of these coastal strips as nesting sites for sea turtles.

This research focus on how interlocutors are constituted as an active part of an accelerated reconfiguration of their social spaces, where global and local processes converge, resulting from environmental conservation initiatives, fisheries industrialization and tourism. The interactions and complexities underlying the relationship between people and their surroundings are examined, by looking at other dimensions (socioeconomic, political, and cultural).

The analysis and observation of the practices, positions, motivations and modes of reflection that permeate the interlocutors' choices to participate in or exclude themselves from these processes – not always related to environmental conservation – proved to be central to the understanding of their interactions with the conservation mechanisms.

I aim at contributing to critical studies of heritage and environmental anthropology in general and in India, to Goa's natural heritage conservation initiatives and how subjects deal with them, and therefore to Goan academic production on the people-environment relationships.

Keywords: Environmental Anthropology; Natural Heritage; Protected Areas; Fishing; Tourism; Goa.

Índice

Agradecimentos	i
Resumo	iii
Abstract	v
Índice	vii
Lista de Figuras	xi
Glossário de siglas e acrónimos	xiii
Normas editoriais e ortográficas	xv
Glossário	xvii
INTRODUÇÃO	1
Enquadramento, objeto de estudo e problemática	3
Quadro teórico	28
Objetivos e contributos	32
Metodologia	33
Estrutura da tese	39
CAPÍTULO I – Antropologia e áreas protegidas: conservação do património natural, populações locais e turismo em contextos de mudança	41
Áreas protegidas e a conceção dicotómica de natureza/cultura	44
Escala, história, *agency*, poder, saber e discurso	49
Áreas protegidas, populações locais e turismo	58
Os efeitos e suas complexidades	74
CAPÍTULO II – Natureza sem pessoas: a produção de uma história	79
A história que apagou (e apaga) histórias, produz natureza e exclui (algumas) pessoas	79
A regulamentação (inter)nacional da natureza	95
A natureza na agenda global	102
CAPÍTULO III – A abordagem participativa e a natureza com pessoas	115
A conservação de base comunitária	125
Política ambiental e áreas protegidas na Índia	132

CAPÍTULO IV – Da terra ao mar: conservação ambiental, pesca e turismo em Goa 145
Caracterização ecológico-geográfica: da costa à floresta tropical dos Gates Ocidentais 145
Os antecedentes da história oficial das áreas protegidas: de outras histórias à administração florestal pós-século XVIII em Goa 148
A atual rede de áreas protegidas 155
Conservação ambiental e da biodiversidade na zona costeira: a CRZ e a conservação de tartarugas 160

Pesca e pescadores artesanais no contexto de Goa: breve caracterização 164
As pescas: o processo de mecanização 167
O sector piscatório goês: do abandono à industrialização 169
Movimentos de reivindicação: justiça e ambiente 178

Os visitantes da Índia portuguesa 182
O começo e o desenvolvimento do turismo: oportunidades e desconfortos entre *hippies*, turistas, domésticos e estrangeiros, e migrantes sazonais na "Europa da Índia" 184
As décadas de 1980 e 1990: da oficialização de uma atividade económica à cristalização e transformação das vozes da oposição 188
A entrada no novo milénio: a indústria turística nas últimas fronteiras de Goa 198

CAPÍTULO V – Tartaruga-oliva: de alimento a espécie bandeira 203
Como tudo começou… 203
Galgibaga: a *turtle beach* 206
O "escritório": a proteção de tartarugas em Agonda 216
Frictions na *turtle beach* 222

CAPÍTULO VI – "Antes, não tínhamos nada": narrativas sobre pesca, pobreza e resiliência 245
"Não havia nada!" 245
Os portos de pesca 254
Os barcos: da madeira à fibra de vidro 259
Zonas de pesca 262

A comercialização dos recursos 278
A família e a pesca 282
A plasticidade ritual: complexificando-se o "velho" e "novo" sistemas 292
Governança: lutas, conformações e novas estratégias 301

CAPÍTULO VII – "A conservação não se faz de estômago vazio!": *agency* e mudança entre turistas e tartarugas 309
"Somos pescadores e homens de negócios": o turismo na quotidianidade dos Pagi 321
"O turismo não é bom. É muito bom!": da pobreza extrema a planos de futuro 342

CONSIDERAÇÕES FINAIS 353
Bibliografia 357
Anexos 389
Anexo A – Fotomontagem: Vista aérea das aldeias 389
Anexo B – Fotomontagem: Narali Purnima 390
Anexo C – Montagem mix media: Shigmo em Galgibaga 391
Anexo D – Fotomontagem: Alguns lugares de culto 393
Anexo E – Fotomontagem: Ganesh Chaturthi 394
Anexo F – Regulamentação da Zona Costeira (CRZ) 395
Anexo G – Fotomontagem: O centro de proteção de tartarugas de Galgibaga 396
Anexo H – Registo anual de monitorização de tartarugas 397
Anexo I – Fotomontagem: O centro de proteção de tartarugas de Agonda 398
Anexo J – Entrevista Battleground Galgibag! 399
Anexo K – Algumas das principais espécies capturadas 402
Anexo L – Fotomontagem: Os portos de pesca 403
Anexo M – Fotomontagem: Os barcos de madeira 404
Anexo N – Fotomontagem: A manutenção das embarcações de madeira 406
Anexo O – Fotomontagem: Os barcos de fibra de vidro 408
Anexo P – Montagem mix media: Zonas de Pesca 410
Anexo Q – Fotomontagem: A pesca junto à linha de costa 411
Anexo R – Fotomontagem: A pesca a partir da praia 412
Anexo S – Fotomontagem: A pesca nas águas interiores (rio) 415
Anexo T –Montagem mix media: Saída para a pesca do *kingfish* 416

Anexo U – Fotomontagem: Secagem de peixe, redes e outros acessórios de pesca 417
Anexo V – Montagem mix media: As traineiras, infrações e efeitos 418
Anexo W – Fotomontagem: Turismo (turismo e pesca) 419
Anexo X – Fotomontagem: Turismo (alojamento) 420
Anexo Y – Fotomontagem: Turismo (serviços de transporte) 421
Anexo Z – Fotomontagem: Turismo (passeios de barco) 422

Lista de Figuras

Figura 1 Mapa da Índia.
Fonte: https://www.google.pt/maps/@20.7710463,73.7272041,5z [consult. 2021-11-05].

Figura 2 Mapa administrativo de Goa.

Figura 3 Mapa do *taluka* de Canacona a que foi adicionado a localização das aldeias de Galgibaga e Agonda e da cidade administrativa de Chaudi.
Fonte: https://www.researchgate.net/figure/Spatial-distribution-of-fallow-lands-in-Canacona-taluka-South-Goa-district_fig11_344151312/download [consult. 2021-11-05].

Glossário de siglas e acrónimos

AHD – Authorized Heritage Discourse

BDA – Biological Diversity Act

CBC – Community Base Conservation

CBD – Convention on Biological Diversity

CRZ – Coastal Regulation Zone

FAO – Food and Agriculture Organization

GCZMA – Goa Coastal Zone Management Authority

GRE – Goenchea Ramponkarancho Ekvott

IUCN – International Union for Conservation of Nature

JFM – Joint Forest Management

MoEF – Ministry of Environment and Forests

NFF – National Fishworkers Forum

NGT – National Green Tribunal

OBC – Other Backward Classes

ONG – Organização Não-Governamental

PCI – Património Cultural Imaterial

RPG – Regional Plan for Goa

SC – Scheduled Castes

ST – Scheduled Tribes

UNESCO – United Nations Educational Scientific and Cultural Organization

WCPA – World Commission on Protected Areas

WLPA – Wildlife Protection Act

Normas editoriais e ortográficas

O concani é escrito em cinco alfabetos: romano, devanagárico, árabe, canará e malaiala. O uso do primeiro e, sobretudo, do segundo, permitiu prescindir de sinais diacríticos. Os termos com tradução em português foram mantidos no nosso sistema linguístico (e.g, brâmane/*brahmane*). Nalguns casos, a grafia que utilizei segue as formas locais de soletração e não as formas padrão de transliteração (e.g., *rapon* e não *rampon*, como na passagem para o inglês). Pelo seu uso local foram também utilizados termos em inglês (e.g., algumas espécies de peixes, como *kingfish*, designadas pelo nome em inglês e não em concani).

Alguns termos codificados em inglês pela literatura não foram traduzidos para uma maior fidelidade aos conceitos originais (e.g., *agency*; *wilderness*, *good life* ou *wellbeing*). Tão pouco foram traduzidos nomes de instituições governamentais estrangeiras, legislação e algumas categorias administrativas. As siglas e acrónimos foram sempre reproduzidos na sua grafia original. O itálico foi utilizado para grafar os vocábulos estrangeiros e enfatizar palavras portuguesas (e.g., *tempo*). As aspas foram usadas para realçar expressões isoladas decorrentes das falas dos interlocutores (e.g., "do pai do pai") e nas transcrições de relatos e citações de autores inseridas no corpo do texto.

Glossário

avatar	"descida", designa as dez formas assumidas por Vishnu na sua descida à terra numa época de crise para repor a ordem e o *dharma*. Vishnu é uma das três principais divindades do panteão hindu (Brahma, Vishnu e Shiva)
bhat	Sacerdote Brâmane
budvont	a pessoa que preside aos conselhos de casta
Chardó	a segunda categoria na hierarquia católica em Goa, composta por Brâmanes, Chardó e Shudra
Dalit	termo que designa atualmente as castas de mais baixo estatuto social, "intocáveis"
dhol	instrumento musical em forma de tambor com extremidades revestidas a pele de animal curtida
Ganesh Chaturti	festival hindu celebrado em agosto-setembro, dedicado a Ganesh, é uma das cerimónias mais importantes do calendário hindu. Ganesh, filho de Shiva e Parvati, é objeto de culto como o "deus dos obstáculos", venerado, por isso, no início de qualquer atividade como viagem, estudo e/ou negócio.
ghumat	instrumento musical. Pote de barro com duas aberturas nas extremidades, sendo uma delas tapada com pele de lagarto curtida
golani	pequenas armadilhas com formato de cesto usadas para capturar caranguejo e outros recursos nos rios e à beira-mar
gram sabha	assembleia da aldeia
jaghant	instrumento musical. Prato de latão. O som é produzido a partir de batidas realizadas com um pedaço de madeira
jal	rede; rede de emalhar constituída por panos de rede unidos. Na parte superior são inseridos os flutuadores (boias ou esferovite) e, no lado oposto, os chumbos (ou telhas). Os peixes ao embaterem na rede ficam presos nas suas malhas.
jalmi	descende dos primeiros habitantes da aldeia, ritualista
jati	unidade endogâmica e endo-alimentar que os portugueses traduziram por casta, termo dominantemente adotado pela literatura sobre o sistema social indiano.

kasale	instrumento musical. É constituído por duas peças redondas de cobre pelas quais passa uma corda. O som é criado ao bater as peças uma na outra.
katali	rede de emalhar utilizada sem embarcação, lançada e puxada manualmente por dois homens na praia
kutani	rede com vários metros de cumprimento que funciona como barreira. Ela é colocada ao longo da margem do rio durante a maré baixa, sendo a sua parte inferior enterrada numa vala pouco profunda, o suficiente para prender a rede, e a parte superior presa levemente ao chão. Nesta fase, com uma distância de alguns metros, são também colocadas varas de bambu e um pequeno atilho na parte superior. Quando a maré está quase cheia, os homens entram no rio e levantam a parte superior da rede, que prendem às varas. Entretanto, os peixes já entraram no rio para se alimentarem, mas, devido à rede, não conseguem sair e são recolhidos quando a maré volta a descer.
kutumb	família
lakh	unidade de numeração correspondente a 100 000
mand	espaço de reunião para diferentes finalidades sociais e rituais
mangalsutra	colar de ouro com missangas pretas usado pelas mulheres casadas
Murti	representação da divindade em diferentes suportes, sendo a escultura mais recorrente para o ritual
Narali Purnima	evento religioso praticado por vários grupos de pescadores na Índia. Realiza-se no dia de lua cheia (*purnima*) de *shraavan*, o quinto mês do calendário lunar hindu. A festividade assinala o fim da monção e o início da atividade pesqueira, sendo praticada com o objetivo de apaziguamento das condições marítimas durante a estação das chuvas e a obtenção de boas capturas, antes de os pescadores regressarem ao mar. Para este efeito, são realizadas ofertas de cocos (*narali*) ao mar, após terem sido efetuados vários *puja*.
ode	embarcação de madeira a que são adicionadas uma quilha e placas costuradas em sentido ascendente

Other Backward Classes (OBC)	grupos considerados social e economicamente desprivilegiados (e.g., com índices de grande pobreza, menor mobilidade social e acesso a educação). A fim de garantir o crescimento inclusivo, a constituição da Índia atribui-lhes reservas na educação e no emprego.
pagir	rede de arremesso lançada manualmente por um homem. É utilizada nos rios e à beira-mar
panchayat	de *panch,* "cinco", é um órgão de governação local, ao nível da aldeia e do *taluka*; é constituído pelo *sarpanch* (presidente), *deputy sarpanch* (vice-presidente), *panch* (membros) e *gram sabha* (assembleia de aldeia). Por lei, tem de incluir obrigatoriamente uma mulher e um Dalit.
ponel	barco de madeira construído a partir de um único tronco, que é escavado para produzir uma canoa. Os *ponel* são utilizados nos rios e junto à costa, sendo manobrados com o auxílio de um remo de madeira.
puja	"reverência, homenagem", ato de devoção realizado quotidianamente nos templos pelos sacerdotes e no espaço doméstico pelas famílias hindus, bem como nos dias das grandes festividades do calendário hindu e noutros momentos. O *puja* tem como objetivo honrar e mostrar respeito às divindades, agradecer-lhes, pedir-lhes proteção ou apaziguá-las quando algo não acontece como esperado. O ato ritual envolve várias etapas, tais como purificação, entoações (*mantra*) e oferta de alimentos.
pujari	quem pratica o *puja*, ritualista
rapon	*ode* de maior dimensão; rede; técnica de pesca de arrasto efetuada a partir da praia. A rede, que pode atingir vários metros, é lançada ao mar junto à costa com o auxílio de uma embarcação a remos e, em seguida, puxada a braços por uma ou várias centenas de homens.
Scheduled Castes (SC)	"castas da lista", assim designadas as castas historicamente discriminadas e excluídas, os Dalit. A constituição da Índia prevê

	uma reserva proporcional de assentos no Parlamento e quotas no ensino e nas instituições públicas.
Scheduled Tribes (ST),	"tribos da lista" caracterizadas, entre outros elementos, pelas suas especificidades culturais ou isolamento geográfico. Tal como as SC, beneficiam de reservas num sistema de discriminação positiva.
Shigmo	importante celebração ritual anual associada à passagem de estação, com o fim do inverno e início do verão em Goa, e de fortalecimento das relações de grupo e na aldeia. Esta festividade decorre no mês *phalguna* (fevereiro-março) do calendário lunar hindu. Durante alguns dias, dependendo do tamanho do percurso, um grupo de homens, ao som de diferentes instrumentos musicais percorre várias casas e lugares de culto na aldeia, junto dos quais realizam uma performance que inclui danças, canções e rituais de devoção.
sindor	marca vertical vermelha feita de anilina e colocada na raiz do cabelo das mulheres casadas
taluka	unidade administrativa constituída por um conjunto de aldeias
taso	instrumento musical. Tigela profunda com superfície de latão.
toddy tapper	produtores de aguardente (*feni*) resultante da destilação da seiva de coqueiro (*toddy*)
tulsi	planta sagrada que é colocada num recipiente simples ou bastante ornamentado de barro no centro dos pátios das casas, associada a Vishnu e a que as mulheres prestam culto diariamente
vaddo	bairro
varna	unidade social de origem indo-europeia, constituída por quatro categorias: Brâmanes, Kshatriya, Vaishya e Shudra. Embora constitua uma unidade de referência, cada *varna* multiplicou-se num vasto conjunto de castas, incluindo os Dalit ("intocáveis")
viramel	dança performativa baseada numa antiga arte marcial
zatra	palavra concani para designar as festividades anuais dos templos hindus de Goa

INTRODUÇÃO

O estabelecimento de áreas protegidas representa uma das estratégias prioritárias de conservação do património natural a nível global. A Índia não é exceção. Embora a produção nas ciências sociais sobre este mecanismo e seus efeitos tenha crescido noutros contextos, em Goa ela é ainda escassa. A esta lacuna acresce uma reduzida produção antropológica baseada em etnografias de longa duração sobre a sociedade goesa, particularmente, sobre os grupos sociais mais desfavorecidos[1]. Impôs-se, assim, a questão de saber como vivem aqueles que se encontram nas margens, particularmente, quando as suas realidades são atravessadas por fluxos, narrativas e estratégias locais e globais diversas.

A partir de uma etnografia de longa duração, realizada nas zonas costeiras das aldeias de Galgibaga e Agonda (*taluka*[2] de Canacona, no extremo sul de Goa, Índia), esta pesquisa analisa a relação entre um grupo de pescadores artesanais socialmente desfavorecidos – os Pagi – e as iniciativas de conservação ambiental implementadas nestas faixas litorais. Estes mecanismos conservacionistas resultaram da identificação e classificação destes espaços costeiros, como locais de nidificação de tartarugas marinhas, particularmente Tartarugas-oliva (*Lepidochelys olivacea*; em inglês *Olive Ridley*). A proteção da espécie inseriu estes lugares na categoria de conservação mais restritiva – "CRZ–I areas that are ecologically sensitive" (GoI 2011a, p. 8) – presente na política de regulamentação da zona costeira (*Coastal Regulation Zone* ou CRZ) que, a partir de um sistema de classificação restringe gradativamente a atividade humana em toda a costa litoral da Índia, para fins da sua preservação ambiental. Além desta categoria, está prevista desde 2004 para a frente marinha de Galgibaga a implementação da primeira área protegida de tartarugas em Goa, através da designação de uma reserva de conservação (*conservation reserve*)[3]. A iniciativa de conservação das tartarugas resultou numa (re)produção discursiva e material destes espaços litorais e adicionou-lhes novas fronteiras e regras de utilização (Brosius 1999b; West, Igoe e Brockington 2006; Tsing 2005).

Esta pesquisa mostra a forma como os meus interlocutores se constituem enquanto parte ativa de uma reconfiguração acelerada dos seus espaços sociais, nos quais processos globais e

[1] Exceção feita a cientistas sociais como Robert Newman, Rosa Maria Perez, Alexander Henn, Alito Siqueira, Rowena Robinson, Cláudia Pereira ou Jason Keith Fernandes, entre outros.
[2] Os *taluka* são unidades administrativas constituídas por um conjunto de aldeias.
[3] As reservas de conservação são uma das categorias da rede oficial de áreas protegidas da Índia.

locais convergem. Estes incluem as iniciativas de conservação ambiental, industrialização da pesca, que retirou espaço ao sector artesanal, e turismo, que surgiu como uma atividade de subsistência. Tornou-se, assim, necessário examinar as interações e complexidades subjacentes ao relacionamento das pessoas com o meio circundante, a partir de um olhar sobre outras dimensões (políticas, históricas, socioeconómicas e culturais) mais alargadas.

A análise e observação das práticas, posicionamentos, motivações e modos de reflexão que permeiam as escolhas dos interlocutores em participar ou excluir-se destes processos – nem sempre relacionadas com a conservação ambiental – revelou-se central para compreender as suas interações com os mecanismos de patrimonialização da natureza. Nos contextos de pesquisa, esta abordagem mostrou-se imprescindível para a análise das implicações materiais e sociais das áreas protegidas e o modo como estas podem redefinir, reorganizar e atribuir valor ao território e recursos. Esta ativação patrimonial é entendida como uma arena em que múltiplos atores participam ativamente, a partir de um conjunto de práticas constantemente negociadas, as quais devem ser examinadas face a outras dimensões da vida social.

A análise etnográfica com recurso a um trabalho de campo de longa duração evidenciou as complexidades inerentes ao estabelecimento de áreas protegidas e mostrou-se central para melhor compreender e atuar sobre questões de relevância global e interesse antropológico (como as interações entre as pessoas e o meio ambiente). Com esta abordagem, este estudo espera contribuir para os estudos críticos do património e a antropologia ambiental em geral e da Índia em particular, a produção académica nas ciências sociais sobre as temáticas centrais da pesquisa e a atuação das iniciativas de conservação do património natural em Goa. Esta descida às realidades locais e foco nas complexidades, heterogeneidades e dinâmicas presentes nestes territórios é considerada central para analisar e atuar sobre questões relativas à conservação ambiental. O recurso ao trabalho de campo de longa duração constitui um importante contributo, contrariando as análises dominantes sobre áreas protegidas. Até recentemente, a produção científica sobre estes espaços foi frequentemente realizada por estudos das ciências naturais, a partir de observações distanciadas e de curta duração, e análises assentes em paradigmas dicotómicos que separam rigidamente a natureza e a cultura, não atendendo ou secundarizando os processos de construção cultural e de existência de múltiplas naturezas.

Enquadramento, objeto de estudo e problemática

O estado de Goa tem uma área total de 3702 quilómetros quadrados (GoI 2011c), 104 quilómetros de costa (GoI 2010a) e 1 458 545 habitantes (GoI 2011c). A população da Índia já ultrapassou os 1 210 854 977 (1,2 mil milhões) (GoI, 2011e)[4]. A língua oficial de Goa é o concani. O inglês é utilizado na administração pública e por uma larga maioria dos goeses[5]. O estado é dividido em dois distritos, Goa Norte e Goa Sul, que integram doze *taluka*: Pernem, Bardez, Bicholim, Tiswadi, Satari, Ponda, Mormugao, Salcete, Dharbandora, Quepem, Sanguem e Canacona (GoG 2021).



Figura 1



Figura 2

Esta segmentação administrativa não revela a importante divisão territorial entre Velhas e Novas Conquistas, que está associada ao percurso histórico de domínio dos portugueses sobre Goa (1510-1961) (Shastry 1981; Souza 1990; Rubinoff 1998; Dantas 1999; Charles, Pereira e

[4] No que diz respeito à extensão territorial e indicadores demográficos, Goa encontra-se bastante abaixo da média nacional. Os censos utilizados na tese não foram atualizados devido a atrasos na elaboração dos censos de 2021, decorrentes da pandemia global de COVID-19.

[5] A título de exemplo, outras línguas presentes em Goa, com mais ou menos expressão e circunscrição a determinados grupos, são o marathi, o português e o hindi.

Stubbe 2000; Sinha 2002; Borges e Pearson 2007; Trichur 2013). Até à segunda metade do século XVIII, a presença portuguesa restringia-se aos atuais *taluka* de Tiswadi, Bardez, Salcete e Mormugão (as Velhas Conquistas) (Souza 1985; Souza 1989). Os restantes *taluka* (ou Novas Conquistas) só foram incorporados entre 1763 e 1788 (Perez e Sardo 1997; Axelrod e Fuerch 1998; Matos e Cunha 2012; Henn 2014; Ferreira 2016). Este intervalo temporal resultou numa maior presença colonial, cristianização e desenvolvimento nos primeiros territórios sob domínio português[6] (Xavier 1993; Matos e Cunha 2012). A diluição desta separação, presente na organização administrativa atual, não apagou algumas diferenças. Nos *taluka* pertencentes às Velhas Conquistas, por exemplo, continuam a estar presentes as principais instituições governamentais e observa-se uma maior densidade populacional, urbanização e desenvolvimento socioeconómico (Kamat 1997; Pereira 2009; Kamat 2010). Ademais, se no século XVIII esta separação resultou em projeções estereotipadas sobre os novos territórios e seus grupos sociais – "frequently portrayed as 'wild', 'backward' and inherently hostile to colonial rule" (Ferreira 2019, p. 142) – elas, em parte, ainda se refletem na atualidade por parte de alguns sujeitos[7]. Estas descontinuidades estendem-se à produção académica que, sobre as Novas Conquistas, é bastante mais limitada (Pereira 2009). Todos estes aspetos se refletem no *taluka* de Canacona, onde se localizam Galgibaga e Agonda.

A religião dominante em Goa é o hinduísmo (66,1%), seguida do catolicismo (25,1%) e do Islão (8,3%), às quais se juntam outras com menor expressão (GoI 2011b). Apesar desta diferenciação, quando consideramos as duas maiores religiões presentes no estado (i.e., hinduísmo e catolicismo), observa-se um cruzamento de práticas de culto e de organização social com base na casta (ver Perez 1997; Robinson 2009; Henn 2014; Fernandes 2013). Na base da adoção do sistema de castas por parte dos católicos estão as conversões efetuadas pelos portugueses. No entanto, a composição hierárquica e as regras de funcionamento do modelo de estratificação social não foram fielmente duplicadas, como mostrarei mais adiante (ver Robinson 1998; Pereira 2009; Perez 2012). Cabe ainda mencionar que a presença do sistema

[6] A marcada presença colonial e católica que caracterizava estes territórios é visível até aos dias de hoje. A declaração de património mundial da UNESCO, em 1986, das Igrejas e Conventos de Goa é exemplificativa. Contudo, a anexação das Novas Conquistas implicou um incremento no número e influência hindu em Goa (Henn 2014). O regresso dos hindus às Velhas Conquistas deve-se a um relaxamento da opressão religiosa a que era submetida grande parte da população e a fatores económicos – sendo os últimos derivados da migração em massa da população católica em busca de melhores condições de vida, devido à dramática conjuntura económica que se vivia (idem).

[7] Tema abordado nos capítulos IV e VII.

de castas entre católicos é também observável noutros contextos da Índia, que, todavia, revelam outras particularidades (ver Fuller 1976; Mosse 1996; Robinson 2009).

É necessário mencionar que a análise aprofundada do sistema de castas e suas dinâmicas entre católicos e/ou hindus, no contexto mais abrangente da Índia ou nas áreas de pesquisa privilegiadas, bem como as práticas rituais dos grupos, está para além do escopo da presente tese. Na exposição efetuada ao longo da pesquisa não se encontrará uma descrição detalhada ou analítica aprofundada sobre estes tópicos. Embora tenham sido recolhidos dados referentes a estes dois aspetos da organização social e ritual, a observação detalhada e recolha de dados sobre casta e ritual durante o trabalho de campo e a sua análise, distanciar-me-ia do eixo de reflexão central da tese referente as interações entre os interlocutores e os mecanismos de conservação do património natural existentes.

As castas (ou *jati*) derivam de um modelo de estratificação social constituído por grupos divididos e integrados em quatro grandes categorias sociais (*varna*), as quais definem e fixam diferentes graus de pureza ritual através de uma oposição entre puro e impuro (Dumont 1998 [1966])[8]. No topo do sistema encontram-se os Brâmanes (sacerdotes), detentores de *máxima pureza ritual*, acima dos Kshatriya (reis e guerreiros), dos Vaishya (comerciantes) e dos Shudra (prestadores de serviços) (Srinivas 2002; Fuller 2004[1992]), e, na sua base, os detentores de *extrema impureza*, os Dalit ("intocáveis")[9]. Os últimos são considerados fora do sistema de

[8] O termo *casta* foi introduzido pelos portugueses para traduzir a designação local de *jati* (Dumont 1998 [1966]). Os *varna* referem-se às quatros unidades classificatórias que compõem o sistema (ver Dumont 1998 [1966]; Srinivas 2002; Fuller 2004 [1992]; Michaels 2004 [1998]). Observa-se um elevado grau de complexidade relativamente ao uso e significado da categoria *varna*, casta, *jati* e subcasta (subdivisão da casta) (Pereira 2009). De modo genérico e, apesar do uso recorrente como sinónimo de *varna* e casta, pode-se afirmar que "*varna* é uma categoria textual e *jati* a categoria mais utilizada no quotidiano (…) [e] consoante o contexto, o termo *jati* é aplicado ao *varna*, à "casta" como agregado de indivíduos com funções distintas e hereditárias, ou às suas divisões internas, como a subcasta" (idem, p. 29). Ademais, como acrescenta ainda Pereira "o que distingue os *varna* é que neles a função ritual é mais importante que a hereditariedade, ao contrário das castas onde a hereditariedade prevalece sobre a função ritual – ou seja, nasce-se com a casta dos pais" (idem, p. 25). Deve ser também realçado que os *varna* não determinam o capital económico das pessoas. Para uma historiografia e análise detalhada do sistema e sobre estas terminologias e seus significados, consultar a bibliografia apresentada acima e no corpo do texto.

[9] Como mencionou Perez, "o termo Dalit ("oprimido, inclinado, quebrado") foi usado durante o Raj britânico, nos anos de 1930, para designar as então chamadas *Depressed Classes*, mais tarde *Scheduled Castes* (…). [No fim dos anos de 1940] Ambedkar recuperou o termo e deu-lhe uso político" (2017 [1994], p. 7). Mahatma Gandhi tinha também já adotado outra terminologia – Harijan, "filhos de Deus" (idem). Contudo, a adoção destas categorias é mais complexa. Como nos diz Perez, o termo Dalit "é actualmente a designação corrente para as castas "intocáveis" (as aspas são agora obrigatórias), embora eu [a antropóloga] tenha sido confrontada com situações em que alguns Dalits recusam esta terminologia

castas (*outcaste*) (idem). Esta estratificação caracteriza-se por três princípios base: a *endogamia* (o casamento deve realizar-se no interior da mesma casta), a *comensalidade* (restrições na partilha, modo de confeção e consumo de determinados alimentos e água) e a *ocupação profissional* (transmissão hereditária da atividade profissional determinada pela casta a que se pertence) (Dumont 1998 [1966]). A impureza ritual é frequentemente associada a todas as atividades que impliquem um contacto físico e continuado com substâncias mortas de origem humana, animal ou vegetal (Perez 1994). Os interlocutores desta pesquisa, os pescadores Pagi são, aqui, como noutros contextos da Índia (nomeadamente o Gujarat e o Karnataka) adscritos à base do sistema social, ao *varna* dos Shudra[10]. Apesar do que este modelo hierarquizado pode sugerir numa primeira leitura, as relações entre castas são dinâmicas e a negociação de estatutos é recorrente (Perez 1994; Pereira 2009; Perez 2012). Dominantemente endogâmicos, os Pagi negoceiam o seu estatuto social em torno da pesca e do turismo, como terei oportunidade de desenvolver (ver infra, cap. 6 e 7). De acordo com vários autores, atualmente, dos "três descritores é a endogamia que garante a manutenção e a continuação da casta, pois muitas deixaram de exercer a profissão tradicional a que estavam associadas e a comensalidade deixou de ser restrita" (Pereira 2014, p. 255). No entanto, a diluição de dois destes três marcadores não é, todavia, um sinónimo de rutura com a estigmatização associada àqueles que se encontram na base do sistema social (Perez 1997; Pereira 2009).

A desvalorização do estatuto dos pescadores goeses (Siqueira 1995; Rubinoff 1999; Newman 2001; Trichur 2013) não é elaborada apenas pela lógica do sistema de castas, mas também por outros critérios de classificação resultantes da política de discriminação positiva indiana[11]. Após a independência, em 1947, o governo da Índia promulgou um sistema de

a favor de "Intocáveis"" (idem, p. 8). A Constituição da Índia (GoI 1950) aboliu e proibiu a intocabilidade e qualquer discriminação a ela associada. Para uma análise mais detalhada sobre estas categorias, a sua relação e o sistema de castas na Índia, nomeadamente, do ponto de vista das castas de "intocáveis", consultar, entre outros textos da antropóloga, Perez (2004).

[10] Noutros lugares da Índia, o índice de poluição ritual de outros grupos de pescadores pode aumentar e colocá-los quase fora do sistema. Como referiu Hoeppe, a título de exemplo, relativamente aos seus interlocutores no estado de Kerala "almost all of the Hindu fishermen in the village belong to the Araya caste, one of three large Hindu fishing castes in Kerala. (…) According to (…) the Jati Nirnnmaya, a Sanskrit poem explicating the caste system in Kerala, ranked the fishing castes as 'degraded castes' (…) below Brahmins, Shudra (including Nayars), intermediate castes (including temple servants) and artisans, but above 'polluted castes' (…) like Parayans, Pulayars, Vettuva and tribals. The Report on the Census of the Cochin State for 1901 ranks the fishing castes (…) as castes whose members pollute Brahmins, Nayars and members of other 'pure castes' if approaching these within thirty-six feet" (2007, p. 31).

[11] Esta, consagrada na Constituição, deu continuidade a um sistema de listas e categorias (e.g., de "tribo") promulgado pelos colonizadores britânicos que atribuía regalias e quotas na administração

quotas, para proteger grupos historicamente marginalizados e discriminados, através da alocação de benefícios sociais, económicos e educacionais. O sistema tem por base três listas – *Scheduled Tribes* (ST)[12], *Scheduled Castes* (SC) e *Other Backward Classes* (OBC) –, nas quais são inseridos diferentes grupos[13]. Atualmente, a inserção nas listas é efetuada através dos governos estatais que, através de uma Comissão, analisam os requerimentos efetuados pelos grupos (GoG 2010). A informação recolhida e analisada é posteriormente apresentada ao governo central que toma a decisão final de inclusão nas listas (idem). Os Pagi reclamaram o estatuto de *Other Backward Classes* (OBC), que lhes foi concedido no ano 2000 (GoI 1999). À semelhança de outros grupos (ver Pereira 2009), os Pagi organizaram-se também numa associação – *Goa Kshatriya Pagi Samaj* – para fortalecer as suas reivindicações de grupo historicamente desvalorizado e marginalizado socioeconomicamente. Ademais, não lhes é exclusiva uma reclamação contraditória, mas complementar de estatuto (idem). Neste sentido, o nome da sua associação inclui o termo Kshatriya – um dos *varna* socialmente mais elevados –, mas para requerer uma categoria administrativa que os desvaloriza (OBC), com o objetivo de usufruírem dos seus benefícios. Este *jogo* (Ortner 2006) de estatutos (reclamações, contestações e instrumentalizações) é comum e demonstra o dinamismo associado ao sistema de castas[14].

pública e no ensino a grupos circunscritos e inseridos numa lista designada *Backward Tribes* (ver Béteille 2020 [1991]; Pereira 2009).

[12] Embora criticados e abandonados na antropologia devido à sua reprodução de lógicas evolucionistas e coloniais (para uma revisão ver Sneath 2016), os termos tribo e grupo tribal continuam a ser utilizados na terminologia política indiana. Para uma reflexão e historiografia sobre o uso do termo (e sua complexidade) na Índia, ver Béteille (2020 [1991]) e, no caso de Goa, Pereira (2010).

[13] Ainda que, a primeira lista (ST) seja direcionada a grupos reconhecidos como "tribais" que se distinguem, entre outras características, pelas suas especificidades culturais ou isolamento geográfico, que não deve implicar desvalorização e marginalização no plano social (de acordo com a política de reservas), a segunda (SC) esteja associada a outros grupos historicamente discriminados e excluídos, particularmente, Dalit, e a terceira (OBC) se refira aos grupos considerados social e economicamente desprivilegiados (e.g., com índices de pobreza elevados ou menor mobilidade e acesso a educação), as categorias *per se* (e.g., "tribo", casta e classe) e os critérios de definição e identificação dos grupos dentro e entre as listas são extremamente vagos, sendo alvo de debate há várias décadas (ver Verma 2005; Pereira 2009; Pereira 2010; Béteille 2020 [1991], entre outros). Académicos e grupos incluídos ou excluídos das listas têm identificado criticamente outras problemáticas, tais como: essencialização de identidades e categorias, continuidade de um legado legislativo e de representações coloniais, reificação do sistema de castas, conflitos comunais, resultados dúbios (e.g., alguns dos meus interlocutores reclamavam sobre os esquemas na atribuição de empregos, supostamente, garantidos pelo sistema de quotas), sentimentos de desigualdade entre critérios atribuídos (e.g., a lista OBC exclui a denominada "creamy layer" ou agregados familiares com rendimento anual igual ou superior a 8 *lakhs* (9 100 euros).

[14] A antropóloga Cláudia Pereira dá-nos vários exemplos destas práticas em diferentes grupos no contexto goês (Pereira 2009).

No seguimento deste enquadramento, é importante realçar que Goa tem sido afetada por um permanente processo de mudança, sendo atravessada há séculos por grupos de origens socioculturais e geográficas diversas com grande impacto no território e na sociedade local (Souza 1989). Na segunda metade do século XX, após 451 anos de presença portuguesa, Goa foi anexada[15] à União Indiana (1961) e, posteriormente, adquiriu o estatuto de estado (1987), sendo marcada por uma contínua transformação política, social e económica (Rubinoff 1998). Ao crescimento da indústria mineira, rápida urbanização e industrialização veio acrescentar-se o turismo, nacional e estrangeiro (1960/70), que constitui atualmente uma das maiores indústrias do território, contribuindo significativamente para o desenvolvimento socioeconómico do estado e do PIB indiano (Dantas 1999; Sinha 2002; Trichur 2013).

No plano geográfico, o estado de Goa pode ser divido em três zonas: a região montanhosa dos Gates Ocidentais[16], os planaltos médios (ao centro) e a área costeira (Alvares 2002). Caracterizado por um turismo de sol e praia, o litoral goês apresenta qualidades naturais inestimáveis, à semelhança do interior do território, sendo considerado um verdadeiro repositório de biodiversidade (idem). A este valor paisagístico acrescem dois grandes postais imaginários apoiados em imagens mais ou menos realistas, mas fortemente estereotipadas. O primeiro desenha-se a partir da tela paisagística luxuriante que caracteriza o território e enche os olhares de tonalidades de verde, azul e dourado, oferecidas por coqueiros, mangais, arrozais e praias paradísicas, nas quais desaguam as águas doces dos rios. O segundo postal é derivado da representação, difundida globalmente, que espelha Goa como uma *outra* Índia: para os estrangeiros, a porta de entrada para a *verdadeira* Índia, mais exótica e não europeizada, para os nacionais, uma viagem virtual à Europa. Paralelamente, à medida que o turismo se desenvolvia na zona costeira, de norte para sul[17], o litoral e o interior eram progressivamente classificados como áreas prioritárias de conservação ambiental, por meio de múltiplos mecanismos, que impulsionaram novas representações, reorganizações, atribuições de valor e regras de utilização sobre o território.

[15] Seguindo-se outros autores, utiliza-se a palavra *anexação* por se considerar um termo "mais neutro [que] *libertação* (adotado pelos sujeitos que desejaram o fim do colonialismo português na Índia e por aqueles que, contemporaneamente se ressentem da presença colonial) e *queda*, *invasão* ou *perda* (termos preferidos pelo Estado Novo e por alguns indianos de Goa, Damão e Diu)" (Cachado 2003, p. 5). Para uma reflexão sobre estas terminologias e utilizações ver Cachado (2003).

[16] Os Gates Ocidentais ou *Sahyadri* são uma cadeia montanhosa que atravessa a faixa litoral ocidental da Índia. A cordilheira é mais antiga do que a dos Himalaias e, em 2012, foi classificada Património Mundial pela UNESCO.

[17] No *taluka* de Canacona, o *boom* turístico ocorreu na primeira década do novo milénio e não nos anos de 1980.

A zona costeira, onde incide o universo de pesquisa desta tese, é caracterizada pela faixa litoral e planícies aluviais, lodaçais e estuarinas (Alvares 2002). Na primeira área, encontra-se a zona marítima e é frente a este espaço que surgem os extensos areais das praias, ocasionalmente interrompidos por promontórios (Fernandes 2009). No extremo sul, que inclui o *taluka* de Canacona, as praias são de menor dimensão devido aos Gates Ocidentais, que se estendem até muito próximo da costa. As formações de dunas são comuns em toda a faixa litoral, e entre as cinco mais importantes encontra-se o sistema dunar de Galgibaga[18] (Mascarenhas 1998; Mascarenhas 2009a). Goa é também atravessada por vários rios (Sonak 2014b), entre os quais o Galgibaga, que desagua na aldeia com o mesmo nome, e o Saleri, que encontra o mar no extremo norte de Agonda. Outro ecossistema importante é o mangal, presente em Galgibaga e Agonda e noutras áreas de Goa. A zona costeira apresenta uma vastíssima e rica vida selvagem marinha, que inclui a Tartaruga-oliva.

No plano da conservação ambiental, a rede oficial de áreas protegidas de Goa está centrada no interior do território. Contudo, na Índia não existe uma distinção rígida entre áreas protegidas marítimas e terrestres (Noronha 2004; LIFE 2013; Research Collective 2017). Os ecossistemas marinhos e costeiros são protegidos com recurso a um corpo legislativo muito fragmentado, que pode ser dividido entre leis direcionadas à gestão da utilização dos habitats e à proteção destes e das espécies (Shanker e Choudhury 2006; LIFE 2013). A interdição da pesca durante a monção, resultante de uma luta efetuada por ambientalistas e pescadores artesanais para salvaguardar os recursos piscatórios, é um exemplo; outro é a regulamentação da zona costeira (CRZ). Esta legislação gere a atividade humana no litoral, através da sua regulamentação, para fins de conservação ambiental e social, propondo-se defender (pelo menos no papel) os modos de vida dos pescadores, os habitats marinhos e costeiros e as espécies existentes (e.g., golfinhos e tartarugas) (GoI 2011a). As últimas são protegidas através da designação de locais de nidificação, uma classificação que impõe regras rígidas sobre os usos dos espaços (idem). As tartarugas marinhas contam ainda com outros instrumentos de conservação nacionais e/ou derivados de cooperação internacional (Shanker e Choudhury 2006).

A ocupação e exploração do litoral que se registou por todo o mundo, com a maioria da população humana estabelecida atualmente nas zonas costeiras, assumiu proporções

[18] Da mesma forma que acontece com as dunas de Morjim, aldeia costeira localizada no extremo norte de Goa (*taluka* de Pernem), onde surgiu o programa de tartarugas analisado nesta pesquisa.

desmesuradas a partir das últimas décadas do século XX. Este fenómeno derivou em larga medida da transformação de um *território do vazio* (Corbin 1989 [1988]), num espaço de *lazer*, *liberdade* e *consumo* a que se chamou *praia* (Löfgren 1999). A *praia paraíso*, um dos seus desdobramentos (idem), não tardou a chegar ao mais pequeno estado da Índia: Goa. Os seus impulsionadores foram os jovens *hippies*, que chegaram ao norte do território no final dos anos de 1960 e acabaram por ser transformados num dos elementos centrais do imaginário turístico goês (Wilson 1997; D'Andrea 2007; Trichur 2013). Esta incursão foi inicialmente recebida com bastante apreensão pela população em geral devido ao comportamento dos novos visitantes[19]. Contudo, a sua chegada e estadias prolongadas não tardaram a transformar-se numa oportunidade para adquirir rendimento extra, nomeadamente para as famílias de pescadores (Armand 2002). A sua localização ao longo da linha da costa permite-lhes, ainda hoje, um acesso privilegiado aos turistas, aos quais continuam a providenciar os mais diversos serviços. Menos de duas décadas depois, em 1987, aterraram os primeiros voos *charter* e, na década de 1990, como os turistas estrangeiros à procura dos três "S" goeses (*Sun, Sand and Smile*), chegaram os visitantes domésticos (indianos de classe média e alta) em busca do ambiente ocidental[20]/europeu de Goa (Wilson 1997; Sinha 2002; Trichur 2013).

O turismo em Goa é eminentemente sazonal e está maioritariamente localizado na faixa costeira (*taluka* de Bardez, Tiswadi, Mormugão, Salcete e, mais recentemente, nos *taluka* costeiros de Pernem e Canacona). O *boom* turístico da década de 1980/1990 conduziu a uma contínua e acelerada transformação do litoral, tanto ao nível do território, como do tecido social (Siqueira 1995). Estes desenvolvimentos inseriram os pequenos enclaves turísticos, inicialmente visitados por jovens *hippies*, num mercado global mais alargado (Trichur 2013). A emergência de *lobbies* hoteleiros para satisfazer as exigências da crescente entrada de novos segmentos de turistas não demorou a aparecer (Siqueira 1995). Paralelamente, esta conjuntura impulsionou o surgimento de movimentos anti-turismo e ambientalistas, organizados a nível local, nacional e global, que associaram ao turismo os problemas socioculturais, económicos e ambientais que se observavam no território (Trichur 2013).

[19] Em causa estavam a realização das festas de "Lua Cheia" na praia, o consumo de substâncias psicoativas e/ou a prática do nudismo (D'Andrea 2007; Alvares 2002).

[20] Ao longo da tese, a utilização do termo *ocidente* sem aspas não significa a compreensão desta ou outras designações (e.g., *oriente*) como categorias estáticas e homogéneas (Ahmad 2000 [1992]; Said 2003 [1978]; Perez 2006).

Entre as reivindicações não-governamentais e as recomendações governamentais centrais e estatais, onde emergem nos últimos anos discursos e narrativas em torno do desenvolvimento de um turismo mais sustentável[21] – um conceito presente na agenda da indústria turística global desde a década de 1980 (Smith e Brent 2001) – encontram-se aqueles que vivem nas margens sociais e sobre os quais este complexo processo tem mais efeitos. Tal tem levado alguns (poucos) autores a questionar se, para os pescadores artesanais goeses, a entrada no sector turístico se traduz num "drama", ou seja, em objeto de desintegração social e progressivo abandono da pesca artesanal ou, pelo contrário, numa "oportunidade" de acesso a benefícios económicos e rutura com um estatuto social desvalorizado (Siqueira 1995; Wilson 1997; Armand 2002; Trichur 2013). A minha pesquisa formula também esta questão, porém, preocupa-se mais em realçar a elevada complexidade da sua resposta. O turismo não é o único *grand scheme*[22] (Schielke 2015) que orienta a vida dos meus interlocutores, antes este entrelaça-se com a conservação e regulamentação ambiental (tema central da pesquisa) e um outro que foi necessário observar: a pesca industrial.

As populações costeiras da Índia, largamente constituídas por pescadores artesanais diretamente dependentes dos recursos pesqueiros e dos ecossistemas, testemunharam uma transformação profunda e rápida do setor das pescas. Esta mudança resultou de uma política de pós-independência assente em esquemas de desenvolvimento que prometiam erradicar a pobreza e melhorar a vida dos pescadores (Kurien 1985). No entanto, esse impulso industrial e desenvolvimentista teve vários impactos negativos (Subramanian 2009; Kurien 1985). Com 7600 km de costa, habitada por milhões de pessoas (ENVIS 2017), a Índia é um dos maiores produtores de peixe do mundo. Eis o que coloca os recursos e ecossistemas em elevado estado de vulnerabilidade (FAO 2018).

O investimento na pesca em Goa era insignificante ou quase inexistente até ao fim da soberania portuguesa no território (Gune 1979). Após a anexação à União Indiana, Goa

[21] Como sublinhou Trichur, o *lobby* anti-turismo dos anos de 1980 vê agora o "tourism development, which as interpreted as anti-Goa (…) as anti-poor and pro-capital" (Trichur 2013, p. 158).

[22] Ainda que o local e a temática de pesquisa sejam muito diferentes da minha, considerei pertinente pensar algumas das dinâmicas orientadoras das vidas dos meus interlocutores a partir do conceito de *grand schemes* de Schielke (2015). Para o autor, estes significam "persons, ideas, and powers that are understood to be greater than one's ordinary life" (2015, p. 13), relacionados com ideias de desenvolvimento e futuro (Schielke 2008). Contudo, como defendeu o autor, "to understand what exactly is going on, we must take these [people's] different pursuits as elements of a complex and often contradictory subjective experience and practice that is guided by but never reduced to (…) grand schemes" (2015, p. 13).

testemunhou mudanças aceleradas, que incluíram transformações em diferentes setores da economia (como na pesca) e a emergência de outros (e.g., o turismo). No que diz respeito às pescas, Goa iniciou o processo de mecanização, seguindo a política do governo central (Kurien 1985). Porém, a par de outros estados costeiros, a posição social ocupada pelos pescadores artesanais não lhes permitiu aceder a todas as oportunidades oferecidas pela mecanização, que exigia investimentos. Essa situação levou à entrada no sector de indivíduos que possuíam esse capital económico (Newman 2001). O resultado foi um confronto entre os pescadores artesanais e os proprietários das traineiras. Cinquenta anos após a Revolução Azul, esta luta ainda é uma realidade em todo o país (Kurien 1985; Subramanian 2009). Quanto ao aumento das capturas e exportações a nível estadual, se é verdade que os impactos imediatos da mecanização foram positivos, também é uma realidade que a industrialização ocorreu com um custo muito elevado para os recursos piscatórios, ecossistemas e pessoas dependentes da pesca artesanal. Esta conjuntura levou ao abandono parcial ou total da pesca artesanal a favor de atividades mais rentáveis. No entanto, no caso dos meus interlocutores, o afastamento integral do mundo piscatório é menor que o parcial. As novas ocupações laborais continuam também conectadas ao mundo do mar. Além disso, a pesca é um marcador identitário e, não só, ela é também um mecanismo de subsistência.



Figura 3

Galgibaga e Agonda são duas aldeias localizadas no *taluka* de Canacona, cada uma caracterizada por uma zona costeira com quase 2 km de extensão (*vide* anexo A), ao longo das quais residem os pescadores. Chaudi é a cidade administrativa e sede municipal do *taluka*[23]. A divisão administrativa de Canacona, situada no extremo sul de Goa, na fronteira com o estado vizinho de Karnataka, está dividida em sete *panchayat* de aldeia: Cola, Agonda, Gaodongrem, Shristhal, Cotigao, Poinguinim e Loliem-Polem (GoI 2011d). O *panchayat* é uma forma de governo local que atua sobre uma área alargada, que pode incluir "a village or a group of villages or any part or parts thereof, or a combination of any two or more of them" (GoG 1994, Chapter II, 3.). Estas são ainda agrupadas em *wards* (subdivisões eleitorais). Genericamente, o *panchayat* é constituído por um *sarpanch* (presidente), um *deputy sarpanch* (vice), os *panch* (membros) e a *gram sabha* (assembleia de aldeia, composta pelos eleitores) (idem). Os habitantes dos *ward* elegem os membros (*panch*) e estes o *sarpanch* e o *deputy sarpanch* (idem). Os mandatos têm um período de cinco anos (idem). O número de membros varia consoante os *wards* existentes, que são determinados de acordo com o índice demográfico da área total de atuação do *panchayat* (idem)[24]. Nos *panchayat* há reserva de assentos para mulheres, ST, SC e OBC. Vários Pagi, incluindo interlocutoras desta pesquisa, foram e são membros eleitos dos seus *panchayat*. O *panchayat* de Agonda é constituído por sete *wards* e o de Poinguinim por nove, sendo um deles (o nº 5) composto pelo *vaddo* (bairro) costeiro de Galgibaga. Deve-se sublinhar que estas divisões administrativas tendem a não coincidir com as fronteiras atribuídas pelos interlocutores. Por sua vez, embora esta pesquisa tenha como áreas privilegiadas de análise as zonas costeiras de Galgibaga e Agonda, que incluem vários *vaddo*, tendo-me focado naqueles em que residem os interlocutores, as duas aldeias estendem-se por uma área maior, no sentido Este.

Ao longo da tese, a opção pela utilização do termo *aldeia* para designar as áreas de pesquisa (as zonas costeiras de Agonda e Galgibaga) deve-se aos interlocutores não mencionarem que são de determinado *vaddo*, por exemplo dos *vaddo* costeiros de Dando ou de Galgibaga[25], mas

[23] Embora não seja o caso em Canacona, o nome do *taluka* e da sua cidade administrativa podem ser idênticos (e.g., Pernem designa o *taluka* e a sua cidade administrativa).
[24] A título de exemplo, se a área de atuação do *panchayat* tiver entre 2000 e 5000 habitantes, é dividida em sete *wards*, se tiver entre 5000 e 8000, em nove (idem). Os *panchayat* podem ser divididos em 5, 7, 9 e 11 *wards* (idem).
[25] O primeiro localizado no centro da zona costeira de Galgibaga, o segundo, com o nome da aldeia, no seu extremo sul. Ainda, relativamente à atribuição de nomes idênticos a áreas distintas ou mais ou menos circunscritas, deve-se clarificar uma outra sobreposição: a de Poinguinim. Esta nomenclatura identifica não só o *panchayat*, mas também o nome da aldeia em que se encontra a sua sede, localizada a 5 km de Galgibaga, no sentido Este (interior).

(da aldeia) de Galgibaga. A situação é idêntica em relação a Agonda. Além desta estrutura de poder local – *panchayat* –, existem os conselhos de casta que gerem diferentes questões relativas aos membros da casta[26] e codificam as suas relações com outros grupos sociais. Estas instituições sempre existiram ao nível da aldeia e do *taluka*, sendo, no meu contexto de pesquisa, presididas por um *budvont*[27]. Em meados dos anos de 1980, os Pagi organizaram-se formalmente na associação *Goa Kshatriya Pagi Samaj*, como anteriormente referido, e que estende as suas funções para além dos assuntos estritamente piscatórios[28].

O número total de famílias de pescadores que residem em Agonda é 153, totalizando 677 pessoas (GoI 2010b). Em Galgibaga, esses números decrescem para 33 (192 indivíduos) (idem)[29]. Eles são todos Pagi, o grupo que domina a pesca nas aldeias costeiras de Canacona. À semelhança de outras aldeias goesas e da Índia, Galgibaga e Agonda são caracterizadas pela presença de uma população diversificada que, neste caso, inclui habitantes pertencentes a duas religiões, hinduísmo e catolicismo. Na linha de costa de Galgibaga, além das habitações dos Pagi (Dando *vaddo*) e dos católicos (Galgibaga *vaddo*), há algumas casas de outras castas hindus pertences ao *varna* dos Shudra, os Bhandari e os Metri. No passado, todos estes grupos se dedicavam à agricultura, pastorícia e *toddy tapping*[30], exceção feita aos Pagi que se dedicavam essencialmente à pesca e coleta de cocos. No extremo sul da zona costeira da aldeia, há uma ou outra casa de Naik (Kshatriya[31]). No entanto, a par de outras castas hindus, incluindo

[26] Os conselhos de casta são instituições consuetudinárias, cujas determinações – sobretudo no plano matrimonial, alimentar e profissional, os principais indicadores de estatuto – são seguidas pelos seus membros, e cuja transgressão pode levar ao seu ostracismo.

[27] O *budvont* é a pessoa que preside a estes conselhos. Os interlocutores tendiam a explicar-me as funções do conselho de casta através de episódios que tinham ocorrido. Numa das nossas muitas conversas, Sadior contou-me que, quando a irmã mais nova ficou prematuramente viúva, ele decidiu que a deveria trazer de volta para casa e arranjar-lhe um outro marido. Contudo, reuniu-se antes com o conselho de casta e aguardou a decisão do *budvont* que traduzia como sendo um tipo de "juiz". Esta é uma de muitas dimensões sociais relativa à vida dos Pagi que continua a ser debatida no seio do grupo com recurso aos conselhos, e que, aqui como em muitas aldeias da Índia, é exterior à esfera atuação do *panchayat*.

[28] A título de exemplo, entre muitas outras atividades, a associação presta auxílio no preenchimento de documentos para os pedidos de certificados OBC e noutros processos burocráticos, organiza eventos culturais, premeia os melhores alunos anualmente, etc.

[29] Não existem dados publicados referentes ao número exato de Pagi no *taluka*, mas de acordo com o presidente da associação *Goa Kshatriya Pagi Samaj*, que tem cerca de 4500 membros, o número total do grupo situa-se entre os 15 000 e 20 000. Relativamente aos dados sobre as aldeias, a área de atuação do *panchayat* de Agonda tem uma população total de 3801 pessoas e o de Poinguinim de 6625 (GoI 2011d).

[30] Produtores de aguardente (*feni*) resultante da destilação da seiva de coqueiro (*toddy*).

[31] Entre grupos e sujeitos socialmente desvalorizados, a adoção do apelido Naik é uma prática comum em Goa (ver Pereira 2009), a qual deriva de uma relação histórica existente entre este sobrenome e o estatuto mais elevado associado ao *varna* dos Kshatriya (ver Yule e Burnell 1886; Magalhães 2012). O termo Naik, do sânscrito "nãdyaha, 'a leader, chief, general'" (Yule e Burnell 1886, p. 470-471), surge

os Metri, Dessai (Kshatriya), Velip (*Scheduled Tribe*) e outros, os Naik concentram-se nos bairros mais afastados da zona costeira. Os grupos dominantes na frente marítima de Galgibaga são Pagi, Bhandari e católicos[32]. Esta divisão não é totalmente rígida. Nas duas aldeias, Galgibaga e Agonda, seja nos *vaddo* habitados por uma maioria Pagi ou católica podemos encontrar casas de uns e outros. No litoral de Agonda, a frente marítima é também dominada pelos Pagi e por católicos, os primeiros mais localizados na zona norte (Dhawalkazan *vaddo*) e os últimos a sul (*Val vaddo*). Em Agonda, entre os bairros de Dhawalkazan e Val, situa-se ainda o bairro da Igreja (*Igrejvaddo*), onde se encontram igualmente algumas casas católicas. À medida que nos afastamos da frente costeira, mas ainda perto desta, encontram-se as habitações dos Dessai, do *varna* Kshatriya, (Dessai *vaddo*) e mais para o interior as casas de Naik (Kshatriya) e Velip[33]. Novamente, à semelhança de Galgibaga, as divisões entre as casas de hindus e católicos não devem ser tomadas como rígidas. Cabe ainda mencionar que, a hierarquia de castas católicas em Goa é composta por Brâmanes, Chardós e Shudras, observando-se uma fusão dos *varna* Kshatriya e Vaishya (Phaldesai 2001; Robinson 1998; Pereira 2009; Henn 2014). A conversão dos hindus ao catolicismo resultou também na alteração de estatuto de algumas das castas mais desvalorizadas (Robinson 1997), ou seja, houve castas Shudra que foram inseridas no *varna* Chardó (Pereira 2009; Henn 2014). Relativamente a Canacona, Phaldesai refere que os católicos deste *taluka* vieram de Salcete, Sanguem e Quepem e "established their settlements according to the availability of their traditional occupations such as toddy-tapping, distillation of liquor, labour work, pottery and so on" (2001, p. 369). Além disso, defendeu ainda o historiador, "among these settlers were mainly the Chardó and Shudra communities and hence Brahman Catholics are not to be found in Canacona" (idem). Embora

ao longo da história no sul da Índia como um vocábulo que identifica vários cargos militares (idem). Deve-se realçar ainda, como mencionou Srinivas, que "paradoxical as it may seem, such a meticulous ranking system exists along with a great deal of disagreement about mutual rank, a *jati* claiming a rank which is often not conceded by its neighbours. Ambiguity of rank, especially in the middle ranges of the system, is an essential feature of the system, and exists because it is a precondition of mobility. (…) a feature of traditional caste, certain strategically located castes being mobility-prone than others" (2002, p. 163). Embora os Pagi identifiquem os Naik como uma casta de estatuto mais elevado, do *varna* Kshatriya, o sobrenome Naik é também adotado por indivíduos de outras castas na tentativa de negociarem o seu estatuto, incluindo Bhandari e, como me relataram, até, Pagi noutras aldeias.

[32] Os Metri estão bastante presentes no *vaddo* de Ganebag e os católicos ainda nos bairros de Colsor, Magdal, Katebag e noutros em direção a Poinguinim. É no interior, a alguns quilómetros da zona costeira, para lá destes bairros, que se encontram as habitações dos Brâmanes. Esta informação foi recolhida junto dos interlocutores, os quais contratam os serviços dos *bhat* (sacerdote/ritualista Brâmane) de Poinguinim. No *vaddo* de Ganebag existe a casa de um Brâmane que não é *bhat*.

[33] À semelhança de Poinguinim, devido à sua dimensão alargada, Agonda apresenta uma população bastante diversificada no plano da casta. De acordo com os interlocutores, os Brâmanes não estão presentes na aldeia.

não tenha sido averiguado a que *varna* pertencem os católicos de Agonda e Galgibaga, a sua migração foi-me relatada em Agonda, tendo estes vindo do *taluka* de Quepem há menos de um século. No passado, em ambas as aldeias, os católicos estavam ligados à destilação de bebidas alcoólicas.

Embora outras pesquisas tenham identificado grupos de pescadores com o mesmo sobrenome no estado do Gujarat (Perez 1994) e existam Pagi no Karnataka (*taluka* de Uttara Kannada que faz fronteira com Goa a sul), o grupo considera estar entre os habitantes originais de Canacona. As uniões matrimoniais com os Pagi do Karnataka são raras, por elas não serem consideradas ideais ou desejáveis devido ao baixo estatuto económico e educacional dessas famílias. A associação *Goa Kshatriya Pagi Samaj* representa unicamente os Pagi das doze aldeias costeiras de Canacona[34]. A relação próxima com o *taluka* é também observada nos conselhos de casta que atuam em cada uma das doze aldeias, mas que são representados por um outro que agrega todos e é igualmente dirigido por um *budvont*. *Narali Purnima*, uma importante celebração anual para os Pagi[35], é igualmente ilustrativa da estreita relação com o *taluka*, sendo que todos os anos o evento é festejado numa das doze aldeias. Outro elemento invocado pelos interlocutores para justificarem a sua pertença a Canacona, é a diferença entre eles e os Gabit, uma casta de pescadores de Talpona[36]. Se, por um lado, os interlocutores dos dois grupos consideravam estar em posição de igualdade, exclamando frequentemente nos seus relatos, "somos iguais, somos pescadores" (Ryam), por outro, eles também se consideravam diferentes devido às suas origens geográficas. Várias vezes, nas nossas conversas, Pagi e Gabit apontavam que, "os Gabit, eles não são daqui, vieram do Maharashtra" (Shi) ou "aqui somos poucos, os Pagi são mais, mas no Maharashtra somos muitos, temos um grande *samaj*" (Aresh), "…não, casar não. Eles são do Maharashtra, lá é diferente, assim, um exemplo, eles não comemoram o *Shigmo*, como nós" (Shi).

O *Shigmo* é uma importante celebração ritual associada à passagem de estação, com o fim do inverno e início do verão em Goa, e de fortalecimento das relações de grupo e na aldeia (*vide*

[34] Estas situam-se nas zonas costeiras dos *panchayat* de Cola, Agonda, Shristhal, Poinguinim e Loliem-Polem.
[35] Este evento é realizado pelos Pagi e outros pescadores por toda a Índia, incluindo de outras pertenças religiosas (Pearson 2003), para apaziguar o mar e proteger os homens quando se dá a abertura da pesca, após o fim da monção (*vide* anexo B).
[36] Esta aldeia faz fronteira a norte com Galgibaga.

anexo C). É comemorado dentro e fora do *taluka* de Canacona por outros hindus (Gune 1979), mas cada comemoração apresenta um conjunto de especificidades próprias (ver Phaldesai 2001 Pereira 2009; Haldankar 2016). O evento decorre no mês *phalguna* (fevereiro-março) do calendário lunar hindu. Durante alguns dias, dependendo do tamanho do percurso, um grupo de homens, ao som de diferentes instrumentos musicais[37] percorre várias casas e lugares de culto na aldeia, junto dos quais realizam uma performance que inclui danças, canções e rituais de devoção. Os homens dançam e cantam ao redor do *tulsi* (planta sagrada colocada no centro dos pátios das casas, associada a Vishnu), confrontando-se uns aos outros[38]. A performance é repetida em lugares sagrados da aldeia, onde residem algumas das divindades que protegem o território e seus habitantes e às quais o *vangod* ou doze *kutumb* (o *barazan*)[39] presta culto durante o *Shigmo*, como me relataram. O *Shigmo* é aberto e encerrado no *mand*[40] com invocação à divindade protetora da aldeia. No último dia ocorre também uma sessão de possessão. Durante os restantes dias, após as danças, há convívios em casa das famílias Pagi. A refeição oferecida é não vegetariana e o consumo de bebidas alcoólicas é permitido. No caso de Galgibaga, onde acompanhei um dos *vangod* da aldeia durante o *Shigmo*, para além das casas dos Pagi, a performance foi realizada nas residências dos Bhandari e Metri. Estes últimos são convidados para participar das refeições oferecidas nas casas dos Pagi. Durante o *Shigmo*, os Pagi eram também visitados por outros grupos, entre os quais os Velip, uma das três tribos de Goa, como tive oportunidade de observar[41]. Ainda sobre as divindades a que se presta culto no *Shigmo*, estas divergem consoante os *vangod*. No caso específico dos Pagi que acompanhei no *Shigmo*,

[37] Os Pagi tocam todos os instrumentos musicais (*ghumat, dhol, taso, jaghant, kasale*) que acompanham o *Shigmo*, incluindo os tambores feitos de pele de animal curtida, um material de elevada poluição ritual. Noutros contextos, seja em Goa (ver Pereira 2009) ou no resto do país (ver Perez 1994), por esse motivo, os tocadores de tambores tendem a ser Dalit, que são contratados para realizar essa função imprescindível no contexto ritual e social (e.g., nos casamentos). Note-se, no entanto, que no, caso dos casamentos, os Pagi já contratam o serviço daqueles.

[38] De acordo com alguns interlocutores, nomeadamente de Galgibaga, o *Shigmo* tem também este propósito de confrontação, no sentido de resolução de quezílias pessoais. Por ser uma dança de roda, a certo momento os homens cruzam-se com todos, incluindo aqueles com quem podem ter cortado relações por algum motivo pessoal.

[39] Segundo os interlocutores, os Pagi estão divididos em "*vangod* (…) doze *kutumb*, doze casas, família, doze pessoas, *barazan*, o mesmo sangue", ou seja, cada grupo (*vangod*) de doze *kutumb* (família) (*barazan*) está ligado por um antepassado comum (linhagem/clã). Estes não podem casar entre si, considerando-se todos família e prestando culto às mesmas divindades.

[40] Espaço de reunião, utilizado pelos Pagi, para diferentes fins rituais e sociais.

[41] O grupo dos Velip, guiado por um sujeito com um estandarte com penas de pavão, visita várias casas na zona alargada de Poinguinim, para realizar uma performance (*viramel*) que envolve uma dança com espadas, baseada em movimentos de uma antiga arte marcial (sobre o *viramel* em Canacona ver Phaldesai 2001). Estas danças não incluem refeições e de acordo com os Pagi, os Velip vêm só abençoar as suas casas.

o grupo presta culto à divindade protetora da aldeia (JalmiDeva, especialista ritual, aquele que inicia)[42] e, no dia seguinte, a Kamoira (entidade "muito antiga", espírito, que habita um lugar nos limites da aldeia, como me indicaram), Sund Raja (Rei Sunda, que entregou Canacona aos portugueses e a que foi erigido um pequeno altar de veneração a si dedicado), Adipurush (o primeiro antepassado, o primeiro *avatar* de Vishnu, também conhecido como Narayana), e, por fim, Betal (uma divindade popular, objeto de um vasto culto em Goa e designada pelos Pagi e outros grupos, como o chefe dos espíritos)[43]. As restantes famílias Pagi residentes em Galgibaga, pertencem a um outro *vangod* que se divide entre esta aldeia e a de Talpona. As divindades locais a que se presta culto nesta celebração são distintas por os limites da aldeia também o serem.

À semelhança de outras aldeias (Henn 2014; Henn 2018), Galgibaga e Agonda têm os seus templos, santuários de menor dimensão, lugares (e.g., limites das aldeias e foz dos rios) e suportes sagrados (e.g., árvores) onde habitam e se presta culto a vários deuses, deusas, espíritos ou fantasmas e a antepassados deificados que protegem o território e seus habitantes (*vide* anexo D). As famílias que pertencem à mesma linhagem tendem a habitar próximas umas das outras (o que, todavia, nem sempre se observa), partilham a poluição decorrente da morte e ritual

[42] De acordo com os interlocutores, JalmiDeva está associado à constituição dos *vaddo* onde residem os Pagi de Galgibaga, era um habitante ritualista que foi deificado. Sobre a função dos *jalmi* na constituição das aldeias em Goa, ver Pereira (2009) ou Magalhães (2012).

[43] Sobre o culto de Betal (*gramdevata*, divindade protetora da aldeia, e, para muitos, uma forma também de Shiva) em Canacona, ver Phaldesai (2001) e sobre templos a si dedicados noutros contextos de Goa (e.g., Pombo 2006). O Betal é bastante venerado pelos Pagi em geral. Em Galgibaga, o templo de Betal está localizado no interior de Poinguinim e de três em três anos é celebrado o Gadyachi *zatra*. Os *zatra* são as festividades anuais realizadas nos grandes templos. De acordo com os interlocutores, no ano anterior é celebrado o *tako zatra* ou a visita de Betal a várias aldeias para convidar as suas sete irmãs (*sapta matrika*) para a evento do ano seguinte (Gadyachi *zatra*).
Em 2017, os Pagi de Galgibaga convidaram-me a assistir a um dos momentos mais aguardados da celebração Gadyachi *zatra*, quando um grupo de homens entra em transe e é amarrado a uma roda de madeira giratória construída no topo de uma plataforma com vários metros de altura. Alguns interlocutores relataram-me que no passado os homens eram pendurados com ganchos e a roda atirada para o chão, saindo eles ilesos. Quando um deles morreu, a prática foi proibida, tendo sido associada à insatisfação de Betal. São vários os relatos de desgraças que acometem aqueles que não agradam a divindade. Segundo os interlocutores, no passado, um dos pilares de madeira teve de ser substituído. Betal indica o lugar exato onde está a árvore de que deve ser retirada a madeira. Num dos anos, a árvore estava na propriedade de um homem que não permitiu o seu derrube e, por isso, morreu. Noutro ano, a árvore estava no Karnataka, numa área protegida, o guarda-florestal não deixou levar a árvore, embora os homens explicassem o destino da árvore e o poder da divindade. A família do guarda-florestal foi castigada com a morte. No entanto, se "rezarem com sinceridade", como me dizia uma interlocutora, Betal é benevolente e acede a todos os pedidos efetuados. Certa vez, um dos homens que integra o grupo que é pendurado na roda giratória ficou doente com um cancro. Betal indicou-lhe que se fosse tratar no hospital em Bombaim e o cancro desapareceu.

funerário de um membro do seu grupo[44] e prestam culto a uma mesma divindade principal e outras subsidiárias. Em Galgibaga, o grupo que acompanhei durante o *Shigmo*, prestava culto a Parashuram (a sua divindade principal e sexta reincarnação de Vishnu[45]), Purushottam (um dos nomes de Vishnu), Navdurga (divindade feminina e uma das designações de Durga, a deusa mãe), Betal e Adipurush, por ordem hierárquica. No entanto, estas famílias veneravam igualmente um grande número de outras divindades, afiliadas às mencionadas acima ou outras pertencentes ao panteão hindu (como o Ganesh[46]), bem como a antepassados que são deificados e/ou espíritos[47]. Tome-se, no último caso, como exemplo, a prática ritual de oferecer ao espírito que habita a foz do rio (Kalinass[48]), o sacrifício de um galo que é depois cozinhado e ingerido pelos pescadores Pagi. Esta prática tem como objetivo satisfazer a entidade para que os barcos saiam ao mar em segurança. Os restantes agregados familiares de Galgibaga, pertencentes a outra linhagem, e, por isso, comemorando também o seu próprio *Shigmo*, tinham como templo principal Gurupradeshi (manifestação de Shiva), localizado em Talpona[49], e prestavam culto a Sateri (divindade feminina representada como uma termiteira, forma ancestral de Shantadurga, uma, se não a principal, deusa de Goa). Em Agonda, consoante as linhagens, os Pagi dividem-se entre os que têm como templos principais Malikarjun[50] (uma manifestação de Shiva), Kapileshwar (também uma forma de Shiva), Betal[51], Gurupradeshi (Talpona) e Parashuram. A

[44] Em 2017, durante a celebração de *Ganesh Chaturthi* – uma celebração dedicada ao deus Ganesh, filho de Shiva e Parvati (*vide* anexo E) – assisti a um episódio destes, sendo a celebração interrompida por todos os agregados familiares e retomada doze dias depois, após os onze dias que duram os rituais fúnebres.

[45] Os três principais deuses do hinduísmo são Brahma, Vishnu e Shiva (ver Fuller 2004 [1992] sobre as principais divindades do panteão hindu, incluindo consortes, descendentes ou os *avatar* de Vishnu).

[46] O deus com cabeça de elefante, filho de Shiva e Parvati (Fuller 2004 [1992]), é fortemente venerado pelos Pagi e outros, como os Gabit.

[47] Consoante as celebrações, as divindades a que se presta culto também se alteram. O *Shigmo* ilustra este aspeto das práticas de culto.

[48] De acordo com os interlocutores, *nass* significa "espírito". O termo *Kali* está provavelmente associado a este vocábulo significar também destruição – ver deusa Kali, a negra, que domina a morte, o tempo e a mudança (Fuller 2004 [1992]). Estes espíritos protegem os limites costeiros das aldeias e devem ser apaziguados para que os barcos naveguem em segurança.

[49] A relação com Talpona deve-se ao *vangod* destes habitantes que, como me relatou Sahu, inclui "seis casas de Galgibaga e outras seis de Talpona".

[50] Alguns interlocutores de Agonda relataram-me que Malikarjun é tio de Betal, indicando que o sobrinho o tentou ludibriar oferecendo-lhe uma refeição não vegetariana, na tentativa de acabar com a prática caso Malikarjun se alimentasse da refeição.

[51] O templo de Betal a que vão os interlocutores de Agonda é no *panchayat* de Cola, adjacente ao de Agonda. Os interlocutores de Agonda relataram-me que Betal percorre as aldeias durante a noite, por isso, são oferecidos chinelos junto ao templo. Segundo os interlocutores, os chinelos – preferencialmente de couro, Betal não gosta de plástico, gastam-se mais depressa – aparecem usados após serem deixados novos no templo. Foi-me também explicado que as mulheres não podem olhar para o Betal nos templos, sendo que ele é uma divindade muito poderosa.

divindade da aldeia é Vitthal-Rukmini (uma forma de Vishnu e sua consorte Lakshmi), prestando-se também culto a Laxminarayan (divindade feminina, também ela uma manifestação da consorte de Vishnu). Deve-se acrescentar que o culto aos antepassados está também presente, nomeadamente a Bhumipurush e Garueypurush, bem como aos espíritos. Nas cerimónias que envolvem sacrifícios de sangue, como as dedicadas a Kadinass[52], os Pagi relataram-me que se tornam *pujaris*, autodesignando-se Velip devido aos elevados índices de poluição ritual envolvidos no contacto com as substâncias mortas. Esta denominação remete-se às funções rituais que os Velip desempenham em relação a algumas divindades no *taluka*, como Betal que envolve sacríficos de sangue que não podem ser realizados pelos sacerdotes Brâmanes devido ao contacto com a morte animal[53]. Os serviços dos *bhat*, que têm de vir de fora das aldeias, são adscritos a todas as outras celebrações rituais. Todos os anos as famílias Pagi fazem uma peregrinação ao Karnataka, ao grande templo de Shiva (Murdeshwar) e, se possível, a outros dedicados a diferentes deuses do panteão hindu (Shiva, Ganesh, entre outros) e lugares de culto importantes para os hindus, como ao Rio Ganges.

Esta breve identificação das divindades a que os Pagi prestam culto mostra que entre eles imperam as correntes Vishnuíta e Shivaíta (Srinivas 1952), ou seja, segundo as linhagens, os Pagi identificam-se com o culto primordial de Shiva ou o de Vishnu e seus *avatar*. No entanto, embora uns sejam dominantemente Vishnuítas e outros Shivaítas, os Pagi não tomam estes cultos de forma exclusiva. Entre as divindades identificadas há sempre uma ou outra manifestação do deus oposto ao dominante, prática muito comum em Goa. O grupo de Galgibaga que acompanhei no *Shigmo* é ilustrativo. Apesar de dominantemente Vishnuíta, estas famílias prestavam também culto a Betal (uma forma de Shiva). Tal ocorre com todos os outros grupos nestas duas aldeias. Além disso, os Pagi participam dos *zatras* de vários grandes templos fora da tradição que domina o seu culto. Outro aspeto que se pode destacar é a assimilação de divindades locais ao panteão hindu, uma ocorrência comum e não exclusiva do hinduísmo ou da Índia (Srinivas 1952). No entanto, à semelhança de outros contextos em Goa (Phaldesai 2001; Henn 2014) e no resto do país (Srinivas 1952), o culto a alguns deuses e deusas não observaram na sua totalidade o triunfo do hinduísmo sânscrito ou da grande tradição[54],

[52] O espírito (*nass*) que habita a bacia (*kadi*), segundo a tradução feita pelos interlocutores.
[53] Sobre o papel desempenhado pelos Velip no templo de Betal e Malikarjun, ver Phaldessai (2001).
[54] Sobre o hinduísmo sânscrito e a grande e pequena tradição, consultar Fuller (1992 [2004]) que acusa Srinivas (1952) de ter objetificado demasiado a grande tradição – associada às escrituras, grandes divindades do panteão hindu (Shiva e Vishnu), sacerdotes Brâmanes e suas práticas rituais (e.g., de vegetarianismo, como um sinónimo de maior pureza) – quando a separou do culto às divindades locais.

continuando as formas de veneração a envolver rituais de sangue, a permissão de refeições não vegetarianas e/ou o consumo de álcool (Henn 2014). O culto associado à natureza, colheitas e fertilidade continua muito presente, como demonstram as celebrações do *Shigmo*, *Dhalo*[55], *Fulãm*[56], o culto à deusa Mãe Terra (simbolizada pela termiteira) e a deificação de vários elementos (e.g., árvores, cascatas e outros) (ver Phaldesai 2001; Kamat 1999; Henn 2014; Gomes 2011). Como mencionou Bernadette Gomes (2011), a grande e rica biodiversidade goesa é refletida numa multiplicidade de práticas de deificação do natural ainda hoje muito presente no estado. No entanto, entre os Pagi, como veremos em alguns momentos da tese, é observável o processo de sanscritização, descrito por Srinivas como a adoção das castas de menor estatuto, por exemplo, do *varna* dos Shudra, do "vegetarianism (…) the customs, rites, and beliefs of the Brahmins, and (…) Brahminic way of life (…)" (2002, p. 200) na tentativa de reivindicar um estatuto mais elevado. Tal ocorre com vários grupos na Índia (idem). Relativamente aos Pagi, pode ser dado de exemplo, entre outros, o abandono do consumo de porco doméstico, a adoção do vegetarianismo em vários momentos rituais ou o uso do cordão sagrado, o fio de algodão que é colocado verticalmente no tronco pelos três primeiros *varna* (Perez 1994), teoricamente vedado aos Shudra, mas utilizado pelos Pagi durante *Ganesh Chaturthi*.

Atualmente, no quotidiano, a par de outros grupos goeses (Pereira 2009; Haldankar 2016), os Pagi não usam nenhum vestuário que os singularize, mas houve algumas mudanças. Até pelo menos aos anos de 1990, os pescadores usavam apenas uma tanga quando pescavam. Hoje, os homens vestem conjuntos compostos por t-shirt de manga curta ou camisa e calção ou calças. No dia-a-dia, as mulheres usam frequentemente uma túnica de algodão comprida de manga curta (*nighty*, como elas a designavam) ou uma *kurta* com *leggings*. O *sari* de seda é usado para as idas à cidade, sendo os de maior valor e beleza usados nos casamentos e outros eventos

[55] De acordo com as interlocutoras de Agonda, à semelhança do *Shigmo*, o *Dhalo* cumpre também a função de proteção da aldeia e do território, bem como aproxima as mulheres da aldeia, as quais dançam e cantam ininterruptamente noite dentro. Em Galgibaga, o desaparecimento das mulheres mais velhas levou ao desaparecimento do ritual, segundo me foi relatado. A dança é efetuada por outros grupos em Goa e de acordo com vários autores (e.g., Phaldesai 2001; Pereira 2009), a par do *Shigmo*, a performance é uma especificidade de Goa. Deve-se mencionar que, infelizmente, por estar a realizar nesse momento trabalho de terreno em Galgibaga, nunca tive oportunidade de observar esta celebração em Agonda.

[56] A celebração tende a ser feita no sétimo mês de gravidez. Acompanhada da família, a gestante é coberta de flores e visitada por outras mulheres que lhe oferecem pequenos presentes. De acordo com as interlocutoras, é um momento de convívio muito importante por ter o objetivo de manter a futura mãe feliz e, assim, remover alguma da ansiedade associada à proximidade do parto.

especiais e nas celebrações religiosas. Nas últimas, por vezes, o sari de seda é trocado pelo de algodão, atado na parte de baixo (como acontece em Maha Shivratri "a grande noite de Shiva"). Nos casamentos, os noivos vestem o traje tradicional, mas os convidados homens tendem a utilizar o fato (calças, camisa e gravata), em vez do típico *shalwar kameez* para homens (ou *pyjama*, como lhe chamavam)[57]. No quotidiano, as jovens raparigas usam *kurta* e *leggings* e as crianças até aos 6 anos vestem comummente conjuntos de calças, saias e ou calções de ganga com t-shirt. Se é difícil distinguir as castas hindus pelo vestuário, este não é o caso dos católicos. Em Galgibaga e Agonda, as mulheres católicas não usam *sari*, mas saias pelo joelho com camisas e ou t-shirts.

Relativamente às práticas de comensalidade, um dos princípios reguladores de casta, os interlocutores referiam uma inter-comensalidade recorrente, que incluía familiares e amigos, independentemente da respetiva casta ou pertença religiosa. Durante algumas celebrações rituais (e.g., no *Shigmo*), os Bhandari e os Metri de Galgibaga, no final da performance de danças, juntaram-se a nós numa das várias refeições que as famílias Pagi oferecem. Por sua vez, se, em Galgibaga, os interlocutores Pagi acendiam velas na igreja durante o Natal e a Páscoa, em Agonda, os católicos eram convidados para partilhar uma refeição durante o *Ganesh Chaturthi*. Estas práticas resultam de uma vivência baseada no respeito mútuo e não na diluição de fronteiras religiosas, as quais, pelo contrário, estão bem definidas. Contudo, a par do abandono ou reinvenção do exercício da profissão tradicional – hoje, "pescadores e homens de negócios" (Upi) –, a comensalidade, à semelhança do que ocorre noutros contextos, sofre cada vez menos restrições, o que se verifica também no contacto com estrangeiros e alguns indianos que as famílias recebem em suas casas devido ao turismo, nomeadamente os de longa duração. Outras questões podiam ser levantadas, tais como as referentes à poluição ritual: não só por os estrangeiros serem considerados para o hinduísmo portadores de elevados níveis de poluição (Perez 2012), como os visitantes indianos que os Pagi recebem em suas casas poderem pertencer a diferentes grupos religiosos e/ou castas de alto ou baixo estatuto. Durante o trabalho de terreno, fui também confrontada com outras situações, nomeadamente a receção de estrangeiros convertidos ao hinduísmo e a forma como uma das famílias de interlocutores se sentia bastante incomodada com o seguimento demasiado rígido do hinduísmo por parte desses visitantes. Como me chegou a comentar uma interlocutora, "Eles acordam muito cedo, todos

[57] É um conjunto composto por uma túnica comprida, abaixo do joelho, uma calça ajustada à cintura e tornozelo, mas bastante larga ao longo da perna, um pequeno lenço e *mojaris* (calçado tradicional).

os dias. Eu oiço, eles a falar com a divindade [prestar culto]. Seguem tudo, muito rígido. Nós até nos sentimos mal. Fazem yoga, não bebem. São vegetarianos. Eles não comem peixe. (…) Nós comemos. Isto é Goa. Até os Brâmanes comem peixe. (…) Eles [os visitantes estrangeiros] convertem-se lá no norte da Índia. Depois… [eles] vêm para Goa (Eshma).

A diluição progressiva da comensalidade não implica o desaparecimento da importância das práticas de alimentação. Os Pagi não são vegetarianos, exceto no decorrer da maioria das celebrações religiosas e rituais de passagem. Nestes momentos, observa-se uma relação direta entre a interdição de ingestão de determinados alimentos e a prática da pesca, uma vez que a atividade piscatória está associada à morte e, portanto, a grandes níveis de poluição ritual, e o vegetarianismo é uma prática alimentar valorizada pelos Pagi e por outros hindus como sinónimo de maior pureza ritual e estatutária. O consumo de proteína animal não inclui carne de vaca por motivos religiosos, nem porco domesticado devido à produção de suínos ser efetuada junto às fossas das casas e haver a possibilidade de contacto com dejetos humanos, elementos extremamente impuros e, por isso, ritualmente poluentes. O consumo de porco selvagem (javali) e carne de tartaruga era comum, mas foi abandonado por estes animais serem protegidos. A proteína mais consumida é o peixe. O arroz é também um bem alimentar essencial na dieta dos meus interlocutores, à semelhança da generalidade do contexto goês. A culinária é diversificada e inclui vários pratos não-vegetarianos e vegetarianos. Os refogados com óleo de girassol, cebola, tomate, alho e gengibre são a base de muitos pratos, bem como as marinadas de limão, alhos e sal. Os vegetais mais usados são as batatas, quiabos, feijão verde e, em ocasiões especiais, os cogumelos. O coco ralado e o seu leite, usado no caril de peixe ou de manga e em muitas variedades de *massala*, é utilizado diariamente. O peixe é consumido de diferentes formas, bem como o marisco – gambas e camarões, caranguejos e amêijoas. Não houve alterações significativas no consumo de peixe, embora os interlocutores focassem frequentemente que, no passado, as espécies eram maiores e mais abundantes. A lagosta é a única exceção, tendo deixado de ser consumida devido ao seu desaparecimento junto à costa e à sua valorização no mercado. Apesar da crescente variedade de produtos nos mercados locais, proveniente doutras partes da Índia e do estrangeiro, a generalidade dos alimentos consumidos é de origem local e sazonal. Contudo, os mercados estão cada vez mais inundados de produtos importados, uma característica dos processos de turistificação. Se alguns produtos são muito bem acolhidos pelas famílias, como os artigos de beleza e de higiene para as mulheres, outros não são acessíveis devido ao seu custo elevado. É pertinente notar que, antes da chegada dos

mercados, os pescadores trocavam peixe por vegetais com agricultores residentes na floresta, os Velip.

Os Pagi praticam a monogamia, e a endogamia continua a ser dominante bem como a exogamia de clã, e a residência patrilocal – após o casamento, as mulheres integram o agregado familiar dos maridos passando a habitar em casa deles. Numa casa pode habitar uma ou mais famílias (*kutumb*), respetivamente nuclear ou extensa (na linguagem sociológica *joint family*), incluindo a última geralmente três gerações. Por princípio, cabe ao filho mais velho cuidar dos pais na velhice, o que faz com que tanto ele como a mulher permaneçam na casa daqueles. Quanto aos restantes filhos homens, assiste-se a um estabelecimento na residência dos pais através da construção de divisões anexas, deste modo integrando a família extensa quando partilham a mesma cozinha. Os irmãos podem também residir em casas diferentes, dentro ou fora da propriedade da família. Atualmente, não se observam casamentos infantis, referidos como uma prática comum no passado. A idade considerada ideal pelos pais para os filhos casarem situa-se entre os 18 e 25 anos para homens e mulheres. Ainda assim, os primeiros tendem a casar pouco antes de completarem 30 anos ou mais tarde. Ao longo da minha pesquisa, pude observar como alguns dos meus interlocutores procuravam por todos os meios adiar o casamento, fosse por questões profissionais fosse pelo desejo de viver um amor romântico. Considera-se que a idade desejável para uma rapariga contrair matrimónio se situa entre os 21 e 25 anos. Se a margem masculina para adiar o casamento é relativamente flexível, a pressão social sobre as raparigas é forte, acentuando-se especialmente com o passar do tempo. Acompanhei de perto o caso particular de uma interlocutora, filha primogénita, que se recusava a contrair matrimónio por ser a principal fonte de sustento da família. Ainda assim, apesar da razão que a levava a adiar o casamento, a pressão social não diminuía.

À semelhança de outras castas de baixo estatuto, existe a prática do dote, entendido como um presente, como lhe chamavam as interlocutoras, feita pela família da noiva em bens que incluíam eletrodomésticos e outros utensílios de cozinha, carros, motas, ouro e/ou dinheiro. As quantias monetárias são depositadas no banco para o caso de alguma necessidade[58]. O

[58] Sobre a prática do dote entre castas de alto e baixo estatuto, a sua ilegalização por decreto e posteriores alterações legislativas, que passaram a permitir a oferta de presentes, reflexões sobre a existência de uma estreita relação entre dote, infanticídio feminino, violência doméstica e assassinato de mulheres, bem como análises sobre as muitas variações regionais e diversas explicações que têm sido avançadas e criticadas para a ocorrência desta prática (e.g., como garante do estatuto da família; hipergamia;

casamento civil é sempre efetuado antes do religioso. Esta é a única garantia que as famílias, sobretudo as mulheres, costumavam contar-me, têm de se proceder à partilha de bens e ficarem com os filhos, no caso de divórcio. Tal não implica que a dissolução de uma união matrimonial, que é entendida como uma obrigação social, não seja reprovável. Ela é bastante condenável. Devo realçar que no contexto mais alargado da Índia, como referiu Holden, "Brahmanic discourse has perpetuated the notion of sacramental marriage (…) argumentatively annihilating evidence of the customary practices (…) of divorce and remarriage" (2008, p. 213). De acordo ainda com Holden (2008), o divórcio e o ato de voltar a casar sempre existiram, ocorrendo com regularidade entre grupos de estatuto desvalorizado (Shudras, Dalit ou as Tribos). Embora, tal como mostrou a antropóloga, os dois atos foram "officially marginalised. (…) reducing them into a species of exceptional localisms (…) banished to the periphery of Hindu culture as a relic of past times and practices restricted to minority groups" (2008, p. 213). Seria necessário um maior aprofundamento do assunto para perceber se esta sempre foi uma prática comum entre os Pagi: decidida no passado pelos conselhos de casta ou adotada mais recentemente devido à presença do direito português na jurisprudência e legislação indiana. O antigo Código Civil Português de 1867 continua a vigorar parcialmente em Goa, sendo aplicado a todos os residentes no estado, independentemente da sua pertença religiosa[59], e acabou por dar às mulheres o direito de se divorciarem (ver Phaldesai 2001)[60].

Os casamentos continuam a ser dominantemente arranjados. No entanto, de acordo com algumas interlocutoras, as uniões matrimoniais por amor podem ocorrer com o consentimento dos pais que também autorizam o namoro dos futuros noivos. Há igualmente casamentos não autorizados por "amor e fuga", como são denominados em alguns contextos da Índia. No caso dos Pagi, estes referem-se a matrimónios com castas hindus situadas mais acima na hierarquia – hipergamia – (e.g., Dessai), fora do sistema de castas (e.g., Velip) ou com outros grupos religiosos (como católicos ou muçulmanos) e, mais recentemente, com raparigas estrangeiras

sistema de herança; etc.), ver por exemplo Srinivas 1983; Oldenburg 2002; Xiang Biao 2005 e Wright 2020.

[59] Embora os procedimentos nem sempre sejam os mesmos, como é observável nos registos de casamentos dos católicos. Sobre este assunto, ver Desouza (2007).

[60] Consultar Kamat 2000 ou Desouza 2007 para uma reflexão crítica sobre as leis de família em Goa, sendo que, como mencionou Kamat, apesar de o Código Civil ter contribuído para um "improvement in the legal status of women, as far as the family laws were concerned. (…) Yet, contrary to the popular belief that there exists a progressive, Uniform Civil Code in Goa (a "golden" legacy of the Portuguese) the Code is at times sexist and not entirely uniform in character" (2000, p. 75).

europeias[61]). Deve-se mencionar que, por vezes, alguns destes casamentos fora da casta ou com outros grupos resulta na ostracização dos jovens, que se veem obrigados a abandonar as aldeias. Foi-me também relatado que existiam casos de casamentos por fuga que acabaram por ser aceites pelas famílias após o nascimento do primeiro filho, desde que fosse um rapaz. O casamento pode também implicar alterações de apelido, ou seja, há casos nos quais os pais de noivas de castas mais altas que casam com homens de baixas (e.g., Dessai-Pagi) exigem que os genros no momento do registo do casamento adotem o nome do *taluka* ou aldeia onde vão residir (como *Canconkar* ou *Poinguinkar*) – um modo de ocultar o identificador da casta. É comum também o primeiro nome da mulher ser alterado pelo marido que escolhe um novo nome. As interdições nas uniões conjugais ocorrem também entre Pagi de um grupo "do mesmo sangue" (i.e., descendente do mesmo antepassado), neste caso, a exogamia é compulsiva. Em teoria, o casamento ideal ocorre entre Pagi, residentes em Canacona e pertencentes a grupos distintos. Por fim, se há momentos em que as mulheres são muito auspiciosas, dada a sua ligação à fertilidade, sobretudo quando casam ou estão grávidas[62], outros há em que ocorre o oposto. A poluição é especialmente elevada quando as mulheres estão menstruadas[63], os filhos nascem[64] ou os maridos morrem. No dia da morte do marido, os marcadores de mulher casada são removidos, tais como o *sindoor* (marca vertical vermelha feita de anilina e colocada na raiz

[61] Numa aldeia adjacente a Agonda, Palolem, os interlocutores relataram-me que o conselho de casta se chegou a reunir para proibir este tipo de união matrimonial.

[62] Durante a gravidez são realizadas várias cerimónias, a mais aguardada pelas mulheres é o *Fulãm*.

[63] A par de outros contextos na Índia, a menstruação era um tema tabu. As mulheres tendiam a conversar pouco sobre o assunto e, sempre, em tom muito baixo. De acordo com as interlocutoras, nos primeiros quatro dias elas são consideradas muito poluentes. Não dormem com os maridos e algumas não cozinham ou entram na cozinha, e só podem tocar nos outros após tomarem banho de manhã. Ao fim de quatro dias toda a roupa da cama é lavada. Não podem participar ou realizar nenhum ritual, ir a casamentos ou celebrações religiosas. No entanto, uma das mudanças mencionadas, é que há mulheres que começam a ir aos templos. Outros exemplos de quebra de normas, associados a preceitos sociais e religiosos, tais como interdições impostas às mulheres devido aos eclipses lunares, são identificados noutro momento da tese (ver Capítulo VI).

[64] Os pais não sabem o sexo da criança até ao nascimento e as cesarianas são evitadas devido aos riscos associados, menos da perspetiva da segurança das mulheres, mais do ponto de vista de estas ficarem impedidas de conceber outros filhos, caso ocorram complicações. Após o nascimento, as mulheres e os recém-nascidos regressam para casa dos pais, "é mais confortável estar com a mãe, que a sogra", como me diziam. Algumas mulheres permanecem junto da família biológica até o bebé atingir os quatro meses. Durante os primeiros onze dias, a mãe e a criança mantêm-se recolhidos devido ao seu elevado índice de poluição ritual e apenas a progenitora pode tocar no recém-nascido. O nascimento de uma criança envolve várias práticas rituais, entre outras, na noite do 5º para o 6º dia, dependendo quantos dias fica a mulher no hospital, é realizada uma cerimónia designada *sathi*, a criança recebe o *kajal* (*eyeliner* preto) e outros objetos protetores contra espíritos malignos e mau-olhado; após os onze dias é feita a atribuição de nome (*barse*), que envolve vários rituais. São também ritualmente festejados o primeiro ano de vida da criança, o nascimento do primeiro dente da frente em cima e do primeiro corte de cabelo.

do cabelo), as pulseiras verdes oferecidas pelo tio materno (*mama*), que são quebradas junto ao *tulsi* da casa, o *mangalsutra* (colar de ouro com missangas pretas) e o anel de prata do pé. O *bindi*, os saris de seda ou o uso de flores no cabelo passa a ser interdito e a participação em celebrações religiosas e outras é restringida. Contudo, como me dizia uma interlocutora: "Podem usar tudo… não coisas de mulher casada. Podem usar pulseiras, mas não podem ser verdes. (…) Vão aos casamentos e templos. (…) Não podemos excluir. No norte da India é que não. Lá até lhes cortam o cabelo. O governo proibiu. Aqui em Goa não é assim (…) Podem também participar [discretamente] em eventos ligados à gravidez. Podem vir e oferecem um pequeno presente e vão. Não participam como as outras mulheres. (…) As viúvas e viúvos podem voltar a casar." (Shi) Quando ocorre uma morte, as grávidas e as noivas não podem participar em nenhum dos rituais funerários e devem ser imediatamente retiradas de casa. Os festivais que estejam a ocorrer são também prontamente interrompidos. Os mortos são cremados e as cinzas são atiradas ao mar. As cremações são efetuadas em lugar próprio nos limites das aldeias. As mulheres não participam da cremação. Decorrido o período de poluição ritual de 11 dias devido à morte, no 13º dia é oferecida uma refeição a um corvo. Caso a ave não se alimente, novos rituais devem ser efetuados para que o espírito da pessoa se liberte.

Até aos anos de 1960 os Pagi não possuíam terra, eram arrendatários. Com a anexação, em 1961, e a introdução do Mundkar Act, todos os que arrendavam terra passaram a ter a possibilidade de adquirir a casa e a área circundante (300 metros) por um preço determinado pelo governo. Assim, a par de outros grupos de pescadores artesanais goeses (Trichur 2013), os Pagi são atualmente proprietários das suas terras[65]. Contudo, a extrema pobreza em que viviam observava-se até há poucas décadas. As suas memórias ilustram as dificuldades vivenciadas, num passado recente, que é retratado como um *tempo* de abundância de peixe, mas sem valor comercial. O *tempo* das casas com paredes de adobe e telhados de colmo ou folhas de palmeira, da ausência de joalharia, menos ainda, em ouro, do vestuário artesanal e de algodão (tangas e saris), este em oposição às atuais t-shirts, camisas, calções e calças de ganga dos homens e saris de seda vestidos pelas mulheres. As antigas estradas de terra, percorridas de forma pedonal devido à falta de transportes, a pesca artesanal com recurso exclusivamente aos pesados barcos de madeira, a falta de acesso à saúde, os partos em casa, e as diminutas oportunidades de educação começaram a desaparecer a partir de meados da década de 1980. Esta transformação na vida dos interlocutores foi impulsionada pelos processos de migração temporária não só para

[65] Estas foram adquiridas após a anexação de Goa à União Indiana.

os países do Golfo, para trabalharem em plataformas de petróleo (e noutros serviços), mas também para outros estados costeiros indianos, embarcando os homens nas grandes traineiras – uma das poucas "oportunidades" que lhes foram deixadas pelo processo de mecanização. Estas atividades rapidamente se assumiram como fonte de subsistência principal e de investimento. Os salários auferidos serviram para a aquisição de terras – muito económicas nestas décadas –, melhoramento de casas e investimento na pesca, com a substituição dos barcos de madeira por embarcações de fibra de vidro. No entanto, as condições de trabalho extremamente precárias e, muitas vezes, opressivas, os baixos salários, que não permitiam poupanças, e a distância das famílias, levaram muitos interlocutores a regressar às aldeias. Atualmente, alguns recorrem a estes empregos (i.e., aos trabalhos nas traineiras) apenas quando os rendimentos anuais não são suficientes. O abandono destas atividades exercidas fora das aldeias não decorreu devido ao investimento na pesca[66], mas ao progressivo surgimento do turismo no *taluka*, para o qual as aptidões dos Pagi relativas à atividade piscatória, barcos e casas foram rapidamente direcionadas e capitalizadas. A atitude empreendedora e resiliente é visível na multiplicidade de atividades e serviços oferecidos pelas famílias (alojamento, alimentação, transporte e atividades de lazer). A conservação e regulamentação ambiental surgiu após este regresso, com a iniciativa de proteção das tartarugas marinhas e classificação das praias de Galgibaga e Agonda como locais de nidificação. Embora a ação tenha contado com o apoio dos pescadores e tenha sido impulsionada por iniciativas individuais locais, estes não tardaram a passar de apoiantes à conservação a opositores à regulamentação. O conflito foi encetado pelos cada vez maiores impedimentos que a regulamentação ambiental colocava à nova forma de subsistência dos Pagi: o turismo.

Quadro teórico

A conservação ambiental é um tópico que tem vindo a adquirir relevância nas ciências sociais e, em particular, na antropologia. No centro do interesse antropológico sobre o tema convergem antigas preocupações com as relações estabelecidas entre as pessoas e o meio ambiente, um crescente enfoque dos antropólogos nas interações local-global e o seu envolvimento político-ativista em questões relativas à conservação (e.g., Escobar 1995; Orlove e Brush 1996; West, Igoe e Brockington 2006). Estas abordagens inserem-se numa mudança gradual de paradigma

[66] O seu capital permitia pequenos investimentos, mas circunscritos à pesca artesanal. Este não era suficiente para entrarem no sector industrial que a mecanização tinha potenciado e que, nos anos de 1990, já dominava a zona costeira goesa.

que adquiriu grande expressão na disciplina a partir da década de 1980 (Ortner 2011 [1984]; Ortner 2016; Carpenter 2020). No âmbito dos estudos sobre a interação entre o homem e o meio ambiente, estas mudanças traduziram-se no abandono progressivo de um olhar dualista, que separava o domínio do natural do cultural (Latour (1994 [1991]; Descola e Pálsson 1996a; Ingold 2000; Viveiros de Castro 2002; Descola 2013 [2005]). Esta rutura é central para a análise das áreas protegidas. A literatura relativa à criação de áreas protegidas identifica duas abordagens que têm vindo a definir e a legitimar as práticas oficiais conservacionistas mundiais: a excludente e a participativa. Embora tenham surgido em épocas diferentes, continuam a ser reconhecidas nas práticas conservacionistas, coexistindo ou sucedendo-se uma à outra, dependendo dos objetivos de conservação (Brockington, Duffy e Igoe 2008; Holmes 2009; Vaccaro, Beltran, Paquet 2012). A conservação de base excludente cristaliza a dicotomia natureza/cultura através da noção de *wilderness* – ou seja, a proteção de paisagens prístinas para fins científicos, de contemplação e lazer "that are entirely 'natural' and not somehow 'cultural'" (Harrison e O'Donnell 2010, p. 91), uma "associal landscape" (Igoe 2004, p. 70) ou simplesmente "a place without people" (Brockington 2015, p. 2). Esta abordagem centra-se também na noção de que os domínios do natural e cultural estão separados e ocupam posições de poder desiguais, concebendo-se a ação humana como agressora e a natureza como vítima. Contudo, se no plano discursivo todos os humanos são considerados uma ameaça, na prática eles são cuidadosamente selecionados. Ademais, a difusão e replicação deste modelo reforçou imediatamente o que há muito era visível: a quase inexistência de paisagens *wilderness* a nível mundial. O modelo excludente não tardou a ser criticado e abordagens mais participativas foram formuladas, porém ele não desapareceu (Brockington 2015), passando os dois paradigmas – excludente e participativo – a coexistir (Brosius, Tsing e Zerner 2005).

A partir da década de 1970, deu-se um aumento significativo, em número e extensão geográfica, de áreas protegidas – que ganhou, recentemente, novos impulsos (Büscher et al. 2017) – e a questão ambiental entrou definitivamente na agenda internacional (Escobar 1995; Adams 2004a; Harrison e O'Donnell 2010). Esta conjuntura académica e política, aliada à inerente complexidade daquele que se tornou um dos principais instrumentos de conservação do património natural, originou um subconjunto de pesquisas antropológicas sobre os efeitos sociais, materiais e simbólicos das áreas protegidas na vida das pessoas e dos seus ambientes circundantes (destacam-se Kothari et al. 1989; Orlove e Brush 1996; Anderson e Berglund 2003; Brosius, Tsing e Zerner 2005; West, Igoe e Brockington 2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Descola 2008). As áreas protegidas – territórios delimitados e geridos para fins de

conservação da natureza, seus valores ecológicos e culturais são importantes. Como mencionaram West, Igoe e Brockington, as áreas protegidas "matter because they are a way of seeing, understanding, and (re)producing the world (…) they are rich sites of social production and social interaction" (2006, p. 252). Trata-se, em geral, de estudos que alertam para a necessidade e importância de realizar pesquisas antropológicas sobre o tema com base em etnografias de longa duração (Orlove e Brush 1996; Anderson e Berglund 2003; West, Igoe e Brockington 2006; Peace, Connor e Trigger 2012; Vaccaro, Beltran, Paquet 2012). Esta produção académica contraria as análises dominantes sobre áreas protegidas, até recentemente dominadas pelas ciências naturais e com base em observações distanciadas e de curta duração (Anderson e Berglund 2003; Brosius e Russel 2003; Brosius 2006).

O quadro teórico desta tese baseia-se nesta literatura, que será desenvolvida nos próximos capítulos. Esta produção académica permitiu explorar os efeitos ou as "fortune and misfortune" (Brockington, Duffy e Igoe 2008, p. 6) sociais e materiais que envolvem o estabelecimento de projetos de patrimonialização da natureza. A partir desta base teórica, interroguei o significado e o efeito da criação de áreas protegidas na vida quotidiana e espaços sociais das populações e seus territórios, e examinei as práticas e efeitos da ação local e sua relação com processos globais. Os estudos da globalização (Appadurai 1996; Inda e Rosaldo 2002; Tsing 2005; Eriksen 2016) foram importantes para esta reflexão, embora a pesquisa se centre num grupo localizado e não deslocado do seu local de origem, como é comum neste campo subdisciplinar (Inda e Rosaldo 2002). No contexto da antropologia do ambiente, a tese apoia-se também nas abordagens da ecologia política e derivadas da *viragem* pós-estrutural, que introduziram na análise das áreas protegidas elementos de reflexão (e.g., relativos à escala, história, discurso, *agency*[67], poder e saber) que muito têm contribuído para um melhor entendimento das complexidades envolvidas nas interações entre humanos e meio ambiente (Escobar 1995; Cronon 1996; Guha e Martinez-Alier 1997; D'Argemir 1998; Brosius 1999b; Anderson e Berglund 2003; Tsing 2005; Ortner 2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Santamarina 2009; Carpenter 2020).

Foi necessário recorrer ainda a pesquisas que analisam a complexidade, transformações e *agency* observáveis entre e sobre populações de pescadores artesanais em diferentes contextos

[67] Deve-se realçar, desde já, que a ideia de *agency* parte da reflexão sobre o conceito efetuada por Sherry Ortner, para quem ""agency" is never a thing in itself but is always part of a process" (2006, p. 134).

(Pascual 1999; Rogelja 2004; Subramanian 2009; Nunes 2006; Mendes 2008; Rohan e Shanker 2010) e aos estudos de antropologia sobre turismo. Esta tese pretende contribuir também para esta literatura e para os debates sobre a forma como o turismo deve ser menos conceptualizado como uma identidade abstrata com impactos negativos em populações passivas e mais como uma arena instrumentalizada por diferentes sujeitos (Smith e Brent 2001; Stronza 2001; Boissevain e Selwyn 2004; Stronza e Pêgas 2008; Fleischer 2009a; Leite e Graburn 2009; Lyon e Wells 2012; Macdonald 2013; Trichur 2013; Bloch 2017; Adams e Sandarupa 2018).

Embora os estudos sobre áreas protegidas e conservação do património natural constituam a principal base teórica na qual a pesquisa se apoiou, esta não foi suficiente para dar conta de todas as dimensões e complexidades que emergiram ao longo do trabalho de campo. Assim, foi necessário o recurso a outros campos de estudo dentro da antropologia e de outras ciências sociais e humanas, que incluíram pesquisas e reflexões que têm vindo a ser efetuadas sobre a estrutura social indiana e goesa (entre outros Fuller 2004 [1992]; Perez 1994; Rubinoff 1998; Newman 2001; Sinha 2002; Pereira 2009; Perez 2012; Henn 2014). Tal mostra a complexidade do contexto analisado, que, no seguimento da literatura consultada, revela lógicas heterogéneas, que envolvem processos sociais mais alargados, interações assimétricas e conceções distintas sobre natureza e cultura (Milton 1993; Anderson e Berglund 2003; Tsing 2005; West, Igoe e Brockington 2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Descola 2008; Harrison e O'Donnell 2010; Tsing 2015). Impôs-se, assim, a necessidade de efetuar uma pesquisa que considerasse as dimensões mais alargadas em que se inscrevem as vidas dos interlocutores, que vão além da questão ambiental *per se*, para melhor compreender as relações estabelecidas por estes com a conservação e os territórios permeados por áreas protegidas (Tsing 2005; Carrier e West 2009; Leite e Graburn 2009; Peace, Connor e Trigger 2012; Lounela, Berglund e Kallinen 2019). O reconhecimento da realidade complexa em que se inscrevem as áreas protegidas tem levado os antropólogos a realçar a importância de se realizarem mais estudos sobre as motivações, posições adotadas, perspetivas de futuro, *good life* e *wellbeing*[68], práticas, modos de experiência e de reflexão daqueles que habitam dentro ou juntos das reservas, bem como de outros agentes e intervenientes (por exemplo, técnicos, especialistas, cientistas, instituições estatais e/ou não-governamentais) (Stronza 2001; Carrier e West 2009; Cohen e Cohen 2012; Fischer 2014;

[68] Nesta pesquisa, entende-se não só que "wellbeing is more than just being well (…) [but also that] the good life is not a state to be obtained but an ongoing aspiration for something better that gives meaning to life's pursuits (…) striving for the good life involves the arduous work of becoming, of trying to live a life that one deems worthy, becoming the sort of person that one desires. As such, the good life is not made up of simple happiness" (Fischer 2014, p. 2).

Gregory 2018; Smith 2018; Bryant e Knight 2019; Chambers 2020). Esta tese procura também contribuir para o preenchimento dessa lacuna.

Objetivos e contributos

Esta pesquisa teve como objetivos gerais: 1) analisar as implicações, a nível local, de respostas políticas, nacionais e internacionais, à questão ambiental, assentes na promoção do património natural; 2) acompanhar, identificar e analisar o modo como estas iniciativas se refletem no território e tecido social das populações locais, nas suas práticas, representações discursivas e no relacionamento com o meio ambiente; 3) conhecer a vida dos pescadores e compreender os processos de mudança social no contexto de transformações aceleradas, identificando e analisando estratégias, perceções e motivações; 4) observar e acompanhar o modo como as populações locais se posicionam, interagem e transformam face às mudanças que ocorrem nos seus espaços sociais; 5) conhecer os diferentes posicionamentos sobre a relação entre património natural, conservação e processos de turistificação; 6) analisar como o património natural tem sido construído em Goa, refletindo sobre a relação entre património e poder na criação, representação e proteção da paisagem litoral.

Nesse sentido, pretende-se contribuir para: 1) o conhecimento da sociedade goesa através de uma análise de problemáticas contemporâneas, deslocando-se a abordagem analítica de uma ótica recorrentemente centrada no seu passado colonial; 2) a visibilidade de práticas de populações localizadas nas margens do sistema social; 3) o conhecimento sobre processos de patrimonialização e abordagens conservacionistas, evidenciando-se as suas complexidades a partir da observação de outras dimensões mais alargadas (sociais, políticas e económicas), subjacentes a estes processos; 4) os estudos críticos do património e a produção antropológica em geral, e a antropologia do ambiente e pesquisas sobre áreas protegidas em particular, a partir da realização de uma análise sobre processos de patrimonialização da *natureza*, a forma como estes se desenrolam e são legitimados com base em observações que vão além das preocupações ambientais *per se*. As últimas tendem a estar associadas e entrelaçadas com outras dimensões sociais mais alargadas e multiescala em que se inscrevem as vidas das pessoas, para a análise das quais a reflexão crítica antropológica é um contributo imprescindível. Esta tese contribui ainda para o último ponto através da realização de um estudo etnográfico de longa duração, logo, de proximidade, detalhado e profundo, centrado nas práticas e efeitos da ação local e sua relação com processos globais.

Metodologia

A escolha de fazer pesquisa em Goa decorreu de uma curiosidade pessoal pela Índia. A realização da unidade curricular optativa de Etnografia da Índia durante a licenciatura[69] contribuiu decisivamente para querer avançar com uma investigação neste país. Sem possibilidade de realizá-la no mestrado, o projeto foi adiado para o doutoramento. No ano letivo de 2013/2014, ingressei no doutoramento em antropologia do ISCTE-IUL, mas fui obrigada a abandonar o curso, por falta de financiamento. Ainda assim, durante esse período investi na elaboração do projeto de pesquisa, revisão bibliográfica e realização de contactos online com investigadores e possíveis interlocutores. No ano letivo de 2015-2016, o ingresso no programa doutoral que esta tese encerra e o acesso a uma bolsa de doutoramento, permitiram-me concretizar a pesquisa há muito esperada.

O primeiro contacto *in situ*[70] com Goa foi em fevereiro de 2016 para realização de uma visita exploratória ao terreno. Apesar da limitação de tempo (11 dias), esta visita contribuiu para aprimorar o projeto e o plano de trabalhos. Outro contributo importante para esse fim foram os conhecimentos adquiridos e consolidados durante o primeiro ano do doutoramento, nomeadamente no âmbito dos estudos críticos do património, a área de especialização do curso.

O trabalho de terreno decorreu durante 18 meses (entre novembro de 2016 e abril de 2018), com residência no estado de Goa durante 15 meses. Esta presença no campo foi dividida entre períodos de tempo mais prolongados em Galgibaga, Agonda e Talpona[71] e outros de menor duração em Pangim, Morjim e aldeias dos *taluka* de Pernem, Canacona e Bardez. Por vezes

[69] Esta unidade curricular era lecionada pela professora doutora Rosa Maria Perez e foi a disciplina que me fez optar pelo ingresso na licenciatura em antropologia do ISCTE-IUL.
[70] Cabe mencionar que não conhecia a Índia ou qualquer país da Ásia.
[71] A residência em Talpona (dezembro 2017 a março de 2018) deveu-se à necessidade urgente de encontrar uma casa para efetuar o registo no *Foreigners Registration Office* em Goa, uma obrigatoriedade administrativa e burocrática. Devido ao turismo, nestes meses é difícil encontrar casas ou quartos para arrendar junto à costa, ou seja, nos bairros dos interlocutores. Deve-se sublinhar que a distância entre as casas onde residi, em Galgibaga e Talpona, é menos de 1,5 quilómetros. No plano administrativo, este povoamento é um dos *ward* pertencentes ao *panchayat* de Poinguinim. Situa-se na faixa costeira, a norte de Galgibaga. Parte da reserva de tartarugas inclui uma parcela de terra localizada no extremo sul da praia de Talpona. Além deste aspeto, embora a pesquisa incida sobre Galgibaga e Agonda, os Pagi residem ao longo da costa de Canacona e as relações familiares, através dos casamentos, e comerciais atravessam as fronteiras das aldeias e, até, do *taluka*.

acompanhada pelos interlocutores, realizei também viagens de curta duração a outros estados da Índia[72].

Após defender o projeto e aprofundar alguns tópicos discutidos durante a sua defesa, cheguei a Goa no final do mês de novembro de 2016. Guiando-me pelas tarefas definidas no plano de trabalhos, comecei por reativar os contactos com investigadores e interlocutores locais (e.g., jornalistas, ativistas ambientais e membros de associações, pescadores, operadores de turismo, entre outros). Entrei de imediato em contacto com o Professor Doutor Alito Siqueira, que me esperava, e tinha feito a ponte com a instituição de acolhimento – Birla Institute of Technology and Science (BITS Pilani) – e marquei encontros com os supervisores locais, os Professores Doutores Solano Da Silva e Rayson K. Alex. Em fevereiro de 2017, efetuei uma apresentação do meu projeto na faculdade, em conjunto com outros alunos de doutoramento. Ainda durante esta primeira fase, efetuei pesquisa bibliográfica na Biblioteca Central de Goa e visitei instituições governamentais para estabelecimento de contactos e recolha de informação. A falta de estudos científicos aprofundados sobre os temas de pesquisa, áreas e interlocutores revelou-se de imediato evidente. Ainda assim, tive acesso a diversas fontes que, embora sem tratamento analítico (e.g., jornais, revistas, relatórios, documentos oficiais, fotografias, entre outros), e só disponíveis localmente, demonstraram a importância de efetuar este levantamento *in situ*. Esta atividade foi mantida ao longo de todo o trabalho de campo e estendida a outras instituições, como livrarias especializadas e bibliotecas locais. Enquanto estive no terreno,

[72] Estas deslocações foram necessárias por vários motivos: a necessidade de fazer pesquisa bibliográfica ou tratar de assuntos burocráticos em Pangim; os centros de proteção de tartarugas estarem presentes em três aldeias (Galgibaga, Agonda e Morjim) e terem sido impulsionados por indivíduos e em períodos distintos nestas zonas costeiras; para conhecer *in situ* a realidade costeira das áreas privilegiadas, ao nível do *taluka* e do estado. Durante estas visitas, abordava interlocutores locais (pescadores, operadores turísticos, outros indivíduos residentes nas aldeias e turistas). O objetivo era conhecer melhor a realidade local, observar o processo de turistificação (e.g., algumas aldeias do *taluka* de Bardez são centrais na história do surgimento da atividade turística em Goa), obter informações sobre as regulamentações ambientais existentes (ou não) e explorar perceções sobre o turismo e a pesca industrial. As visitas fora do estado, com ou sem os interlocutores, ocorreram, sobretudo, a lugares sagrados para estes. Estas saídas foram importantes para fortalecer as relações que mantinha com eles, mas também para conhecer outras realidades de um país caracterizado pela sua extrema diversidade.
Em junho de 2017 visitei o norte do país a partir de um roteiro efetuado com sugestões dos pescadores, que incluíam conhecer o famoso rio Ganges – embora tenha trocado a visita a Varanasi (no estado do Uttar Pradesh), pela de Rishikesh (no estado do Uttarakhand), onde nasce o rio, no sopé dos Himalaias –, visitei ainda a "terra dos Reis" (ou o Rajastão) como designava Sadior o estado, insistindo que eu lá fosse. Sadior levar-me-ia posteriormente ao Karnataka. As peregrinações anuais para pontos mais longínquos são cada vez mais uma realidade para os interlocutores e eu não conhecer nenhum desses locais causava estranheza. Por isso, os pescadores acolheram muito bem a minha iniciativa, não deixando de mostrar alguma preocupação e telefonando-me várias vezes para saber se tudo estava bem.

continuei também a fazer o levantamento, sistematização e recensão crítica da bibliografia sobre as temáticas centrais da pesquisa, consoante o desenrolar e as necessidades impostas pelo trabalho de campo. Ademais, procedi sempre que necessário à análise dos dados recolhidos, organizando sistematicamente a informação[73].

Numa segunda fase efetuei as primeiras estadias nas aldeias de Morjim, Agonda e Galgibaga, para reconhecimento geográfico do espaço e reativação e identificação de novos interlocutores. Tinha como objetivo consolidar os dados recolhidos durante a primeira visita exploratória que fiz aos locais de pesquisa, especificamente sobre o surgimento e expansão da conservação de tartarugas em Goa. Assim, voltei a realizar entrevistas semiestruturadas com os principais responsáveis e outros envolvidos na implementação da conservação de tartarugas. Efetuei várias conversas informais e observações de locais, momentos e eventos pré-determinados, para dar conta das dinâmicas quotidianas das aldeias. Estas primeiras estadias definiram também o espaço mais alargado de análise dentro das aldeias: a zona costeira. Adicionalmente, optei por não efetuar uma pesquisa comparativa entre as três aldeias. A reserva de tartarugas projetada para Galgibaga tem menos impacto em Morjim devido à sua distância e administração pela divisão do *Goa Forest Department* do distrito norte. Os projetos de Agonda e Galgibaga estão sob a gestão da divisão do distrito sul. Além disso, pretendia realizar uma pesquisa com os Pagi. Galgibaga e Agonda estão ligadas pela conservação das tartarugas e pela presença deste grupo de pescadores, que residem ao longo de toda faixa costeira do *taluka* de Canacona. Os dados recolhidos em Morjim destinar-se-iam exclusivamente à contextualização do surgimento da iniciativa de proteção de tartarugas em Goa.

Nas aldeias de Galgibaga e Agonda, o trabalho de campo incidiu sobre as zonas litorais (i.e., os espaços das tartarugas, turismo, pesca artesanal e industrial, e bairros (*vaddo*) dos pescadores). Ao longo do terreno, dirigi a minha atenção para a organização do espaço, ritmos e dinâmicas quotidianas em terra e no mar e organização social (i.e., relações de parentesco, rituais de passagem, sistemas de governação informal, sistema de castas e religioso)[74]. No

[73] Em meados de outubro de 2017, vi-me obrigada a regressar a Lisboa devido a uma lesão muscular profunda no dedo indicador direito, que requereu várias sessões de fisioterapia. Regressei a Goa no início de dezembro de 2017. Embora tenha mantido o contacto com os interlocutores via *whatsapp*, o afastamento dos locais de pesquisa contribuiu para a tarefa de análise de dados recolhidos até esse momento.

[74] A observação destes sistemas ocupou uma maior centralidade na última fase da pesquisa de campo. Este enfoque foi importante para compreender as complexidades inerentes e subjacentes às formas de

âmbito das dinâmicas da pesca, não raramente ouvi os relatos dos interlocutores sobre os seus percursos de vida, escutei e aprendi os tipos, modos de aprendizagem e formas de fazer. Observei e conversei quotidianamente sobre as suas relações com o mar e espaço litoral, os modos como pensavam, geriam e atuavam sobre as imprevisibilidades. Ri, chorei, consolei e fui consolada nos momentos mais difíceis. Pedi-lhes que me contassem as suas histórias e ouvi-as várias vezes, registando os *tempos* de carência extrema do passado, mas que eram de abundância de peixe, os períodos de escassez atuais, as políticas, poderes e efeitos da pesca industrial, as lutas e desalentos, os níveis de participação e representação local e acesso aos recursos. Falaram-me ainda sobre os seus entendimentos relativos à conciliação da pesca com outras atividades de subsistência, os efeitos dessa transição profissional na organização e estrutura social e na relação com o espaço, os processos de migração e os precários empregos na pesca industrial, bem como as suas motivações, objetivos e aspirações. A pesca e o turismo faziam parte do quotidiano. Não demorei a conhecer os motivos da sua inserção nas atividades turísticas, tipos e modos de aprendizagem e formas de fazer, ligações entre o turismo, a pesca e as suas experiências migratórias. As conversas estendiam-se dos entendimentos sobre o seu envolvimento neste novo modo de subsistência, aos efeitos – positivos, negativos e ambíguos – do turismo na organização e estrutura social, bem como às suas motivações (Stronza 2001), aspirações, conceções de *wellbeing* (Fischer 2014) e perspetivas de futuro (Bryant e Knight 2019) e relacionamento com a conservação e regulamentação ambiental. Estas dinâmicas quotidianas, que inquiria, observava e vivia, ligadas a outras dimensões que não a da conservação ambiental, permitiram-me conhecer profundamente os seus entendimentos locais sobre a reserva das tartarugas e outras medidas que visam a proteção do património natural destas áreas litorais, que incluem o plano de ordenamento da zona costeira. Paralelamente, tomava atenção às (re)produções discursivas e materiais produzidas por estes mecanismos sobre os espaços litorais, as novas fronteiras, as regras e usos que se desenhavam no território (Brosius 1999b; West, Igoe e Brockington 2006).

A aproximação aos interlocutores deu-se através da convivência. Os interlocutores eram selecionados a partir dos próprios membros do grupo e seguindo as suas sugestões: "fala com este ou aquele", diziam-me. Foi necessário algum tempo para conquistar a confiança das pessoas. Este processo revelou-se um desafio, sendo que cheguei às aldeias (Galgibaga e

resiliência e resistência adotadas pelos interlocutores num contexto de transformação social acelerada e no âmbito das interações que estabeleciam com o ambiente circundante.

Agonda) no período de eleições. Além disso, a conservação ambiental cedo se revelou um tema de difícil conversa devido aos conflitos locais em torno da questão, e que envolviam diferentes sujeitos. Tudo seria ultrapassado com o passar do tempo. Outra dificuldade derivou da centralidade da pesquisa na recolha de dados entre os homens. A presença do meu marido, que me acompanhou durante todo o trabalho de campo, foi essencial para ultrapassar este aspeto[75]. Ao fim de alguns meses, os homens recebiam-me nos seus pátios sem a presença das suas mulheres e/ou do meu marido. A estranheza inicial que sentia, caso encontrasse um pescador sozinho e resolvesse começar a falar com ele, foi totalmente ultrapassada. A minha posição mudou de estranha, estrangeira e/ou turista, para a de mulher casada, estudante e amiga, para uns, e, para outros, um membro da família: uma irmã ou prima.

Antes de iniciar o terreno, concluí o nível básico de hindi[76] e tentei aprender por mim própria o máximo possível de concani através de livros que comprei online e levei para Goa. Os meus esforços não foram suficientes e a aprendizagem da língua não melhorou consideravelmente no terreno. Os livros ajudaram pouco. "Os hindus não falam assim. Aqui falamos diferente. Essa palavra não sei. Esta aqui é como os católicos dizem. Nós dizemos de outra maneira", comentou-me, muitas vezes, o jovem Hubha[77] com quem cheguei a ter aulas de concani em Agonda. Além disso, a maioria insistia em falar inglês, sobretudo quando percebiam que o meu desenvolvimento do concani se mantinha muito rudimentar. Além do inglês, havia outras formas de comunicar. A convivência prolongada permitiu encontrá-las e saber lê-las nas expressões faciais e corporais[78], nas entoações, através das palavras que ia

[75] Embora com "'invisible', roots in the history of anthropology" (Korpela, Hirvi e Tawah 2016, p. 4) e a imagem do "solitary fieldworker" (idem, p. 3), prevaleça na disciplina a presença de familiares diretos – esposos/as e/ou filhos/as (e até dos pais) – dos antropólogos no terreno é mais comum do que se pensa (idem). Por falta de espaço, a oportunidade para refletir sobre este tema, fica adiada para outro momento. Para uma discussão sobre o tópico, consultar Korpela, Hirvi e Tawah (2016). Através das suas próprias experiências, as autoras exploram os efeitos da presença dos seus familiares nas suas pesquisas, refletindo sobre como estes podem afetar "the process of defining the field that an ethnographer eventually studies (…) [or the] data-gathering process and consequently also the research results" (idem, p. 14) e sugerindo a sua integração na "list of possible collaborators" (ibidem).

[76] Ninguém falava hindi comigo, mas a aprendizagem do alfabeto *devanagari* foi essencial em Goa. Podia não perceber, mas conseguia ler e escrever. Esse era o alfabeto que os interlocutores utilizavam quando pedia para me escreverem nomes de barcos, eventos, deuses, locais, práticas, etc.

[77] Embora os interlocutores tenham dado consentimento para a utilização dos seus nomes, optei por lhes atribuir nomes fictícios.

[78] Os interlocutores faziam o mesmo comigo e com os turistas. Recordo, numa das sessões de concani que Hubha me dava, que passei a aula toda a dar-lhe explicações sobre o significado de formas de comunicação não verbal que ele queria compreender nos turistas, entre outras, que queriam dizer os visitantes quando pronunciavam uma palavra e simultaneamente levantavam os braços, dobrando os

aprendendo – alguma coisa ficava – e nos momentos de silêncio, onde a comunicação estava sempre bastante inscrita. Quando os interlocutores não falavam inglês, recorria aos familiares ou pares como tradutores. A maioria expressava-se bem ou fluentemente nessa língua. Ainda assim, não demorei a perceber que era mais importante para os interlocutores falarem inglês do que eu aprender concani. Tal acabaria por operar como uma devolução à imprescindível contribuição destas pessoas para a pesquisa. Nos últimos dias de trabalho de campo, não esquecerei o agradecimento emocionado de Uja, pelas longas e diárias horas de conversa que tínhamos. "Agora vais embora, vou esquecer-me das palavras…", comentava-me triste, embora mais com a nossa partida, do que a perda da prática do inglês.

Deve-se mencionar que a pesquisa se focou essencialmente, mas não de forma exclusiva, nos (e com os) pescadores e as suas famílias. Convivi, observei, conversei e aprendi com outros residentes nas aldeias, turistas e operadores turísticos e responsáveis institucionais (e.g., presidente da associação *Goa Kshatriya Pagi Samaj* ou o *Range Forest Officer*). As técnicas de recolha de dados (Spradley 1979; Spradley 1980; Madden 2010) foram realizadas consoante as necessidades impostas pelo terreno e incluíram algumas das mais clássicas: observação participante e não participante, conversas informais e entrevistas semiestruturadas. As últimas, no sentido de *ethnographic interview*, para Spradley um "speech event (…) that (…) shares many features with the friendly conversation" (1979, p. 464), acrescentando o autor que "ethnographers often gather most of their data through participant observation and many casual, friendly conversations" (idem), como aconteceu nesta pesquisa. Os dados recolhidos foram registados em cadernos de notas e diários de campo[79]. Utilizei também a fotografia como

dedos, escrevendo no espaço vazio, com os dedos, o entre aspas. Eu fazia a todos inquirições semelhantes.

[79] Optei sempre pela utilização de cadernos de anotações e de diários de campo. Nos primeiros, registava os mais diversos dados (descrições, relatos, observações, desenhos de mapas, técnicas e materiais de pesca, palavras relativas à aprendizagem da língua, contactos, etc.). Diversas vezes estes cadernos eram partilhados com os interlocutores, que faziam diferentes tipos de anotações (desenhos de mapas, técnicas de pesca, escrita de palavras em concani). Esta partilha auxiliou-me a contornar alguma desconfiança inicial quando precisava de fazer anotações no momento das observações. Nos diários de campo, todos paginados, descrevia detalhadamente as atividades quotidianas, codificava a informação e introduzia os comentários sobre tópicos identificados no terreno e outros a explorar, cruzamento de dados, referências bibliográficas e outras anotações de ordem mais teórica. Esta tarefa era realizada à noite, mas também ao longo do dia. Aproveitava, por exemplo, as horas de almoço ou as tardes, período do dia em que a maioria das pessoas estavam recolhidas devido ao calor. Os dados recolhidos ao fim do dia eram transcritos durante a noite. Os cadernos foram regularmente digitalizados com recurso à máquina fotográfica e guardados em diferentes dispositivos: discos rígidos, *pen drives* e cartões de memória SD, para minimizar o risco de perda dos dados.

auxiliar de pesquisa[80]. No entanto, o trabalho de terreno desenrolou-se em larga medida a partir de "uma metodologia com base no diálogo, sem recurso a material auxiliar (…) privilegiando a observação, não só das múltiplas vozes, mas também de outros meios de comunicação como os silêncios ou as pausas" (Cachado e Lourenço 2016, p. 229). Seguindo outros antropólogos, muitas vezes localizados em territórios afastados e a analisar temáticas muito distantes das exploradas nesta pesquisa – elemento em si revelador da especificidade que o *pensar sobre* e *fazer* trabalho de campo significa na disciplina – privilegiei "[the capture of] the qualities of "life as lived"" (Abu-Lughod 1993, p. 1), seguindo e escutando as pessoas ao seu próprio ritmo. À semelhanca de Konstatina Isidoros, deixei as pessoas "tell me what they wanted to share with me when they wanted (…) aimed to achieve a 'wide-open' ethnographic encounter that recognizes mutual ethnographic experience (…) learn through participation 'the meaning of individuals' actions and explanations rather than their quantification" (2018, p. 16). Afinal, como mencionaram Martins e Mendes, pesquisa, metodologia e experiência definem em conjunto o trabalho de campo e a prática de fazer terreno "envolve os investigadores em interacções (extra)ordinárias com outras pessoas, outras coisas (bióticas e abióticas) (…) que nos leva a reconsiderar a nossa relação com o mundo num processo de aprendizagem permanente" (2016b, p. 18). Por fim, como argumentou Ingold,

> to practice anthropology (…), means to study with people, not to make studies of them (…) we do so in order that we may grow in wisdom and maturity, in our powers of observation, reason, and critical thinking, in the hope and expectation that we can bring these powers to bear on whatever problems we may tackle in the future" (…) that's why participant observation should be understood, in the first place, not as ethnographic but as educational. It is a way of learning, and that learning — as we well know — can be transformative" (2017, p. 23).

Estrutura da tese

A tese está organizada em sete capítulos. Após a introdução que agora termina, o capítulo I aborda a necessidade de estudar as áreas protegidas e os importantes contributos da antropologia para essa análise. Discute-se a amplamente criticada e problematizada dicotomia

[80] A fotografia (e o vídeo e desenhos em menor grau, os últimos derivados das imagens fotográficas) acompanhou a observação de eventos selecionados. Esta produção de imagens foi usada, exclusivamente, com o objetivo de fixar e documentar determinados momentos. Contudo, a sua utilização facilitou o acesso aos interlocutores, que me pediam para as tirar e que lhes oferecia impressas em pequenos e médios formatos, nomeadamente as dos seus barcos.

natureza/cultura, que continua a desempenhar um papel central nos discursos e práticas conservacionistas. Mostra-se o contributo, para o estudo das áreas protegidas, destas reflexões críticas e da sua incorporação nas pesquisas antropológicas sobre as relações e interações local-global. Reflete-se sobre as novas conceções de espaço, território, lugar e paisagem e a maior atenção antropológica dada às dimensões históricas, do poder, conhecimento, *agency*, discurso e político-económicas. Identificam-se e problematizam-se os efeitos sociais e materiais das áreas protegidas, mostrando-se a necessidade de olhar a sua complexidade. Tendo-se como escala de análise o contexto internacional e nacional indiano, nos capítulos II e III efetua-se uma contextualização histórica, crítica e reflexiva sobre as duas grandes abordagens, excludente e participativa, que caracterizam as atuais práticas conservacionistas. O capítulo IV centra-se nos percursos de institucionalização da conservação ambiental, pescas e turismo em Goa. Após uma breve caracterização ecológico-geográfica do território goês, procede-se a uma revisão histórico-institucional sobre a conservação ambiental. Em seguida efetua-se uma breve caracterização dos grupos de pescadores artesanais goeses e a contextualização reflexiva do processo de mecanização das pescas. Por fim, procede-se a uma revisão historiográfica da emergência e desenvolvimento do turismo, dinâmicas institucionais e práticas informais relativas à inserção dos pescadores nas atividades turísticas. O capítulo V é dedicado à emergência e funcionamento dos projetos de conservação das tartarugas marinhas presentes nos locais de pesquisa. Abordam-se os conflitos derivados da proposta de transformação do programa de conservação em Galgibaga numa área protegida. Mostra-se que, no centro destas tensões, estão interesses pessoais e, sobretudo, a adesão dos pescadores ao turismo. Os capítulos VI e VII respondem a esta última conjuntura e à seguinte questão: que motivos levaram os interlocutores a aderirem ao turismo? O capítulo VI é dedicado à atividade da pesca, caracterizando-a e mostrando a sua centralidade na vida dos interlocutores e a precariedade associada ao labor. Paralelamente, mostram-se as sucessivas alterações de que foi alvo o sector, os seus impactos na vida dos interlocutores e as suas respostas, que integram processos de migração económica temporários e a sua inserção no turismo. No capítulo VII dá-se conta das motivações e efeitos da adesão dos interlocutores à atividade turística, mostrando-se os motivos pelos quais estes defendem que "o turismo não é bom! É muito bom!". Termina-se a tese com uma nota conclusiva que enfatiza que, para melhor compreender as interações entre o homem e o meio ambiente, é imperativo reconhecer que essas relações são um produto de dinâmicas históricas, sociais, económicas e políticas mais alargadas, que merecem atenção e para as quais a pesquisa antropológica é um contributo indispensável.

CAPÍTULO I – Antropologia e áreas protegidas: conservação do património natural, populações locais e turismo em contextos de mudança

> (…) protected areas matter because they are a way of seeing, understanding, and (re)producing the world (…) they are rich sites of social production and social interaction (West, Igoe e Brockington 2006, p. 252)

Nos últimos cinquenta anos (1970 – 2020), o fenómeno de crescimento de áreas protegidas a nível global, em número e extensão geográfica, permitiu produzir, selecionar, classificar, delimitar, gerir e atribuir valor universal do ponto de vista estético, religioso, científico, histórico, económico e sociocultural a milhões de quilómetros quadrados do planeta (UNEP-WCMC, IUCN e NGS 2021). Por áreas protegidas, entende-se os territórios selecionados, delimitados e geridos por diversos mecanismos, para fins de conservação da biodiversidade e valores culturais associados, cujo estabelecimento se consolidou no plano oficial global como o principal instrumento de conservação do património natural.

Descritas pela IUCN (*International Union for Conservation of Nature*) como "one of the great success stories of conservation" (2010, p. 2), as áreas protegidas cobrem 15,4% da superfície total terrestre do planeta e 7,6% dos seus oceanos (UNEP-WCMC, IUCN e NGS 2021)[81]. Recentemente, um movimento internacional, designado *Nature Needs Half*[82], avançou uma proposta para estender a conservação da biodiversidade, até 2030, a metade de toda a superfície terrestre e aquática do planeta. Esta ação implicará um aumento muito superior ao atual, em número e extensão geográfica, destes espaços (Büscher et al. 2017). De acordo com Brightman e Lewis, "the practical, political and economic implications of trying to enforce such a plan on the millions of people living outside mega cities and in a great diversity of relations

[81] Estes dados podem ser consultados na versão digital – https://livereport.protectedplanet.net/ – do relatório anual *Protected Planet* 2020 (UNEP-WCMC, IUCN e NGS 2021) que, devido a este formato, é constantemente atualizado. Estes relatórios têm como objetivo monitorizar o progresso internacional referente ao alcance dos *Aichi Biodiversity Targets* (i.e., um conjunto de metas direcionadas para a redução da perda de biodiversidade global que incluíam até 2020 a proteção de 17% da área terrestre e águas interiores e 10% das zonas costeiras e marinhas). Estes objetivos foram subscritos por 193 países durante a 10ª Conferência das Partes da Convenção sobre Diversidade Biológica que se realizou em 2010, no Japão. Neste encontro, foi aprovado o Plano Estratégico de Biodiversidade 2011-2020 que pode ser consultado em CBD, 2020. Aichi Biodiversity Targets. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://www.cbd.int/sp/targets/.

[82] O *website* oficial do movimento pode ser consultado em Nature Needs Half, s.d. Home page. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://natureneedshalf.org/ . Para reflexões críticas sobre a proposta deste projeto, consultar Büscher et al. (2017).

with their environments are tyrannical" (2017b, p. 6). A crítica exposta deriva da proposta expansionista extremada, mas igualmente por as áreas protegidas se constituírem como um modo "of seeing, understanding, and producing nature (environment) and culture (society) and as a way of attempting to manage and control the relationship between the two" (West, Igoe e Brockington 2006, p. 251). Não raras vezes, a sua implementação provoca múltiplos efeitos negativos sobre os territórios, pessoas e ambiente (West, Igoe e Brockington 2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Harrison e O'Donnell 2010; Holmes e Brockington 2013). A par da dimensão atual e global da cobertura das áreas protegidas e das (no mínimo) impressionantes ideias expansionistas mais recentes, estes espaços justificam toda a atenção que têm recebido na antropologia e noutras ciências sociais.

O incremento das áreas protegidas, a partir da década de 1970, esteve diretamente relacionado com a entrada do debate ambiental na agenda política internacional e na esfera pública (Adams 2004a). A problemática do meio ambiente tornou-se uma questão global e as áreas protegidas um dos principais instrumentos de ação da nova consciência e políticas da natureza (Escobar 1995; Brockington, Duffy e Igoe 2008). Contudo, este "movimiento conservacionista global y globalizador" (Santamarina 2009, p. 298) e suas "construções humanas (…) e não simplesmente áreas naturais [i.e., as áreas protegidas]" (Little 2002, p. 272) – como muitas delas, ainda hoje, são pensadas – não tardaram a ser questionados. Em causa estavam os efeitos materiais, socioeconómicos, políticos e ecológicos negativos provocados pelo estabelecimento destes espaços dedicados à conservação ambiental (Brockington, Duffy e Igoe 2008). No centro do problema, encontrava-se (e encontra-se) a insistência em adotar uma abordagem excludente de conservação do património natural, assente em ideais de *wilderness*, que resulta na produção de locais naturais pristinos, ricos em biodiversidade e intocados pela presença humana, para fins de pesquisa científica e consumo (e.g., turístico) da paisagem natural (Neumann 1998; West, Igoe e Brockington 2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008).

A partir dos anos de 1980, a necessidade em conciliar "two old enemies, growth and the environment" (Escobar 1995, p. 195)[83] impulsionou a institucionalização de um novo modelo de desenvolvimento global, que aparentava vir a dar resposta às reivindicações contra as abordagens conservacionistas excludentes (Brosius, Tsing e Zerner 1998). O novo paradigma, designado desenvolvimento sustentável, apresentado ao mundo em 1987 e institucionalizado

[83] Este tópico é retomado no capítulo III.

em 1992, prometia uma ação política concertada que agregava crescimento económico, questões ambientais e justiça social (UN 1987; Escobar 1995; Macekura 2015). O seu impacto nas práticas de conservação em áreas protegidas foi inegável, embora mais nos discursos e menos na prática (Brosius, Tsing e Zerner 2005). A partir da década de 1990 proliferaram programas de conservação de base comunitária ou inclusiva (Brosius, Tsing e Zerner 1998). Contudo, o modelo excludente não desapareceu (Brockington 2015), passando a coexistir com o novo paradigma conservacionista (Brosius, Tsing e Zerner 2005). Além disso, ainda que, no plano discursivo, a aplicação e resultados efetivos dos novos paradigmas – desenvolvimento sustentável e conservação inclusiva – estivessem repletos de boas intenções, estes não tardaram a ser questionados e criticados (idem)[84]. As críticas surgiam por parte de diferentes grupos, tais como académicos, ativistas e grupos indígenas e/ou locais, sendo os últimos dois bastante afetados pelas práticas conservacionistas exigindo a prometida justiça social[85] (Brosius, Tsing e Zerner 2005; Harrison e O'Donnell 2010). Entre os dois primeiros grupos, encontravam-se muitos antropólogos, alguns envolvidos em ONG e outras instituições (e.g., agências internacionais), que atuavam em múltiplas escalas (locais, nacionais ou internacionais), "participating in policy debates and acting as advocates and allies of local populations of farmers and indigenous peoples" (Orlove e Brush 1996, p. 329). Além disso, muitos destes académicos observavam com grande proximidade a contínua expansão das áreas protegidas e seus efeitos. Estes espaços de conservação (e as políticas ambientais em geral) tendiam a recair largamente sobre lugares longínquos e seus habitantes: territórios e pessoas entre os quais ocorriam muitas das pesquisas antropológicas (Santamarina 2009). Assim, como indicou ainda

[84] Este tópico será retomado de forma mais pormenorizada no capítulo III.

[85] Embora a literatura antropológica sobre estas concetualizações seja vastíssima, a utilização dos termos *indígena* ou *local* (com referência a pessoas e/ou territórios), ao longo da tese, justificam algumas notas. Quanto ao uso do primeiro – *indígena* – têm-se sempre presente a dimensão construída desta noção, os seus modos de utilização e instrumentalização por diferentes atores, consoante o contexto e agendas pessoais (Li 2000a; Dove 2006). Além disso, como mencionou Igoe, o grau de indigeneidade varia consoante os grupos, os efeitos mais negativos das áreas protegidas nem sempre recaem sobre grupos indígenas e a distinção entre indígenas e não-indígenas tende a ser "influenced by the perceptions of western conservationists, human rights activists, and eco-cultural tourists" (2005, p. 385). Relativamente à noção de *grupo local* (ou *grupo indígena*), a sua utilização, em momento algum, é efetuada com o objetivo de cristalizar ou fixar identidade(s), que se entendem sempre em permanente transformação e, ainda, menos, pensar o *local* como uma categoria de *lugar* estanque e estável (ver Gupta e Ferguson 1992; Appadurai 1996; Ingold e Kurttila 2000; Brubaker 2002; dentre outros). Como resume Ingold: "Culture is not something that we can ever expect to encounter 'on the ground'. What we find are people whose lives take them on a journey through space and time in environments which seem to them to be full of significance (…) What we do not find are neatly bounded and mutually exclusive bodies of thought and custom, perfectly shared by all (…) The isolated culture has been revealed as a figment of the Western anthropological imagination. It might be more realistic, then, to say that people live culturally rather than that they live in cultures" (2003 [1994], p. 330).

Santamarina, embora os antropólogos reconhecessem (e o façam ainda hoje), a "crisis ecológica (…) que evidencia la necesidad de profundos cambios en un sistema que, en su funcionamiento normal y normalizado provoca un ecocidio y genocidio sistemático" (idem, p. 298), a partir dos anos de 1980 (e sobretudo de 1990), múltiplos questionamentos críticos e reflexivos sobre o discurso e práticas ambientalistas começaram a ser sistematicamente formulados.

As transformações supramencionadas inseriam-se numa conjuntura global alargada, de mudanças aceleradas e sem precedentes, que ocorriam no "real world" (Ortner 2016, p. 47) em diferentes domínios. Estas mudanças resultaram no surgimento de novos terrenos e abordagens metodológicas e teóricas na antropologia em geral (Ortner 2011 [1984]; Ortner 2016), cujo "focus has expanded from local social lives to included experiences of larger-scale processes" (West, Igoe e Brockington 2006, p. 252). A história, política, conflito, poder, discurso, conhecimento, *agency* (entre outras dimensões) adquiriram relevância nas análises antropológicas e resultaram no surgimento de novas áreas de pesquisa "with titles such as transnationalism, (…) postcolonialism (…) globalization [or] environmentalism" (ibidem). Estes enfoques, que incluíam interações local-global e dimensões históricas, político-económicas e simbólicas, a par de uma intensa problematização da separação rígida efetuada entre cultura e natureza, e um crescente diálogo que se abriu com outras disciplinas refletiram-se nas pesquisas efetuadas em antropologia sobre as relações estabelecidas entre as pessoas e o seu meio ambiente – uma antiga preocupação da disciplina (Orlove 1980; Latour 1994 [1991]; Escobar 1995; Orlove e Brush 1996; Descola e Pálsson 1996a; Milton 1997; Biersack 1999; Escobar 1999; Little 1999; Ingold 2000; Viveiros de Castro 2002; Di Deus 2007; Dove e Carpenter 2008; Orr, Lansing e Dove 2015; Brondízio, Adams e Fiorini 2017). Todos estes fatores são centrais no debate antropológico sobre as áreas protegidas, tendo contribuído para o desenvolvimento expressivo de um subconjunto de estudos sobre os efeitos destes espaços na vida das pessoas e nos territórios (Orlove e Brush 1996; Kottak 1999; Anderson e Berglund 2003; Haenn e Wilk 2006; West, Igoe e Brockington 2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Carpenter 2020).

Áreas protegidas e a conceção dicotómica de natureza/cultura

Apesar de amplamente criticada e problematizada, a dicotomia natureza/cultura continua a desempenhar um papel central nos discursos e práticas ambientalistas, que incluem o estabelecimento de áreas protegidas (Escobar 1995; Adams 2004a; West, Igoe e Brockington

2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Descola 2008; Santamarina, Beltran e Vaccaro 2014; Brockington 2015). O paradigma dualista expressa-se na contínua necessidade conservacionista de produzir territórios *wilderness* (i.e., ricos em biodiversidade, selvagens, pristinos, intocados pela presença humana e destinados a ser consumidos por alguns). Em antropologia, esta rígida separação entre natureza e cultura, que chegou a ser designada como um "central dogma" (Descola e Pálsson 1996b, p. 2) – operando na análise antropológica em geral (desde a fundação da disciplina) e, consecutivamente, nas preocupações dos antropólogos com as questões ambientais em particular (Milton 1997; Dove e Carpenter 2008; Brondízio, Adams e Fiorini 2017) –, levou a uma ampla discussão teórica e de base etnográfica.

Esta problematização rompeu com a dicotomia dualista que impedia o entendimento sobre as formas de saber e fazer das pessoas, as quais tendiam a ser "objectified according to western standards" (Descola e Pálsson 1996b, p. 4). No centro desta rutura estiveram as pesquisas efetuadas por um conjunto de antropólogos que se depararam com grupos indígenas para quem "the category of "persons" includes spirits, plants, and animals, all of which are endowed with a soul" (Descola 2013 [2005], p. 6). Estas cosmologias não separavam os humanos e não-humanos e constituíam-se como uma característica comum destes grupos, para quem "o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos" (Viveiros de Castro 1996, p. 115).

Como sublinhou Philippe Descola, que refletiu sistematicamente sobre o assunto, tendo realizado trabalho de campo na Amazónia entre os Achuar: "o que me impressionou (...) foi essa relação contínua, constante, de interação [em que] a relação com os seres da natureza desempenhava um papel central. O problema estava em saber como tratar essa relação com os não humanos" (Descola 2013, p. 497). As propostas não tardaram a surgir por parte de múltiplos académicos (Descola e Pálsson 1996a) que, apesar dos distintos contextos etnográficos, objetos de estudo e diferenças teórico-metodológicas, encetaram uma discussão fortemente crítica para mostrar que o "world is resolutely nondualist" (Descola 2013 [2005], p.8).

Disso é exemplo o quadro comparativo proposto por Descola (2013 [2005]) para tratar analiticamente as relações dos humanos com os não-humanos, constituído por quatro modelos ou ontologias de relacionamento com o outro, onde se incluem os não-humanos. Estas ontologias (naturalismo, animismo, totemismo e analogismo) ou "systems of the properties of existing beings" (idem, p. 121), que servem como um quadro modelo para distintas "forms of

cosmologies, models of social links, and theories of identity and alterity" (ibidem), variam de acordo com duas qualidades, interioridade e fisicalidade, que são atribuídas ou negadas no decorrer das interações entre *self* e *other* (idem)[86]. Como explica Descola, para si, quando perante humanos e/ou não-humanos, "I can assume either that it possesses elements of physicality and interiority identical to my own, that both its interiority and its physicality are distinct from mine, [or] that we have similar interiorities and different physicalities" (idem, p. 122). Na primeira situação referindo-se ao totemismo, na segunda, ao analogismo e, por fim, ao animismo. Para Descola (2009), nenhuma destas ontologias deve ser privilegiada em detrimento de outra.

Outra referência central neste debate tem sido Viveiros de Castro (2012) que a partir das cosmologias indígenas desenvolveu a teoria do perspectivismo multinatural (idem). Esta tese, de acordo com Viveiros de Castro opõe-se ao "relativismo cultural, um 'multiculturalismo', [que] supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total" (2004, p. 239). O multinaturalismo, uma característica do "pensamento ameríndio (...) suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos (…) [apontando] para contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista" (Viveiros de Castro 1996, p. 116). Para mostrar que o paradigma dualista clássico (natureza/cultura) não é operacional nestes contextos, Viveiros de Castro apoiou-se na conceção destes grupos de que "os humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes mesmo objetos e artefactos" (idem, p. 116-117) de modo profundamente diferente daquele que estes seres, entidades, objetos e subjetividades "os vêem e se vêem" (idem, p. 117). A problematização do paradigma dualista – mas não a sua negação[87] – efetuada pelo autor foi central para introduzir na reflexão humanos/não-humanos que há

[86] De acordo com Descola, a primeira (*interiority*) refere-se a um "range of properties recognized by all human beings and partially covers what we generally call the mind, the soul, or consciousness: intentionality, subjectivity, reflexivity, feelings, and the ability to express oneself and to dream" (2013 [2005], p. 116), e a segunda (*physicality*), diz respeito a uma "external form, substance, the physiological, perceptive and sensorimotor processes, even a being's constitution and way of acting in the world" (ibidem). Assim, os que assumem o *naturalismo* ou "the belief that nature does exist (…) [a] typical of western cosmologies" (Descola 1996, p. 88), quando confrontados com a alteridade humana ou não-humana, o *self* assume que, em relação a si, o *other* compartilha uma *fisicalidade* similar, mas não uma *interioridade*. As relações que se estabelecem nas outras três ontologias diferem deste padrão.

[87] Como afirma o próprio Viveiros de Castro, "como está claro, penso que a distinção natureza/cultura deve ser criticada, mas não para concluir que tal coisa não existe (já há coisas demais que não existem)" (2002, p. 349).

múltiplas possibilidades de ser e estar no mundo e, portanto, há também múltiplos pontos de vista.

Contudo, o paradigma dualista não foi apenas problematizado no contexto das cosmologias e pensamento ameríndios ou de outras alteridades, nos quais a dualidade natureza/cultura não servia para explicar determinadas relações entre humanos e não-humanos que aí se estabeleciam. A separação entre cultura e natureza foi igualmente refutada no contexto da ciência moderna, tecnologia e política: ou *em casa*, poderia dizer-se. Como realçou Ulloa, as fronteiras entre cultural/natural e/ou humano/não-humano diluem-se porque há vários grupos humanos que não as têm e no "contexto moderno, estos límites se rompen con los cyborgs, las modificaciones genéticas de alimentos, las transformaciones corporales o las reconfiguraciones de lo natural y lo social" (2011, p. 37). A título de exemplo, Haraway (feminista e bióloga), no contexto da sua pesquisa sobre ciência e género, abordou o paradigma dualista através da noção de ciborgue – um "cybernetic organism, a hybrid of machine and organism, a creature of social reality as well as a creature of fiction" (1987, p. 1) capaz de mudar o mundo. Tal permite-lhe refutar a autoridade científica do reducionismo biológico que incorpora essa divisão rígida entre natureza e cultura, e desnaturalizar as categorias de género e sexo usadas para dominar e controlar o *corpo* e o que é *ser mulher*. Com o ciborgue, avança Haraway, a "nature and culture are reworked (…). The relationships for forming wholes from parts, including those of polarity and hierarchical domination, are at issue in the cyborg world" (idem, p. 3). A reflexão de Haraway (1987) ilustra o modo como a dicotomia natureza/cultura opera no fazer e pensamento científicos modernos e as suas consequências reais (negativas e políticas) no *real world*: um mundo a que essa separação não responde, embora insistentemente seja imposta[88]. Como mencionou Descola, é incontestável "el rol central que juega en nuestra vernácula teorización cosmológica y en la manera en la cual analizamos aquellas que otros pueblos han producido" (2011, p. 86).

Por sua vez, no campo da ciência moderna, Latour (1994 [1991]) mostrou como a objetificação e separação entre natureza e cultura ou humanos e não humanos (animados ou inanimados), embora se encontre na génese do pensamento científico e mundo modernos, na prática nunca foi atingida. Esta constatação levou Latour a colocar a hipótese de que *jamais fomos modernos*, defendendo que "o mundo moderno jamais existiu, no sentido de que jamais

[88] Ver também Haraway (2003).

funcionou de acordo com as [suas] regras" (1994 [1991], p. 42). Latour avançou este argumento com base na defesa de que o paradigma dualista, que resulta das práticas de *purificação* modernas ou da criação de "duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e a dos não-humanos, de outro" (1994 [1991], p. 16), na prática, oculta a proliferação de "híbridos de natureza e cultura" ou *culturas-natureza* (ibidem, p. 12). Para ultrapassar este dualismo ontológico, Latour (1994 [1991]) sugere uma proposta teórico-metodológica de *simetria* ou do *centro*, que privilegia a *rede* onde se conectam todos (os *atores*) ou os objetos da cultura (humanos, política, representações, etc.) e da natureza (animada e inanimada); todos dotados de *agency* ou intencionalidade.

Outro contributo importante para este debate tem sido proposto por Tim Ingold (1992; 2000), que refuta o paradigma dualista a partir de uma substituição deste por um "understanding that proceeds from a notion of the mutualism of person and environment" (Ingold 1992, p. 40). De acordo ainda com o autor, isso pode ser alcançado através de uma "alternative theory of perception (…) that shows how it is possible for persons to acquire direct knowledge of their environments in the course of their practical activities" (ibidem). Refletindo sobre os modos de construção do pensamento e ciência ocidental e a dicotomia natureza/cultura, e inspirado pela fenomenologia, Ingold propõe-se a ir além de uma mera inter-relação entre as "biogenetic and sociocultural dimensions of human existence" (2000, p. 2), defendendo que se pense o homem como um ser que existe *com o mundo* e não como uma entidade abstrata que dá sentido *ao mundo*. Esta abordagem integrada das relações entre grupos humanos e seu meio ambiente concebe o homem como um "locus of creative growth within a continually unfolding field of relationships", ou seja, enquanto constitutivo do ambiente, vivendo e conhecendo a partir da experiência (idem, p. 4-5). É a isto que Ingold chama de *dwelling perspective*, ou seja, "humans (…) are brought into existence as organism-persons within a world that is inhabited by beings of manifold kinds, both human and non-human (…) [and are] active engagement with the constituents of his or her surroundings" (idem, p. 5).

A rutura com o paradigma dualista, que "attacked the 'Western' conceptual hegemony by means of ethnographies from 'other cultures'" (Hastrup 2014, p. 1) e da sua própria, reforçou a falência da dicotomia natureza/cultura. Além de, como mencionou Hastrup, a ciência não encontra lugar fora do mundo e "to probe nature as part of any anthropological analysis is to search for a new understanding of the (temporary) wholeness of whatever worlds emerge in the anthropological study" (idem, p. 2). Contudo, esta continua a não ser a realidade observada no

contexto das áreas protegidas. Pelo contrário, nesse domínio, o paradigma dualista continua insistentemente a expressar-se em práticas de conservação que separam e objetificam a natureza e a cultura através da produção de paisagens *wilderness* – naturais, prístinas, ricas em biodiversidade e intocadas pela presença humana –, mas também como elemento de consumo. Devendo-se realçar ainda que, como mencionaram Dove e Carpenter, o paradigma dualista quando acionado por conservacionistas e no contexto das políticas públicas tende a promover que "people necessarily threaten and degrade nature" (2008, p. 3). Como referiu Descola, as intervenções conservacionistas e seu movimento, não raras vezes, "far from questioning the foundations of western cosmology, tend rather to perpetuate the ontological dualism typical of modern ideology" (1996, p. 97).

Esta insistência, sobretudo no plano das práticas e menos no domínio dos discursos (oficiais)[89], transformou as áreas protegidas em espaços dominados por processos de contestação e conflito, mas também de negociação, que operam a partir de e entre diferentes escalas (West, Igoe e Brockington 2006). Desse modo, as áreas protegidas revelam-se como espaços privilegiados para observar a imposição do paradigma dualista e seus impactos sociais e materiais, que afetam de modos diferentes as relações dos múltiplos envolvidos com o meio ambiente e os próprios territórios (West, Igoe e Brockington 2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Carpenter 2020). Para os estudos das áreas protegidas, muito têm contribuído as reflexões que problematizaram a universalidade, adequabilidade e existência da dicotomia natureza/cultura em diferentes contextos[90], bem como a incorporação nas pesquisas antropológicas das relações e interações local-global, novas conceções de espaço/território/lugar/paisagem e maior atenção às dimensões históricas, do poder, conhecimento, discurso e político-económicas.

Escala, história, *agency*, poder, saber e discurso

A introdução das questões de escala nas análises antropológicas contribuiu de modo importante para problematizar as noções de cultura homogénea, delimitada, isolada e compreensível em si mesma (e os conceitos daí derivados de *comunidade*, *localidade*, etc.) (Gupta e Ferguson 1992; Appadurai 1996; Brosius, Tsing e Zerner 1998; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Dove e

[89] Este tópico será explorado de forma mais pormenorizada nos capítulos II e III.
[90] Mais distantes (e.g., entre grupos ameríndios da amazónia) ou próximos (e.g., no fazer científico moderno).

Carpenter 2008). Como referiu, a título de exemplo, Tsing (2001), noções reificadas de *comunidade* foram impulsionadas pela própria academia, bem como por políticas desenvolvimentistas e/ou práticas e discursos conservacionistas. Esta insistência teve – e continua a ter – vários resultados negativos sobre as pessoas no contexto da conservação ambiental em geral e das áreas protegidas em particular. Aliada a esta conceção ou daí derivada, observa-se a produção e imposição de conceções românticas de natureza, imprimindo-se nas pessoas rótulos de *ecologically noble savage* (Redford 1991; Hames 2007)[91], mas simultaneamente a negação de que as pessoas "participate in shaping "communities" during negotiations of environmental knowledge and policy" (Tsing 2001, p. 12).

Por contraponto às noções de *culturas* estáticas, isoladas, harmoniosas e incorporadas em sistema equilibrados, este foco em múltiplos níveis de análise que se articulam entre si e envolvem diferentes interesses e envolvidos revelou de imediato a *agency* das pessoas e complexas conexões com "wider political-ecological systems" (Dove e Carpenter 2008, p. 61). Como mencionou Tsing, a escala introduz na análise questões como: "what (…) does it mean to describe environmental problems as "global"? (…) "Who's Local Here?" (…) [since] the features and boundaries of the local are continually reformulated in relation to particular landscape-and-community-making negotiations" (2001, p. 12). É neste momento que o *local*, *global* e outras tantas escalas se revelam (ibidem). A partir de uma *etnografia de conexões globais*, Tsing, mostrou como os grupos continuamente se "co-produced in interactions [or] "friction": the awkward, unequal, unstable, and creative qualities of interconnection across difference" (2005, p. 4). Esta descida etnográfica às interações que ocorrem entre múltiplos agentes, humanos e não-humanos[92], os quais operam em diferentes escalas – na pesquisa de Tsing (2005) no contexto de um processo alargado de exploração de recursos naturais na Indonésia e de oposição a essas mesmas práticas – revela diferentes visões sobre natureza, mas também os processos de colaboração, participação e negociação que ocorrem, e mostra que as paisagens não são *wilderness*, mas iminentemente sociais[93].

[91] Regressarei a esta representação nos capítulos II e III.
[92] Consultar também Tsing (2014; 2015).
[93] Ainda seguindo Tsing, deve-se realçar que "collaboration is not a simple sharing of information. (…) In transnational collaborations, overlapping but discrepant forms of cosmopolitanism may inform contributors, allowing them to converse but across difference. Attention to collaboration moves discussion beyond the eternal standoff between opposing interest groups (e.g., the south and the north; the rich and the poor), but not because it assumes that compromise is always imminent. Collaborations create new interests and identities, but not to everyone's benefit. In standardizing global knowledge, for example, truths that are incompatible are suppressed. Globally circulating knowledge creates new gaps even as it grows through the frictions of encounter" (2005, p. 13). Ver também a pesquisa mais recente

Paralelamente, estas interações passam a ser também analisadas numa dimensão temporal alargada que mostra a profundidade histórica e problematiza muitos elementos importantes para pensar as relações entre os grupos humanos e o seu meio ambiente (ver e.g., Grove 1992; Cronon 1996; Adams 2004a). No contexto das áreas protegidas, esta análise histórica, que enfatiza "deeper timeframes and landscape-level analysis" (Brondízio, Adams e Fiorini 2017, p. 12), trazendo a "historical nature into view" (Tsing 2001, p.6), problematiza e complexifica, entre muitos outros aspetos a dicotomia entre cultura e natureza e duas das suas principais premissas (Dove e Carpenter 2008); o ideal de *wilderness* e "associal landscape" (Igoe 2004, p. 70) e a ideia de ação agressora à natureza (atribuída a alguns humanos) (Brockington 2015)[94]. As duas noções são incorporadas nos discursos e práticas conservacionistas. Por outro lado, como mencionaram Dove e Carpenter, o questionamento do paradigma dualista na antropologia "has often been concerned with the damaging political consequences of this dichotomy for people, especially research subjects, in the real world" (2008, p. 3).

Desse modo, outra contribuição importante para pensar as áreas protegidas (e as relações natureza-cultura em geral) – e particularmente revelante para enquadrar a presente dissertação – foi o desenvolvimento da ecologia política (Dove e Carpenter 2008; Orr, Lansing e Dove 2015; Brondízio, Adams e Fiorini 2017). Embora o primeiro uso da expressão seja associado ao antropólogo Eric Wolf (Wolf 1972) (e a outros) e os antecedentes desta perspetiva interdisciplinar possam ser encontrados em pesquisas da década anterior[95], a sua expansão ocorre a partir dos anos de 1980 com o surgimento de uma produção académica significativa e alargada (D'Argemir 1998; Peet e Watts 1996; Biersack e Greenberg 2006). Inicialmente influenciada pela "dependency theory and world system [that] recast capitalism on a global scale, locating exploitation in underdeveloped or third world countries" (Biersack 2006, p. 9), a ecologia política mostra a relação do local com um global emaranhado em relações de poder, defendendo que deve ser dada atenção aos efeitos do capitalismo (idem).

No centro da análise das relações entre grupos humanos e o seu meio ambiente em geral e da crise ambiental em particular passavam a estar as dimensões político-económicas mais alargadas que afetavam essas interações (Biersack 2006). Esta enfatização político-económica

de Tsing (2014; 2015) sobre o mundo de sociabilidade dos não humanos, focada nas florestas *satoyama* japonesas e no cogumelo *Matsutake*.

[94] Este tópico será retomado de forma mais pormenorizada no capítulo II.

[95] Para uma revisão sobre estes antecedentes ver e.g., D'Argemir (1998); Watts (2000) ou Martinez-Alier (2002).

problematizava "other accounts of the environmental crisis which sought to locate [its] driving forces in technology, or population growth, or culture, or poor land use practice" (Watts 2000, p. 259). Além de que, como mencionou Biersack, ao "placing power at the center of analysis, political ecology also differed from an apolitical "cultural" ecology that focused on the problematics of adaptation to the environment without attending to the structures of inequality that mediated human-nature articulations" (2006, p. 3)[96]. Esta crítica, atribuída à insuficiente atenção às dimensões político-económicas mais alargadas revelava o crescente interesse nas ciências sociais sobre o papel e efeitos do capitalismo nos grupos indígenas e outros politicamente marginais, os quais não estavam "isolated or in harmony with their physical environment" (Watts 2000, p. 261). As vidas destas pessoas, ao contrário, eram "marked by the presence of the markets, deep social inequalities, enduring conflict, and forms of cultural disintegration associated with their integration into a modern world system" (ibidem). O foco nas relações de poder desiguais, com maior ou menor profundidade histórica (e.g., derivadas do colonialismo ou de políticas modernas desenvolvimentistas), direcionou a análise para os conflitos, desigualdades e marginalidade, no âmbito do acesso e controlo dos recursos naturais (Blaikie e Brookfield 2015 [1987], Peluso 1992; Neumann 1992; Guha e Martinez-Alier 1997). A degradação ambiental era concebida como o resultado e causa da marginalização social observada entre os grupos localizados no designado Sul Global, áreas territoriais de foco da ecologia política (Blaikie e Brookfield 2015 [1987]; D'Argemir 1998; Biersack 2006). Contudo, as reflexões crítico-construtivas sobre a nova perspetiva interdisciplinar não tardaram a surgir (ver e.g., Escobar 1999; Vayda e Walters 1999; Watts 2000).

Watts sintetizou alguns dos aspetos que suscitaram estas problematizações, levando a reformulações nas pesquisas que adotavam a perspetiva interdisciplinar da ecologia política. Primeiro, apesar da ênfase na "marginalization or production pressure", como causa da degradação ambiental, observava-se uma atenção insuficiente às formas de luta locais ou de combate a essas desigualdades, bem como ao modo como esses processos de resistência "shaped environmental outcomes and attitudes" (2000, p. 263). As análises sobre como o "environment appeared in various political arenas – the household, the workplace, the state" eram igualmente diminutas, a par de uma maior atenção dada à "variety of environmental politics and movements – and its relationship to theory" (ibidem). Segundo, paradoxalmente, a

[96] Para uma recensão histórica sobre a abordagem da ecologia cultural, consultar: Milton (1997), Biersack e Greenberg (2006), Orr, Lansing e Dove (2015) ou Brondízio, Adams e Fiorini (2017).

ecologia política era acusada de não ser "materialist enough" e vaga nas "reference to "exogenous" forces and chains of causation", produzindo pesquisas que não abordavam temas centrais como "property rights, the politics of markets, and forms of class power which are central to the materialist basis of environmental problems" (ibidem). Por fim, Watts identificou as críticas efetuadas à diminuta atenção atribuída à "social constructedness of environment and environmental issues by a panoply of actors (the farmer, the scientist, the regulator, the politician, and so on)" (ibidem). Como realçaram Orr, Lansing e Dove (2015), muitas destas problematizações colocavam-se devido à forte influência na ecologia política da *world system view* (ver Wallerstein 1974a)[97], inserida na abordagem marxista/político-económica, que caracteriza a antropologia dos anos de 1970[98] e resulta numa quase exclusiva atribuição dos processos de *agency* às forças globais (i.e./e.g., ao capitalismo) e menos aos agentes locais. Os estudos da globalização e suas reformulações sobre como pensar o *global* e o *local* (ou o *glocal*)[99], a par das pesquisas da *resistência* em contexto rural (ver e.g., Scott 1985), contribuíram para alterar essa tendência.

Embora os estudos da *resistência* tenham sido acusados de escassez de densidade etnográfica, não se deixando revelar "the ambivalences and ambiguities of resistance itself (…) [which] emerge from the intricate webs of articulations and disarticulations that always exist between dominant and dominated" (Ortner 1995, p. 190), esta lacuna não tardou a ser ultrapassada. A título de exemplo, pode-se referir-se a análise de Tsing sobre os momentos de

[97] Influenciado pela teoria da dependência (um debate teórico que introduz a noção de centro-periferia na análise económica e do desenvolvimento), Immanuel Wallerstein (1974a; 1974b) focou-se na noção de *sistema mundo* para defender a ideia de um mundo organizado a partir de relações entre centro, semiperiferias e periferias. Contudo, como referiu Lins Ribeiro, "perhaps Wallerstein's most important contribution was to show that, starting in the fifteenth century, capitalism created a framework within which an unequal history of economic and political power unfolded, in a world where boundaries were relativized" (2019, p. 382). As análises em torno das relações entre centro e periferias (às vezes semiperiferias) viriam a ser complexificadas com o surgimento do conceito de globalização nos anos de 1980 (Hannerz 1999; Inda e Rosaldo 2002). Como mencionou Appadurai, "the new global cultural economy has to be seen as a complex, overlapping, disjunctive order that cannot any longer be understood in terms of existing centerperiphery models (…) The complexity of the current global economy has to do with certain fundamental disjunctures between economy, culture, and politics" (1996, p. 32-33).

[98] Na sua revisão histórica dos desenvolvimentos teóricos da antropologia entre os anos de 1960 e de 1980, Ortner afirmou que "não é preciso ser um analista muito sutil dos aspectos ideológicos da história intelectual para perceber que a ausência de uma influência marxista significativa antes dos anos 70 era um reflexo da política do mundo real, assim como o foi o surgimento de uma forte influência marxista na década de 70" (2011 [1984], p. 433).

[99] Para uma revisão do campo de estudos da antropologia da globalização ver Inda e Rosaldo (2002) e, para acesso a uma pesquisa que articula estas preocupações e a questão ambiental e conservacionista, ver Tsing (2005).

collaboration e *friction*, e não exclusivamente de resistência, que a autora observou entre "urban environmentalists and village leaders" (1999, p. 157)[100]. Esta reformulação analítica, que passou a incorporar questões de poder, *agency* e escala, recebeu também as contribuições da viragem pós-estrutural, que afetou as ciências sociais e a antropologia em geral (Ortner 2016; Carpenter 2020). As pesquisas na antropologia do ambiente, inclusive as realizadas sob a perspetiva da ecologia política e no âmbito dos estudos da conservação (Escobar 1999) passaram a incorporar uma maior "reflexivity [and] interest in studying environmental discourse and a view of the environment as both material reality and a product of discourse" (Dove e Carpenter 2008, p. 61). Para esta viragem pós-estrutural foram centrais as contribuições de Foucault (ver e.g., 1997 [1975]; 1998 [1979]a; 1999 [1976]). Como referiu Ortner, Foucault dá à antropologia "a whole new vocabulary of power language, including governmentality, biopolitics, subjectification, and more, all of which seek to grasp the multifarious ways in which power in the modern world is both grossly and subtly deployed" (2016, p. 50).

No campo da antropologia do ambiente, Carpenter (2020) identificou quatro elementos desenvolvidos por Foucault, na análise do filósofo sobre o poder ou mais corretamente as *relações de poder* ou os *poderes*[101] que foram centrais para a antropologia da conservação. O primeiro refere-se à noção do "power of discourses", enfatizando a autora o carácter discursivo da conservação e o seu "power over our thinking [that] carries deep assumptions about a dichotomy between the environment and people" (2020, p. 10). O segundo elemento é o triângulo da soberania, disciplina e governamentalidade ou "the three different models of or ways of thinking about governing (…) [that] often work alongside each other to shape conservation interventions. [Being] governmentality (…) frequently used to describe conservation policy and practice" (ibidem). Ainda de acordo com Carpenter, outra noção central para os estudos da conservação, introduzida por Foulcault, foi a ideia de "subject formation", sendo que as práticas de conservação "often attempt to make local peoples into conservationists (…) subjects are formed by discourses, and discipline and governmentality cultivate subjects

[100] Tsing mostrou como os ""tribal elders" are made in the mobile spaces found within coercive international dreams of conservation and development, and these men and women – granted agency within the fantasies of their sponsors – are enabled to forge alliances that yet somehow present the hope of transforming top-down coercion into local empowerment. Categories often come to life in this round-about way. Yet we can only appreciate their creative intervention and their political charge if we move beyond a sociology of stable interest groups and hierarchies to investigate the social effects of shifting rhetorics and narratives and the reformulations of identity and community that they engender" (1999, p. 157).

[101] Consultar e.g., Machado (1998 [1979]) ou Foucault (1995 [1982]).

quite differently" (ibidem). Entrelaçada com a última encontra-se a noção de *governamentalidade neoliberal*. A conservação e o mercado estão intimamente conectados, na medida que a "conservation is increasingly governed through the market, by offering market opportunities in exchange for losses to conservation" (ibidem). Os mercados de carbono podem ser tomados como um exemplo. As práticas conservacionistas podem também exigir "local financial contributions or local financial sustainability and/or teach cost–benefit analysis in trainings. This is neoliberal subject formation with governmentality[102]" (ibidem).

Embora a *governamentalidade* seja uma modalidade de poder e modo de governação (a par do poder soberano[103], disciplinar[104] e o biopoder[105]), deve-se realçar que Foucault nunca pretendeu produzir uma teoria do poder (Foucault 1980). Para Foucault, o poder não existe, no sentido de que não é uma coisa una, reificada e universal ou que atua exclusivamente no campo da violência e da dominação: o poder atua sobre dominadores e dominados, "não se trata (…) apenas de uma questão teórica, mas de uma parte de nossa experiência" (1995 [1982], p. 232) Como referia Roberto Machado, a par de outros filósofos (e académicos de outras disciplinas das ciências sociais e humanas), que se debruçam sobre a extensa obra de Foucault, existem "unicamente formas dispares, heterogéneas, em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída historicamente" (idem, p. X-XI)[106]. Portanto, para Foucault o poder (i.e., *poderes*) faz parte da *experiência*, da *vida*,

[102] Foucault afirmou que quando utiliza "esta palavra (…) *governamentalidade* (…) [quer] dizer três coisas" (1998 [1979]b, p. 291). Primeiro, o filósofo está a referir-se ao "conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança" (idem, p. 291-292). O segundo aspeto a que se refere é "a tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, a preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros – soberania, disciplina, etc. – e levou ao desenvolvimento de uma serie de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes" (idem, p. 292). Por fim, Foucault assinala "o resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado" (ibidem).

[103] Ver e.g., Foucault (1998 [1979]a).

[104] Ver e.g. Foucault (1997 [1975]).

[105] Ver e.g. Foucault (1999 [1976]).

[106] O próprio Foucault é bastante explícito em relação a este aspeto, tendo mencionado que "Power in the substantive sense, 'le' pouvoir, doesn't exist. The idea that there is either located at – or emanating from – a given point something which is a 'power' seems to me to be based on a misguided analysis, one which at all events fails to account for a considerable number of phenomena. In reality power means relations, a more-or-less organised, hierarchical, co-ordinated cluster of relations. So the problem is not that of constituting a theory of power (…) If one tries to erect a theory of power one will always be obliged to view it as emerging at a given place and time and hence to deduce it, to reconstruct its genesis. But if power is in reality an open, more-or-less coordinated (in the event, no doubt, ill-coordinated)

das *micropráticas*, encontra-se em todas as esferas e o seu interesse reside no modo como opera nos e sobre os (*corpos*) dos sujeitos, bem como os produz através de múltiplos procedimentos, técnicas e mecanismos[107].

As pesquisas antropológicas na perspetiva da ecologia política e os estudos da conservação (e antropologia do ambiente em geral) desenvolveram-se a partir do desenrolar de diferentes perspetivas teóricas (materialismo/abordagens marxistas, economia política, pós-modernismo, estudos pós-coloniais, feminismo, pós-estruturalismo e a viragem ontológica, etc.). A ecologia política, como referiu Santamarina, direciona a análise para a "politización de las representaciones" (2008, p. 170), os discursos e seus efeitos, caracterizando-se por um campo eclético e interdisciplinar que ao longo do seu desenvolvimento soube incorporar diferentes abordagens. De entre outras, a antropóloga destaca as revisões críticas pós-modernas de cultura e etnografía, a análise ecológica com base em novas perspectivas marxistas, "como la capitalización de la producción y de la representación (…) [que] ha contribuido a desarrollar la necesidad de profundizar sobre lo ecológico en los conflictos sociales" (idem, p. 169), a crítica feminista ou as contribuições de Foucault. As últimas foram centrais para melhor compreender as relações de poder e seus modos/mecanismo de funcionamento[108]. Assim, como enfatizou Ortner, na análise antropológica, se as inspirações marxista "emphasized the enrichment of the wealthy and powerful at the expense of the poor and powerless, and the relentless global expansion of capitalism as a brutal and dehumanizing social and economic formation" (2016, p. 51). De acordo como Sherry Ortner e outros autores, Foucault ofereceu à antropologia uma

cluster of relations, then the only problem is to provide oneself with a grid of analysis which makes possible an analytic of relations of power" (1980, p. 198-199).

[107] Ver a bibliografia sobre Foucault citada anteriormente.

[108] Regressando a Foucault, pode-se realçar ainda o seguinte. Para o autor, "a análise das relações de poder exige que estabeleçamos alguns pontos": 1. estas operam "diferenciações" (e.g., entre estatuto, económicas, sociais, culturais, linguísticas, etc.) e é este "sistema de diferenciações que permite agir sobre a ação dos outros", as relações de poder são desiguais, assimétricas e móveis; 2. há diferentes "tipo[s] de objetivos perseguidos por aqueles que agem sobre a ação dos outros" (e.g., "manutenção de privilégios, acumulo de lucros (…) exercício de uma função ou de uma profissão"); 3. observam-se também diferentes "modalidades instrumentais" ou modos de como "o poder se exerce pela ameaça das armas, dos efeitos da palavra, através das disparidades económicas, por mecanismos mais ou menos complexos de controle, por sistemas de vigilância, com ou sem arquivos, segundo regras explicitas ou não, permanentes ou modificáveis, com ou sem dispositivos materiais etc." (1995 [1982], p. 246). Ademais, ainda de acordo com Foucault, deve-se atender às "normas de institucionalização [que] podem misturar dispositivos tradicionais, estruturas jurídicas, fenômenos de hábito ou de moda (como vemos nas relações de poder que atravessam a instituição familiar)"; e, por fim, aos "graus de racionalização: o funcionamento das relações de poder como ação sobre um campo de possibilidade pode ser mais ou menos elaborado em função da eficácia dos instrumentos e da certeza do resultado (…) ou custo [e.g., económico, das resistências encontradas, etc.]" (idem, p. 247).

"theory of a world in which power is in every crevice of life, and in which there is no outside" (idem, p. 50). No plano da antropologia ambiental, em que se insere a abordagem da ecologia política e os estudos da conservação[109], são várias as pesquisas que refletem estas transformações e influências.

Escobar (1995) mostrou como a oposição entre *desenvolvimento* e *subdesenvolvimento* (e a partir dos anos de 1990, a noção de *desenvolvimento sustentável*) derivam de um *discurso* criado no Ocidente, que produziu um espaço de alteridade alargado (não-ocidental), designado *terceiro mundo*, que é apropriado (mas igualmente e/ou simultaneamente alvo de resistência e transformado) nos próprios contextos que afeta[110]. Para a sua análise, como mencionou Escobar, as noções de discurso e poder *foucaultianas* foram centrais para expor "the mechanisms by which a certain order of discourse produces permissible modes of being and thinking while disqualifying and even making others impossible" (1995, p. 6). Por outro lado, o foco no desenvolvimento em termos de discurso "maintain the focus on domination – as earlier Marxist analyses, for instance, did – and at the same time to explore more fruitfully the conditions of possibility and the most pervasive effects of development" (ibidem)[111].

Reflexo destas mudanças pós-estruturais são igualmente as pesquisas de Brosius (1997; 1999a; 1999b) sobre a produção das retóricas ambientalistas conservacionistas, bem como as inter-relações global/local ou o modo como diferentes entendimentos e práticas sobre o meio ambiente se articula com essas práticas discursivas[112]. Ademais, como Brosius indicou, é

[109] Sobre o modo como a designação antropologia do ambiente se disseminou no léxico académico a partir dos anos de 1990, com o intuito de incorporar um campo alargado de estudos, abordagens, perspetivas e questões – como as expostas anteriormente – para análise da relação entre as pessoas e o meio ambiente, ver Brondízio, Adams e Fiorini (2017).

[110] Como referiu Escobar, "development discourse (…) has been the central and most ubiquitous operator of the politics of representation and identity in [third world countries which] have witnessed a succession of regimes of representation – originating in colonialism and European modernity but often appropriated as national projects in postindependence [or] postcolonial [contexts]" (1995, p. 214). Assim, continua Escobar, "the very existence of the Third World has in fact been wagered, managed, and negotiated around this politics of representation. As an effect of the dicursive practices of development, the Third World is a contested reality whose current status is up for scrutiny and negotiation" (idem, p. 214-215).

[111] Ver também a pesquisa etnográfica e histórica de Fairhead e Leach (1996) que problematiza as narrativas de degradação ambiental, que culpabilizam os agricultores locais por processos de destruição da natureza (no caso específico de desflorestação).

[112] No âmbito da sua pesquisa com os Penan, Brosius (1997) analisou a retórica de uma campanha ambiental internacional alargada (que inclui múltiplas organizações) e transformou este grupo indígena da Malásia em ícones de resistência global contra o impacto das atividades da indústria madeira sobre as florestas em todo o mundo. Nesse processo, os Penan foram transformados em elementos narráveis

importante analisar "complex history of negotiations and displacements, of shifting definitions of interest and shifting forms of agency" (1999a, p. 38). Tal permite-nos melhor comprender as dinâmicas dos regimes de governamentalidade ou como eles são "established and amplified, to the exclusion of other forms of engagement in the politics of nature" (ibidem). Está-se, assim, perante uma análise das relações entre os grupos humanos e o seu meio ambiente que enfatiza as relações de poder, os seus mecanismos ou técnicas de operação. Como referiu Brosius: "discourse matters – [since] environmental discourses are manifestly constitutive of reality (or, rather, of a multiplicity of realities) (…) they define various forms of agency, administer certain silences, and prescribe various forms of intervention" (1999b, p. 278).

As análises antropológicas sobre a conservação ambiental em geral e as áreas protegidas em particular incorporaram as várias mudanças e influências que têm vindo a ser abordadas. Estamos, assim, perante um vastíssimo conjunto de novas abordagens teórico-metodológicas, que constituem este campo alargado da antropologia ambiental e foram centrais para a análise do "papel otorgado a la naturaleza en la distribución de relaciones de poder (…) [y muy importante] para abordar el conflicto medio ambiental" (Santamarina 2008, p. 146), nomeadamente, quando este último "is often at the heart of protected area establishment and maintenance" (West, Igoe e Brockington 2006, p. 260).

Áreas protegidas, populações locais e turismo

O estabelecimento de áreas protegidas tende a ter efeitos ambíguos e muitas vezes negativos nos territórios e na vida dos residentes no seu interior ou adjacências. Portanto, os objetivos de conservação ambiental e/ou desenvolvimento sustentável a que se propõem estes mecanismos de proteção, nem sempre são alcançados (Brockington 2002; Saberwal e Rangarajan 2003; West, Igoe e Brockington 2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Descola 2008; Holmes e Brockington 2013). Ademais, se há momentos em que as fronteiras entre efeitos menos e mais benéficos se revelam muito bem definidas (Brockington 2015) – e os primeiros tendem a ser predominantes em muitos contextos (Brockington, Duffy e Igoe 2008) – estamos perante um todo complexo, para o qual "black and white distinctions (…) are unhelpful" (Holmes e Brockington 2013, p. 164). Estas fronteiras são tendencialmente ténues, considerando que os

pelos ambientalistas/conservacionistas, a partir da romantização de relatos inscritos em etnografias e do seu próprio conhecimento sobre as florestas, promovendo-se internacionalmente um discurso do sagrado sobre a paisagem e os conhecimentos do grupo.

efeitos resultantes das práticas conservacionistas podem ocorrer simultaneamente e/ou de modo diferenciado consoante o contexto observado (West, Igoe e Brockington 2006; Holmes e Brockington 2013). Seguindo outros académicos, parece-me difícil afirmar que a conservação é exclusivamente "a good thing" (Holmes e Brockington 2013, p. 161) ou, acrescentaria eu, uma *bad thing*. As áreas protegidas distribuem, impulsionam e/ou potenciam vários efeitos nos contextos em que são implementadas. Eles podem ser ou não intencionais, imprevisíveis, ambíguos e paradoxais e nem sempre derivam exclusivamente do estabelecimento das áreas protegidas ou de preocupações com a conservação ambiental em si (Holmes e Brockington 2013). Não raras vezes, os efeitos observados derivam ou estão associados a outras dimensões (políticas, económicas, culturais, etc.) mais alargadas e de multiescala que contribuem para os impulsionar e/ou potenciar (Carrier e West 2009; Peace, Connor e Trigger 2012). Para ilustrar esta complexidade, identificam-se algumas das muitas "fortune and misfortune" (Brockington, Duffy e Igoe 2008, p. 6) que têm sido observadas nestes contextos.

Numa revisão sobre as manifestações dos efeitos socioeconómicos e políticos da conservação ambiental em espaços protegidos, West, Igoe e Brockington encetaram a sua exposição com a defesa de que as áreas protegidas são "a form of virtualism" (2006, p. 252). Os mecanismos subjacentes à institucionalização ambiental (Escobar 1995; Brosius 1999b), tais como a *World Database on Protected Areas* ou os múltiplos sistemas e instrumentos de classificação, listagem ou gestão internacionais são expressivos do crescimento exponencial destes espaços nos últimos cinquenta anos (West, Igoe e Brockington 2006). Porém, estes mecanismos classificatórios revelam-se igualmente uma "improved surveillance of already existing protected areas" (idem, p. 253). Não se referem apenas a um registo (como no caso da base de dados), eles são também uma forma de gerir e conceber o mundo (idem); um modo de ver que considera as perspetivas sobre natureza e cultura de uns e exclui as de outros. Este "movimiento conservacionista global y globalizador" (Santamarina 2009, p. 298) transformou as áreas protegidas num dos mais importantes meios "by which many people see, understand, experience, and use the parts of the world that are often called nature and the environment" (West, Igoe e Brockington 2006, p. 255). Esta "virtualizing vision" (ibidem) é raramente desafiada, impondo o paradigma dualista que lhes está subjacente em grande parte do globo Descola 2008; Descola 2013)[113]. Como mencionaram West, Igoe e Brockington, "protected areas have become a new cosmology of the natural – way of seeing and being in the world that

[113] Este tópico será retomado de forma mais pormenorizada no capítulo II e III.

is now seen as just, moral, and right (…) [a] material and discursive means by which conservation and development discourses, practices, and institutions remake the world (2006, p. 255-256). Pode dizer-se que, para alguns, trata-se, inquestionavelmente, de uma *good thing*.

No contexto das áreas protegidas e conservação ambiental, o paradigma dualista é expresso e opera de múltiplos modos. Desde logo, a partir dos sistemas-modelo de categorização internacionais (e.g., da IUCN ou UNESCO) que podem ser pensados como um modo de "generification of the external world (…) [that] takes an externally imagined set of categories" (West, Igoe e Brockington 2006, p. 256), incluindo noções de *wilderness*, e ignora categorias descritivas nacionais ou locais a favor das avançadas pelos sistemas (ibidem). Não raras vezes, também, as ONG objetificam a *natureza* como algo intrinsecamente separado das pessoas, transformando e projetando os habitantes como culturas fechadas, homogéneas e estáticas ou como elementos narráveis com características de *ecologically noble savages*[114] (Redford 1991; Brosius 1997; Li 2000a; Igoe 2006; Dove 2006; Hames 2007; Larsen e Brockington 2018). Muitas vezes, as pessoas não conseguem responder a estas projeções e expectativas identitárias e comportamentais (Dove 2006; Li 2000a). As formas como elas são enquadradas dentro destas lógicas externas geram frequentemente estas exigências. Por outro lado, quando não cumpridas, a tendência é para transformar as pessoas em agressores da natureza, culpabilizando-as pelos resultados negativos dos projetos (Li 2000a). O paradigma dualista está na base de muitas situações de desalojamento físico e/ou económico que ocorrem nos contextos permeados pela conservação (West, Igoe e Brockington 2006). Muitos dos problemas observados entre pessoas e conservação resultam do elemento que mais caracteriza a dicotomia natureza/cultura: isto é, a ideia de que as pessoas são agressoras de uma natureza externa e *wilderness* (West, Igoe e Brockington 2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008). Leia-se, (alguns) humanos, sempre que estes não se encaixam como "people living in timeless harmony with their environment" (Igoe 2006, p. 76), e, se necessário, pelo uso da força (Lunstrum 2014; Büscher e Ramutsindela 2015).

Quando analisamos os efeitos das áreas protegidas, devemos considerar que as "institutions do not preserve ecologies or communities in a state of suspended animation (…) they take dynamic landscapes, societies and economies, and alter them further, often radically" (Holmes e Brockington 2013, p. 164). O estabelecimento destes espaços de conservação ambiental está

[114] A ideia de *ecologically noble savage* consiste numa visão idealizada e romantizada dos grupos indígenas e outros, que os naturaliza como sujeitos *puros* que vivem em perfeito equilíbrio e comunhão com a *natureza* (Redford 1991; Hames 2007).

intimamente relacionado com alterações no acesso e utilização do território, recursos naturais e ecossistemas (terrestres, costeiros e/ou marítimos). Tal pode expressar-se de múltiplas formas. Desde logo, a partir de práticas de desalojamento físico e/ou económico (Saberwal e Rangarajan 2003; Brockington e Igoe 2006; Haenn e Wilk 2006; Igoe 2006; West, Igoe e Brockington 2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Holmes e Brockington 2013; Gawas 2018). Nalguns contextos, observa-se a remoção forçada de pessoas residentes, sem compensações ou com contrapartidas desadequadas, que podem incluir realojamentos em lugares que não asseguram os seus modos de vida e sustento. Ainda no plano económico, o desalojamento pode resultar do controlo, proibição e criminalização de atividades de subsistência, no acesso a recursos naturais ou parcelas de terra[115]. As áreas protegidas também podem provocar ou potenciar alterações, muitas vezes negativas, no relacionamento entre pessoas e grupos socialmente distintos, produzindo novas tensões ou potencializando outras existentes (e.g., entre elites e subalternos, ricos e pobres, homens e mulheres, castas, grupos indígenas e rurais) (Baviskar 2003; Dove 2006; West, Igoe e Brockington 2006). Além deste aspeto, tem-se observado transformações na estrutura e dinâmicas sociais locais que são impulsionadas pelo estabelecimento destes mecanismos de conservação (West, Igoe e Brockington 2006). Estas mudanças podem acontecer de diferentes formas, entre outras, através também dos processos de desalojamento, os quais podem resultar num apagamento da história, conhecimento e práticas locais impulsionando essas mudanças (ibidem). Além disso, as áreas protegidas tendem a reconfigurar novos modos de relacionamento, entendimento e posicionamento das pessoas face aos seus ambientes circundantes. Tal pode ocorrer devido à promoção de discursos técnico-científicos e ambientalistas em detrimento dos saberes e práticas locais, impulsionamento de uma economia primária para outra terciária ou devido à entrada em grandes economias de mercado e acesso a capitais diversificados, que impulsionam mudanças em múltiplas dimensões (Bourdieu 1986; Brosius 1997; Brockington, Duffy e Igoe 2008).

Se é verdade que projetos desta natureza têm impactos negativos nas vidas das pessoas, também o é que as áreas protegidas se podem transformar numa oportunidade para os diferentes

[115] Como exemplificaram West, Igoe e Brockington, com recurso a vários estudos de caso: "protected areas can produce new sorts of lands that are owned by the state but used by local people for subsistence and social needs (…) turn historic hunting and grazing zones into areas that local people cannot use (…) [create] buffer zones [that] restrict traditional access rights and land use, [resulting in] conflict and economic loss [that can lead people to poverty or even become poachers] and destroy traditional landtenure systems, [many times with] no evidence that buffer zones lead to conservation" (2006, p. 259).

envolvidos, incluindo os grupos localizados nas margens do sistema social. A produção bibliográfica sobre os efeitos materiais e sociais das áreas protegidas (ver e.g. West, Igoe e Brockington 2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Holmes e Brockington 2013) oferece-nos vários exemplos etnográficos: áreas protegidas transfronteiriças que operam como *peace parks* ou *liminal spaces*, usadas por movimentos de guerrilha; mulheres residentes em reservas da biosfera que reivindicam um estatuto de *social change agents*, quando esse lhes foi retirado e imputado a homens, por iniciativa de conservacionistas ligados a este mecanismo de conservação internacional; mulheres em contextos de áreas protegidas e ecoturísticos que tomam para si os benefícios (económicos e de estatuto social) advindos de processos de comodificação cultural; ou, ainda, múltiplos exemplos de alianças e colaborações efetuadas entre conservacionistas e grupos indígenas, rurais e outros. As diversas pesquisas mostram como estas cooperações – através do estabelecimento de áreas protegidas e incorporação de discursos ambientalistas, inclusive *wilderness* ou até de adesão voluntária a noções de *ecological noble savage*), de direitos humanos e desenvolvimento sustentável, por parte dos grupos locais – garantem a proteção dos recursos naturais ou a não expropriação destes e de suas terras. Estes processos tendem a envolver lutas com grandes interesses comerciais externos (projetos de extração de petróleo, mineração, iniciativas do *World Bank*) ou internos (projetos de desenvolvimento estatais, como a construção de barragens). No último caso, podemos estar perante um *infortúnio* devido à possibilidade de ocorrência de desalojamentos forçados e fortes impactos ambientais no território. Contudo, o oposto pode também ocorrer e representar benefícios para as pessoas e o ambiente ou um dos dois. Para tal é necessário que estes deslocamentos ocorram por mútuo acordo, beneficiando efetivamente os habitantes a partir da sua movimentação para áreas que garantam os seus modos de vida.

Ainda assim, deve-se realçar que os efeitos derivados do estabelecimento de áreas protegidas ocorrem igualmente em iniciativas *top-down* e de base comunitária, embora as primeiras distribuam tendencialmente menos benefícios (Brockington 2002; Brosius, Tsing e Zerner 2005; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Holmes e Brockington 2013). Ademais, independentemente dos modelos de governança (*top-down* ou *bottom-up*) ou da desigual distribuição dos efeitos, um elemento característico das áreas protegidas é o conflito. Como afirmam vários autores, os conflitos estão no centro das áreas protegidas e a sua ocorrência é comum devido a vários fatores que incluem, desde logo, o fato destas envolverem múltiplos atores, bastante heterogéneos entre e em si mesmos – externos (e.g., entidades estatais ou não governamentais e outras privadas) e internos (e.g., elites locais, grupos marginalizados, castas,

grupos indígenas ou rurais, homens e mulheres, etc.) –, cada um com as suas próprias agendas e visões sobre a natureza e cultura (Haenn e Wilk 2006; Igoe 2006; West, Igoe e Brockington 2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008).

Outro efeito associado às áreas protegidas e projetos conservacionistas decorre dos processos de comodificação da natureza e da cultura, nomeadamente através da promoção e impulsionamento de iniciativas turísticas (West e Carrier 2004; Haenn e Wilk 2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Leite e Graburn 2009; Stronza, Hunt e Fitzgerald 2019). West, Igoe e Brockington afirmaram mesmo que "ecotourism enterprises are symbiotic with protected areas. If there is a protected area, some form of ecotourism likely uses it, and if ecotourism enterprises are present, some protected areas likely exist in the vicinity" (2006, p. 262). Não raras vezes, esta simbiose incorpora "neoliberal conservation agenda[s] that needs biodiversity or nature to become commodities and natives to become labor (…) [people] may also become commodities, as their culture becomes part of the selling point for people-centered conservation initiatives or ecotourism marketing" (idem, p. 256). Contudo, dentro ou fora do contexto das áreas protegidas, o turismo pode ainda resultar ou impulsionar efeitos ambíguos, bem como revelar-se uma oportunidade para os diferentes envolvidos, incluindo os grupos locais mais marginalizados (Boissevain 1996; Stronza 2001; Boissevain e Selwyn 2004; Lyon e Wells 2012; Stronza, Hunt e Fitzgerald 2019). Estamos novamente perante uma *arena* complexa (Leite e Graburn 2009; Mácha 2013; Chambers 2020), que agrega *good* e *bad things*, cujas fronteiras tendem a não ser rigidamente definidas (Holmes e Brockington 2013).

A relação entre turismo e conservação, assim como as suas ambiguidades, remontam à criação dos primeiros parques nacionais americanos (Adams 2004a; Frost e Hall 2009). Pouco depois da criação destes espaços, no início do século XX, a elevada afluência de turistas resultou no surgimento de críticas sobre os efeitos nocivos da atividade nas paisagens *prístinas* e *wilderness* americanas. Contudo, estas acabaram por se diluir (Adams 2004a; Gissibl, Höhler e Kupper 2012). Embora esteja para além do escopo desta tese proceder a uma revisão histórica detalhada sobre as origens desta relação ou do fenómeno turístico moderno, mostram-se relevantes alguns apontamentos.

A viagem e a figura do viajante acompanham a história da humanidade, mas o turismo como o conhecemos hoje deriva das práticas do *Grand Tour* efetuadas a partir do século XVII e popularizadas no XVIII (Boyer 1996). Estas funcionavam como uma espécie de peregrinação

erudita, cultural e pós-universitária, efetuada pelos filhos da alta burguesia e aristocracia europeia, que começou a ocorrer na Europa para visita às maravilhas culturais edificadas (idem). Destas práticas, por sua vez, resultou uma estreita "association between travel and vision, tourism and sightseeing (…) [which] has not always existed" (Adler 1989, p. 8)[116]. Foi igualmente a sua progressiva democratização, regularização e massificação que impulsionou o que designamos atualmente turismo (Adler 1989; Löfgren 1999; Boyer 1999; Corbin 2001 [1995]). Esse processo de transformação foi influenciado por mudanças que ocorreram de forma gradual ao longo dos séculos XIX e XX, tais como a aquisição de novas práticas de vilegiatura; o surgimento dos parques nacionais americanos (e dos ideais de *natureza prístina*); aparecimento das agências de viagens; a conquista do direito a férias; a melhoria da qualidade de vida; o desenvolvimento dos meios de alcance, comunicação e tecnológicos ou a *invenção* da praia como destino turístico (Löfgren 1999; Corbin 1989 [1988]; Boyer 1999).

Nos anos de 1970, o turismo de massas era já uma realidade global, sendo considerado uma indústria *limpa* e potencializadora de desenvolvimento pelos agentes institucionais (Smith e Brent 2001). O foco na paz mundial e no desenvolvimento internacional, que surgia no pós-guerra, foi direcionado para o *terceiro mundo* – que seria *salvo* através de programas educacionais, científicos, tecnológicos e económicos ou por iniciativas de controlo de natalidade, que eliminariam a fome e potenciariam a entrada do resto do mundo na modernidade (Escobar 1995; Stoczkowski 2009) – após a Revolução Verde (e Azul), não demorando a incluir o turismo no pacote desenvolvimentista (De Kadt 1979; Crick 1989; Cohen 1995; Nash 2007; Duffy 2015). Como mencionou Boissevain "most people -– including many development experts – have assumed that tourism promotes rapid economic and social development" (1977, p. 523), além de o considerarem uma indústria limpa. Não obstante, se é verdade que as práticas turísticas estimulam a economia dos países em desenvolvimento, também o é que "the economic case for tourism has been overstated and its social and cultural costs almost completely neglected" (ibidem). As primeiras pesquisas antropológicas sobre turismo, que surgiram nos anos de 1960 e de 1970, focaram-se, quase exclusivamente, nestes impactos negativos[117]. Contudo, o progressivo crescimento dos estudos do turismo na antropologia e

[116] Sobre as origens do *sightseeing*, ver Judith Adler (1989).

[117] Embora hoje o turismo pareça "finalmente ter encontrado reconhecimento académico" (Sampaio 2013, p. 168), a temática foi inicialmente marginalizada na disciplina (Smith 1977; Nash 1996; Crick 1989; Stronza 2001; Cardeira da Silva 2004; Chambers 2020). Entre a literatura mais citada de impulsionamento deste campo de estudos na antropologia, encontram-se a pesquisa de Theron Nuñez (1963) sobre o turismo de fim-de-semana praticado pelos norte-

noutras ciências sociais não tardou a alterar este enfoque negativista (Smith 1989; Smith e Brent 2001; Leite e Graburn 2009). Observou-se, assim, uma progressiva mudança nas análises, que passaram a adotar posturas mais "relativizada[s], considerando[-se] o peso de outros fatores de mudança social nas comunidades recetoras que tendencialmente se atribuía [exclusivamente] ao turismo" (Pinto e Pereiro 2010, p. 220). A posição *fórmula mágica* (económico-social) promovida no contexto desenvolvimentista foi também revista, nomeadamente com o surgimento do novo paradigma de desenvolvimento sustentável nos anos de 1980, que favoreceu e cristalizou outra *fórmula mágica*: o ecoturismo.

Como mencionou Honey, se os anos de 1970 foram marcados por um forte debate "over tourism between socialist[s] (…) [and] capitalist[s]" (2008, p. 5), duas décadas depois, ambos os lados e seus países "were all aggressively promoting nature tourism and ecotourism, with historically marginalized rural communities demanding a slice of the tourism pie" (ibidem). Nos Estados Unidos da América, por sua vez, a década de 1990 ficou conhecida pela "ecotourism wave, as environmental organizations, aid agencies, and the travel industry were all heralding ecotourism as a win-win proposition for Third World countries, conservation, and the traveling public" (idem, p. xi). Se, por um lado, a par do observado nos modelos de áreas protegidas *top-down* e *bottom-up*, o turismo de massas continuou (e continua) a ser promovido em coexistência com os novos produtos ecoturísticos, por outro lado, o principal instrumento

americanos no México e a coletânea *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, organizada por Valene Smith (1977). Esta obra é usualmente associada ao arranque definitivo dos estudos antropológicos sobre turismo, os quais "paved the way for a substantial body of scholarship on the social and cultural changes wrought by tourism development" (Leite e Graburn 2009, p. 40). Todavia, apesar da incontornável importância desta coletânea, as pesquisas selecionadas revelaram um excessivo enfoque e sobrevalorização dos impactos negativos do turismo e turistas sobre os destinos e respetivas populações, em detrimento doutros fatores de transformação social. Esta posição antropológica geralmente negativista não derivou somente de uma oposição ao polo positivista defendido pelos desenvolvimentistas. De acordo com Wallace (2005), os antropólogos, face à crescente e acelerada transformação dos seus terrenos em destinos turísticos, tomaram também a chegada massiva dos turistas aos seus locais de pesquisa como uma espécie de invasão. Desse modo, o estudo do impacto do turismo e dos turistas nas populações locais surgiu quase espontaneamente enquanto tópico de investigação (Greenwood 1989). A esta relutância inicial somaram-se questões relativas às aparentes semelhanças entre a atividade turística e antropológica durante a realização do trabalho de terreno (Crick 1995). O turismo e os turistas pareciam constituir uma ameaça não só às populações locais, como à disciplina em si. A necessidade de diferenciação estava tão presente que foi alvo de um longo debate dentro da disciplina, o qual procurou diferenciar ambas as atividades, bem como os papéis desempenhados por turistas e antropólogos (Crick 1995; Bruner 1995).

de conservação do património natural – as áreas protegidas – passou a estar estreitamente ligado a esse novo rótulo: o ecoturismo (Stronza 2008; Lyon e Wells 2012). O ecoturismo foi um modelo/produto que surgiu em resposta aos efeitos sociais e ambientais mais negativos do designado turismo de massas (Smith e Brent 2001). Está ligado à noção de conservação participativa que, a partir de uma forma alternativa de turismo (*limpa*, de baixo impacto, responsável, educativa), propõe a conciliação entre sustentabilidade ambiental, económica e sociocultural: os três pilares do desenvolvimento sustentável (Lyon e Wells 2012; Duffy 2015).

Deve-se realçar que existe uma multiplicidade de definições do termo *ecoturismo*. Contudo, as suas diferenças situam-se mais na forma do que nos objetivos. Campbell, Gray e Meletis (2008) dão os exemplos das definições avançadas pela IUCN e TIES (*The International Ecotourism Society*), sublinhando que, independentemente do enfoque[118], ambas objetivam diferenciar o *ecoturismo* e *ecoturistas* de outros tipos de atividade turística e visitantes. Realçando, assim, os autores que o "ecotourism is part of 'The New Moral Tourism' (…) that arose from negative impacts on host communities and environments, and the accompanying 'denigration of mass tourism'" (idem, p. 200).

Portanto, genericamente, e de acordo com West e Carrier, as múltiplas definições existentes centram-se na ideia de visita sustentável para apreciar determinados elementos *naturais* e que incluem "a sociocultural element, the intention of seeing and interacting with people (often identified as "indigenous") whose customs and appearance seem exotic and attractive and doing so in a way that respects and benefits them" (2004, p. 483). Os ecoturistas podem ser considerados de forma geral "people who travel to enjoy features of the environment among attractive exotic people in ways that are responsible environmentally and beneficial socioculturally" (ibidem). Além disso, entretanto, o ecoturismo é também um "big business" e, nesse aspeto, considerado uma atividade em expansão (ibidem).

A implementação e promoção deste modelo tem sido alvo de inúmeras controvérsias (Stronza 2001; West e Carrier 2004; Lyon e Wells 2012; Sampaio 2013), sendo que os efeitos

[118] Como referiram Campbell, Gray e Meletis se para a IUCN, o ecotourism é definido como, "environmentally responsible travel and visitation to relatively undisturbed areas, in order to enjoy and appreciate nature (and any accompanying cultural features – both past and present) that promotes conservation, has low visitor impact, and provides for beneficially active socio-economic involvement of local populations"; a TIES avança somente que este é "responsible travel to natural areas that conserves the environment and improves the well-being of local people" (2008, p. 200).

menos benéficos das áreas protegidas se estendem também a um dos seus mais importantes instrumentos de legitimação – o turismo e seus derivados (e.g., o ecoturismo) (Brockington, Duffy e Igoe 2008). No entanto, também aqui é possível identificar outros mais positivos, embora nem sempre as fronteiras entre os dois polos sejam fáceis de delimitar. Como mostro adiante, através da identificação de exemplos concretos, seja num plano social ou material, "all kinds of tourism, including ecotourism, have positive, neutral, or negative effects" (Stronza, Hunt e Fitzgerald 2019, p. 5.7). Adicionalmente, como mencionou Chambers (2020), deve ser tido em consideração que a mesma atividade turística pode ter efeitos diferentes consoante o contexto. Na maioria dos casos, referiu o autor, "there are both costs and benefits associated with tourism development; [and] how these play out in a specific community or region depends in large part on (…) several different factors" (idem, p. 2), nem sempre relacionados com o turismo em si.

Atualmente, na antropologia e noutras ciências sociais, o fenómeno turístico e/ou processos de turistificação tendem a ser analisados de forma mais abrangente, polifónica e em multiescala (Stronza 2001; Wallace 2005; Nash 2007; Leite e Graburn 2009; Lyon e Wells 2012; Cohen e Cohen 2012; Sampaio 2013; Chambers 2020). Esta abordagem alargada convida-nos a conceber o turismo como um, entre muitos outros fatores que desencadeiam a mudança social. Tal permite-nos conceptualizar o fenómeno, menos como um agente externo e abstrato de mudança local e mais como uma *arena*, muitas vezes, utilizada estrategicamente pelas pessoas (Leite e Graburn 2009; Mácha 2013). Possibilita, igualmente, efetuar reflexões sobre as motivações subjacentes à decisão de envolvimento ou exclusão das populações locais nas atividades turísticas, estendendo-se o foco de análise dos encontros e impactos turísticos ao contexto socio-espacial mais amplo em que estes emergem (Stronza 2001; Cohen e Cohen 2012; Chambers 2020). Ao conceber o turismo como uma arena, ou seja, um conjunto de práticas culturais sob constante negociação, que podem iluminar processos sociais e históricos mais alargados, as análises antropológicas procuram ultrapassar a recusa inicial sobre a *agency* das pessoas (Stronza 2001; Leite e Graburn 2009; Chambers 2020). A análise é direcionada para outros fatores que moldam a realidade social e se entrelaçam com o fenómeno turístico (i.e., para as dimensões políticas, socioeconómicas e culturais que permeiam os destinos, as quais tendiam a ser obscurecidas nos estudos iniciais) (Leite e Graburn 2009).

Os efeitos materiais e sociais nos territórios e populações e complexidades derivadas da emergência do turismo (e de seus derivados) encontram muitas semelhanças com aqueles

observados no contexto das áreas protegidas (Stronza 2001; Smith e Brent 2001; West, Igoe e Brockington 2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Leite e Graburn 2009; Lyon e Wells 2012). Daí a importância de observá-los juntos, especialmente no contexto de análise da presente tese. A par de uma tendência para secundarizar ou ignorar os contextos envolventes dos destinos, a produção e representações distantes daquilo que são as realidades dos territórios e das pessoas tem sido um dos efeitos identificados em diferentes pesquisas. Como sublinharam West, Igoe e Brockington, à semelhança de outras modalidades o ecoturismo pode criar "simplistic images" (2006, p. 262) dos habitantes, seus modos de vida e territórios. Carrier e Macleod realçaram a "tendency to conceptualize ecotourists and ecotourism in what may be termed an 'ecotourist bubble'. By this [they] mean viewing ecotourism in a way that ignores its context" (2005, p. 316). Estas secundarizações e/ou simplificações encontram-se também na base dos processos de comodificação cultural, que podem potenciar práticas de autenticidade encenada (*staged authenticity*) (MacCannell 1973; Cohen 1988). Esta encenação (inautêntica) é produzida em estreita ligação com as imagens *simplistas* e os seus efeitos podem ser os mais diversos. Tomem-se os exemplos relatados por Brockington, Duffy e Igoe:

> One of us (Igoe) recently interviewed a group of Maasai women at a craft cooperative in Tanzania who were taught by their European donors that they should begin to sing, dance and smile as soon as they heard a vehicle coming up the road. Most of these women described the arrangement as good fun, but emotional labour often takes a negative psychological toll. An especially poignant presentation of this problem is Denis O' Rourke's ethnographic film Cannibal Tours (1988), which follows a group of western tourists up the Sepik River in New Guinea. The tourists describe what they are doing in glowing terms, while local people interviewed in the film express confusion and despair over the emotional labour they must perform to earn small amounts of money (2008, p. 146).

A par da ilustração de práticas de autenticidade encenada (MacCannell 1973), estes episódios transportam-nos para a importante dimensão dos encontros. Deve-se realçar que, embora muitas vezes transitórios e assimétricos, eles não são desprovidos de significado para ambos os envolvidos. Os exemplos supracitados mostram-no em diferentes momentos. Além disso, tomando-se ainda os episódios relatados por Brockington, Duffy e Igoe (2008), estes encontros podem acarretar oportunidades económicas. Nesse sentido, observar estas práticas deve também passar pela observação e análise da relação entre desenvolvimento turístico e *empreendedorismo* local de pequena escala (Macdonald 2013; Adams e Sandarupa 2018).

Importa, portanto, atender às relações que se estabelecem entre os atores locais envolvidos em atividades económicas formais e informais de pequena escala e os turistas, e o que leva as pessoas a entrarem nestes mercados (Adams e Sandarupa 2018). Todavia, como mostram os exemplos de Brockington, Duffy e Igoe (2008), os diversos tipos de efeitos negativos são igualmente muito explícitos, inclusive no plano psicológico. Muitas vezes, aqueles estão também interligados e impulsionam outros efeitos (e.g., no âmbito económico e social, seja através da promoção de desigualdades sociais derivadas da entrada de uns e não de todos no mercado com consequências nos modos de vida locais ou pelo potenciamento de novos conflitos ou outros já existentes).

Outro efeito associado ao turismo (e/ou à conservação) que pode ser realçado é a capacidade do fenómeno para impulsionar transformações "[in] the ways people understand their surroundings" (West, Igoe e Brockington 2006, p. 262). As pessoas podem passar a relacionar-se, ver e usar o território de forma diferente (Vivanco 2001). O resultado pode ser positivo, mas igualmente negativo ou ambíguo[119].

No plano ambiental, observam-se resultados semelhantes. São várias as pesquisas que mostram o modo como os projetos ecoturísticos contrariam os objetivos de sustentabilidade a que se propõem (Brockington, Duffy e Igoe 2008). Brockington, Duffy e Igoe, a partir das pesquisas de outros investigadores, relataram como nos Açores as baleias são perturbadas por certos instrumentos usados para a sua observação e as visitas dos turistas têm efeitos negativos no sono e amamentação das crias (2008). De acordo com os autores, o mesmo é observado em muitos outros lugares ecoturísticos onde há uma maior aproximação entre humanos e espécies e/ou ecossistemas protegidos (idem). Outras preocupações derivam do incremento excessivo do número de visitantes que pode ter efeitos desastrosos no ambiente, levar ao esgotamento de

[119] O relato de Vivanco sobre uma caminhada efetuada com um dos seus interlocutores é ilustrativo: "Manuel explained that as a career cattle rancher he had paid relatively little attention to the establishment and expansion of forest preserves and the growing numbers of foreign tourists visiting this remote (…) region in which he and his family have lived and farmed for 50 years. He decided to work at this preserve not so much because he wanted a change of career or to participate in the tourism economy, but out of a desire to support his son's high school (…) Manuel viewed this walk differently from others he had taken (…) The shift in Manuel's approach to this walk was reflected in the camera he carried (…) Manuel explained that he brough this camera because he wanted to take a picture of a waterfall he had heard was in a remote section of the forest to show his [family] since they would never come this far into the forest. (…) Then, on hearing the call of (…) quetzal, he hurried ahead (…) [and take a photo] (…) [turns] to me [and say] "You know, five years ago, I might have shot at this bird with a gun, probably just for the hell of it. But, you see, now I shoot it with my camera" (2001, p. 79-80)

recursos ou a uma excessiva comodificação e capitalização da biodiversidade (fauna e flora) (West e Carrier 2004; West, Igoe e Brockington 2006). Detetam-se, igualmente, efeitos invisíveis resultantes das pegadas de carbono derivadas das viagens (idem). Carrier e Macleod (2005) realçaram também os problemas associados ao crescimento urbanístico não planeado e seus efeitos nos ecossistemas (terrestres, costeiros e/ou marítimos). A poluição é também um elemento enfatizado por estes autores, os quais alertam para a forma como nos seus locais de pesquisa, um "boom in boat traffic has polluted the waters and driven fish away, so that fishers now must travel long distances to get any sort of catch" (idem, p. 321). De acordo com Carrier e Macleod (2005), esta situação levou a um declínio acentuado da atividade piscatória.

A análise da relação entre processos de turistificação e grupos piscatórios é de suma importância, sendo que em muitos países "el sector turístico se ha asentado preferentemente en las costas, ocupando la misma zona que tradicionalmente ha sido patrimonio de las poblaciones de pescadores" (Pascual 1999, p. 341). São vários os autores que têm vindo a mostrar alguns dos efeitos que ocorrem entre processos de turistificação e grupos de pescadores (ver Boissevain e Selwyn 2004). Referindo-se ao contexto espanhol, que encontra semelhanças em tantos outros lugares do mundo, Pascual realçou a "competencia directa (…) por el control de la fuerza de trabajo y por los espacios, alterando su forma de vida, modificando los valores, el status de los pescadores y la misma configuración de las unidades domésticas" (1999, p. 341)[120]. O antropólogo acrescentou, ainda, que o turismo afetou a atividade piscatória, diminuindo-a, sendo que as pessoas passaram a depender menos dela e mais das novas atividades turísticas (ibidem). No mesmo sentido, mas noutro contexto geográfico, Carrier e Macleod (2005) mostraram a complexidade da relação entre turismo e pesca. Como referiram os autores, se as tensões podem aumentar, é certo que "many fishers also work in tourist facilities. However, generally they resent their low wages and the constraints and insecurity of their employment, and as fishers they see themselves as being in conflict with the industry" (idem, p. 320-321). No âmbito económico podem ser igualmente potenciados outros efeitos, tais como: dependência excessiva das atividades turísticas e do mercado externo; expetativas

[120] Deve acrescentar-se que as práticas de desalojamento físico e económico, muito comuns no estabelecimento de áreas protegidas, ocorrem também com frequência no contexto do turismo. Por outro lado, o turismo ou os seus desdobramentos, como o ecoturismo, tende a estar no centro da criação das áreas protegidas. Os processos de desalojamento ocorridos nas últimas podem derivar de formas de turismo associadas ao estabelecimento destes mecanismos de conservação da natureza, e a atividade turística até pode ter sido implementada com o objetivo de legitimar as próprias áreas protegidas (Brockington, Duffy e Igoe 2008).

económicas elevadas (nem sempre alcançáveis); acesso e distribuição de receitas desiguais; impactos sobre recursos e outras atividades de subsistência (e.g., alimentos ou acesso a água; agricultura ou pesca), que pode levar também a alterações na dieta local; aumento de tensões sociais ou transformações na relação com o meio ambiente (e.g., passando de social a económica) (West, Igoe e Brockington 2006). Quando os processos de turistificação são impulsionados desde cima pode ocorrer uma excessiva promoção de uma ideia muito defendida nos círculos ambientalistas, nomeadamente a de que os habitantes dos destinos só aderem à conservação se a natureza for comercializada (idem). Além disso, o encorajamento pode ser direcionado exclusivamente para a comercialização de determinadas atividades (e.g., artesanato ou performances culturais), secundarizando-se (ou até criminalizando-se) as atividades de subsistência, muitas vezes centenárias ou milenares (Igoe 2004; Brockington, Duffy e Igoe 2008).

Como tenho vindo a realçar, à semelhança das áreas protegidas, todos estes efeitos podem potenciar igualmente benefícios alargados para as populações e/ou resultados ambíguos (Stronza 2001). Assim, o rótulo ecoturismo pode servir a diferentes grupos para promoverem as suas agendas pessoais, incluindo os mais desfavorecidos (Lyon e Wells 2012). Em alguns contextos, o turismo pode permitir (ou não) a conservacionistas a criação de áreas protegidas, aos governos benefícios económicos e às populações locais a entrada de capital ou maior justiça social (Rogelja 2004; West, Igoe e Brockington 2006; Fleischer 2009a; Lyon e Wells 2012; Stronza, Hunt e Fitzgerald 2019). Devemos ainda ter presente que a capitalização da biodiversidade e cultura local, com a promessa de atração de turistas mais sustentáveis a áreas economicamente marginalizadas, está no centro das iniciativas de conservação participativa das áreas protegidas (West e Carrier 2004; Stronza e Pêgas 2008; Fleischer 2009a). Stronza, Hunt e Fitzgerald sublinharam que o ecoturismo pode contribuir para a conservação da biodiversidade através de "support for wildlife and protected areas, diversified livelihoods, environmental interpretation and ethics, and strengthened resource management institutions" (2019, p. 5.8). De acordo com estes autores, o sucesso conjunto destes quatro critérios, permite que os projetos de ecoturismo resultem em mais benefícios para a conservação ambiental e para os habitantes. Contudo, Stronza, Hunt e Fitzgerald não deixaram de argumentar, tal implica compreender que o "ecotourism is no more a panacea than any other conservation strategy. It is subject to scaling issues and there is variance around its overall effect" (idem, p. 5.16). Além disso, estes académicos acrescentam ainda que analisar os efeitos do ecoturismo "both positive and negative, social, and ecological – is critical (…) for subjecting all forms of tourism

operations to scrutiny. Added rigor in evaluation can help distinguish greenwashing from legitimate and effective forms of ecotourism" (ibidem).

A distribuição variada destes efeitos pelos espaços é demonstrada pelos resultados distintos que as pesquisas produzem. Se é evidente que as ocorrências registadas num país podem ser radicalmente diferentes noutro, o mesmo é possível afirmar de uma aldeia para a outra ou no seu interior. A distribuição dos efeitos não é homogénea e afetará sempre uns de um modo e os restantes de outro. O *ganho* não invalida a *perda*. Tome-se como exemplo algumas pesquisas efetuadas sobre programas ecoturísticos e de conservação de espécies ameaçadas de extinção, particularmente tartarugas marinhas. Assim, a título de exemplo, se Stronza e Pêgas (2008) ou Fleischer (2009a) mostraram os benefícios, no plano da subsistência local e até na redução da pobreza, derivados da implementação de projetos de base comunitária, amplamente elogiados pelas suas práticas de conservação de tartarugas (e.g., na Praia do Forte, Brasil – Projeto TAMAR)[121]. Por outro lado, embora defendendo o ecoturismo como uma possível resposta, estes académicos não deixaram de salientar os efeitos negativos das iniciativas de conservação nos modos de vida das pessoas (Fleischer 2009b). Como mencionou Fleischer, a partir da sua investigação, a proteção de tartarugas e suas restrições podem afetar os pescadores de várias formas, por exemplo, "it is not painless for communities to improve fishing technology in order to prevent the accidental capture of sea turtles" (idem, p.1) e a impossibilidade de cumprimento pode significar o abandono da atividade (ibidem).

Realizada em dois lados opostos do subcontinente indiano, nas Ilhas Lakshadweep e na zona costeira de Orissa, a pesquisa de Rohan e Shanker sobre dois grandes conflitos que se observam entre tartarugas e pescadores "over the loss of livelihood" (2010, p. 30), revela também um aspeto central nos estudos das temáticas abordadas e analisadas na presente tese. Refiro-me, nomeadamente à sua conclusão de que muitas vezes "the drivers of discord between humans and wild species often lie deeper than the shallow measuring implements of [some] science can reach" (idem, p. 28)[122].

[121] Ambas as iniciativas resultaram numa alteração do consumo da espécie por meio de práticas de participação aliadas ao ecoturismo, que desempenharam um papel importante na subsistência e estratégias comerciais dos grupos locais. Ademais, os dois estudos efetuaram uma análise comparativa com outros projetos. Stronza e Pêgas (2008) no Brasil e no Peru, e Fleischer (2009a) entre o TAMAR e o *Centro Mexicano de la Tortuga* (Mazunte, Mexico).

[122] Nesta pesquisa os autores mostram como nos dois estudos de caso são outras dimensões que impulsionaram os conflitos. Nas Lakshadweep, estes são provocados por interações complexas entre as tartarugas e o ecossistema. Além de outros constrangimentos provocados aos pescadores artesanais, o

Importa ainda realçar que, à semelhança de outros animais emblemáticos (Coates 2015), as tartarugas marinhas tendem a estar no centro dos projetos conservacionistas (Campbell 2008; Campbell 2010b), como a minha pesquisa também bem ilustra. Contudo, por contraponto a outras espécies, como mencionou Fleischer, as tartarugas marinhas "are stationed at the beach, offer a direct interaction [with] tourists (…), as well as a direct contact, and exchange with local communities (…) the engagement between humans and animals is [more] constant, [not] happening only at sea, [or] during boat rides" (2009a, p. 3), como acontece com os cetáceos (por exemplo, baleias ou golfinhos). Desse modo, os projetos que envolvem tartarugas revelam-se importantes para trabalhar os tópicos explorados.

Como procurei mostrar com os vários exemplos apresentados, o turismo não deve ser tratado como uma entidade abstrata com efeito exclusivamente negativo ou positivo sobre os territórios e as pessoas (Leite e Graburn 2009). Ele deve ser pensado como uma arena que pode servir diferentes interesses, sendo inclusive passível de ser instrumentalizado. As interações turismo-cultura, à semelhança das natureza-cultura, devem ser pensadas tendo presente outras dimensões, nem sempre relativas ao turismo ou à natureza *per se* (Carrier e West 2009; Peace, Connor e Trigger 2012). Vejamos um último exemplo que, embora no âmbito do turismo cultural, é bastante ilustrativo deste argumento. Realizada num lugar de peregrinação hindu e património mundial da UNESCO (Hampi, Índia), a pesquisa da antropóloga Natalia Bloch mostra-nos como um grupo de nacionalistas religiosos indianos "discursively constructed foreign tourists (…) through an anti-colonial, Occidentalist lens" (2017, p. 75), associando-os "with 'the West' (...) more as devils than human beings – immoral, materialistic, and egocentric hedonists" (ibidem). Contudo, como mostrou Bloch, "this condemnatory discourse [is] not actually aimed at tourists" (ibidem), mas antes aos habitantes de Hampi que subsistem do turismo e "serve as brokers in host-guest encounters, [but are] considered morally-tainted" (ibidem). Estas complexidades e ambiguidades estendem-se a muitos outros lugares e contextos, incluindo os que incorporam áreas protegidas. A pesquisa efetuada no âmbito desta tese é um destes exemplos.

A análise de Bloch (2017) revela um outro efeito importante muito debatido nos estudos sobre turismo: a ideia de potencial económico para os mais desfavorecidos (Duffy, 2015). No

número elevado de tartarugas tem um efeito negativo nos fundos marinhos e consequentemente nos recursos piscatórios. Na zona costeira de Orissa, o conflito resultou mais de questões sociopolíticas e menos de ecológicas (ver Rohan e Shanker 2010).

contexto ecoturístico, a componente económica agrega-se à ambiental e social, transformando a *fórmula mágica* numa solução *win-win* ou *triple win*, muito assente na capitalização do natural (idem). Ainda que este preceito me pareça pouco realista, considerando que seja qual for o contexto há sempre *ganhos* e *perdas*, é certo que o turismo pode revelar-se uma oportunidade económica e impulsionar efeitos benéficos em outras dimensões da vida daqueles que se situam nas margens do sistema social (Pascual 1999; Rogelja 2004; Bloch 2017; Adams e Sandarupa 2018). O impulsionamento dos mercados locais em contextos piscatórios é ilustrativo desta dimensão (Pascual 1999). Ademais, as receitas derivadas das atividades turísticas podem ter efeitos positivos na vida das pessoas, as quais vão muito além do aspeto económico (Rubinoff 1999; Trichur 2013), permitindo inclusive negociações de estatuto, como ocorre com os interlocutores da presente pesquisa e outros em Goa (Siqueira 1995; Armand 2002). Outro aspeto importante de destacar são os processos de *agency* (Ortner 2006), que se estendem igualmente a vários contextos. A partir da sua pesquisa com os pescadores de Izolda (Eslovénia), Rogelja explorou não somente os imaginários turísticos construídos sobre o destino, com a pesca a desempenhar um papel central na produção de uma paisagem mítica turística, retratada como exótica e autêntica, mas também as perspetivas e motivações dos pescadores relativamente ao turismo e aos turistas, enquanto pescadores e "tourist workers" (2004, p. 282). A partir da relação entre estes dois aspetos, Rogelja mostrou como os pescadores "are not only aware of the external images that are based on them, but that people are also trying to cooperate actively with the images and make them part of their daily activities" (idem, p. 304)[123].

Os efeitos e suas complexidades

Com a identificação das múltiplas "fortune and misfortune" (Brockington, Duffy e Igoe 2008, p. 6) no contexto das áreas protegidas e dos processos de turistificação, direta ou indiretamente associados à conservação ambiental, pretendi mostrar a complexidade presente nestas realidades, inerentemente heterogéneas, que envolvem processos sociais mais alargados, interações assimétricas entre diversos atores e diferentes conceções sobre natureza e a cultura (Milton 1993; Anderson e Berglund 2003; Tsing 2005; West, Igoe e Brockington 2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Descola 2008; Harrison e O'Donnell 2010; Tsing 2015). Esta

[123] Estes processos de *agency* serão retomados mais adiante na tese, tendo por base os estudos de caso desta pesquisa.

conjuntura impõe a necessidade de realizar análises mais detalhadas e alargadas das realidades em que estes projetos são implementados, para melhor os compreender (Tsing 2005; Carrier e West 2009; Leite e Graburn 2009; Peace, Connor e Trigger 2012; Lounela, Berglund e Kallinen 2019). Tal abordagem permite examinar de modo privilegiado e contínuo as interações entre os atores sociais, os discursos, as narrativas e as negociações de poder e conflito. Contrariando, deste modo, as análises dominantes, assentes em observações distanciadas e de curta duração, como reforçam os trabalhos académicos que consultei (Anderson e Berglund 2003; Brosius e Russel 2003; Brosius 2006; West, Igoe e Brockington 2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008). Esta complexidade, aliada à atenção, observação e reconhecimento da *agency* e heterogeneidade dos múltiplos envolvidos, tem levado os antropólogos a alertar para a falta de estudos sobre as motivações, posicionamentos, aspirações, perspetivas de futuro, *good life* e *wellbeing*, práticas, experiências e modos de reflexão dos grupos locais e também de outros agentes (técnicos, instituições estatais e/ou não-governamentais) (Stronza 2001; Carrier e West 2009; Cohen e Cohen 2012; Fischer 2014; Gregory 2018; Smith 2018; Bryant e Knight 2019; Chambers 2020). Esta abordagem multidimensional e de escala reflete-se na proposta de Holmes e Brockington (2013), que nos convidam a considerar três fatores – micropolíticos, regimes de governança e economias políticas mais alargadas – na análise da forma como as áreas protegidas podem afetar os grupos locais. Assim, para Holmes e Brockington (2013) é, desde logo, necessário colocar a hipótese que os efeitos podem ser desigualmente distribuídos e afetar, positiva ou negativamente, diferentes grupos e/ou indivíduos. Além disso, como procurei demostrar, estas diferenças tendem a ter por base questões relacionadas com conjunturas históricas, políticas ou divisões sociais existentes (Peace, Connor e Trigger 2012; Holmes e Brockington 2013; Bloch 2017). A prática etnográfica de longa duração tem sido defendida como central para identificar, analisar e melhor compreender estas dimensões alargadas nos contextos da conservação e turistificação (Anderson e Berglund 2003; Leite e Graburn 2009; Peace, Connor e Trigger 2012; Pereiro e Fernandes 2018). A imersão prolongada nos terrenos e contextualizações historicamente informadas permitem-nos aceder às múltiplas complexidades que atravessam estes contextos (Grove 1992; Cronon 1996; Adams 2004a; Peace, Connor e Trigger 2012; Tsing 2005; Tsing 2015; Bloch 2017; Brondízio, Adams e Fiorini 2017; Lounela, Berglund e Kallinen 2019; Chambers 2020). O segundo elemento realçado na proposta de Holmes e Brockington (2013) refere-se aos diferentes regimes de governação das áreas protegidas. No âmbito da gestão e conservação da natureza no plano global como mostrarei nos próximos capítulos, uma das organizações que mais se destaca a nível internacional é a IUCN. Esta instituição opera em conjunto com outras entidades (e.g.,

Estados, organismos internacionais, organizações governamentais e não governamentais, multinacionais, entidades nacionais e locais diversas), que adotam as suas recomendações. A análise destes regimes de governança, presentes em múltiplas escalas, interliga-se com o terceiro ponto da proposta de Holmes e Brockington (2013): o foco nos contextos político-económicos mais alargados, dando-se conta das conceções, discursos e negociações que operam nas diferentes escalas (internacional, nacional, regional e local) e atravessam os espaços das áreas protegidas (Tsing 2005). Isso permite-nos compreender melhor "the place of nature and indigenous and rural peoples in national [regional and local] economies and political discourses" (Holmes e Brockington 2013, p. 168), bem como o modo como os grupos se posicionam. Como acrescentaram Holmes e Brockington, os efeitos sociais que se observam no contexto das áreas protegidas não derivam apenas da implementação deste instrumento, eles são também "heavily influenced by wider trends" (ibidem). Além disso, como defenderam os autores, estas dimensões alargadas são centrais quando consideramos que as pessoas são *agentes* e não entidades passivas. Como destacaram Holmes e Brockington "[although] many discussions of social impacts of protected areas consider them to be imposed on local people", a tendência é para as pessoas "to varying degrees resist, contest and shape how protected area policies affect them" (ibidem). Esta relação entre *poder* e *agency* é um elemento central a considerar nas análises sobre os efeitos sociais e materiais das áreas protegidas sobre os grupos locais. Por sua vez, para esta abordagem, a par das já debatidas contribuições *foucaultianas* para pensar *os poderes* na conservação (Carpenter 2020), muito contribui a reflexão de Ortner em torno da noção de ""agency" (…) [as] part of a larger project which centers on a concept [she has] called "serious games"" (2006, p. 29). A sua proposta convoca-nos a reconhecer o papel central que as pessoas desempenham na produção dos territórios e a forma como se constituem enquanto parte ativa de uma reconfiguração contínua dos seus espaços sociais, nos quais processos globais e locais convergem. Tal convida à análise das práticas, posicionamentos, motivações e modos de reflexão, que operam no quotidiano e permeiam as escolhas das pessoas em participar ou excluir-se dos projetos conservacionistas, bem como a forma como respondem às estruturas sociais. Para Ortner, a "social life in a serious games perspective is seen as something that is actively played, oriented toward culturally constituted goals and projects, and involving both routine practices and intentionalized action" (2006, p. 129). Assim, a abordagem da antropóloga dirige-nos para uma análise do modo como os agentes sociais se posicionam e *jogam* os *jogos culturais*, questionando-se os elementos que constituem estes *jogos*, as visões e perceções subjacentes e a forma como *jogar/agir* reproduz e transforma os próprios *jogos* (idem). Para Ortner (2006) *serious games* são formações culturais, onde todos

as pessoas são concebidas como portadoras de *agency*, o que não implica que estejam livres para atuar sem quaisquer restrições. Deve-se realçar que, como indica Ortner, "whatever "agency" they seem to "have" as individuals is in reality something that is always in fact interactively negotiated. In this sense they are never free agents" (2006, p. 151-152). Ortner relembra que as pessoas estão sempre envolvidas em complexas *relações de solidariedade* (círculos mais próximos; familiares e outros) e *relações de poder*, procurando constantemente articular as suas ações, intenções, desejos e projetos com as forças sociais que as rodeiam. Nesse sentido, a *agency* relaciona-se com *intencionalidade* (ação), *propósito* (seguir projetos) e *poder* (ação em contextos de relações assimétricas: *top-down*/dominação e/ou *bottom-up*/resistência) (idem). Os grupos localizados nas margens dos sistemas sociais e mais afetados pelos efeitos sociais e materiais das áreas protegidas têm voz e não só resistem como instrumentalizam a seu favor os pilares que orientam as suas vidas, que Schielke (2015) apelidou *grand schemes*. Isso ocorre por diferentes meios, isto é, colocando-os ao serviço das suas agendas pessoais, não-cooperando ou até sabotando-os (West, Igoe e Brockington 2006; Holmes e Brockington 2013).

CAPÍTULO II – Natureza sem pessoas: a produção de uma história

A conjuntura do *real world* (Ortner 2016) em que se inseriu o debate sobre a crise ambiental, que incluiu a expansão de um dos seus principais instrumentos de resposta – as áreas protegidas –, mudanças de sensibilidade em relação ao domínio da gestão ambiental, de excludente a participativa, e o surgimento de novos paradigmas académicos, a partir dos anos de 1980, originou um elevado subconjunto de pesquisas antropológicas sobre os efeitos das áreas protegidas na vida das pessoas e nos seus espaços circundantes (e.g., Orlove e Brush 1996; Neumann 1998; Brockington 2002; Anderson e Berglund 2003; West, Igoe e Brockington 2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008). Estes estudos têm vindo a acompanhar o processo de consolidação global das áreas protegidas e as suas grandes abordagens à conservação: a excludente e participativa (Carrier e West 2009; Holmes 2009; Vaccaro, Beltran e Paquet 2012).

Embora tenham surgido em épocas diferentes, estas duas grandes abordagens são observáveis nas atuais práticas conservacionistas, múltiplas estruturas institucionais e escalas de governação, coexistindo ou sucedendo-se uma à outra, bem como incorporando novos elementos (e.g., neoliberais), a partir de um retorno a velhas lógicas, em função dos objetivos e interesses de conservação relativos à proteção do património natural (Holmes 2009; Vaccaro, Beltran, Paquet 2012; Petursson e Vedeld 2016; Adams 2017). Ainda que seja possível fazer esta divisão, as fronteiras entre estes modelos excludentes e participativos são ténues e em alguns momentos históricos impossíveis de identificar, remetendo-se mais a elementos ou instrumentos específicos de conservação que a abordagens de gestão homogéneas. Numa perspetiva de contextualização histórica, crítica e reflexiva, este e o próximo capítulo abordam estes dois grandes modelos e modos de pensar a conservação no plano internacional, incluindo na Índia.

A história que apagou (e apaga) histórias, produz natureza e exclui (algumas) pessoas

A abordagem excludente (também conhecida como *fortress conservation* ou *fences and fines*) é um modelo sustentado pela ideia que a proteção da biodiversidade é alcançada através de uma prática de delimitação territorial com recurso a mecanismos como vedações, patrulhamento e vigilância armada, para garantir a defesa de ameaças externas, e sistemas de sanções contra possíveis infratores (daí a metáfora *fortress* e/ou *fences and fines*) (Brockington 2015). Estes

contextos podem, ainda, ser caracterizados por processos de *green militarization* ou abordagens conservacionistas que incorporam práticas e valores militares, com resultados de maior ou menor violência física e simbólica[124] (Duffy 2014; Lunstrum 2014; Büscher e Ramutsindela 2015; Simlai 2015; Barbora 2017). Todas estas ações protetórias derivam dos elementos que os seus defensores consideram ser o centro do problema: os humanos (ou pelo menos alguns) e as suas práticas. Ao serem consideradas ambientalmente insustentáveis, estas atividades humanas tendem a ser entendidas como a principal causa de perda de biodiversidade, degradação e destruição da natureza (Brockington 2002; Adams 2004a); embora elas sejam realizadas há décadas, séculos ou milénios pelos supostos *infratores*[125]. Como mencionou Igoe, "this scenario discounts the relationship of people to the environment and the fact that these so-called wildernesses are actually anthropogenic landscapes" (2004, p. 75).

Para os defensores desta abordagem conservacionista, a exclusão de pessoas é uma prática inerente, desejável e possível (Igoe 2004; Brockington, Duffy e Igoe 2008). A sua execução é frequentemente exercida com recurso ao uso da força e, entre outras formas, através de práticas de desalojamento, regulamentação e ou negação de acesso a recursos, marginalização social e económica. Todavia, nem todas as pessoas são consideradas agressores. Aos turistas e especialistas da natureza é permitido e incentivado o acesso às áreas protegidas: os primeiros, para fins de usufruto da natureza prístina, os segundos, para o estudo do mundo natural (Igoe 2004). Outra característica importante deste modelo é o seu carácter institucional centralizado, marcado pela presença do Estado que, através das instituições governamentais competentes para o efeito, se coloca no centro de decisão e gestão. As ONG e ou as BINGO[126] podem também ocupar este lugar, trabalhando em conjunto ou alinhadas com interesses estatais ou privados/corporativos[127].

A abordagem excludente constitui-se como um *ideal* que tem por base duas premissas fundamentais (Neumann 1998; Brockington 2015). Primeiro, a conceção de que a natureza em seu estado *pristino* (original) é *wilderness*, ou seja, é uma "associal landscape" (Igoe 2004, p. 70) ou simplesmente "a place without people" (Brockington 2015, p. 2). Segundo, a noção que

[124] Sobre exercício de violência ver Bourdieu (1991) e Scheper-Hughes e Bourgois (2004).
[125] Pretendo com esta observação evidenciar o paradoxo e não exaltar noções, por exemplo, de *ecologically noble savage* (Hames 2007).
[126] ONGs internacionais de grandes dimensões.
[127] Para exemplos concretos de relações com ambos os atores, ver Chapin (2004), Brockington, Duffy e Igoe (2008) ou Larsen e Brockington (2018).

os domínios do natural e cultural estão separados e ocupam posições de poder desiguais, sendo a ação humana concebida como agressora e a natureza como vítima. Contudo, se no plano discursivo todos os humanos são agressores, na prática estes são cuidadosamente selecionados. São exemplo disso as frequentes práticas de exclusão direcionadas para aqueles que residem no interior ou próximos das áreas protegidas, por contraponto à inclusão de turistas e especialistas da natureza. Por fim, a abordagem excludente deve bastante às práticas de produção de *wilderness* efetuadas no que foi oficialmente considerado o marco histórico e "global template or prototype" (Ford 2012, p. 67) de sucesso das áreas protegidas mundiais: o *Yellowstone National Park*[128], estabelecido nos Estados Unidos da América (EUA) em 1872. É sobre a produção desta história de sucesso que me debruço. Ainda assim, desde já é necessário clarificar que, como referiu Brockington,

> fortress conservation is not just a manifestation of American values. It enjoys popular and substantial support in many governments worldwide (…) Fortress conservation (…) is an important source of revenue and prestige for (…) governments. It provides spaces for tourists and can be integral to modernization goals and agendas. Fortress conservation may have begun as a foreign imposition, but, it has been thoroughly well grafted onto and accepted by its host countries (2015, p. 2).

Embora o estabelecimento do *Yellowstone*, enquanto projeto conservacionista de elevado sucesso, seja um momento histórico importante, sendo que "this is the place and date when the protected area movement imagines itself to begin (…), this story is problematic" (Brockington, Duffy e Igoe 2008, p. 19). Desde logo, esta versão histórica de êxito negligencia aspetos importantes resultantes da criação do *Yellowstone*, tais como os processos de marginalização e exclusão das populações autóctones norte americanas que habitavam as supostas áreas *wilderness*. Ademais, como observou Milton, "environmentalism (…) is found both in the institutionalized practices of non-industrial peoples, and in their responses to external threats" (1993, p. 3). Acrescentando a antropóloga que "Australian Aborigine who avoids hunting animals on sacred sites, and performs ceremonies to ensure the continued existence of edible species, is, like the Greenpeace campaigner, implementing environmental responsibilities" (ibidem). Portanto, a promoção de uma narrativa de sucesso, delimitada a um evento específico no tempo, resulta no apagamento da rica e complexa profundidade histórica das áreas protegidas, especificamente, e da conservação ambiental, genericamente, que acompanha a

[128] Daqui em diante referido como *Yellowstone*.

humanidade[129] em muitos lugares do mundo (e.g., Índia, Sri Lanka, Mongólia, Inglaterra) há vários milénios (Brockington, Duffy e Igoe 2008). Na Índia, por exemplo, existem registos históricos de práticas de conservação da natureza (*top-down*) que remontam ao século III e IV a.C. (Rangarajan 2001)[130]. Esta profundidade histórica não se limita a um "record of what large powerful societies (states) have done [or] a memory of those that have left written records" (Brockington, Duffy e Igoe 2008, p. 20). Também a nível mundial, incluindo na Índia, são atualmente observadas práticas ancestrais de proteção de fauna e flora, em terra e no mar, para fins de gestão de recursos ou devido a preceitos religiosos, que nos remetem para os antecedentes mais distantes de uma ideia de área protegida terrestre ou marítima estabelecida e gerida *from the bottom* (Vartak e Gadgil 1981; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Shanker 2016). Assim, torna-se evidente que a historiografia das áreas protegidas é mais complexa e prolongada no tempo e que as "histories of protected areas that begin at Yellowstone are flawed" (Brockington, Duffy e Igoe 2008, p. 20-21). Adicionalmente seguindo o historiador Richard Grove, "Anglo-Americans as Marsh, Thoreau and Roosevelt [the names beyond Yellowstone] have been so securely elevated to a pantheon of conservationist prophets as to discourage the proper investigation of even their earlier European counterparts, let alone those from elsewhere" (1995, p. 2).

De acordo com Grove (1992), as preocupações ambientais ocidentais começam a ser formuladas pelos europeus nos trópicos entre o século XVII e meados do XVIII. As suas origens podem ser remetidas a idealizações das ilhas tropicais, como símbolos do paraíso perdido ou últimas paisagens intocadas e sagradas; uma conceção que remete à tradição judaico-cristã e se cristalizou com a expansão marítima europeia no século XV (Grove 1992). A partir do fim do século XVII, cientistas/exploradores e artistas começaram a alertar para a exploração massiva de recursos nas colónias e seus impactos nos paraísos insulares (idem). No século XIX, estas

[129] Reforço que esta observação não pretende defender as conceções românticas de natureza ou *ecologically noble savage* (Hames 2007) nem negligenciar "a realidade contraditória dos supostos "guardiães" da natureza" (Foladori e Taks 2004, p. 327). É igualmente importante sublinhar que, embora se utilize o termo *conservação ambiental*, este deve ser entendido de forma ampla e na direção de um debate que pretende revelar a existência de práticas de estabelecimento de áreas protegidas (aqui também entendidas em sentido amplo) anteriores ao *pai* (o *Yellowstone*) das áreas protegidas e que muito podem contribuir para pensar as ações conservacionistas atuais, em vez de se questionar apenas se os "supostos "guardiães"" eram ambientalistas ou não.

[130] Consultar Brockington, Duffy e Igoe (2008) para exemplos concretos destas e outras práticas de conservação. No caso específico da Índia, para mencionar apenas alguns autores, consultar Vartak e Gadgil (1981); Mackenzie (1988); Rangarajan (2001); Rangarajan e Sivaramakrishnan (2012); Notermans, Nugteren e Sunny (2016).

preocupações resultaram no surgimento de um número elevado de publicações e debates na arena internacional, os quais validaram o estabelecimento de políticas estatais de controlo sobre a terra e os recursos naturais (Grove 1992; Adams 2004a). As observações e preocupações sobre a degradação ambiental nos ambientes tropicais coloniais (e.g., desflorestação, extinção de espécies e alterações do clima) impulsionadas no século XIX, os avanços das ciências e o estabelecimento das academias e sociedades científicas nas colónias, desempenharam um papel central nesta mudança de perceção (Grove 1997). Estas novas sensibilidades, a par da noção idílica de paraíso perdido (Cronon 1996), a qual foi reapropriada pelo *romantismo* na Europa e nos EUA, levaram à defesa de uma "responsible stewardship of the environment as an aesthetic and moral priority [and not only] (…) as a matter of economic necessity" (Grove 1992, p. 23).

Se tivermos presente as características do *romantismo*, um movimento artístico, político, filosófico e literário transatlântico (XVIII e XIX) que surgiu em resposta às mudanças sociais derivadas da Revolução Industrial, compreendemos a forma como encaixou uma nova maneira de observar e sentir a natureza. A ideia de natureza *sublime* remetia para o encontro com o sagrado e com as emoções, em forma de prazer e através de uma "veneration of rugged nature as a repository of spiritual inspiration, [and a] worship of the wild" (Jones 2012, p. 34). O domínio do natural era concebido como um elemento purificador de uma *alma* moderna contaminada pelos males da civilização (Corbin 1989 [1988]; Cronon 1996; Adams 2004a). Na base desta mudança de perceção sobre a paisagem natural terrestre e litoral – outrora considerada "território do vazio"[131] – estão, agora, os efeitos de uma nova reconfiguração social fomentada pelos avanços das ciências naturais e pela Revolução Industrial. Como referiu Alain Corbin em relação ao litoral,

> doravante, espera-se do mar que acalme as ansiedades da elite, que restabeleça a harmonia do corpo e da alma, que estanque a perda de energia vital de uma classe social que se sente particularmente ameaçada… (…) Espera-se dele que corrija os males da civilização urbana, os efeitos perversos do conforto (1989 [1988], p. 74).

O mesmo se esperava da paisagem natural em terra, um lugar de reflexão e isolamento espiritual, que se devia contemplar e proteger dos males da civilização urbano-industrial (Cronon 1996; Diegues 2001).

[131] Expressão cunhada por Alain Corbin (1989 [1988]).

Conclui-se, por isso, que as áreas protegidas nos EUA foram influenciadas pelas experiências coloniais europeias e as novas sensibilidades que surgiram em relação à natureza (Grove 1997). Contudo, elas apresentam especificidades, tais como a formulação do ideal de *wilderness*. De acordo com Cronon (1996), esta noção deriva de duas noções *românticas*: a conceção de natureza *sublime* e a de "primitivismo". Se, por um lado, as áreas protegidas dos EUA expressavam reivindicações pelo direito ao usufruto das últimas belezas naturais e prístinas de territórios primevos, com base nos valores de natureza *sublime*; por outro, como observou também Cronon, uma "powerful romantic attraction of primitivism, dating back at least to Rousseau – the belief that the best antidote to the ills of an overly refined and civilized modern world was a return to simpler, more primitive living" (idem, p. 13).

Esta noção de "primitivismo" estava intrinsecamente relacionada com o "national myth of the frontier" ou a *tese de fronteira* elaborada pelo historiador Frederick Jackson Turner, no fim do século XIX. Para Turner, a colonização, através da conquista e civilização da "area of free land" (Turner 1893, p. para 1) do Oeste americano, desempenhou um papel central na construção da nação e do homem americano[132] que, afastado da civilização e em contacto com o *wilderness*, encontrou a possibilidade de renascer como americano e não mais como europeu. Esta associação efetuada por Turner e seus seguidores, aliada aos valores de natureza sublime do romantismo, impulsionou o culto da natureza selvagem (*wilderness*), nos planos discursivo e prático, sendo que "if wild land had been so crucial in the making of the nation, then surely one must save its last remnants as monuments to the American past – and as an insurance policy to protect its future" (Cronon 1996, p. 13). Neste sentido, de acordo ainda com Cronon, a criação de parques, no preciso momento em que ocorre esta fusão de visões (romântica e de *fronteira*), não foi acidental, sendo que "to protect wilderness was in a very real sense to protect the nation's most sacred myth of origin" (ibidem). Esta nostalgia resultou, ainda, numa espécie de movimento anti-moderno de uma classe burguesa urbana que, em busca de prazer e não como um "producer but as a consumer [a tourist]" (idem, p.15), fugia temporariamente dos males da civilização urbana para um mundo natural imaginado e produzido como *wilderness*. Nos EUA, no início do século XIX, as *Niagara Falls* eram já um destino turístico popular e o mesmo aconteceria mais tarde, entre 1855 e 1890, com o vale de *Yosemite* (Adams 2004a; Frost e Hall 2009). Portanto, o potencial turístico do *Yellowstone* foi analisado e avaliado desde a

[132] Para uma reflexão sobre a produção de nacionalidade incorporada no *Yellowstone* e, posteriormente, em outros parques nacionais, consultar Harper e White (2012).

conceção do parque nacional (Frost e Hall 2009). Ainda assim, pouco após a viragem do século (XIX–XX) e o estabelecimento do *Yellowstone*, os possíveis impactos da exploração turística começaram a ser questionados pelas organizações ambientais (Adams 2004a). Contudo, as críticas tiveram pouca repercussão e o turismo foi adotado por um número significativo dos parques nacionais que foram estabelecidos nas colónias e nas metrópoles (Gissibl, Höhler e Kupper 2012; Ford 2012). Como referiu Adams,

> The primacy of tourism (and indeed its awkward relationship with the idea of wilderness) also dates from the very beginning of the US national parks [and although] (…) the potential for over-exploitation by tourism was one of many problems that was highlighted (…) Park and wilderness advocates chose to promote tourism in parks in the hope of showing their value, both in terms of economic returns and wider public support. Scenery was a potential national asset, a point quickly taken by business interests, particularly the railways (2004a, p. 80).

Por sua vez, se estes humanos (i.e., os turistas) eram incentivados a visitar os parques nacionais, outras pessoas eram removidas. Cabe mencionar que o estabelecimento do *Yellowstone* coincidiu com o período final das *Indian Wars*, um termo utilizado para designar genericamente as sucessivas guerras entre colonos e ameríndios norte-americanos desde a chegada dos europeus ao território e, particularmente, os conflitos que ocorreram entre ambos, a partir do fim do século XVIII até à constituição das reservas indígenas, no final do século XIX (Biolsi 2004). A longo prazo, estas guerras resultaram no genocídio de milhões de ameríndios e no deslocamento dos sobreviventes para territórios delimitados (reservas), isolados e inférteis (Biolsi 2004; Adams 2004a; Gissibl, Höhler e Kupper 2012). O estabelecimento das áreas protegidas coincidiu com estes conflitos, movimentações e enclausuramento dos grupos ameríndios (Spence 1999; Jacoby 2001)[133].

Esta não é certamente a versão difundida pela história *Yellowstone*, a qual negligencia a profundidade histórica global de criação de área protegidas, as influências das noções e práticas europeias coloniais, e as visões idílicas *românticas* de natureza *sublime* e de "primitivismo"

[133] Como mencionou Cronon, "the myth of the wilderness as "virgin", uninhabited land had always been especially cruel when seen from the perspective of the Indians who had once called that land home. (…) Once set aside within the fixed and carefully policed boundaries of the modern bureaucratic state, the wilderness lost its savage image and became safe (…). Meanwhile its original inhabitants where kept out by dint of force, their earlier uses of the land redefined as inappropriate or even illegal. To this day, the Blackfeet [and so many more] continue to be accused of "poaching" on the lands of Glacier National Park that originally belonged to them" (1996, p. 15).

que abordei acima. E, neste sentido, a narrativa de sucesso do *Yellowstone* é uma história que congrega no culto *wilderness* não um, mas vários mitos.

As consequências desta idealização historiográfica são múltiplas. Desde logo ela sublinha um momento e elemento histórico originário mítico, o *Yellowstone*, que, por sua vez, dissemina uma ideia de área protegida utópica, assente numa versão histórica higienizada, isto é, sem poder ou conflito, *ahistórica*, *apolítica*, *aeconómica* e *associal* (Adams 2004a; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Gissibl, Höhler e Kupper 2012; Ross 2015). Além disso, observa-se uma secundarização ou apagamento evidente de abordagens anteriores que, à semelhança das práticas atuais de conservação envolveram também a distribuição de benefícios e infortúnios entre vários grupos (Brockington, Duffy e Igoe 2008). No entanto, esta profundidade histórica deve evitar dois resultados. Primeiro, refutar o mito originário *Yellowstone* não implica negligenciar a sua importância e a influência global do modelo excludente que reproduz, ainda que esta difusão não se tenha processado como a história oficial a relata (Adams 2004a; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Gissibl, Höhler e Kupper 2012). Segundo, como mencionou Paul Greenough, olhar o passado para pensar o presente e o futuro não deve ser sinónimo de reproduções nostálgicas e imaginadas sobre esse mesmo passado ou de visões do futuro excessivamente pessimistas (Greenough 2001; Arivalagan 2008; Fisher 2018[134]). Como mostraram Rangarajan e Sivaramakrishnan (2012), em relação ao contexto ambiental e de relações entre humanos e meio ambiente nos diferentes períodos pré-coloniais na Índia, quando observamos o passado damos conta de conjunturas em permanente transformação e não de ambientes estáticos, equilibrados ou isentos de conflito.

O historiador Patrick Kupper, que partilhou dos argumentos relativos à falta de profundidade e complexidade histórica das áreas protegidas incorporada na versão de sucesso *Yellowstone*, questionou ainda o carácter de "historical continuity, linear and homogeneous development" ou "linear process of diffusion" promovido nesta narrativa (2014, p. 18). A partir

[134] Consultar os autores citados, para uma discussão sobre o modo como, por exemplo, uma parte da historiografia ambiental sobre a Índia, designada por Arivalagan de escola nacionalista, aborda o colonialismo "as the singular source of environmental degradation in India, (…) celebrates the pre-colonial environmental practices of forest-dwellers and peasants as based on a symbiotic and non-exploitative relationship between humans and nature, [and] claims that the different streams of Indian religious thoughts were environmentally sensitive" (2008, p. 7). Ainda assim, segundo os académicos que fazem esta revisão crítica, tal não invalida a incontestável importância e contributo desta historiografia para a constituição de um campo de história ambiental na Índia (Greenough 2001; Arivalagan 2008; Fisher 2018).

da sua pesquisa sobre o Parque Nacional Suíço[135], Kupper (2014) demonstrou o modo como a ideia americana de parque nacional não foi fielmente reproduzida, mas localmente moldada para que se pudesse encaixar em outras e distantes paisagens. Em causa não estiveram somente diferentes conceções de natureza e formas de gestão associadas, mas aspetos muito práticos. O caso europeu é exemplificativo, na medida em que a implementação do modelo *Yellowstone* se revelou imediatamente um verdadeiro desafio devido às paisagens europeias "intensively cultivated and densely populated in which private property rights were entrenched [and] barely were (…) any territories left that met the criteria of space and unmodified wilderness" (Kupper 2012, p. 123).

A reflexão efetuada a partir dos anos de 1980 em relação à globalização é útil para desmontar esta ideia de homogeneização presente na história *Yellowstone*. Relembremos que falar de *globalização* é falar em processos multidimensionais complexos (Tsing 2005) – isto é, em *globalizações* (Santos 2006), fluxos, hibridez, transnacionalidade (Appadurai 1996; Hannerz 1997), localismos globalizados e globalismos localizados (Santos 2006), globalização hegemónica e contra-hegemónica (idem), globalização de baixo para cima (Mathews, Lins Ribeiro e Veja 2012) – que devem ser analisados tendo em consideração a existência de múltiplos centro-periferias. Nesse sentido, como mostraram vários historiadores (Ford 2012; Harper e White 2012; Kupper 2012; Kupper 2014), se em alguns destes novos destinos se procedeu a uma *tradução* do modelo *Yellowstone* (Kupper 2012) para a sua adoção a outras paisagens e discursos ou um processo de recriação, noutros, o modelo chegou mesmo a ser rejeitado. Ford (2012) demonstrou que o paradigma francês conservacionista se afastou do modelo americano, mas também do britânico ou alemão, e dos seus ideais de preservação animal ou foco em atividades de lazer (caça, jogos ou turismo). Salvo raras exceções (e.g., na Argélia), as áreas protegidas francesas eram consideradas uma "brainchild of the French scientific community" (idem, p. 68), que concebia a natureza como um "laboratory for experimentation, reclamation and regeneration", favorecendo-se o modelo de reserva natural integral (idem, p. 69). Remetendo para as práticas conservacionistas nas colónias britânicas, Harper e White (2012) demonstraram como os parques nacionais do Canadá e da Nova Zelândia incorporaram apenas alguns elementos do modelo *Yellowstone*, revelando como na Austrália a "global template"[136] foi inicialmente rejeitada.

[135] Fundado em 1914.
[136] Como designa Ford (2012) o modelo *Yellowstone*.

Deve-se reforçar que estes autores apenas pretendem refutar a versão histórica higienizada *Yellowstone* e não menosprezar o poder ou influência que o modelo americano teve em todo o mundo. Desse modo, Harper e White observaram que se é verdade que estes parques não se limitavam a ser a réplicas do *Yellowstone* (2012), é também uma realidade que o modelo americano virá a ser conscientemente implementado na senda de uma filosofia de conservação que se internacionalizará após os anos de 1960. No caso específico da Austrália, sublinham os autores, "when Australians belatedly acknowledged both U.S. and international developments in the concept of a national park, they [even regarded] their early parks as an imperfect application of the Yellowstone" (idem, p. 64). Este será o modelo a persistir até à atualidade (Brockington, Duffy e Igoe 2008), derivando o seu poder de uma história higienizada que dá corpo a uma abordagem global de conservação da natureza que, ainda hoje, incorpora as três premissas base observáveis na criação das áreas protegidas americanas: a ideia da existência de paisagens naturais sem pessoas, a abordagem de gestão centralizada e militarista e a estreita relação com o turismo (Adams 2004a).

O caso da Índia é também ilustrativo de que a "North American primacy in conservation thinking" é questionável (Grove 1997, p. 41). Primeiro, há múltiplas evidências que "complex notions of state intervention in natural resource protection" já faziam parte da experiência pré-colonial e colonial na Índia (ibidem). Segundo, o conservacionismo ambiental indiano moderno deriva diretamente dos vários regimes de governação que existiram ao longo dos séculos, cada um reconfigurando as regulamentações do anterior (Holmes 2009). Insere-se nestes sistemas governativos a presença colonial britânica e as suas práticas de silvicultura tecnocientífica e imposição de tecnologias estatais (e.g., *Forest Departments* e a promulgação dos *Indian Forest Act*) para controlo de vastas áreas florestais com fins económicos e de manutenção do poder colonial (Sivaramakrishnan 1995; Grove 1997; Saberwal, Rangarajan e Kothari 2001; Agrawal 2005a; Fisher 2018).

As primeiras tentativas de governança florestal britânicas remontam ao início de 1800 (1800-1820). De acordo com Agrawal (2005a), ainda que muito distintas da política florestal, implementada sob a máquina governativa do *Forest Department*, a partir de 1860 estas primeiras intervenções prenunciavam a visão utilitária económica britânica sobre os recursos naturais. Esta abordagem permeou os interesses britânicos pelo controlo de vastas áreas florestais e resultou na implementação de políticas com efeitos devastadores sobre as populações autóctones. A partir de 1830, preocupações com a desflorestação, devida à

excessiva exploração colonial, foram impulsionadas por um grupo restrito de médicos cirurgiões com competências botânicas[137], que promoveram um debate sobre os deveres do Estado nesta matéria (Grove 1997). Numa tentativa de convencerem as autoridades coloniais a tomar uma posição, eles efetuaram múltiplas publicações científicas, alicerçadas em evidências derivadas de observações locais e de pesquisas efetuadas por especialistas reconhecidos internacionalmente[138]. O objetivo era provar cientificamente que a desflorestação tinha efeitos negativos no plano económico e comprovar a real possibilidade de um aumento do risco de instabilidade social derivada da sobre-exploração florestal (idem).

Contudo, foi a promulgação do *Indian Forest Act* em 1865 e, mais particularmente, as suas emendas em 1878 e 1927, que cristalizaram o domínio do Estado sobre a gestão florestal (Agrawal 2005a; Fisher 2018). Em 1894, entrou em vigor o *Land Acquisition Act* que, apesar das várias revisões efetuadas, até 2013, permitiu ao governo em nome do "interesse público" (definido de forma muito ampla[139]) adquirir compulsoriamente terra (GoI 1985 [1894]) e, consequentemente, desalojar milhões de pessoas sem que fossem justamente compensadas e protegidas (Sampat 2015a). Assim, em 2013, após mais de um século em vigor, a lei de 1894 foi substituída pelo *Right to Fair Compensation and Transparency in Land Acquisition, Rehabilitation and Resettlement Act* (RFCTLARRA), na tentativa de responder a essa falta de provisão. A lei de 2013 teve como principal objetivo garantir o direito a um processo participativo e transparente e de compensação justa dos desapropriados, acabando-se com as faltas de provisões compensatórias e aquisições de terra forçadas (GoI 2013).

[137] Como mencionou Grove (1997), expatriados ao serviço da Companhia das Índias, estes médicos foram muitas vezes contratados como superintendentes de jardins botânicos. As suas competências médicas e botânicas, estatuto social e longa história de funções de consultoria do Estado em diversas matérias, permitiu-lhes influenciar a política florestal. Contudo, esta relação envolvia também algum "anti-English flavour" (idem, p. 82), devido às práticas e atitudes inglesas na Índia e na Escócia, de onde eram originários a maioria dos médicos.

[138] A título de exemplo, o trabalho de Alexander von Humboldt (1769-1859) no âmbito da geografia, botânica e climatologia derivado das suas explorações na América do Sul (Grove 1997). Por outro lado, até ao fim dos anos de 1870, os métodos de gestão florestal na Índia focaram-se nos modelos *sindhi*, escocês e francês, os quais viriam a ser substituídos pelo modelo alemão a partir dessa altura (idem). O modelo *sindhi* refere-se às reservas florestais que foram estabelecidas em antigas reservas de caça reais (dos *sindhi*) e que se constituíram como um dos poucos casos em que não houve resistência dos agricultores locais, na medida em que a reserva britânica lhes devolveu os direitos de uso sobre a terra, que lhes tinham sido retirados pelos *sindhi* (idem). Tratou-se de um caso isolado, como realçou Grove (1997), contudo, pode ser tomado com um exemplo da complexidade das relações estabelecidas no contexto colonial, bem como da profundidade histórica dos efeitos das áreas protegidas em diferentes contextos (Brockington, Duffy e Igoe 2008; Holmes 2009).

[139] Para uma discussão sobre o assunto ver Sampat (2015a).

Conquanto, os resultados não têm sido totalmente os esperados. O RFCTLARRA foi quase imediatamente emendado após a sua publicação. Apesar da boa vontade, a lei apresenta várias ambiguidades (e.g., obriga a pedidos de consentimento, mas não define claramente os procedimentos, e este deixa de ser necessário se a aquisição for efetuada pelo governo). Alguns estados, por sua vez, não demoraram a implementar legislação própria, contornando e negligenciando os objetivos centrais da RFCTLARRA, a que se juntam outras múltiplas ambiguidades relativas ao princípio de compensação (e.g., nem todos que trabalham e dependem da terra são incluídos) (Sampat 2015a). Ainda assim, as diferenças entre a legislação de 1894, mesmo com as suas várias emendas, e o RFCTLARRA são evidentes. Todavia, tal não impediu que a última tenha sido alvo de contestação, à semelhança do que ocorreu com a legislação do final do século XIX. Como observou Fisher, remetendo-se a esse período histórico, "contradictions and miscalculations within British policies and programs, India's specific environmental conditions, and rising elite and popular Indian resistance all interacted to produce complex outcomes" (2018, p. 135).

Deve-se realçar que o marco de autoridade governamental, incorporado nas legislações que tenho vindo a abordar e as práticas daí decorrentes, era, em si, representativo do mesmo carácter complexo das relações que se observavam entre colonizadores e colonizados e no interior dos dois grupos (Fisher 2018). Estas interações eram mutuamente constitutivas e estavam imbuídas em processos que se encontravam em permanente mudança (Sivaramakrishnan 1999; Arivalagan 2008). Tome-se como exemplo o desacordo que se observou entre oficiais britânicos relativamente ao modo como estas formas de governança deviam ser postas em prática (Fisher 2018). Se uns defendiam que a potência colonial britânica deveria ter os mesmos direitos que os governantes indianos[140] sobre as florestas, outros havia que reconheciam os direitos consuetudinários das populações locais sobre as respetivas parcelas florestais (idem).[141]

Em Goa, a situação foi idêntica. Como observou Ferreira, a promulgação do *Indian Forest Act* na Índia britânica tornou "os serviços florestais (…) num dos braços mais ativos da

[140] Muitos governantes indianos não foram depostos ou os seus territórios anexados; por contraponto, foi-lhes concedida autonomia local em regime de vassalagem à Coroa britânica (Fisher 2018).
[141] Podia-se mencionar vários outros exemplos, entre eles, duas situações abordadas anteriormente, nomeadamente: a relação ambígua e conflituosa que existia, em parte, entre os médicos escoceses e o poder colonial britânico; e, no plano local, a relação que os agricultores, em Sind, mantinham com a potência colonizadora, em comparação com a larga maioria das pessoas, para quem os benefícios eram nulos.

administração colonial (…), numa referência internacional, (…) citado por administradores coloniais e silvicultores, da Oceânia à América do Norte [e, desse modo, num modelo com] profunda influência sobre a Índia Portuguesa" (2018, p. 149-150). No entanto, também neste contexto, como abordarei no capítulo IV, as posições referentes à política florestal e às interações entre os diferentes envolvidos revelaram a complexidade das interações que ocorriam no contexto colonial da Índia portuguesa (idem).

Estas promulgações legislativas (i.e., os *Indian Forest Acts*) resultaram numa classificação dos espaços florestais, que foram inseridos em diferentes categorias: *Reserved Forests* (atividade humana limitada ao máximo ou inexistente; notificação e controlo pelo Estado, para fins de exploração dos recursos florestais, inclusive venda e geração de lucros); *Village-Forests* (atribuição de direitos sobre a floresta, mas possibilidade de regulamentação da gestão florestal pelo Estado); e *Protected Forests* (áreas não enquadradas na categoria de *reserved forest*; direitos de propriedade Estatais; atividade humana regulamentada; possibilidade de recategorização, i.e., passagem a *reserved forest*) (GoI 1927)[142]. A par destas medidas, a produção de estatísticas e medições de território, ou os "números", como referiu Agrawal (2005a), adquiriram também um papel central na produção, representação e gestão da paisagem. Paralelamente, os serviços florestais foram aprimorados com a profissionalização de guardas treinados na Europa. Estes funcionários eram treinados de acordo com o modelo científico francês, que derivava de métodos de gestão de monoculturas específicas e economicamente rentáveis, desenvolvidos pelos alemães e que foram largamente introduzidos na Índia (idem). A centralidade da política florestal e da formalização de um regime científico florestal (Adams 2004a) é observável nos números apresentados por Fisher, quando o historiador mostra que "by 1885, there were about 100 British foresters and thousands of Indian forest guards; by 1899 this had grown to about 2,000 conservators, rangers, and foresters, and 8,500 guards" (2018, p. 146). Além destes valores, de acordo com Adams, "by 1890 there were 130,000 square kilometres of forest reserves and 52,000 square kilometres of protected forest in India, and a small army of government functionaries to look after it" (2004a, p. 22).

A política florestal foi igualmente estendida ao domínio dos não-humanos, ainda que a proteção das espécies estivesse dependente da sua lucratividade económica (Fisher 2018). A par da categorização e listagem de animais economicamente viáveis e de suas partes (e.g.,

[142] Esta legislação manteve-se em vigor após a independência da Índia em 1947.

chifres, peles, etc.), foi promulgada legislação que atribuiu ao Estado direitos de propriedade e autoridade sobre o domínio da vida selvagem (idem). Nas primeiras décadas do século XX outras medidas foram impostas: a caça foi mais regulamentada (Mani 2012), o *Indian Forest Act* foi revisto, em 1927, e o primeiro parque nacional estabelecido em 1936 (Rangarajan 2001).

A proteção da vida selvagem na Índia do início do século XX derivou em grande medida do estabelecimento de reservas de caça recreativas para a elite colonial (MacKenzie 1988; Mandala 2019). Entre as mais citadas personalidades, pelo seu importante desempenho no movimento conservacionista durante o domínio britânico, encontram-se vários caçadores que se tornaram defensores da vida selvagem e do paradigma "from guns to cameras"[143]. Jim Corbett foi uma destas pessoas, tendo vindo a desempenhar um papel central no estabelecimento, em 1936, do *Hailey National Park*[144], destinado à proteção dos *tigres-de-bengala* (MacKenzie 1988; Mandala 2019). Ainda assim, como mencionou Mackenzie (1988), o estabelecimento de reservas e parques naturais centrava-se na regulação dos privilégios de caça e não no comércio das espécies: um negócio que tinha imenso impacto na dizimação dos animais e das plantas.

Para compreender esta relação com a caça é preciso analisar o contexto retrospetivamente. A caça e o estabelecimento de reservas para esse fim constituíam-se como práticas comuns entre os governantes indianos vários séculos antes da colonização britânica (Rangarajan 2001). Os colonizadores britânicos não só adotaram os espetáculos das caçadas de grandes mamíferos, efetuadas durante o império Mogol (séc. XVI a XVIII), como também as práticas de caça realizadas pelas camadas mais desfavorecidas da população, às quais incorporaram outras de origem britânica, tal como a caça à raposa (MacKenzie 1988). Por sua vez, devido à sua autonomia local em regime de vassalagem à Coroa britânica, os príncipes indianos, à semelhança dos britânicos, continuaram a decretar as suas próprias reservas e leis de caça (Grove 1997; Rangarajan 2001; Rangarajan e Sivaramakrishnan 2012). Adicionalmente, de acordo com Mandala (2019), a conservação da vida selvagem na Índia britânica foi pautada pela heterogeneidade, em função da localização, disponibilidade de recursos e utilidade ou perigo das espécies que eram selecionadas, e tinha como objetivo proteger os interesses

[143] Sobre este assunto ver Rangarajan (2001); Landau (2002); Adams (2004a); Cardeira da Silva e Frazão-Moreira (2013).

[144] Este parque nacional foi mais tarde designado *Corbett National Park* e a sua constituição esteve estreitamente ligada às resoluções de uma das mais importantes conferências internacionais ocorridas na Europa durante a década de 1930 (MacKenzie 1988).

comerciais e desportivos da elite colonizadora. O papel desempenhado pelos príncipes indianos durante a colonização britânica foi ambíguo e divide os académicos, sendo situado entre um total comprometimento com o poder colonial, momentos de resistência ou ambos[145]. Todavia, com maior ou menor resistência, diferentes formas de luta e negociação sobre o acesso e uso dos espaços, no período pré-colonial e colonial (estendendo-se ao pós-colonial), foram observadas entre as populações locais que dependiam dos recursos para a sua subsistência (Grove 1997; Agrawal 2005a; Mann 2015). Deve-se mencionar que, após a descolonização, estas reservas serviram de base para o estabelecimento da atual rede de áreas protegidas (Fisher 2018)[146].

Por fim, importa ainda abordar um importante aspeto do contexto indiano. Nos anos de 1930, registaram-se as primeiras iniciativas de descentralização da política florestal, a partir da promulgação do *Indian Forest Act* de 1927 e da formação dos *van panchayat* ou conselhos florestais de aldeia (Gadgil e Guha 1995; Agrawal 2005a). Estas instituições governativas, eleitas pelos membros das aldeias, foram estabelecidas pelo poder colonial na zona central dos Himalaias, em resposta aos protestos massivos de 1921 contra a exploração florestal britânica na região. Em causa estava a devolução de direitos sobre as florestas, acesso aos recursos e distribuição equitativa das receitas daí resultantes (Gadgil e Guha 1995). Estas medidas foram reconhecidas e formalizadas, mas não totalmente implementadas. O *Forest Department*, não somente manteve o controlo sobre as florestas e seus recursos, como continuou a ser o maior beneficiário (Sundar 2000). A cogestão implicou também o aconselhamento científico do *Forest Department* através de especialistas que delineavam planos de intervenção e educacionais.

Agrawal (2005a) argumentou que esta descentralização da política ambiental resultou na produção de *sujeitos ambientais*, ou seja, num processo em que as pessoas incorporam a racionalidade regulatória estatal conservacionista e passam a pensar, agir e envolverem-se com o meio ambiente de acordo com o referencial estatal. A relação entre política ambiental e subjetividade foi analisada pelo mesmo autor, a partir de uma abordagem que designou *environmentality* com base na noção de *governamentalidade*, formulada por Foucault (1998

[145] Para uma discussão sobre este tópico, consultar Mandala (2019).
[146] Fisher (2018) dá como exemplo a criação de zonas húmidas para caça de aves efetuada pelos Raja de Bharatpur no século XIX que, em 1971, foram transformadas numa área protegida e, em 1982, deram lugar ao atual *Keoladeo Ghana National Park.*

[1979]b). Contudo, embora se reconheça a ampla importância e relevância de analisar as interações entre as tecnologias de poder e a produção de subjetividades, a reflexão de Agrawal (2005a; 2005b) sobre a produção de *sujeitos ambientais* tem sido criticamente revista por vários autores. Entre outras questões, estes apontam uma atenção insuficiente aos processos de *agency* local (ver Gupta em Agrawal 2005b); uma leitura das categorias identitárias (e.g., género, casta e classe) como *ahistóricas* ao invés de derivadas de processos históricos complexos (ver Hathaway em Agrawal 2005b); e pouca profundidade histórica na análise dos novos modelos de cogestão estatais que surgem "detached from any pre-existing form of communal management of the forest" (ver Narotzky em Agrawal 2005b, p. 183). Cepek (2011) e Silva (2015), por sua vez, através das suas pesquisas etnográficas, mostraram que os projetos de *environmentality* não conduzem necessariamente à produção de *sujeitos ambientais*. Finalmente, Cortes-Vazquez e Ruiz-Ballesteros reforçaram o papel central que a *agency* dos sujeitos "plays as a mediator in the relation between government and subjectivity" (2018, p. 233). As pessoas não se constituem unicamente como sujeitos ativos que resistem, negoceiam e manipulam as distintas *environmentalities*, como também imaginam e recriam novos modos de pensar e agir – no sentido da *dweeling perspective* de Ingold (2000)[147] – sobre o meio ambiente (Cortes-Vazquez e Ruiz-Ballesteros 2018).

A história do conservacionismo ambiental na Índia durante o período colonial e pós-colonial é reveladora desta interação complexa entre ações de controlo, regulação e educação, por um lado, e, por outro, de práticas de resistência/subversão, negociação/cooperação e imaginação/recriação. Estas dinâmicas entrecruzam-se, ainda, num contexto inerentemente heterógeno, no plano físico (o território em si) e social, que inclui os múltiplos modos de pensar e atuar sobre o meio ambiente dos diferentes envolvidos (Sivaramakrishnan 1999; Arivalagan 2008; Mann 2013; Singh 2013; Fisher 2018). Assim, desde o século XIX, sobretudo a partir de 1860, os registos históricos mostram uma relação intrínseca entre as práticas sem precedentes de apropriação de terras pelas forças britânicas, os desalojamentos físicos e/ou económicos e a resistência e negociação das populações autóctones posicionadas nas margens do sistema, devido às exclusões resultantes da política florestal colonial, que envolveram a expulsão, desapropriação ou reconversão de terras, bem como restrições no acesso aos recursos naturais (Guha 1989; Gadgil e Guha 1992; Rangarajan 1996; Agrawal 2005a; Fisher 2018). Estas

[147] Esta perspetiva avança uma rutura com a dicotomia natureza/cultura, ao defender que os humanos produzem e são produzidos pela paisagem através de uma participação contínua, ativa e relacional (Ingold 2000).

práticas excludentes sob gestão estatal, registadas no período pré-colonial e colonial, são observáveis até à atualidade e os custos sociais e ambientais destas abordagens conservacionistas *top-down* têm sido elevados. Referindo-se ao período colonial britânico, Sivaramakrishnan notou que "not only did the empire provide the ground for European domination, it reproduced itself after its demise through the documentation projects initiated in previous centuries… a consideration of the forestry sub-project, so to speak, is then vital from this angle" (1995, p. 8).

A regulamentação (inter)nacional da natureza

Entre o fim do século XIX e a Grande Guerra (1914-1918), as crescentes preocupações com o domínio do natural começaram a tornar-se um assunto de cooperação internacional (Wöbse 2012). Este impulsionamento resultou das inconsistências que se observavam em relação às múltiplas "environmental sensibilities" (Ford 2004, p. 175). Estes diferentes entendimentos, objetivos e práticas relativas ao mundo natural podem ser enquadrados em dois paradigmas: um de cariz mais utilitário (i.e., relativo a inquietações derivadas da intrínseca dependência humana de recursos naturais passiveis de esgotamento), designado *conservacionismo*, e outro denominado *preservacionismo*, mais centrado em preocupações com a natureza *per se* (Carruthers 1995). Ainda que, por vezes, considerados antagonistas, os limites destas noções, práticas e agendas não estiveram sempre criteriosamente delimitados (Carruthers 1995; Ford 2012). No decorrer do século XX, ambos tenderiam a cruzar-se ou diluir cada vez mais, nomeadamente com o progressivo surgimento de uma noção de natureza como herança da humanidade (Ross 2015). O crescente estabelecimento de áreas protegidas, como parques nacionais, a partir do início do século XX contribuiu largamente para esta necessidade em regular o domínio do natural. Esta difusão alargada, mas distinta nos seus entendimentos sobre a natureza, modos de atuação e objetivos, não tardou a impulsionar o surgimento de múltiplas redes de especialistas e ativistas da natureza – cujos membros pertenciam às elites das ciências naturais – e numerosas conferências e acordos de cooperação internacional (Wöbse 2012).

A *Convention for the Preservation of Animals, Birds and Fish in Africa*, assinada em Londres no ano de 1900[148], embora de cariz e objetivos específicos e utilitários – preservação de espécies animais nas "possessions in Africa (…) in a wild state which are either useful to

[148] Conhecida também como *London Convention of* 1900.

man or are harmless" (CPABFA 1900, Preâmbulo) – constituiu-se como uma primeira tentativa de acordo multilateral de regulação da natureza. Contudo, a Convenção não foi retificada por todos os estados signatários. Ainda assim, os princípios base do tratado (i.e., regulamentação da caça, estabelecimento de reservas e a necessidade em padronizar práticas de proteção) foram reconhecidos internacionalmente (Adams 2004a). Deve-se destacar que, desde logo, como podemos observar no Artigo 2.º da Convenção, o estabelecimento de reservas naturais foi identificado como um dos instrumentos mais eficazes para a proteção da vida selvagem (ver CPABFA 1900, Art. 2.º).

No decorrer da primeira década do século XX assiste-se também ao desdobramento do conceito de monumento histórico em *monumento natural* (Ross 2015). Conceptualizado à semelhança das grandes *obras dos homens* (i.e., os monumentos históricos), o *monumento natural* mais não representava do que as *obras da natureza*, as quais deviam ser igualmente comemoradas e protegidas (Conwentz 2014 [1909]). Hugo Conwentz (2014 [1909]), responsável pela reconceptualização do termo[149] e divulgação do novo paradigma por toda a Europa, avançou não somente uma definição alargada de monumento natural, como também apresentou todo um processo de identificação e inventariação para a seleção destes bens. Esta abrangência da definição apresentada por Conwentz (2014 [1909]) evidenciava noções de natureza intocada e prístina, de valor nacional, estético e excecional, à semelhança das identificadas nos parques nacionais dos EUA, mas colocava também ênfase em práticas de proteção de pequena escala (i.e., de bens naturais criteriosamente selecionados, como árvores, florestas, zonas húmidas, vida selvagem, etc.).

Neste sentido, o monumento natural constituía-se como uma resposta à proteção de larga escala norte americana, ao reconhecer os desafios do estabelecimento deste modelo em paisagens, maioritariamente, constituídas por áreas de propriedade privada e de elevada densidade populacional, como acontecia na Europa. A conceção de monumento natural de Conwentz é ilustrativa das inconsistências e falta de uniformização sobre a proteção da natureza, bem como do modo como os limites entre diferentes abordagens, como *conservacionista* e *preservacionista* podiam ser ténues. Ilustra, também, a progressiva consciencialização de que uma proteção adequada precisava de um quadro político que não

[149] A designação em si, como o próprio explicita, não foi inventada por Conwentz (2014 [1909]). Sobre este assunto ver Kupper (2012).

estivesse limitado às fronteiras nacionais. Como defendeu Coates, a noção de monumento natural de Conwentz era exemplificativa de uma "co-evolution and co-existence of notions of cultural and natural heritage in national contexts as well as the manifestation of this phenomenon on an international scale" (2015, p. 273). Contudo, ainda se estava perante uma noção de património que se situa no quadro colonial e dos estados-nação, e não da humanidade. É, ainda, pertinente notar que, no seguimento da inaplicabilidade do modelo americano na paisagem europeia altamente humanizada, Conwentz (2014 [1909]) chegou a opor-se à criação de parques nacionais (leia-se, baseados no modelo americano de *wilderness*) na Europa Central (e.g., na Alemanha).

Entre as muitas iniciativas de regulação da natureza no plano internacional, que ocorreram antes da Grande Guerra (1914-1918), talvez a mais importante derive dos esforços conservacionistas e vanguardistas de Paul Sarasin (Wöbse 2011; Kupper 2014). Cofundador da Liga Suíça para a Proteção da Natureza (1909) e do Parque Nacional Suíço (1914), Sarasin foi um polímato de excelência[150] e continua a ser "deservedly recognized as a pioneer of nature conservation" (Kupper 2014, p. 55). O projeto colonial de estabelecimento de reservas era apreciado e conhecido *in loco* por Sarasin[151], mas este encontro levou-o a apoiar posições pouco usuais para a época (Wöbse 2011). Sarasin não só apoiou o estabelecimento de uma rede mundial de reservas (Kupper 2014) e regulamentações muito delicadas (e.g., relativamente à caça da baleia[152]), como foi mais longe ao defender as populações autóctones das colónias e a sua integração nas reservas (Kupper 2014; Wöbse 2015). No entanto, Sarasin não deixou de ser um homem do seu tempo e, portanto, a sua posição inclusiva era marcadamente etnocêntrica[153].

[150] Além da formação académica em medicina e um doutoramento em zoologia, Sarasin publicou em muitas outras disciplinas (etnologia, história da arte e astronomia, para mencionar apenas algumas) (Kupper 2014)

[151] Durante três décadas, acompanhado por seu primo Fritz, Sarasin realizou muitas viagens de pesquisa prolongada à Ásia do Sul, Sudeste Asiático e a vários outros territórios (Wöbse 2015). Os primos Sarasin eram extremamente unidos, mas Fritz não foi somente companheiro de viagem e a pessoa de maior confiança de Paul Sarasin. Fritz foi membro do comité e presidente da *Swiss Natural History Society* e um dos cofundadores do Parque Nacional Suíço e da Liga Suíça para a Proteção da Natureza. Para uma historiografia mais detalhada sobre o assunto, consultar Kupper (2014).

[152] De acordo com Wöbse, Sarasin posicionou-se abertamente contra a indústria do óleo de baleia, argumentando que "there was no actual need for whale oil, it only contributed to overproduction and was produced to distribute dividends to capitalists" (2015, p. 341).

[153] Como observou Wöbse: "in Sarasin's speech we find an astonishing mixture of scientific racism, green romanticism, imperial philanthropy, stereotypes of the "noble savage" and "white trash", along with Malthusianism and a fundamental critique of capitalism, global trade and industrialisation. For today's reader it seems extremely ambiguous, arrogant and yet somehow avant-garde as far as the nexus between violence against both humans and nature was concerned. It demonstrates, however, that the pre-war "environmental movement" incorporated the issue of the protection of so-called "primitive

Em 1913, na *Conférence Internationale pour la Protection de la Nature* (ver Wöbse 2011), em Berna (Suíça), Sarasin conseguiu reunir dezassete representantes de diferentes países, incluindo dos EUA, embora a maioria fossem europeus, com o objetivo de estabelecer uma Comissão Consultiva para a Proteção Internacional da Natureza (Wöbse 2015). As funções desta entidade passavam pela coordenação e promoção internacional de legislação relativa à vida selvagem e criação padronizada de uma rede de reservas mundial (Kupper 2014). Apesar dos esforços, Sarasin não conseguiu evitar o bloqueio do mandato internacionalista (e.g., por Conwentz, o representante da Alemanha[154]) ou a rejeição pela maioria relativamente à proteção das populações autóctones nas colónias (Kupper 2014; Ross 2015). Assim, o ideal de governança internacionalista projetada e impulsionada por Sarasin, no plano ambiental, teve de esperar pelo fim da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) para se consolidar globalmente.

A Grande Guerra (1914-1918) interrompeu todo o processo desencadeado por Sarasin e, posteriormente, no período entre guerras, ele perdeu o apoio do governo suíço e os seus esforços para reavivar o projeto internacional sob a Liga das Nações acabaram por ser abandonados (Wöbse 2011; Kupper 2014; Ross 2015). A rejeição pela Liga das Nações das propostas de Sarasin e de outros ativistas derivou de um entendimento generalizado de que a conservação da natureza era um assunto secundário, especialmente considerando as muitas outras preocupações a que a organização tinha de responder. Ainda assim, as questões ambientais durante o período entre guerras não desapareceram do panorama internacional (Adams 2004a; Wöbse 2011; Gissibl, Höhler e Kupper 2012; Kupper 2014; Coates; 2015; Ross 2015; Wöbse 2015).

No âmbito da Liga das Nações a dimensão ambiental foi entregue aos diversos órgãos que foram sendo criados sob a égide da organização. O *Sub-Committee for Art and Letters* do

peoples", and that its arguments would draw on both scientific racism and philanthropic motives" (2015, p. 347). E, nesse sentido, para Paul Sarasin, como mencionou Kupper parafraseando um artigo do próprio Sarsin: "this vestige of an ahistorical human form should be preserved as an "anthropological natural monument" in the same way as endangered nonhuman forms of nature. They should be isolated in reserves and thus safeguarded "in the greatest untouched purity for science, for ourselves, and for posterity"" (2014, p. 58).

[154] Ainda que defensores das ideias de Sarasin, devido a preocupações com a soberania dos seus Estados, muitos outros concordaram com Conwentz quando, na sua intervenção durante o encontro de 1913, expressamente rejeitou qualquer supervisão e regulamentação externa no seu país (Ross 2015). Esta negociação e tomadas de posição entre a agenda de Sarasin e a dos restantes Estados devem ser também enquadradas no campo mais alargado da *realpolitik*: i.e., se, por um lado, sem colónias a Suíça usava a sua posição imparcial para promover o internacionalismo, por outro, este último constituía-se como uma estratégia do governo suíço para obter influência além de suas fronteiras (idem).

lnternational Committee on Intellectual Cooperation (ICIC)[155] ficou responsável pela proteção das "belezas naturais" mundiais, tarefa integrada na sua agenda patrimonial (Wöbse 2012). A violência contra animais, a poluição petrolífera e a caça à baleia ficaram a cargo de órgãos responsáveis por matérias tão diversas como as epidemias, comunicação e trânsito, e economia (Wöbse 2008). As áreas de ação a que são entregues as questões ambientais ilustram a sua evidente secundarização e resultados pouco expressivos neste domínio (idem). Em 1928, a ICIC publicou um relatório sobre o estado da proteção da natureza a nível internacional. Contudo, acabou por admitir que o documento estava demasiado centrado no contexto europeu e americano ou, por outras palavras, ignorava as práticas conservacionistas do resto do mundo (Wöbse 2012). O relatório apresentava também uma lista hierarquizada de parques nacionais, que eram identificados de acordo com os seus propósitos. Este instrumento de conservação da natureza era promovido como o modelo a seguir internacionalmente e apontado como aquele que tinha mais potencialidades para a criação de parques transfronteiriços (Kupper 2014; Coates 2015).

Embora a dimensão ambiental tenha sido secundarizada e os resultados efetivos nesse campo, bem como nos prioritários, tenham sido pouco expressivos – e possam ser enquadrados no ciclo de fracassos que caracterizou a atuação da Liga, cuja missão de promoção e consolidação de paz entre as nações não impediu um novo conflito armado mundial[156] – muitas das preocupações e ações da organização em matéria ambiental foram retomadas após a Segunda Guerra Mundial (Wöbse 2008). A UNESCO, em vários aspetos, foi a direta sucessora dos esforços de cooperação intelectual da Liga das Nações, que envolveram a seleção de bens culturais e naturais para a construção de uma identidade e herança comum da humanidade (Wöbse 2011; Coates 2015).

[155] O ICIC visava promover a cooperação internacional entre *eruditos* (cientistas, professores e outros intelectuais) nas áreas da educação, da ciência e da cultura. Sobre a constituição do ICIC, ver o *website*: UN, s.d. Research Guides. League of Nations: Intellectual Cooperation. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://libraryresources.unog.ch/lonintellectualcooperation/ICIC Este comité constituir-se-á como o percursor direto da UNESCO (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*, formalizada em 4 de novembro de 1946 por *Carta de Confirmação e Ratificação*) (UNESCO 1946), a qual ampliará e transformará o modelo de cooperação internacional do *Committee on Intellectual Cooperation*.

[156] Está para além do escopo desta pesquisa abordar detalhadamente os múltiplos motivos que levaram a esta situação; para uma abordagem ao assunto consultar Herz e Hoffman (2004). Ainda assim, num plano generalista, é possível avançar que na base destes insucessos encontravam-se tensões muito latentes entre noções de soberania estatal e conceções de alcance de paz mundial através de cooperação internacional, que afetaram a organização desde a sua criação, refletindo-se em muitas das suas atividades e levando ao insucesso das mesmas (idem).

Durante o período entre guerras, manteve-se o debate sobre a falta de padrões de atuação comuns, continuando a observar-se muitas inconsistências nas formas de pensar e nas práticas associadas à criação das reservas, nomeadamente dos parques nacionais (Ford 2012). Estas dissonâncias continuaram a ser alvo de discussão, impulsionando múltiplas reuniões, encontros, acordos e conferências internacionais (Ford 2012; Adams 2004a). O longo debate sobre o assunto na *Convention Relative to the Preservation of Fauna and Flora in the Natural State* ou *London Convention of* 1933[157] foi ilustrativo de como, em matéria de conservação da natureza, nem os ideais humanistas e universalistas da Liga das Nações conseguiram resolver as divergências relativas à criação e propósitos das reservas que vinham sendo identificadas desde 1900 (Adams 2004a). Neste sentido, o documento de 1933 focou-se na promoção do estabelecimento de parques nacionais com características específicas: controlo público, delimitação de fronteiras, regulamentação de atividades humanas em prol da vida selvagem, reservas de grandes dimensões e com zonas tampão, padronização de regulamentações de caça, sugestões relativas à preservação de flora e organização de futuras conferências para dar continuidade ao trabalho iniciado em 1933 (MacKenzie 1988). A retificação não foi efetuada por todos os signatários, mas as disposições foram inseridas nos sistemas legislativos das colónias britânicas, (idem), incluindo na Índia. Estas resoluções constituíram-se como um quadro de referência do debate conservacionista da vida selvagem impulsionado na Índia por Corbett (idem). Cabe relembrar que esta conjuntura internacionalista da *natureza* se constituía como uma cooperação entre potências coloniais que legislavam e administravam diferentes naturezas colonizadas. E tinha por base uma premissa global de domínio sobre um *outro*, a quem negava qualquer *agency* (Ross 2015). Assim, tomando como o exemplo o caso francês, Ford observou:

> (…) the majority of these parks were created outside of France in French colonial Africa. Much of the reason for this is that in a colonial context the indigenous population could be displaced far more easily. Throughout the nineteenth century forest officials in particular blamed the peasantry for environmental degradation and deforestation. This pattern was repeated in colonies, but the racial denigration of the 'indigene' or 'native' became very pronounced (2012, p. 79).

[157] A sucessora da *London Convention of* 1900 e que à sua semelhança evidenciou também um cariz marcadamente utilitarista. Para acesso ao texto, consultar o *website* Uio - The faculty of Law, s.d. Library. Biodiversity, plant and animal protection. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://www.jus.uio.no/english/services/library/treaties/06/6-02/preservation-fauna-natural.xml

Assistia-se, portanto, a uma cooperação internacional de preservação da natureza limitada e que, certamente, não era "truly 'universal' [but rather a process where] the designation of parts of this nature as a global heritage encouraged the development of a commonly held set of concepts, norms, and measures designed for their preservation" (Ross 2015, p. 231). Por outro lado, são exatamente estas "'parks persons' with colonial experience", como as designou Wöbse (2012, p. 148), que impulsionaram e estiveram envolvidas no debate e instituições públicas e privadas dedicadas à conservação da natureza até ao pós-Segunda Guerra Mundial. Além disso, são estes homens que viriam a ocupar cargos determinantes nas principais organizações internacionais de conservação da natureza, que seriam constituídas na segunda metade do século XX. Relembremos que o surgimento de múltiplas redes internacionais constituídas por especialistas e ativistas pertencentes às elites urbanas e científicas das ciências naturais remonta ao início dos anos de 1900, com o estabelecimento e difusão de áreas protegidas (nomeadamente, parques nacionais) pós-*Yellowstone***.** Devido à sua influência e crescente adoção de uma "universalist language of a 'common world heritage'" (Gissibl, Höhler e Kupper 2012, p. 19), estes indivíduos foram centrais na internacionalização e institucionalização dos parques nacionais.

***

A ideia de proteção da natureza para fins utilitários, religiosos e estéticos – incluindo através da criação de áreas protegidas – é uma prática que acompanha a história da humanidade. Contudo, práticas anteriores de conservação da natureza, observáveis em todo o mundo, foram e, ainda, tendem a ser oficialmente negligenciadas e substituídas por versões *Yellowstone* higienizadas (Brockington, Duffy e Igoe 2008). A proteção da natureza – pensada do ponto de vista global ou enquanto património da humanidade, como elemento distinto e ameaçado pela cultura/humanidade ou pelo menos uma parte dela, e protegida para seu próprio bem – tem uma profundidade histórica muito menor, remontando ao pós-Segunda Guerra Mundial (Adams 2004a). Ainda assim, como vimos, a noção de uma natureza patrimonial da humanidade não é mais do que o resultado de relações, sensibilidades e práticas em relação ao ambiente que se começaram a desenvolver a partir do fim do século XVII nas colónias europeias (Grove 1995; Adams 2004a; Gissibl, Höhler e Kupper 2012).

Embora perante uma historiografia longa, complexa e que encerra em si a possibilidade de inúmeros pontos de partida (Ross 2015; Bushell 2015), é possível destacar alguns elementos centrais no desenrolar das mudanças que culminaram com a noção de natureza global, que

emergiu na segunda metade do século XX. Primeiro, a crescente perceção sobre os impactos negativos da massiva exploração colonial de recursos naturais (Grove 1992). Segundo, a promulgação de políticas cientificistas de controlo sobre as florestas e recursos naturais nas colónias e nas metrópoles (idem). Terceiro, a difusão da ideia de *parque nacional*, após o estabelecimento do Parque Nacional *Yellowstone* nos EUA, e das noções de *preservacionismo* e *conservacionismo* (Adams 2004a). Estes momentos foram ainda acompanhados pelo desenvolvimento e entrelaçar de diferentes práticas sobre o domínio natural e conceções dicotómicas de natureza e cultura.

Esta conjuntura alargada impulsionou a consolidação de uma consciencialização ambiental que desencadeou a necessidade e várias tentativas, mesmo que infrutíferas de criar parâmetros mais padronizados de gestão da conservação ambiental nas colónias e nas metrópoles. Todos estes desenvolvimentos, a par da maior necessidade em padronizar um sistema de proteção internacional, resultaram no surgimento de uma linguagem de património comum que, após a Segunda Guerra Mundial, se cristalizou numa ideia "truly universal" (Ross 2015, p. 231). Contudo, foi preciso esperar pela década de 1980 para oficialmente se admitir que a produção de natureza sem cultura, através da remoção forçada das populações que habitam as áreas a proteger, é contraditória, problemática, moral e humanamente errada.

A natureza na agenda global

Ainda que a governança ambiental global não tenha sido uma prioridade no rescaldo da Segunda Guerra Mundial, ela constituía-se já como uma preocupação (Wöbse 2011). A influência da UNESCO[158] no estabelecimento da IUPN[159], em 1948, e as primeiras conferências sobre conservação ambiental realizadas durante aqueles primeiros anos são ilustrativas da preocupação de colocar o ambiente na agenda política global[160] (Adams 2004a; Wöbse 2011). Ademais, o amplo espectro de tópicos (e.g., impacto da descolonização[161];

[158] A UNESCO, uma agência especializada das Nações Unidas, foi constituida "for the purpose of advancing, through the educational and scientific and cultural relations of the peoples of the world, the objectives of international peace and of the common welfare of mankind" (UNESCO 1946, p. 93-94).
[159] International Union for Protection of Nature
[160] A título de exemplo, consultar Wöbse (2011) sobre a *Technical International Conference on Nature Protection*, uma conferência preparada pela UNESCO, em conjunto, com a IPUN.
[161] Deve-se realçar que a Segunda Guerra Mundial alterou profundamente a conjuntura internacional resultando numa disputa hegemónica mundial entre EUA e URSS e na total redefinição das relações entre países (antigas metrópoles e antigas colónias) devido aos processos de descolonização. Como observou Adams, nas décadas de 1950 e de 1960, "conservationists feared the implications of

política e educação ambiental; pesquisa científica; ameaça e extinção de vida selvagem; poluição; áreas protegidas e sua padronização; turismo, etc.) discutidos por interessados no tema e especialistas das ciências naturais, eram inseridos no contexto mais alargado dos sectores cultural, social e educacional representados pela UNESCO (Wöbse 2011). Assim, já naquele período os debates antecipavam a ampla abrangência que a discussão sobre o ambiente iria adquirir ao longo das décadas seguintes (idem).

Constituída em 1948, com o apoio da UNESCO, que estava sob a direção do biólogo Julian Huxley (um "'parks person' with colonial experience"[162]), a organização não-governamental IUPN tinha como objetivo geral promover a cooperação internacional entre todos os interessados (entidades públicas, privadas e indivíduos) em proteger a natureza (IUPN 1948). Os seus objetivos específicos centravam-se em aconselhar e promover todas as ações nacionais e internacionais relativas à salvaguarda da vida selvagem e do mundo natural com valor estético, histórico e científico associado. A organização recomendava o estabelecimento de áreas protegidas, com especial atenção à proteção de espécies em risco de extinção, o apoio à disseminação de conhecimento, com a criação de projetos de educação ambiental internacionais, e a organização de uma "Convention mondiale pour la Protection de la Nature", comprometendo-se a transmitir "aux gouvernements, aux organisations nationales et internationales, les documents, textes législatifs, études scientifiques et autres informations se rapportant à la Protection de la Nature" (idem, p. 17). A linguagem e campos de ação expostos – e daí a opção em citá-los todos – preconizam a posterior influência da IUPN em diferentes escalas (internacional, nacional e local), bem como a atuação alargada da política internacional ambiental a partir de 1960 e o paradigma conservacionista excludente de separação da natureza e cultura, que teria de esperar pela década de 1980 para se tornar mais inclusivo.

A proteção da natureza *prístina* e da vida selvagem ameaçada e em risco de extinção, um património da humanidade que deve ser salvaguardado através das áreas protegidas, para fins exclusivamente científicos e de contemplação (i.e., através do turismo), encontra aqui os seus primeiros elementos de cristalização global. Por outro lado, como demonstrou o debate

independence for wildlife" (2004a, p. 51). Além disso, continua o autor, "despite the acceptance of conservation by (in the words of one advocate in India) 'almost all civilized countries', decolonization was a worrying prospect for the advocates of national parks in a number of countries" (idem, p. 93). A ação internacional (constituída pelas *park persons* do período colonial) não demorou a dar resposta às suas preocupações.

[162] Remetendo-me à expressão de Wöbse (2012, p. 148).

efetuado pela IUPN, em 1953, apesar da relação entre conservação ambiental e turismo continuar a ser favoravelmente concebida como elemento de receita, desenvolvimento e educacional – deve-se realçar que o turismo é uma atividade presente nos parques nacionais, desde o fim do século XIX, sobretudo, nos EUA –, tal como aconteceu em momentos anteriores (ver o caso do *Yellowstone*), isso não evitou que surgissem preocupações com os efeitos nefastos de uma atividade desregulada (Adams 2004a; Frost e Hall 2009; Chambers 2020). Ainda assim, ações concretas relativas às críticas aos efeitos negativos do turismo de massas sobre a conservação ambiental, questionando-se o seu carácter desenvolvimentista e de indústria limpa, tiveram de aguardar quase três décadas para serem levadas em consideração (Adams 2004a; Stronza, Hunt e Fitzgerald 2019).

Em 1956, a IUPN foi renomeada IUCN e a sua atuação reforçada (Adams 2004a, Wöbse 2011)[163]. Em 1958, a organização não-governamental criou um comité de parques nacionais, dirigido por um zoologista norte-americano[164] que impulsionou o debate sobre as áreas protegidas no seio da IUCN (Kupper 2014). Em 1961, o comité publicou a primeira lista de parques nacionais que começou imediatamente a ser atualizada, em paralelo à elaboração de categorias e nomenclaturas padronizadas[165]. Em 1962, o comité foi transformado numa comissão permanente, atualmente designada IUCN's *World Commission on Protected Areas* (WCPA). A WCPA tem como missão "develop and provide scientific and technical advice and policy that promotes a representative, effectively managed and equitably governed global system of marine and terrestrial protected areas, including especially areas of particular importance for biodiversity and ecosystem services" (IUCN WCPA 2020).

Ainda em 1962, o *American Committee for International Wildlife Protection* (ACIWP) publicou um volume intitulado *National Park: A world need* que expressava as dissemelhanças na adoção de parques nacionais em todo o mundo e as agrupava em quatro grandes abordagens: 1.ª) científica e de uso recreativo limitado ou inexistente (Suíça, República do Congo e África Ocidental Francesa); 2.ª) focada na proteção da vida selvagem (África); 3.ª) centrada no

[163] No âmbito terminológico, esta renomeação traduziu-se apenas na alteração do termo preservação para conservação, no entanto esta alteração expressava os interesses dos EUA e a sua posição de influência na nova conjuntura mundial (Adams 2004a).
[164] Embora nos primeiros anos, a IUCN tenha sido dominada pela presença europeia, os EUA não tardaram a ocupar as posições centrais na organização (Kupper 2016).
[165] Consultar o *website*: Protected Planet, 2021. United Nations List of Protected Areas. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://www.protectedplanet.net/c/united-nations-list-of-protected-areas

enaltecimento de paisagens cénicas, *wilderness* ou desabitadas e visitadas para fins de contemplação (América do Norte e Central); e 4.ª) gestão conjunta de áreas de beleza cénica elevada (parques nacionais britânicos e japoneses, em que propriedade privada, agricultura e acesso público coexistiam (Kupper 2016). A publicação reforçava, assim, a contínua falta de uniformização internacional. Este assunto iria dominar o debate no primeiro *World Parks Congress* (WPC)[166].

A publicação do ACIWP e a realização do primeiro WPC em Seattle (EUA), ainda em 1962, são exemplificativos da crescente influência americana na IUCN. O segundo WPC (1972) foi também realizado nos EUA. Outro momento ilustrativo do crescente posicionamento norte americano consistiu na definição de parque nacional adotada em 1969, na conferência da assembleia geral da IUCN, em Nova Deli (Índia). Esta categoria foi avançada "considering the importance given by the United Nations to the National Park concept (…) [and] the increasing use (…) in some countries of the term "National Park" to designate areas with increasingly different status and objectives" (IUCN 1970, p. 156). Todavia, a uniformização teve como padrão o modelo norte-americano e as suas três premissas: paisagens *wilderness*; interesse científico e recreativo; e de gestão pela autoridade mais importante do país (ibidem). O primeiro princípio foi bastante enfatizado pelos representantes indianos no evento de 1962 (Adams 1964)[167]. A definição de parque nacional acordada, como observou Santamarina, "asumía la definición decimonónica sin apenas variaciones, asentándose sobre el paradigma dualista" (2009, p. 311). E, ainda, sob outra perspetiva, como argumentou Coates, "the meaning of places such as Yellowstone was also de-nationalized" (2015, p. 281) devido ao processo de internacionalização que, nos anos de 1970, transformou o *Yellowstone* em Reserva da Biosfera e Património Mundial da UNESCO. Regressando aos encontros da IUCN, os documentos resultantes destes eventos, sejam as assembleias gerais ou outros, mas sobretudo os WPC que começaram a ser realizados a cada dez anos[168] – 1962 (Seattle, EUA), 1972 (Yellowstone, EUA), 1982 (Bali, Indonésia), 1992 (Caracas, Venezuela), 2003 (Durban, África do Sul) e 2014

[166] O primeiro encontro global que definiu a agenda internacional relativa às áreas protegidas.
[167] Nesse sentido, de acordo com Badsha e Bhadran: "permanent human settlements within the sanctuaries and reserves should not be permitted. Even existing settlers, if any, should be evacuated. Alternative sites outside the parks and reserves could be found for their occupation. Experience has shown that some settlers have been extremely unscrupulous, and their presence in the sanctuaries has been fraught with danger to wildlife. Their bows, arrows, and traps do not require any separate mention, let alone the modern versions of this equipment of destruction" (cit. em Adams 1964, p. 29).
[168] Exceção feita aos últimos dois eventos. O penúltimo aconteceu em 2003 e o último em 2014.

(Sydney, Austrália)[169] – ilustram as mudanças de sensibilidades, motivações e disposições normativas que têm acompanhado a conservação da natureza e o seu mais importante instrumento de gestão: as áreas protegidas.

Em 1964, a IUCN criou a Lista Vermelha (IUCN *Red List*)[170] que, atualmente, de acordo com a organização, "far more than a list of species and their status**,** it is a powerful tool to inform and catalyze action for biodiversity conservation and policy change" (IUCN Red List 2020). Mais recentemente, também após uma fase de teste (2012-2014), a IUCN lançou a Lista Verde (*Green List*)[171]. Trata-se de uma lista que integra as áreas protegidas mais eficientes para incentivar melhores práticas de conservação em todo o mundo (IUCN 2020d). As duas listas e todos os outros instrumentos da organização foram concebidos para ser amplamente utilizados "by government agencies, wildlife departments, conservation-related non-governmental organisations (NGOs), natural resource planners, educational organisations, students, and the business community" (IUCN Red List 2020). A IUCN reúne mais de 1300 membros de 170 países que incluem, precisamente, "states and government agencies, NGOs large and small, Indigenous Peoples' organisations, scientific and academic institutions and business associations" e milhares de indivíduos (cientistas e especialistas) distribuídos pelas seis comissões da organização (que incluem a WCPA) (IUCN 2020b). A relação com o sector empresarial tem sido alvo de críticas e, em 2009, levou a *Friends of the Earth International* (FOEI) a retirar-se da IUCN devido à parceria efetuada por esta com a multinacional petrolífera Shell (MacDonald 2010)[172].

Além da publicação das listas de parques nacionais, a IUCN foi atualizando a sua definição de área protegida e respetivo sistema de gestão. Presentemente, a organização define uma área protegida como: "a clearly defined geographical space, recognised, dedicated and managed, through legal or other effective means, to achieve the long term conservation of nature with associated ecosystem services and cultural values" (IUCN 2020a). O sistema de gestão desenhado pela IUCN divide as áreas protegidas em seis categorias que evidenciam diferentes

[169] É possível consultar todos os documentos no *website* do World Parks Congress, s.d. Congress History. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://www.worldparkscongress.org/about/history
[170] International Union for Conservation of Nature's Red List of Threatened Species.
[171] IUCN Green List of Protected and Conserved Areas.
[172] Para uma reflexão aprofundada sobre a relação entre ONGs internacionais de grande dimensão e o sector empresarial, consultar Brockington, Duffy e Igoe (2008); MacDonald (2010); ou Larsen e Brockington (2018).

níveis gradativos de presença humana (da total exclusão a uma maior inclusão)[173] e quatro propostas de governação (estatal; partilhada; privada; e efetuada por populações indígenas ou comunidades locais) (IUCN 2020c). No plano prático, porém, observa-se a secundarização ou o apagamento dos valores culturais e inclusivos identificados nas definições técnicas da IUCN (Lilley 2013), ainda que no plano discursivo estas definições, categorizações, modelos e práticas de gestão procurem responder à multiplicidade de tipos de áreas protegidas, nomenclaturas, formas e objetivos de conservação e modos de governação existentes a nível mundial (idem).

Não deixou de ser um objetivo principal o estabelecimento de um regime global de conservação da natureza[174], propondo-se que os Estados signatários adotassem as diretrizes da IUCN. Por sua vez, foi esse objetivo que, como observou MacDonald, transformou a IUCN numa "organization that is involved not simply in conservation action, but in producing and circulating a definition of what constitutes conservation. It is an ideological actor" (2003, p. 1). Ao criar sistemas de categorização mundiais, entidades como a IUCN estabelecem "a form of generification (...) of the external world – IUCN takes an externally imagined set of categories and restructures the world to fit these categories with limited regard for national or local descriptive categories" (West, Igoe e Brockington 2006, p. 256). As categorias de áreas protegidas da IUCN ou as suas Listas (à semelhança das listas de património da UNESCO) não apenas selecionam, descontextualizam, recontextualizam, hierarquizam e atribuem valor, como implicam complexos processos de inclusão e exclusão de bens e elementos *naturais* e *culturais* (Kirshenblatt-Gimblett 2004; Smith 2006; Hafstein 2009). Estes, por sua vez, estão dependentes da atribuição e cumprimento de determinados critérios. As espécies incluídas na Lista Vermelha da IUCN, por exemplo, compreendem vários graus de ameaça que definem o seu estatuto de risco. Caso a ameaça cesse, as espécies são retiradas da lista. A questão central é que espécies ou bens e elementos naturais e culturais se incluem e excluem (Heise 2016). As listas constituem-se, assim, como importantes instrumentos para pensar as práticas de conservação da natureza e o próprio empreendimento patrimonial de uma natureza da humanidade – estejamos a falar de património natural num sentido mais lato ou no plano

[173] "Ia - Strict Nature Reserve; Ib - Wilderness Area; II - National Park; III - Natural Monument or Feature; IV - Habitat/Species Management Area; V - Protected Landscape/ Seascape e VI - Protected area with sustainable use of natural resources" (IUCN 2020c).

[174] Para compreender este "projeto" basta observar o aumento significativo e sem precedentes de áreas protegidas (nas suas diferentes categorias: parques nacionais, reservas da biosfera, património natural mundial, etc.) em número e extensão geográfica, que ocorreu a partir de 1970.

específico da IUCN ou da UNESCO (Smith 2006; Hafstein 2009; Heise 2016). Além disso, o desempenho ecológico e os efeitos materiais e sociais destes instrumentos têm vindo a ser questionados (Adams 2004a; West, Igoe e Brockington 2006; Brockington, Duffy, Igoe 2008).

Como se observa pela influência da IUCN no plano global, as ONG estão no centro do debate das áreas protegidas, mas nem todas conseguem ter influência internacional. Como mencionou Holmes, "local conservation NGOs may be more important than international conservation NGOs at the national and sub-national scale in determining what form of conservation happens where, but at a global scale only a few organisations dominate" (2009, p. 43). Paralelamente, as ONG têm sido dominadas (no plano internacional, mas também em outras escalas) por elites, especialistas ou pessoas com influência (idem). A história ambiental mostra-nos que essa especificidade sempre foi uma característica destas organizações (Adams 2004a). Como realçou Adams, apesar de, até meados do século XX, estas organizações terem tido uma dimensão e poder mais reduzido, já nesse período se constituíam como uma "effectively small elite lobbying groups" (2017, p. 112-113). O seu sucesso em pressionar entidades estatais para proteger a natureza, através de legislação para esse fim e a promoção de reservas naturais, pode ser observado desde o início do século XX (idem). Esta continuidade levou a que o "classically top-down: arbitrary, at best paternalistic and at worst coercive (…) legacy of colonial ideas about nature and society persisted into conservation thinking beyond the end of Empire" (idem, p. 113). Nesse sentido, após a Segunda Guerra Mundial a alteração que ocorreu foi predominantemente na dimensão e abrangência que as ONG passaram a ter no plano internacional (Adams 2004a). Sob a IUCN, uma ONG que integra membros governamentais e não-governamentais, surgiram outras grandes ONG multinacionais de conservação e desenvolvimento (ou BINGOs, como são também designadas) e, quase de imediato, muitas das especificidades supramencionadas (conselheiros, especialista, lobistas, etc.), foram evidenciadas nas suas práticas (Holmes 2009). A *World Wildlife Fund* (WWF) pode ser tomada como exemplificativa.

Estabelecida em 1961 e com o propósito inicial de angariar fundos para a IUCN, a WWF depressa atingiu um fundo próprio milionário como acontece com todas estas organizações de grandes dimensões. Não demorou a dedicar-se à conservação, nomeadamente de animais

carismáticos ou *espécies bandeira*[175]: pandas, ursos polares, tigres, tartarugas marinhas e outros (Adams 2004a; Coates 2015; Larsen e Brockington 2018). A agenda da WWF não tardou a ser ampliada, permitindo à organização tornar-se parceira da IUCN em múltiplas matérias ambientais. Atualmente, a WWF incorpora seis áreas diferentes de ação: "forests, marine, freshwater, wildlife, food and climate" (WWF 2020b). A ONG desempenha, ainda, um papel central no âmbito do estabelecimento de reservas e parques naturais (Chapin 2004; WWF 2020a; WWF 2020b). A par de outras grandes ONG, como a IUCN, a sua relação com o sector corporativo multinacional é também cada vez mais estreita. E, a par das críticas de excesso de poder, hegemonia, elitismo e corporativismo, a WWF tem sido alvo de inúmeros processos e queixas oficiais graves por parte das populações que supostamente beneficiariam das ações conservacionistas promovidas pela WWF (Chapin 2004; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Larsen e Brockington 2018; Duffy et al. 2019). Ainda assim, não se deve reduzir todo o sector não-governamental a estas observações, especialmente o constituído por ONG nacionais e locais, sendo que muitas não só estão isentas de críticas desta natureza, como se procuram demarcar delas (Larsen e Brockington 2018).

Contudo, organizações como a WWF enquadraram-se, tal como mencionado, no vasto contexto das grandes ONG, devendo, por isso, ser analisadas nesse âmbito. A par do crescente número de ONG, a década de 1960 marcou o surgimento de vários movimentos ambientalistas no eixo Europa-EUA que exigiam a tomada de medidas urgentes contra a poluição industrial, eventuais desastres nucleares e sobre-exploração dos recursos (Adams 2004a). As preocupações ativistas com a natureza têm uma maior profundidade histórica, mas foi neste momento que uma consciência global se começou a desenhar (idem). Este movimento fez parte de uma conjuntura reivindicativa alargada que envolveu uma multiplicidade de outras manifestações: contracultura, estudantis, feministas e raciais (idem). Contudo, por contraponto

[175] Desde o fim do século XIX que determinados animais eram objeto de memoralização devido à sua extinção e, no início do século XX, a vida selvagem estava sob a proteção de legislação nacional e multilateral, ainda que as preocupações subjacentes a esta proteção política se tenham vindo a alterar ao longo do século (Coates 2015). A partir de meados do século XX, observou-se a elevação de determinados animais a símbolos da nação (e.g., Esquilo Vermelho na Grã-Bretanha), bem como a "transnational species within a globalized locality" (idem, p. 294) em que "certain species (invariably mammals that are large, photogenic, and readily anthropomorphized) have become the beneficiaries of international campaigns" (idem, p. 274). O urso polar ou os tigres de Bengala da Índia ilustram estes processos de nacionalização e internacionalização (Coates 2015; Lewis 2012). Esta produção de animais carismáticos, emblemáticos ou bandeira não se limitou a mamíferos de grande porte, incluindo outros de sangue-frio como crocodilos ou tartarugas. Por fim, ainda hoje, ela é central para o estabelecimento de áreas protegidas, sua rentabilização e promoção. Como, de resto, a minha pesquisa ilustra bem.

ao movimento de *ecology of affluence* (Europa-EUA), simultaneamente, noutros contextos nacionais surgiu um *environmentalism of the poor* (e.g., na Índia e na América Latina)[176] (Guha e Martinez-Alier 1997), que se constituiu como uma luta não tanto pelo ambiente *per se*, apesar de o ter sido assim apropriado no plano internacional, mas pela sobrevivência urgente daqueles situados nas margens do sistema social (Guha e Martinez-Alier 1997; Rangan 2000). Estas reivindicações ambientais globais tiveram um enorme impacto na política global ambiental, colocando o ambiente "on everyone's lips"[177] e introduzindo no debate preocupações relativas à importância de equilibrar a conservação da natureza com os interesses humanos, ainda que aquelas tenham ficado no plano do discurso (Roe 2008). Neste âmbito, entre outros, ocorrem três eventos que me parecem centrais explorar, *Man and the Biosphere Programme* (MAB), *United Nations Conference on the Human Environment* (ou *Conferência de Estocolmo 1972*) e *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage.*

Lançado pela UNESCO em 1971, o MAB, foi talvez a iniciativa que mais preconizou significativamente os paradigmas de conservação de base comunitária e desenvolvimento sustentável[178]. Este programa, existente ainda hoje, constitui-se um mecanismo de cooperação internacional científico e laboratorial, centrado nas relações entre o homem e o meio ambiente (UNESCO 2020), que resultou do debate iniciado em fins dos anos de 1960 sobre os riscos e comprometimento da humanidade face à rápida transformação do meio ambiente. O principal instrumento do MAB continua a ser as Reservas da Biosfera, uma rede mundial de áreas protegidas que procuram dar resposta a preocupações ambientais, económicas e sociais (Ghosh 2014). Para tal, as Reservas da Biosfera estão divididas em três zonas de conservação (núcleo, transição e tampão), cada uma delas caracterizada por diferentes graus de presença humana e regulamentação de atividades (idem). Contudo, as características mais inclusivas do MAB, presentes desde a sua criação, não eliminaram a noção e produção de paisagens naturais, livres de presença humana ou em que esta é totalmente condicionada (Ghosh 2014; Coates 2015; Bargheer 2016). Tal é observado na zonificação operada pelo MAB e muito expressivamente nas zonas núcleo que são criadas para fins de conservação da natureza e tendem a delimitar espaços já classificados como áreas protegidas, sem efetuar qualquer implementação dos

[176] Embora sem descurar as especificidades destas reivindicações, esta distinção tão rígida entre dois grandes grupos muito alargados pode ser excessiva (Adams 2004a; Baviskar 2010).
[177] Apropriando-me aqui da expressão de Marshall Sahlins quando observou que "'Culture' – the word itself, or some local equivalent, is on everyone's lips" (1993, p. 3).
[178] Estas duas categorias serão tratadas detalhadamente no capítulo seguinte.

mecanismos mais inclusivos e participativos promovidos pelo programa (Lewis 2012; Ghosh 2014; Bargheer 2016).

Em 1972, as Nações Unidas realizaram a sua primeira conferência internacional sobre ambiente. A *Conferência de Estocolmo 1972* marcou a oficialização da questão ambiental no plano político internacional e preconizou a noção de desenvolvimento sustentável, nomeadamente através da estreita relação que estabeleceu entre desenvolvimento e ambiente para dar resposta tanto aos designados países *desenvolvidos*, como aos *subdesenvolvidos* (UN 1972). Os últimos preocupados com questões de justiça social, derivadas de desigualdades nos planos socioeconómicos e com o acesso ao desenvolvimento pelo também designado *primeiro mundo*. Recorde-se o famoso discurso de Indira Gandhi, primeira-ministra da Índia[179], proferido durante o evento, e o seu famoso questionamento – "Are not poverty and need the greatest polluters?" (cit. em Rangarajan 2006, p. 51). Contudo, como observou Rangarajan, deve-se realçar que, para a chefe de Estado, "the conflict was between conservation and reckless exploitation, not between growth *per se* and nature" (ibidem).

A conferência teve vários resultados significativos, como o estabelecimento do UNEP - *United Nations Environment Programme* e impulsionou a assinatura e criação de vários tratados internacionais de conservação ambiental em ambiente terrestre e aquático: entre muitos outros, por exemplo, *Ramsar Convention on Wetlands of International Importance especially as Waterfowl Habitat*, CITES - *Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Flora and Fauna* e *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage* da UNESCO. A IUCN esteve também oficialmente envolvida na Conferência de Estocolmo 1972 e estabeleceu uma parceria com a UNEP, além de participar na produção dos *drafts* das três convenções identificadas acima.

No âmbito do património mundial, a IUCN desempenhou um papel central no domínio da conservação dos bens naturais, tornando-se o órgão consultivo da UNESCO em matéria de património mundial natural (UNESCO 1972). O seu sistema de categorização de áreas protegidas influenciou os diferentes sistemas estatais existentes em todo o mundo, ainda que estes surjam com nomenclaturas distintas das definidas pela IUCN, inclusive no âmbito da UNESCO (Santamarina 2009).

[179] A sua governação ocorreu entre 1966 e 1977 e entre 1980 e 1984.

A *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage* foi adotada pela UNESCO em 1972. O instrumento normativo incluiu as definições, tipos e critérios para a inclusão de bens de interesse cultural e natural de *outstanding universal value* (OUV) na lista de Património Mundial. Embora estejamos perante o primeiro acordo internacional a incluir o domínio do cultural e do natural num mesmo instrumento normativo – o que foi muito significativo – o património cultural e natural mundial foram pensados como separados[180]. Ainda hoje, a sua aproximação observa-se somente na estrutura idêntica de tipos e valores associados que ambos apresentam. Assim, no plano estrutural, se o património cultural é constituído por "monuments, groups of buildings, e sites", o natural é o por "natural features, geological and physiographical formations, e natural sites" (UNESCO 1972, Art. 1.º e Art. 2.º).

Relativamente aos valores, o desdobramento é observado na determinação do "outstanding universal value" do ponto de vista das ciências sociais, arte e estética no domínio cultural, e das ciências naturais, conservação e estética no âmbito natural (UNESCO 1972, Art. 1.º e Art. 2.º). A predominância da tangibilidade monumental, os testemunhos do passado ou "obras" do homem e da natureza preservadas para as gerações futuras, bem como a centralidade da ciência na validação de um inerente *outstanding universal value* são ilustrativas do que Smith designou *Authorized Heritage Discourse* (AHD): um discurso *top-down* que produz o património mundial cultural e natural como uma "thing", tangível, monumental, significativa do ponto de vista universal, autêntica, validada por especialistas e que universaliza "western values and systems of thought" (2006, p. 27-28). E, simultaneamente, continua Smith, "restrict the ability of competing heritage discourses to be heard and dealt with equitability within heritage management processes, but also requires the maintenance of a consensual view of the past and its meanings for the present." (idem, p. 79). Por contraponto a uma noção de património como um processo cultural e social (idem) ou, como defendeu Harvey, um "verb, related to human action and agency, and as an instrument of cultural power in whatever period of time one chooses to examine" (2001, p. 327). No plano específico da gestão patrimonial mundial natural, os bens selecionados na Convenção recaem de modo abrangente sobre parques nacionais pré-estabelecidos. O *Yellowstone* é, mais uma vez, exemplificativo, tendo sido designado como Reserva da Biosfera em 1976 e Património Mundial da UNESCO em 1978 (Coates 2015). Assim sendo, o património natural mundial validou a definição de parque nacional estabelecida

[180] Esta posição alterar-se-ia, parcialmente, a partir dos anos de 1990, com a introdução da categoria de paisagem cultural (Harrison e O'Donnell 2010). Retomarei este assunto no capítulo III.

pela IUCN em 1969 e reforçou a dicotomia natureza/cultura (Santamarina 2009). Contudo, por este e outros motivos, o campo patrimonial não tardou a ser alvo de críticas a nível global (Smith 2006; Harrison 2013).

Os anos de 1970, como mencionado em outro momento da tese, marcaram a expansão, em número e área geográfica, do principal instrumento de conservação do ambiente, as áreas protegidas, por todo o mundo, inclusive na Índia. Este crescimento está estritamente ligado ao aumento significativo de organismos, documentos e acordos dedicados à conservação da natureza, que surgiram após a Segunda Guerra Mundial. Contribuíram para esta expansão, também, as crescentes preocupações globais com o ambiente e a cada vez maior obtenção de financiamento para os projetos de conservação ambiental. Todavia, este incremento de áreas protegidas foi acompanhado por uma cristalização da noção de *wilderness* – uma concetualização apontada por William Cronon com uma "trouble (…) illusion (…) paradox [since] wilderness embodies a dualistic vision in which the human is entirely outside the natural" (1996, p. 16-17). Neste sentido, assistiu-se a uma validação oficial internacional de proteção de paisagens prístinas para fins científicos, de contemplação e lazer "that are entirely 'natural' and not somehow 'cultural'" (Harrison e O'Donnell 2010, p. 91). A difusão e replicação deste modelo reforçou imediatamente o que há muito era visível: a quase inexistência de paisagens *wilderness* a nível mundial. Esta forte separação entre natureza e cultura continua a ser visível em muitas práticas conservacionistas (Descola e Pálsson 1996a; Descola 2008). Deve-se realçar novamente que, como observou Dan Brockington, "fortress conservation (…) enjoys popular and substantial support in many governments worldwide (…) [it] may have begun as a foreign imposition, but it has been thoroughly well grafted onto and accepted by its host countries" (2015, p. 2) A Índia foi um destes países, mas também um dos primeiros onde as populações se opuseram a este modelo. Como mostrei ao longo deste capítulo e retomarei no seguinte, ainda que o paradigma mais inclusivo seja o foco da próxima reflexão, as abordagens mais excludentes ou práticas conservacionistas baseadas em noções dicotómicas de natureza/cultura e mitos de *wilderness* traduzem-se na proteção da vida selvagem e seus habitats através da exclusão das pessoas que vivem dentro ou perto das áreas protegidas, num forte condicionamento, regulamentação e/ou criminalização das suas práticas, muitas vezes, de subsistência (Saberwal, Rangarajan e Kothari 2001; Brockington 2002; Adams 2004a; Brockington 2015).

Trata-se de uma abordagem que concebe as pessoas, ou pelo menos algumas, como uma ameaça ao ambiente. Todavia, esta natureza interdita a uns não invalida o seu uso para fins de recreação, contemplação e consumo através do turismo, e pesquisa científica. As áreas protegidas sob a gestão deste modelo de exclusão tendem a estar sob a orientação de especialistas, técnicos ou cientistas, e a serem orientadas por modelos de governação *top-down* estatais ou privados (Kothari et al. 1989; Saberwal, Rangarajan e Kothari 2001; Brockington 2002; Adams 2004a; Brockington, Duffy e Igoe 2008).

CAPÍTULO III – A abordagem participativa e a natureza com pessoas

No seguimento do debate ambientalista, iniciado na década de 1970, um novo paradigma não tardou a surgir na agenda internacional: o desenvolvimento sustentável. O seu impulsionamento derivou de uma tentativa de resposta às tensões e dificuldades em conciliar o que aparentava ser irreconciliável: a proteção ambiental, defendida pelas ONG, e o desenvolvimento económico (Macekura 2015). Esta tensão entre "two old enemies, growth and the environment" (Escobar 1995, p. 195), a partir de meados de 1970, foi acompanhada por um crescente número de vozes críticas às práticas conservacionistas excludentes, exigindo-se maior justiça social (Harrison e O'Donnell 2010; Macekura 2015).

Embora o novo paradigma de desenvolvimento sustentável tenha sido institucionalizado em 1992, a declaração da Conferência de Estocolmo, produzida vinte anos antes, já expressava a intenção de conciliar os dois velhos inimigos: ambiente e desenvolvimento económico[181]. Em 1980, a *World Conservation Strategy*, publicada pela IUCN, em parceria com a UNEP, WWF, UNESCO e FAO, inscreveu no documento o termo *per se* (i.e., desenvolvimento sustentável) e a ideia de conservação para as gerações futuras (IUCN 1980). Por sua vez, em 1982, o *III World Parks Congress* abriu um debate sobre desenvolvimento e sustentabilidade, chegando os participantes a reconhecer a centralidade e importância para a conservação ambiental dos grupos que residem dentro ou próximos das áreas protegidas (IUCN 1982). Assim, desde meados dos anos de 1970 que a IUCN e outras organizações e ONG, procuravam encontrar estratégias para conciliar estas duas dimensões: ambiente e desenvolvimento económico (Macekura 2015). Foi dentro desta conjuntura de crescente preocupação com esta inter-relação, que, em 1983, foi criada a *United Nations World Commission on Environment and Development* (WCED) para tratar questões especificamente relativas à proteção ambiental e desenvolvimento sustentável. Em 1987, a WCED publicou o célebre relatório *Our common future* (ou *Brundtland Report*), no qual avançou a primeira definição de desenvolvimento sustentável. Nas palavras de Escobar, "finally, in the 1980s, the objectifying gaze [that is, groups or subjects] brought into the space of visibility of development (…) was turned not to

[181] A título de exemplo, o artigo 1.º da declaração é expressivo desse propósito "Man is both creature and moulder of his environment, which gives him physical sustenance and affords him the opportunity for intellectual, moral, social and spiritual growth. (…) Both aspects of man's environment, the natural and the man-made, are essential to his well-being and to the enjoyment of basic human rights the right to life itself" (UN 1972, Art. 1.º)

people but to nature – or, rather, the environment – resulting in the by now in/famous discourse of sustainable development" (1995, p. 155).

O *Brundtland Report* definiu o desenvolvimento sustentável como uma prática necessária, que cumpria "the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs" e buscava a "satisfaction of human needs and aspirations" (UN 1987, p. 16). A conservação ambiental passou a ser constituída como um elemento essencial para o "normal functioning of ecosystems and the biosphere as a whole" (idem, p. 20). Esta imprescindibilidade foi justificada a partir da enfatização do valor utilitário dos recursos naturais. O relatório mencionava, assim, que "genetic material in wild species contributes billions of dollars yearly to the world economy in the form of improved crop species, new drugs and medicines, and raw materials for industry" (ibidem). Ademais, o documento defendia a existência de múltiplas razões, tais como "moral, ethical, cultural, aesthetic, and purely scientific" (ibidem) para conservar a vida selvagem. Esta abordagem, como referiu Escobar, realça ainda outro elemento do "sustainable development discourse (…) management (…) [which should now] be of planetary proportions, because we are talking about a "fragile ball"" (1995, p. 193). E, se falamos em gestão do ambiente, à época ou hoje, as áreas protegidas mantiveram-se como o instrumento privilegiado de ação. Contudo, como questionou Escobar, "who is this "we" who knows what is best for the world as a whole?" (ibidem).

Em 1992, a inter-relação entre os domínios ambiental, económico e sociocultural – os três pilares do desenvolvimento sustentável – foi institucionalizada como o novo paradigma internacional na *United Nations Conference on Environment and Development* (UNCED), que decorreu no Rio de Janeiro (Brasil), em 1992[182]. Este encontro resultou na produção de vários instrumentos internacionais importantes, tais como *Rio Declaration on Environment and Development*, *Agenda 21*, *Forest Principles*, *Framework Convention on Climate Change*, *United Nations Convention to Combat Desertification* e *Convention on Biological Diversity* (CBD). Deste modo, o desenvolvimento sustentável foi transformado num modelo desenvolvimentista global, cristalizando-se a sua institucionalização ambiental (Escobar 1995; Brosius 1999a). Além disso, como mencionaram Harrison e O'Donnell, a Rio 92 representou um momento de viragem na conservação, sendo que a "biodiversity became a political priority. A commitment to 'develop national strategies, plans or programmes for the conservation and

[182] A conferência é conhecida por diversas designações, entre outras, Eco-92; Rio 92 ou *Earth Summit*.

sustainable use of biological diversity' (the Convention on Biological Diversity) was signed by [more than] 150 countries" (2010, p. 100-101).

A CBD apresentou como objetivo "the conservation of biological diversity, the sustainable use of its components and the fair and equitable sharing of the benefits arising out of the utilization of genetic resource" (UN 1992, p. 3). Neste sentido, o documento normativo atestava o reconhecimento internacional de que os grupos locais e indígenas dependiam dos recursos naturais e se constituíam como detentores de "knowledge, innovations and practices" (idem, p. 2). Estes elementos culturais deviam ser protegidos e respeitados, devido à sua importância, para a conservação da biodiversidade e alcance de um desenvolvimento sustentável. Impunha-se, deste modo, a necessidade de distribuição justa e equitativa dos recursos e a implementação de práticas inclusivas de conservação da biodiversidade (idem). A premissa conservacionista passava a envolver os grupos locais e indígenas, os seus conhecimentos, inovações e práticas, por contraponto, aos modelos clássicos excludentes. Em suma, a CBD reconhecia abertamente a importância do domínio cultural (i.e., do conhecimento, práticas e direitos de propriedade dos grupos) na conservação da biodiversidade (idem).

Desde meados de 1970, interessada em superar a tensão entre ambiente e economia, a IUCN não demorou a impulsionar o novo paradigma. Assim, dois anos após a Rio-92 e o *IV World Parks Congress*[183], a IUCN apresentou um sistema de categorização e uma definição de áreas protegidas[184] mais flexíveis ou menos excludentes (IUCN 1994). Contudo, como realçou Santamarina, apesar das reivindicações e dos esforços internacionais, o resultado foi meramente "una declaración de 'buenos' principios y en un cambio terminológico que no condujo a una implementación real (…) En juego había demasiados intereses, desde la propiedad de la tierra hasta la propia concepción de la conservación" (2009, p. 313). Foi preciso esperar pelo *V World Parks Congress*, realizado em Durban (África do Sul), em 2003, para consolidar o compromisso pelo respeito, inclusão e participação das pessoas na gestão das áreas protegidas. Como

[183] Este encontro foi realizado na Venezuela, em 1992, alguns meses antes da Rio-92. O debate centrou-se em várias questões iniciadas no congresso anterior (1982), nomeadamente: incorporação do desenvolvimento sustentável na gestão das áreas protegidas, colocando-se o foco no envolvimento das pessoas na conservação, na inter-relação entre diversidade biológica e cultural e no alargamento da ação conservacionista ao domínio marítimo. Embora, neste último ponto, as recomendações para o estabelecimento de áreas protegidas marinhas viessem a ser feitas desde 1962 (IUCN 1992).

[184] Leia-se: "an area of land and/or sea especially dedicated to the protection and maintenance of biological diversity, and of natural and associated cultural resources, and managed through legal or other effective means" (IUCN 1994, p. 7).

mencionou Brosius (2004), um dos elementos mais notáveis do evento de Durban foram as críticas que se fizeram ouvir durante o debate, expressas por mais de uma centena de representantes de grupos indígenas e locais. Essas vozes, acrescentou o antropólogo, denunciavam práticas de conservação efetuadas sem permissão e casos de desalojamento físico, expressando em simultâneo estas pessoas que não se opunham à conservação "but were against forms that marginalize or exclude them" (idem, p. 609). Esta é uma das inúmeras situações que podiam ser tomadas como exemplificativas da falha da "world (…) strategy of sustainable development as the great alternative for the end of the century and the beginning of the next" (Escobar 1995, p. 192). Como referiu ainda Escobar, a nova estratégia de desenvolvimento que prometia erradicar a pobreza, favorecer o crescimento e a inclusão sociocultural, "and the protection of the environment in one single feat of Western rationality" (ibidem).

A par da IUCN, também a UNESCO procurou responder ao novo paradigma de desenvolvimento sustentável. A introdução, em 1992, na Convenção de Património Mundial da categoria de *paisagem cultural* é, em parte, ilustrativa dessa ação no campo do património (Harrison e O'Donnell 2010; Harrison 2013; Lilley 2013). No entanto, a *paisagem cultural* respondia também às críticas que, há muito, vinham a ser feitas à UNESCO. As últimas eram dirigidas aos desequilíbrios existentes entre a classificação de bens culturais e naturais, em número e distribuição geográfica, e à falta de acomodação de abordagens patrimoniais e de gestão não ocidentais ao património mundial[185] (Harrison e O'Donnell 2010; Lilley 2013; Byrne e Ween 2015). Estas desigualdades eram enfatizadas nas crescentes reivindicações dos grupos indígenas e locais afetados pelo modelo de gestão excludente, que imperava nas áreas designadas como património mundial (Smith 2006; Harrison e O'Donnell 2010; Harrison 2013). A categoria de *paisagem cultural* tornou-se, assim, um elemento central na legitimação de uma nova agenda patrimonial, que acompanhava os debates e resoluções internacionais e, simultaneamente, respondia a críticas levantadas sobre as práticas excludentes, presentes nos processos de patrimonialização de bens naturais mundiais e nos desequilíbrios supramencionados.

Este esforço, por parte da UNESCO, à semelhança do que aconteceu na IUCN, não conseguiu ultrapassar a polarização natureza/cultura. Como referem as *Operational Guidelines*

[185] A maioria dos bens selecionados eram património edificado cultural europeu, remetendo-se o património natural para fora desse continente e com base em formas de gestão excludentes.

for the Implementation of the World Heritage Convention de 2015: ""cultural landscape" (…) does not exclude the possibility of properties of exceptional importance in relation to both cultural and natural criteria continuing to be inscribed (…). In such cases, their Outstanding Universal Value must be justified under both sets of criteria" (UNESCO 2015, p. 95). E, ainda hoje, a separação dos dois domínios no património mundial não se limita à categoria em si, mas surge na própria articulação entre o ICOMOS e a IUCN **(**Lilley 2013). No âmbito da avaliação de bens considerados *paisagem cultural*, os órgãos consultivos da UNESCO[186] não só trabalham em separado, como há críticas por parte do ICOMOS à IUCN, por dificuldades no reconhecimento (na prática) de que as pessoas têm um papel central a desempenhar nos processos de conservação (idem). É pertinente notar que o sistema de categorização da IUCN não utiliza a terminologia *paisagem cultural*. Porém, a categoria V de área protegida do sistema IUCN é muito semelhante à da UNESCO. Ainda assim, observa-se uma maior diluição da dicotomia natureza/cultura no plano discursivo, na *paisagem cultural* da UNESCO do que na categoria V da IUCN **(**Lilley 2013)[187]. Adicionalmente, como mencionaram Byrne e Ween:

> (…) acknowledgment of people in nature, and what Ingold described as the co-shaping of people and landscapes, has not greatly benefitted minority groups and indigenous peoples (…) residents of such cultural landscapes are often evicted or persecuted, their continued use of "endangered sites" is questioned, they are frequently characterized as interlopers in the country of the "original" peoples, and they are sometimes seen as an impediment to tourism and the revenue it generates for protected area conservation (2015, p. 98-99).

Em consonância com os princípios da CBD e o paradigma de desenvolvimento sustentável, durante a década de 1990 a nova abordagem patrimonial, supostamente menos dicotómica e mais inclusiva, foi estendida a outras iniciativas patrimoniais, que não apenas o património mundial[188]. Contudo, o novo paradigma demorou a entrar na agenda da UNESCO.

---

[186] Relembre-se que a IUCN é o órgão consultivo em matéria de património natural da UNESCO, enquanto o ICOMOS incide sobre o património cultural (UNESCO 1972).
[187] Para uma comparação das duas categorias, ver Lilley (2013).
[188] Sobre as alterações que ocorreram no MAB, por exemplo, consultar Bargheer (2016). Como mostrei no capítulo anterior o programa UNESCO "represented a significant change, seeking as it did to secure the co-existence of protected nature and the people who lived in it" (Byrne e Ween 2015, p. 97-98), tendo incorporado "a potent source of new ideas focus (…) broadly about what we would now call sustainability" (Adams 2004a, p. 118). No entanto, como bem referiram Byrne e Ween, o modelo não deixa de ser "based upon an instrumental understanding of nature as a place where human and non-human species can be ordered and moved according to scientifically derived understandings of the needs of particular places and species. The model rests on the belief that there exist out there natures with objective needs for protection, and that such needs can be located, registered, compared, and evaluated

Em 2001, a UNESCO, através da *Universal Declaration on Cultural Diversity*, declarou a diversidade cultural património da humanidade. E, numa evidente tentativa de promoção e reconhecimento da existência de uma intrínseca inter-relação entre diversidade biológica e cultural, o documento avançou que "as a source of exchange, innovation and creativity, cultural diversity is as necessary for humankind as biodiversity is for nature" (UNESCO 2001, p. 4). Assim, a UNESCO deu continuidade a uma tendência prévia "that appears to draw a great deal of inspiration from global organizations devoted to the protection of biodiversity" (Olwig 2002, p. 146). Reflexo disso são os paralelismos que podem ser efetuados a partir de elementos entendidos como comuns a estas duas *diversidades* (biológica e cultural), entre outros: ameaça e extinção (Vidal e Dias 2016b), instrumentos de gestão (e.g., a criação de listas), respeito pela diferença e defesa da preservação (cultural e natural), como elementos impreteríveis para salvaguarda do conhecimento indígena e local (Olwig 2002; Dove 2006; Stoczkowski 2009; Vidal e Dias 2016a); ou, o carácter excecional atribuído pelo património à cultura e pela conservação a determinadas espécies, tais como pandas, tigres e/ou ursos polares, também estas selecionadas (Olwig 2002).

A correlação entre cultura e natureza, ou diversidade biológica e diversidade cultural, foi cristalizada na Convenção de 2003 (*Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*), que avançou a "new, cutting-edge understanding of heritage" (Bortolotto 2007, p. 29) e incorporou "a progressive shift away from considering cultural expressions as objects to considering them as processes" (idem, p. 21). Contudo, ainda segundo Bortolotto, se esta transformação é imprescindível para atuar no campo da política cultural, "heritage is suddenly everywhere (…) [in] all aspects of life within a community" (idem, p. 29).

A nova modalidade de património (o PCI[189]) expressa todo um outro modo de pensar o *património*, que deixa de estar exclusivamente limitado às obras tangíveis do homem e da natureza (objetos, monumentos e sítios) e à proteção circunscrita de bens, a que são atribuídos valor universal e excecional. Deve-se realçar que o património mundial tangível não desapareceu. A UNESCO não só manteve em vigor as duas Convenções (1972 e 2003), como a última herdou a estrutura formal e normativa da primeira. Em vez de substituí-lo, o PCI alargou o conceito de património. Por sua vez, além da reformulação/alargamento dos aspetos

from a panoptical point of view. Within such a positivist frame there is little room for reflexive perspectives who lived in it" (2015, p. 98).

[189] Património Cultural Imaterial.

relativos à tangibilidade e noção de valor universal e excecional, o PCI avançou outras importantes inovações, comparativamente à Convenção de 1972. Entre as mais importantes, destaca-se o reconhecimento do papel das pessoas, os detentores de conhecimento, na identificação e seleção dos elementos patrimoniais e na sua continuidade, no presente e no futuro, para as futuras gerações. Assim, a dimensão temporal, a partir do qual o património era pensado – o passado – foi alargada.

No quadro do PCI, pensar o património implica então um alargamento da escala temporal (através da inclusão do presente e futuro), mas também conceber os elementos patrimoniais em termos processuais. Portanto, não é mais suficiente proteger o PCI, ele tem de ser salvaguardado no presente, para garantir a sua continuidade, viabilidade e sustentabilidade no futuro. O património está vivo. Por sua vez, essa condição obriga a que a ação de salvaguarda deva ser executada em conformidade com os princípios globais vigentes. A Convenção 2003 foi, assim, articulada com documentos normativos internacionais que vão da Declaração Universal dos Direitos do Homem à própria Convenção do Património Mundial. Esta articulação vai muito além dos instrumentos mencionados no texto da Convenção 2003, devendo ser pensada dentro de um contexto internacional alargado, que foi acompanhado pela UNESCO em diferentes campos: desde o patrimonial ao desenvolvimentista, debates em torno dos direitos humanos, proteção da propriedade intelectual e ou conservação ambiental. Neste último domínio, é exemplificativa a enfatização da "importance of the intangible cultural heritage as a mainspring of cultural diversity and a guarantee of sustainable development" (UNESCO 2003, *Preamble*) na Convenção 2003 e, assim, da existência de uma intrínseca relação entre PCI e o novo paradigma (Rogers 2017).

Contudo, esta estreita relação não foi clarificada em termos práticos e medidas concretas relativas ao desenvolvimento sustentável surgiram posteriormente num novo documento normativo: a Convenção de 2005 (*Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*) que reafirmou a relevância da conexão entre cultura e desenvolvimento (UNESCO 2005), reforçou o imprescindível lugar do desenvolvimento sustentável no campo patrimonial e avançou um plano de ação concreto, colocando a ênfase no âmbito particular dos designados países *subdesenvolvidos* e no domínio da irradicação da pobreza (idem). Todavia, do mesmo modo que o PCI tem sido apontado como uma "narrative framework [that] is more rhetorical than real [following] the implemented heritage policies (…) the same logic as before" (Santamarina e Beltran 2016, p. 8), pode-se afirmar o mesmo da

tentativa em tornar o PCI num garante do desenvolvimento sustentável (Blake 2015; Larsen e Logan 2018).

Em 2013, no âmbito de uma avaliação interna da Convenção de 2003, foram novamente efetuadas recomendações, para se perceber, na prática, como o desenvolvimento sustentável podia ser incorporado no PCI (Blake 2017). Em 2014, o Comité Intergovernamental do PCI[190], em resposta a estas sugestões, avançou a decisão de tornar a questão do desenvolvimento sustentável um objetivo a alcançar (idem). No ano seguinte, 2015, a Agenda 2030 realçou a centralidade e importância da cultura no impulsionamento do desenvolvimento sustentável (Rogers 2017). E, em 2016, após a emenda das *Operational Directives for the Implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, os Estados parte foram perentoriamente aconselhados a reconhecer o imprescindível papel do PCI no desenvolvimento sustentável, a incorporar a nova abordagem patrimonial imaterial em todos os seus domínios de ação (planos, políticas, programas, etc.), a reconhecer os detentores como essenciais na gestão do meio ambiente e a adotar medidas de conservação dos espaços naturais considerados imprescindíveis para a expressão do PCI (idem).

Atualmente, a ênfase colocada pela UNESCO nos conceitos de biodiversidade e sustentabilidade tem como objetivo principal a contínua procura por uma abordagem mais relacional, no âmbito das suas intervenções nos bens culturais e naturais. Como mencionou Barbara Kirshenblatt-Gimblett:

> Increasingly, those dealing with natural heritage argue that most of the sites on the world natural heritage list are what they are by virtue of human interaction with the environment. Similarly, tangible heritage, without intangible heritage, is a mere husk or inert matter. As for intangible heritage, it is not only embodied, but also inseparable from the material and social worlds of persons (2004, p. 60).

[190] Refiro-me ao comité intergovernamental "established within UNESCO (…) for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (…) composed of representatives of 18 States Parties, elected by the States Parties meeting in General Assembly once this Convention [entered] into force in accordance with Article 34" (UNESCO 2003, Art. 5.º)

Ainda assim, se esta abordagem se reflete cada vez mais no plano discursivo[191], na prática, a separação natureza/cultura continua a ser observada, bem como a permanência de um *Authorized Heritage Discourse* (AHD) (Smith 2006). Neste sentido, continuam a mostrar-se relevantes os questionamentos sobre quem e como se determina o que é ou não património natural, seja no plano da UNESCO, da IUCN ou da conservação ambiental em geral.

Deve-se sublinhar ainda que, apesar das boas intenções, o desenvolvimento e o seu desdobramento (i.e., o desenvolvimento sustentável) têm sido crítica e amplamente problematizados (Ferguson 1990; Escobar 1995; Edelman e Haugerud 2005a; Brightman e Lewis 2017a). Estas críticas devem-se, segundo Escobar, a "most frameworks and practices associated with 'sustainability' at present amount at best to reducing unsustainability, while keeping the underlying world order and vision in place" (2017, p. 239). Tal expressa-se no processo de institucionalização ambiental internacional, bem como na insistência em conceções dicotómicas como natureza/cultura, desenvolvido/subdesenvolvido, conhecimento indígena/científico, entre outras. E, ainda, em abordagens *top-down*, cientificistas, tecnocráticas e consumistas (Escobar 1995; Brosius 1999a), que revelam uma resposta aos *males* do crescimento económico com a receita do elemento que se propõe combater, limitando-se o desenvolvimento sustentável a manter a velha "world order and vision in place" (Escobar 2017, p. 239). Podiam enunciar-se inúmeros exemplos para realçar esta observação, tais como a iniciativa de denúncia da CorpWatch que atribuiu *Greenwash Awards* a grandes multinacionais[192], pelas suas "publicizing deceptive claims that might lead one to believe that Shell [one of the biggest multinational oil companies in the world and a IUCN partner] will reverse global warming (…) or that Monsanto [an agrochemical and agricultural biotechnology multinational corporation] is our 'best hope to eliminate hunger'" (Edelman e Haugerud 2005b, p. 35) e salvar o meio ambiente. Estas retóricas e paradoxos estendem-se ao campo patrimonial da UNESCO, observando-se igualmente nos processos de patrimonialização resultados contrários aos propostos. Podem ser mencionados vários exemplos que resultaram em situações de desalojamento (físico e/ou económico) aliadas a apagamentos e higienizações históricas, transformação de sistemas consuetudinários em conservacionistas, negando-se relações mais dialógicas (ver Brockwell, O'Connor e Byrne 2013) ou, ainda, a patrimonialização de práticas

[191] Ou seja, na definição mais alargada de património (i.e., imaterial, embora mantendo-se a dicotomia através da existência de duas convenções – 1972 e 2003) no reconhecimento sobre a importância das pessoas na natureza e modos de gestão das áreas protegidas mais inclusivos.
[192] O *website* oficial pode ser acedido em Corpwatch, 2021. Home page. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://corpwatch.org/

tidas como “tradicionais” e de garante da sustentabilidade ambiental, que se revelaram contrárias aos princípios de proteção ambiental (ver Blake 2015).

Frequentemente, a inventariação do PCI também não gera consensos e pode legitimar formas de poder desigual previamente existentes entre as partes interessadas (entidades governamentais, ONG, grupos e indivíduos) (Agrawal 2002; Reddy 2006). Outra consequência da incorporação do PCI na agenda conservacionista é o apagamento/branqueamento de elementos potencialmente geradores de conflito (Santamarina, Beltran e Vaccaro 2014)[193]. Além disso, as inovações concetuais do PCI, tais como as noções de viabilidade, sustentabilidade e garantia dos direitos humanos (e.g., o direito a uma habitação condigna), podem ser colocadas em causa pelo processo de patrimonialização do intangível e/ou incorporar um *Authorized Heritage Discourse* (AHD) (ver Lu 2017)[194].

[193]Santamarina, Beltran e Vaccaro mostraram como a proposta da Europarc-España, efetuada para inserir o PCI na prática conservacionista, resultou na criação de um manual que “és continuista amb el que es considera el camp institucional del patrimoni immaterial, on s’ha tendit a emfasitzar els seus elements menys conflictius i amenaçadors. D’aquesta manera, s’han obviat les pràctiques locals de gestió i s’ha propiciat l’exclusió de la cultura del paisatge en els processos de patrimonialització (immaterial i, per tant, natural). Aquest esborrat sistemàtic i sistèmic l’hem enquadrar en la lògica política del patrimoni. Així, l’èmfasi patrimonialitzador d’allò immaterial ha recaigut fonamentalment sobre aquells elements culturals amb una capacitat més limitada per qüestionar l’statu quo mitjançant la implementació de les àrees protegides. Davant del predomini dels elements culturals més expressius (i espectaculars) associats a la identitat, la sociabilitat festiva i la religiositat, que tenen un caràcter bàsicament innocu, els aspectes relacionats amb les relacions de poder asimètriques i històriques (com la tinença, organització o explotació de la terra) solen ser silenciats” (2014, p. 82-83).

[194] O processo de patrimonialização dos conhecimentos e práticas associadas à antiga arquitetura chinesa, declarada PCI em 2009 é exemplificativo. Como mostrou Lu (2017), no âmbito da implementação da iniciativa patrimonial, quando questionados sobre o crescente abandono da prática em favor da construção moderna de casas, os mais jovens foram bastante assertivos nas suas observações e mencionaram os seguintes aspetos: o elevado risco de incêndio das casas “tradicionais”, por serem de madeira, o perigo acrescido de uma ocorrência desta natureza devido à grande densidade populacional das aldeias, que colocaria em risco as pessoas, as casas e as propriedades, a falta de isolamento acústico, que resulta num ambiente generalizado ruidoso e em falta de privacidade, e as vantagens não só práticas, mas sociais de ser proprietário de casas de tijolo e cimento. As habitações modernas constituem-se como um símbolo de estatuto económico e social, na medida em que são o tipo de casa que se encontra fora das aldeias, nomeadamente nas zonas costeiras, para onde houve uma crescente migração, a partir dos anos de 1990. Portanto, por contraponto ao diretor do ecomuseu local e ao processo de patrimonialização, as pessoas não mostravam preocupações com a popularidade das casas modernas. Contudo, os agentes do património, incluindo os locais (e.g., o diretor do museu), tentavam a todo o custo convencer os moradores a construir habitações tradicionais, a fim de manter um cenário *harmonioso* e *bonito*, argumentando que as casas de tijolo e cimento não se enquadravam com a paisagem agrícola *tradicional*.

A conservação de base comunitária

Mostrei anteriormente que o desenvolvimento sustentável teve como resultado direto a implementação de um novo modelo de conservação mais inclusivo. Denominado conservação de base comunitária, este modelo integra várias abordagens[195] e o seu surgimento está associado às críticas que vinham a ser feitas às áreas protegidas, desde a década de 1970, por vários sujeitos pertencentes a organizações da sociedade civil (grupos indígenas e locais, ativistas, ONG e académicos) (West e Brechin 1991; Escobar 1995; Guha e Martinez-Alier 1997; Brosius, Tsing, Zerner 2005; Dove 2006; Adams e Hutton 2007; Brockington, Duffy e Igoe 2008; Brightman e Lewis 2017a). Em causa estava a difusão e crescimento sem precedentes de áreas protegidas, baseadas num paradigma conservacionista excludente (*fences and fines*). Por oposição ao defendido pelos seus impulsionadores, a expansão evidenciava que, exceção feita a algumas áreas localizadas em ambientes extremos, tendencialmente, se não sempre, as áreas protegidas eram espaços humanizados e não desabitados. Como mencionaram Vaccaro, Beltran e Paquet, "at some point many contesting voices started to claim what became quite obvious: imposed conservation resulted in extensive environmental injustices associated with the violation of traditional local rights to land and resources" (2013, p. 257). O modelo de conservação de base comunitária foi oficializado na década de 1990, após o reconhecimento internacional das contestações por maior justiça social.

Partindo de uma premissa totalmente oposta à do modelo excludente – i.e., que os grupos locais "have a greater interest in the sustainable use of resources than [institucional entities]; are more cognizant of the intricacies of local ecological processes and practices; and are more able to effectively manage those resources through local forms of access" (Brosius, Tsing e Zerner 2005, p. 1) –, a nova abordagem pautou-se por intervenções baseadas na inclusão e participação das pessoas na gestão das áreas protegidas. Ao descentralizar a anterior orientação governativa e de gestão *top-down*, a conservação de base comunitária defende a entrega ou devolução total ou parcial da gestão dos espaços protegidos aos grupos locais e indígenas (Saberwal e Rangarajan 2003; Brockington, Duffy e Igoe 2008). A par do reconhecimento,

[195] Estas tendem a ser designadas *Conservation and Development Projects (*ICDPs), *Community-based Natural Resource Management* (CBNRM), *Community-Base Conservation* (CBC) ou *Community Conservation* (CC). É comum serem utilizadas como sinónimos, mas apresentam objetivos e especificidades distintas no plano dos instrumentos utilizados, entendimentos relativos à participação local, reconhecimento e devolução de direitos (e.g., sobre a terra e recursos) aos grupos envolvidos (ver Saberwal e Rangarajan 2003).

inclusão e devolução de direitos/poder, o novo modelo fomenta até hoje o diálogo entre os vários envolvidos na conservação (estados, ONG, grupos locais e indígenas, especialistas e académicos), interrelacionando diferentes práticas e tipos de conhecimento (técnico-científico, indígena e/ou local) (Agrawal 1995). A conservação de base comunitária foi amplamente adotada, mas isso não implicou o desaparecimento das abordagens excludentes. Os dois modelos passaram a coexistir.

Apesar do que foi mencionado e das boas intenções, a aplicação e resultados do novo modelo não demorou a gerar críticas e desentendimentos entre os envolvidos. E, assim, como mostraram Brosius, Tsing e Zerner:

> (…) imagined differently by different advocates (…). *Conservationists*, both indigenous and foreign, hope to involve local people in transnational conservation and resource management goals as a means of protecting biological diversity and habitat integrity (…). *Development organizations*, driven in part by vigorous criticism of socially and economically oppressive resource development projects that they have supported, aim to promote local participation in "conservation and development" (…). *Populist activists* hope to empower local groups in their conflicts with state resource management agencies and national and transnational capital (…) [and] *Indigenous peoples' spokespersons* argue for a new respect for local rights, knowledge, and culture (1998, p. 158-159).

Paralelamente, como mencionaram ainda Brosius, Tsing e Zerner, a academia problematizava conceitos como "community, territory, locality, conservation, and customary law", que eram incorporados e instrumentalizados pelos projetos de conservação de base comunitária, sem preocupações sobre os "intellectual problems and ethical tensions of employing discourses that were simultaneously emancipatory and ahistorical or generic" (2005, p. 2). Estas críticas questionavam os efeitos da transformação dos grupos em entidades fixas, tradicionais, homogéneas e circunscritas a um espaço delimitado, imprimindo-lhes características de *ecologically noble savages*, para legitimar os projetos de conservação (Redford 1991; Agrawal e Gibson 1999; Ellen 2000; Brosius, Tsing e Zerner 2005; Hames 2007). Por seu turno, a participação e devolução/partilha de poder, características da conservação de base comunitária, resultaram em questionamentos sobre os limites e veracidade da sua efetiva ocorrência no terreno (Brockington, Duffy e Igoe 2008).

O *Joint Forest Management* (JFM)[196], um programa de inclusão das pessoas na gestão conservacionista estendido a toda a Índia nos anos de 1990, é ilustrativo destas complexidades. Assim, ainda hoje, se para uns o JFM é considerado uma iniciativa de sucesso em múltiplas frentes – mitigação de conflitos entre grupos e vida selvagem, pessoas e autoridades estatais, sensibilização ambiental dos envolvidos e distribuição equitativa –, outros há que acusam a ação do JFM de ser limitada, nula e/ou contraproducente, antes resultando num aumento dos conflitos e desigualdades entre humanos (Hill 2017) e entre estes e os não-humanos (Sundar 2000; Agrawal e Ostrom 2001; Saberwal e Rangarajan 2003).

Foi no âmbito desta conjuntura mais alargada, desenvolvimentista e conservacionista que, a par da distribuição justa e equitativa dos recursos, se reconheceu internacionalmente o papel central dos detentores na conservação (UN 1992). Por outro lado, este reconhecimento cristalizou uma ideia global de indigeneidade que foi objetificada em detrimento de complexificada e não tardou a ser problematizada (Igoe 2005; Dove 2006). Desde logo, questionou-se o carácter excludente do conceito, sendo que a aquisição do estatuto excluía os não indígenas, que representam a larga maioria das pessoas que viviam nas margens do sistema social (Gupta 1998). Ficaram igualmente de fora todos aqueles que se movimentam, sendo que o conceito incorpora uma forte relação entre identidade e território delimitado (Li 2000b). Além disso, como outras, a construção das identidades indígenas é complexa e nem sempre traz benefícios para os envolvidos (Li 2000b; Dove 2006). Assim, se paralelamente à ideia de *ecologically noble savages*, esta produção identitária pode ser instrumentalizada, como uma forma de resistência, para fins de reconhecimento de direitos (acesso a recursos naturais, proteção de terras, garantia de atividades subsistência, etc.) (Brosius 1997; Li 2000a). Por outro lado, como mencionou Dove, se as pessoas "present themselves as too primitive, they risk resettlement, whereas if they present themselves as not primitive enough, they risk resettlement on other grounds" (2006, p. 194). Além disso, continua o autor, a aquisição do estatuto de indígena resulta no surgimento de determinadas exigências de comportamento social e ambiental (ibidem).

Outro elemento problematizado foi a utilização dos termos *tradicional* e *local*, usados como sinónimos, para caracterizar a noção de conhecimento indígena (Ellen 2000; Dove 2006). Por contraponto ao ocorrido no contexto conservacionista, o conceito de *tradição* era já criticado

[196] A par de estratégias de ecodesenvolvimento (Baviskar 2003). Retomo esta categoria mais adiante.

na academia pela sua *ahistoricidade* ou negação da sua dimensão construída (Hobsbawm e Ranger 2013 [1983]) e a noção de *local* pela sua invocação de noções de cultura estática e delimitada por fronteiras territoriais, em detrimento de conceções de cultura dinâmica e processual reproduzida num plano glocal (Gupta e Ferguson 1992; Robertson 1994; Appadurai 1996; Inda e Rosaldo 2002; Eriksen 2003; Tsing 2005). Ainda em relação à noção de *tradição*, por contraponto ao ocorrido no contexto conservacionista, a problemática centra-se, ainda hoje, na "difference between thinking of tradition as a kind of *substance*, and thinking of it as a type of *process*" (Ingold e Kurttila 2000, p. 192). Como referiram Ingold e Kurttila:

> (…) stuff may be lost; other stuff gained; overall, then, traditions change. (…) LTK[197] (…) does not lie 'inside people's heads', as opposed to 'out there' in the environment. It is rather a process (…) This process is none other than that of people's practical engagement with the environment. The activity of remembering itself, upon which the continuity of tradition depends, is part and parcel of that engagement. In effect, people remember as they go along. In so doing, they follow a 'way of life' in the sense not of acting out a script received from predecessors, but of literally negotiating a path through the world. In following this path, the important thing is that one can keep on going – that it should not come to a dead end or become caught in a loop that would consign the traveller to the endless repetition of identical trips. Indeed 'keeping the process going' may involve a good measure of creative improvisation (…) The crucial point here is that, regarded as a process, tradition can be continuous without taking any fixed form. There is no opposition in LTK between continuity and change (ibidem).

Além deste aspeto, a rígida divisão sistematicamente efetuada entre conhecimento indígena e científico e o congelamento destas noções foi igualmente alvo de críticas. Os académicos

[197] Neste artigo, Ingold e Kurttila, a partir de uma distinção entre "MTK (traditional knowledge as enframed in the discourse of modernity) and LTK (traditional knowledge as generated in the practices of locality)", mostraram que, embora seja apelativo, o conceito adquire significados distintos consoante quem o utiliza, sejam conservacionistas, "lawyers, bureaucrats and politicians [or] local people" (2000, p. 183). Portanto, dizem-nos Ingold e Kurttila, do seu ponto de vista, em vez de se abandonar a noção de *tradição*, deve-se encontrar "a way of talking about tradition that chimes more accurately with local sensibilities, and to reconstruct our theory of 'traditional ecological knowledge' around this" (idem, p. 184). Por outro lado, a proposta não implica a criação de novas dicotomias, como enfatizam Ingold e Kurttila, mencionando o seguinte: "far from engaging in an anodyne exercise of cross-cultural comparison, we have set out to destabilize the epistemological foundations upon which all such comparisons are built. We propose that the meaning of tradition, for local people, is not itself handed on as part of a received 'cultural model' for the interpretation of experience, but is drawn from those interactive contexts in which people become consciously aware of their own particular knowledgeability, a knowledgeability that has its source in the very activities, of inhabiting the land, that both bring places into being and constitute persons as of those places, as local" (idem, p. 185).

advogavam por um entendimento de conhecimento como algo heterogéneo, dinâmico, negociado e em permanente transformação (Agrawal 1995; Gupta 1998). Foi também questionado o efetivo sucesso da atribuição de direitos de propriedade intelectual aos grupos indígenas, para evitar a apropriação dos seus conhecimentos por grandes multinacionais do sector da indústria farmacêutica (Agrawal 2002; Reddy 2006). E assistiu-se a uma problematização sobre a real existência da prática de conservação ambiental entre os grupos indígenas, desconstruindo-se as noções românticas de equilíbrio ambiental incorporadas nessa noção. Porém, o debate não incluiu reflexões sobre os modos de tradução do conceito de conservação *per se*, que pode incorporar significações (ver e.g., West 2005) nas quais a dicotomia natureza/cultura se dilui ou não existe (ver e.g., Descola 2013 [2005]). Por sua vez, como observou Brightman:

> the idea of indigenous peoples (…) living in harmony with their environment may be a cliché, with origins in romantic portrayals of native Americans such as those of Hudson, Rousseau or Chateaubriand, but recent studies in anthropology and ecology have confirmed that indigenous (…) ways of life are materially 'sustainable' (…) although they are not necessarily maintained on the basis of ideologies of sustainability. Nor are they based on ideas of harmony or equilibrium; (…) on the contrary [they are characterized] by a tendency towards 'perpetual disequilibrium' (2017, p. 95).

Todos estas problematizações, à semelhança do que aconteceu com a abordagem conservacionista excludente, deveram-se à rápida adoção e implementação global de projetos de conservação de base comunitária (Brosius, Tsing e Zerner 2005; Brockington, Duffy e Igoe 2008). Esta expansão não tardou a revelar que os novos programas inclusivos não eram uma "magic bullet" (Brosius e Russell 2003, p. 43), na maioria das vezes, observando-se insucessos em ambos os planos de ação: desenvolvimentista/social e ambiental (Dove 2006; Brockington, Duffy e Igoe 2008). A falta de resultados positivos ou ambíguos resultou num forte ataque à conservação de base comunitária (Brosius, Tsing e Zerner 2005; Dove 2006; Holmes 2009). Contudo, por contraponto às críticas supramencionadas num sentido construtivo outras vozes contestavam a relação entre conservação e desenvolvimento, exigindo um retorno ao modelo excludente; o que se verificou (Brosius e Russell 2003). A posição extremada, como observa Holmes, levou ONG ambientalistas a defender abertamente que "conservationists should do conservation, and leave development to development experts" (2009, p. 15). No entanto, havia quem fosse mais longe, afirmando que ""we do not agree that (forest people) can claim to

represent conservation or 'speak for the forest' (…) They may speak for their version of the forest, but they do not speak for the forest we want to conserve"" (Redford e Sanderson 2000 cit. em Brosius e Russel 2003, p. 43).

Este chamamento a um retorno à abordagem excludente invocou questões de escala, defendendo a implementação de ações conservacionistas de grandes dimensões – planeamento ecoregional, gestão de ecossistemas e áreas protegidas transfronteiriças (Brosius e Russel 2003). Estes instrumentos e abordagens não tardaram a ser criticados por muitos cientistas sociais (Dressler et al. 2010) que, como mencionaram Brosius e Russel, se opuseram ao argumento "blame the victim", mostrando que a falta de resultados da conservação de base comunitária se devia a "flawed social analysis, and (…) too little attention was paid to extralocal forces, intra-community variation, and power differentials that significantly affect access to and control over resources" (2003, p. 43). O movimento e projetos conservacionistas *back to the barriers* (Hutton, Adams e Murombedzi 2005) foram de imediato acusados de operar dentro de uma extrema racionalidade científica naturalista, que não deixava margem para dúvida sobre a falta de atenção e integração das preocupações sociais, económicas e ambientais, revelando uma total separação entre cultura e natureza (Brosius e Russel 2003).

Além disso, os projetos de larga escala implicavam e serviam de justificação e legitimação para o uso de metodologias de monitorização quantitativa, que permitissem um acesso rápido a dados mensuráveis e resultados replicáveis. Estas ferramentas foram desenhadas para tornar "natural and cultural communities legible" (Brosius e Russel 2003, p. 48), transformando os grupos humanos "into "rapidly assessed" data for inclusion in ecoregional plans" (Brosius, Tsing e Zerner 2005, p. 30). O resultado óbvio da ação foi uma recolha de dados generalista focada nas ameaças mais imediatas dos grupos humanos à natureza, ou seja, nada dizem sobre o contexto alargado e complexo em que se desenrolam as relações entre humanos e o meio ambiente (idem).

No entanto, o *back to the barriers* não só vingou, recuperando ideias e práticas anteriores – exclusão humana, racionalidade científica, intervenção *top-down*, expansão em larga escala e sustentabilidade económica (leia-se geração de lucro) –, como estas foram adequadas ao presente. Exemplo disso são as tecnologias metodológicas, mencionadas acima, mas também a projeção e operação do novo velho paradigma conservacionista dentro das dinâmicas neoliberais (Igoe e Brockington 2007; Büscher et al. 2012; Büscher, Dressler e Fletcher 2014).

A relação entre ambientalismo e economia abriu a porta à participação do sector privado e corporativo que, de opositores ao movimento, políticas e regulamentações ambientalistas, passaram a parceiros e cooperantes. Relembre-se que o novo paradigma de desenvolvimento sustentável reconciliou dois antigos adversários, crescimento e ambiente/natureza (Escobar 1995). Além disso, como mencionaram Brockington e Duffy, a relação entre conservação e capitalismo sempre foi estreita, relembre-se que as "rich elites have been promoting conservation of particular species for their pleasure and enjoyment long before capitalism even began" (2011, p. 2). Portanto, como referiram ainda Brockington e Duffy, o que realmente mudou foi que "the idea that capitalism can and should help conservation save the world now occupies the mainstream of the conservation movement (…) producing changes in the imagery and rhetoric of conservation as well as its policies and practices" (ibidem).

Hoje, a conservação ambiental não só resolveu as suas velhas dificuldades de geração de receitas, como as colocou no centro da sua agenda. A sua introdução no *mercado financeiro verde* é disso reflexo, unindo instituições governamentais, ONG/BINGO, corporações e outros privados, coletivos e individuais, sob o lema da retórica de *responsabilidade verde*. Juntam-se assim interesses políticos, económicos e financeiros poderosos (Brockington e Duffy 2011; Sullivan 2012; Larsen e Brockington 2018). Mesmo com as suas falhas, os ideais e práticas da conservação de base comunitária continuam a ser defendidos por muitos e não despareceram. No entanto, tendem cada vez mais a perder-se entre processos de larga escala de mercadorização, comodificação, privatização, financeirização e especulação (Brosius e Russell 2003; Igoe e Brockington 2007; Büscher et al. 2012; Sullivan 2012; Holmes e Cavanagh 2016).

A incorporação destes processos na prática conservacionista ocorre de muitas formas. Observa-se através da implementação e promoção de mercados de carbono, fundos de investimentos ou alinhamentos de governos e BINGO[198] com um sector corporativo e financeiro que coloca empresas como a Shell ou a Monsanto como soluções para resolver o problema do aquecimento global ou da fome mundial (Edelman e Haugerud 2005b). Ou, ainda, fazer-nos acreditar que o banco de investimento "Goldman Sachs is going green" – desde que, em 2005, estabeleceu uma "Environmental Policy Framework"[199] –, como se o "Vampire

[198] Estas últimas funcionando como corporações na sua estrutura e ações (Hardin 2016).
[199] Pode ser consultada no *website* do banco de investimento em Goldman Sachs, 2021. Environmental Policy Framework. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://www.goldmansachs.com/s/environmental-policy-framework/

Squid", como chegou a ser designado num artigo da Reuteurs, "with its arms "wrapped around the face of humanity, relentlessly jamming its blood funnel into anything that smells like money" (Taylor 2020, n.p.), tivesse investido 750 milhões de dólares em nome da sustentabilidade ambiental, por fins efetivamente altruísticos.

Ainda assim, não devemos deixar de enfatizar como fazem Igoe e Brockington (2007) que o impacto das políticas neoliberais não tem de ser necessariamente negativo para a conservação e para as pessoas. Entre outros exemplos, os autores mostram o modo como as lutas de grupos locais na Tanzânia contra o governo para terem a possibilidade de vender as suas terras a empresas de safaris turísticos, revelaram que "market-driven approaches to conservation could work if local people truly gained exclusive rights to their land and the capacity to negotiate directly and effectively with potential investors" (idem, p. 446). Igoe e Brockington acrescentam ainda que, as pessoas, "of course, in such cases, would also be free to withhold their land from business ventures, as well as choosing not to make it available for biodiversity conservation" (ibidem). Contudo, alertam-nos que a questão não é tanto a de saber se o neoliberalismo beneficia ou não as pessoas e o ambiente, mas antes o reconhecimento que esse não é o seu objetivo; a sua finalidade é "restructuring the world to facilitate the spread of free-markets" (ibidem). Além disso, de outro ponto de vista, é necessário ter presente que estamos perante uma luta desigual. Como realçam ainda os autores, embora não seja impossível, é difícil competir com "powerful transnational interests" ou as pessoas terem sequer os recursos necessários para o fazer, além disso "neither protectionist conservation nor neoliberal economic development needs to benefit the rural poor in order to thrive" (ibidem).

Política ambiental e áreas protegidas na Índia

Após a independência da Índia, em 1947, o país foi conduzido por políticas intervencionistas, uma conjuntura que foi alterada pelas reformas liberais, impulsionadas nos anos de 1990 (Fisher 2018). A Índia seguiu um modelo de planeamento centralizado a longo prazo e adotou um sistema de Planos Quinquenais[200] (Ganguly 2016). No plano ambiental, a maioria da legislação

[200] Com a duração de cinco anos, os Planos de Desenvolvimento foram elaborados pela *Planning Commission*, uma instituição estatal federal (governo central) criada após a independência da Índia. Em 2015, o primeiro-ministro Narendra Modi substituiu esta entidade por outra designada NITI Aayog (*National Institution for Transforming India*). Para informação detalhada consultar o *website* oficial em NITI Aayog, 2021. About us. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://www.niti.gov.in/objectives-and-features

colonial permaneceu válida após a independência (Fisher 2018). Ademais, a proteção ambiental não foi alvo de um esforço concertado e de ações direcionadas à defesa do meio ambiente como um todo; os problemas ambientais foram antes tratados individualmente (Fisher 2018). As preocupações governamentais nesse período centravam-se no aumento da produção de bens alimentares e eletricidade e, nesse sentido, a agenda desenvolvimentista sobrepunha-se largamente à ambientalista.

Os resultados destas políticas de crescimento revelaram efeitos no mínimo ambíguos para os grupos mais desfavorecidos e para o ambiente, supostamente os alvos dos prometidos benefícios advindos do desenvolvimento (Kurien 1985; Subramanian 2003a). A título de exemplo, destaca-se a direta relação entre a construção de grandes barragens e desalojamentos em massa sem as devidas compensações ou o esgotamento e desigualdade no acesso aos recursos e ganhos derivados da sua comercialização, resultantes dos processos de mecanização e industrialização da agricultura e pesca (Kurien 1985; Bavinck e Johnson 2008; McNeill 2009; Subramanian 2009; Fisher 2018).

Foi inserida nesta lógica de modernização que, em 1952, o governo da Índia implementou a *National Forest Policy*, para recuperação de florestas degradadas e reflorestação em nome do desenvolvimento do país (Fisher 2018). Todavia, a par do carácter desenvolvimentista, esta política perpetuava os modos de gestão e legislação colonial, resultando num controlo estatal substancial das florestas e seus recursos. E, embora se protegessem zonas degradadas e a vida selvagem, os maiores beneficiados eram as grandes indústrias (nacionais e estrangeiras) e não os grupos locais (idem). No mesmo ano, foi criado o *Indian Board for Wildlife* e, em alguns estados, renomeadas as antigas reservas de caça para santuários de vida selvagem (*Wildlife Sanctuaries*) (idem). No entanto, como observou Fisher, na sua "first decade, neither the national or provincial Wildlife Boards proved very effective" (2018, p. 182). Assim, o controlo dos recursos florestais por múltiplos interessados (governo central, governos estatais, departamentos de florestas, industriais e grupos locais) não tardou a gerar conflitos.

Nas primeiras décadas pós-independência, a agenda ambiental foi largamente relegada para segundo plano. Esta situação começou a alterar-se gradualmente, a partir dos anos de 1970 (Ganguly 2016; Fisher 2018). Note-se que, em 1969, o país acolheu a conferência da assembleia geral da IUCN em Nova Deli (IUCN 1970). A Índia não só participou do debate internacional ambiental, bem como retificou vários documentos normativos que daí resultaram. Este encontro

ficou marcado pelo estabelecimento internacional de uma definição de parque nacional excludente, que contou com o apoio da Índia (idem). Em 1972, a primeira-ministra da Índia, Indira Gandhi, como mencionado no capítulo anterior, discursou na *Conferência de Estocolmo*, enfatizando as desigualdades que se observavam entre os designados países *desenvolvidos* e *subdesenvolvidos* (ou mais e menos poluentes) e, não tanto, sobre a relação "between growth *per se* and nature" (Rangarajan 2006, p. 51). Ainda assim, apesar de o desenvolvimento económico ser uma prioridade na agenda política indiana (o que incluía o estabelecimento de projetos com enorme impacto ambiental), o governo central avançou com medidas relativas à proteção ambiental (Rangarajan 2009a).

Na sequência da Conferência de Estocolmo, foi promulgado o *Wildlife Protection Act* (WLPA) com o objetivo de proteger todas as espécies presentes em áreas protegidas (GoI 1972). O WLPA incluía também os objetivos e procedimentos associados a essa proteção e criou listas de espécies ameaçadas que foram categorizadas segundo diferentes graus de proteção (idem). As tartarugas marinhas foram umas das espécies presentes na lista *Schedule I* do WLPA desde a criação da legislação. Esta inclusão conferiu-lhes um elevado nível de proteção, bem como aos seus habitats (idem). Em 1973, a Índia assinou o CITES, embora o WPLA já proibisse e sancionasse a comercialização de animais. Há também espécies de tartarugas, listadas no WPLA, como a tartaruga-oliva, que foram inseridas na Lista Vermelha da IUCN. Na década de 1980, o Governo indiano lançou o *National Sea Turtle Conservation Project* com o intuito de monitorizar as tartarugas e desenvolver estratégias que contribuíssem para a sua proteção. Ainda assim, foi preciso esperar pelo *WTO shrimp-turtle case*, para que ocorresse um verdadeiro impulso na conservação de tartarugas (Shanker e Choudhury 2006). O *WTO shrimp-turtle case*, como ficou conhecido, resultou de uma proibição dos EUA relativa à importação de camarão da Índia devido à tecnologia utilizada para a sua captura afetar adversamente certas tartarugas marinhas (idem). Como resultado, em 1996 a Índia introduzia dispositivos de exclusão de tartarugas (TEDs) em algumas traineiras a operar nacionalmente, como ocorreu no estado de Orissa. Todavia, o assunto foi levado à WTO e, em conjunto com outros países afetados pela medida norte-americana, com ou sem TEDs, a medida proibitiva acabou por ser retirada (Rohan e Shanker 2010).

Quanto ao WLPA, embora importante, a nova legislação era, e ainda é, marcada por uma abordagem conservacionista excludente. O que não tardou a agravar os conflitos das pessoas com a conservação, devido às medidas restritivas impostas sobre o uso dos recursos naturais

nas áreas protegidas, revogando-se ou limitando-se os direitos dos residentes dentro ou nas margens destas (Ganguly 2016). Naturalmente, estas medidas estavam em conformidade com o modelo excludente da IUCN que impõe restrições à atividade humana dos habitantes residentes nas áreas protegidas, mas não à pesquisa científica ou ao turismo (Fisher 2018). Na Índia, à semelhança de outros lugares, a abordagem excludente revelou-se muito problemática, devido à paisagem altamente humanizada característica do país (Kothari et al. 1989).

Em conformidade com os debates e preocupações ambientais nacionais e internacionais e seus financiamentos foram também lançados vários programas de proteção da vida selvagem (i.e., de animais carismáticos de grande porte), como o *Project Tiger* (Lewis 2004; Rangarajan 2001; Lewis 2012). Todavia, como observou Fisher, "often overriding the predatory effects of these protected animals on nearby rural human communities and limiting vital national economic development" (2018, p. 198). Estas pressões sobre os mais desfavorecidos, derivadas das políticas de modernização, florestal e conservacionista, resultaram em vários movimentos de reivindicação com alcance nacional e internacional[201], os quais inspiraram muitos outros em ambas as escalas (Guha 1989).

Em 1976, embora sob Estado de Emergência Nacional decretado por Indira Gandhi[202], as medidas no plano ambiental não foram abandonadas (Rangarajan 2009a). A Constituição da Índia passou a incluir dois artigos relativos ao ambiente[203], uma iniciativa que impulsionou o debate ambiental. Foram também efetuadas recomendações para o desenvolvimento de um programa de silvicultura social, embora os resultados nem sempre tenham sido benéficos para os grupos locais[204] (Fisher 2018). Ainda assim, este programa de florestação incorporava uma

[201] Sobre o movimento *Chipko* ou *Hug the Tree*, que começou com uma manifestação pacífica de um grupo de mulheres a abraçar árvores para resistir à massiva exploração da indústria madeireira, consultar Guha (1989) e ou Rangan (2000). Ainda sobre este e outros movimentos contra grandes empreendimentos, consultar Guha (2009) e Gadgil e Guha (2009). Consultar Tsing sobre o impacto e apropriações nacionais e internacional ou "the way that the movement's many representations engage each other, allowing local activists and international advocates of rather different types to imagine a common object, at least for a moment" (2001, p. 16).

[202] A declaração de Estado de Emergência (1975-1977) resultou numa rutura total com a política socialista que caracterizou os primeiros anos de governação de Indira Gandhi e numa ação antidemocrática de supressão de liberdades individuais (Guha 2008).

[203] Art. 48A.º "The State shall endeavour to protect and improve the environment and to safeguard the forests and wildlife of the country", e Art. 51A (g). º "It shall be the duty of every citizen of India (…) to protect and improve the natural environment including forests, lakes, rivers and wildlife, and to have compassion for living creatures" (GoI 1950).

[204] A silvicultura social destinava-se a melhorar as condições de vida dos grupos rurais economicamente mais necessitados ao satisfazer necessidades básicas ligadas ao consumo de bens alimentares e aquisição

abordagem inclusiva de gestão dos recursos naturais, prenunciando um gradual reconhecimento do papel dos grupos na gestão das florestas.

Entre 1974 e 1981, outras medidas legislativas importantes foram aprovadas: *Water Pollution Control Act*, *Air Pollution Control Act* e *Forest Conservation Act*. A última legislação concedeu ao governo central a decisão final em processos de alienação de zonas florestais (GoI 1980). A medida procurava garantir que os governos estatais não cediam às pressões dos grandes grupos industriais (Alvares 2002). O efeito da medida foi nulo e o sector industrial, a par dos departamentos de florestas estatais, ambos alinhando interesses comuns, avançava com os seus projetos, acusando os grupos locais da degradação florestal (idem). Apesar da tentativa do governo central, através do *Forest Conservation Act*, de combater estas pressões para proteger a floresta e, em parte, as pessoas, a legislação era marcadamente excludente, impondo restrições rígidas às atividades agrícolas e a outras práticas essenciais para a subsistência das pessoas (Alvares 2002; Fisher 2018).

Em 1985, foi criado o *Ministry of Environment and Forests* (MoEF)[205] e, em 1986, foi promulgado o *Environmental Protection Act* (GoI 1986). O EPA definiu o ambiente de forma muito abrangente, em conformidade com os acordos internacionais[206]: "'environment' includes water, air and land and the inter-relationship which exists among and between water, air and land, and human beings, other living creatures, plants, micro-organism and property" (GoI 1986, Art. 2.º Definitions). O poder do governo central foi também amplamente reforçado, no âmbito do planeamento, gestão e regulamentação ambiental, embora a lei contemplasse uma cláusula que permitia a qualquer pessoa apresentar queixa relativamente a ofensas cometidas sob a nova lei (idem). Em 1988, a nova *National Forest Policy* reconheceu as limitações das abordagens excludentes e a necessidade de implementar estratégias mais participativas de conservação (Gadgil e Guha 1995). No mesmo ano, foi introduzido o programa *Joint Forest Management* (JFM). Sob o JFM, supostamente os grupos locais passariam a participar no

de rendimentos. Contudo, o resultado do programa acarretou mais malefícios do que benefícios, por exemplo, devido a práticas de monocultura de eucaliptos e outras árvores, ou aos lucros de produção acabarem nas mãos das elites rurais (Gadgil e Guha 1995).

[205] Este é o órgão máximo de administração ambiental no país. Em 2014, foi renomeado *Ministry of Environment, Forests and Climate Change* (MoEFCC). O *website* oficial pode ser consultado em MoEFCC, 2021. Introduction. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: http://moef.gov.in/about-the-ministry/introduction-8/

[206] Como ilustra a referência à *Conferência de Estocolmo 1972* no preâmbulo do documento legislativo (GoI 1986)

processo de gestão florestal. Todavia, o programa acabou por reiterar as relações de poder desigual existentes entre entidades estatais e habitantes: os departamentos florestais não só tinham (e têm) dificuldades em abdicar do seu poder coercivo, como podiam cancelar os acordos de cogestão (Sundar 2000; Agrawal e Ostrom 2001; Saberwal e Rangarajan 2003).

Paralelamente à iniciativa de base comunitária, foi desenvolvida uma estratégia de ecodesenvolvimento[207], para estabelecimento de zonas-tampão ao redor das principais áreas protegidas (Baviskar 2003). O objetivo era criar alternativas de subsistência fora das reservas, para evitar que as pessoas utilizassem os recursos florestais dentro das áreas protegidas (idem). Como observou Baviskar, para os conservacionistas, tratava-se de uma "win-win solution" que operava na lógica de dar às pessoas determinados incentivos que os convenciam a abandonar as suas práticas de subsistência e "surrender their rights", eliminando-se este último "obstacle in the process of notifying a protected area" (idem, p. 275). Assim, a nova estratégia atuava de acordo com a lógica do WLPA de que "wildlife conservation is a priority which overrides people's rights to resources within the protected area" (idem, p. 276), resultando numa "alienation of villagers' rights (ibidem).

Estas práticas mais inclusivas, embora com parcos resultados para aqueles a que se direcionavam, incorporavam o debate internacional relativo à necessidade de avançar um novo paradigma de desenvolvimento (Fisher 2018). No entanto, a mudança ocorreu gradualmente devido à conjuntura económica de dependência externa em que o país se encontrava até aos anos de 1990, a qual se viria a alterar com a passagem para um modelo de neoliberalização económica (Ganguly 2016). Como observou Fisher, ainda que na Rio 92 se tenha reconhecido o princípio de cooperação internacional, ou seja, os países mais ricos deviam apoiar os mais pobres através da transferência de tecnologias e financiamento (e.g., projetos de ecodesenvolvimento geridos pelo World Bank), várias questões cruciais permaneceram sem resposta: "who would pay, how much, and who or what was to be sustained and developed (…) and many nations of the global South [India included] questioned the World Bank's governance structure, which wealthy Western countries largely control" (2018, p. 210). A situação acabou por alterar-se.

[207] Conceito impulsionado durante a *Earth Summit* (1992) e, na Índia, avançado através da WWF e do *World Bank* (Baviskar 2003).

Ao longo da década de 1990, a agenda política indiana assistiu ao estabelecimento progressivo de uma série de medidas que estavam de acordo com os crescentes compromissos e pressões[208] internacionais e nacionais (Ganguly 2016). Observou-se a implementação de diversas medidas concordantes com as convenções resultantes da *Earth Summit* – CBD e restantes documentos normativos – retificados pela Índia, a promulgação da *National Conservation Strategy and Policy Statement on Environment and Development*, que enfatizava o desenvolvimento sustentável, emendas constitucionais que devolviam, parcialmente, o poder às autoridades locais, incluindo aos concelhos de aldeia, atribuindo-lhes mais autoridade sobre a terra e recursos naturais, extensão de outras medidas inclusivas, como o JFM ou as estratégias ecodesenvolvimento em áreas protegidas (Fisher 2018). Em 2001, foi criada a *Traditional Knowledge Digital Library* – ainda que com resultados pouco satisfatórios (Agrawal 2002; Reddy 2006) – e, em 2002, foi promulgado o *Biological Diversity Act* (BDA), em consonância com os compromissos assumidos pela retificação da CBD (Gadgil 2003). Assim, o BDA tinha como objetivo de "provide for conservation of biological diversity, sustainable use of its components and fair and equitable sharing of the benefits arising out of the use of biological resources, knowledge and for matters connected therewith or incidental thereto" (GoI 2002, preâmbulo). Sob a nova lei, todos os estados criaram *State Biodiversity Boards* e *Biodiversity Management Committees*, os últimos a operar ao nível local (idem).

No mesmo ano, foram efetuadas alterações ao WLPA, que resultaram na criação e introdução de duas novas categorias na rede oficial de áreas protegidas: reservas de conservação e reservas da comunidade (*community reserves*) (GoI 2002 [1972]). As duas produzidas com os seguintes propósitos:

> typically act as buffer zones to or connectors and migration corridors between established national parks, wildlife sanctuaries and reserved and protected forests of India [and] added because of reduced protection in and around existing or proposed protected areas due to private ownership of land, and land use (ENVIS 2020a).

Esta partilha de intenções não invalida distinções substanciais nos processos de designação e de gestão de cada uma das categorias, que operam de forma dissemelhante nos modos de classificação, questões relativas a propriedade de terra e envolvimento das designadas

[208] Por exemplo, o aumento de reivindicações em todo o país por parte dos grupos locais e ambientalistas, bem como a exigência de resposta a desastres industriais (Fisher 2018).

comunidades locais, no estabelecimento e gestão destas áreas protegidas. Assim, de acordo com o GoI, no plano do estabelecimento:

> The State Government may, after having consultations with the local communities, declare any area owned by the Government (…) as a conservation reserve for protecting landscapes, seascapes, flora and fauna and their habitat: Provided that where the conservation reserve includes any land owned by the Central Government, its prior concurrence shall be obtained before making such declaration (2002 [1972], *section* 36A.(1))

> The State Government may, where the community or an individual has volunteered to conserve wild life and its habitat, declare any private or community land (…) as a *community reserve*, for protecting fauna, flora and traditional or cultural conservation values and practices (idem, *section* 36C.(1)).

Por outro lado, observam-se igualmente diferenças nas formas de gestão:

> The State Government shall constitute a conservation reserve management committee to advise the Chief Wild Life Warden (…). The committee shall consist of a representative of the forest or Wild Life Department (…) one representative of [the] Village Panchayat[s] (…) three representatives of non-governmental organisations working in the field of wild life conservation and one representative each from the Department of Agriculture and Animal Husbandry (idem, *section* 36B. (1) e (2)).

> The State Government shall constitute a *community reserve* management committee [it] shall consist of five representatives nominated by the Village Panchayat or where such Panchayat does not exist by the members of the Gram Sabha and one representative of the State Forests or Wild Life Department (idem, *section* 36D. (1) e (2)).

Atualmente, a rede oficial de áreas protegidas inclui também Áreas Marinhas Protegidas (*Marine Protected Areas*), que são designadas sob as categorias de Parque Nacional e Santuário de Vida Selvagem, as classificações mais antigas (ENVIS 2020b).

Apesar da criação, em 2002, das categorias mais inclusivas de reservas de conservação e de comunidade, no seguimento de uma aproximação nacional ao paradigma de desenvolvimento sustentável, foi preciso esperar pelo *Scheduled Tribes and Other Traditional*

Forest Dwellers (*Recognition of Forest Rights*) *Act 2006*, para que os direitos das pessoas sobre a natureza fossem efetivamente reconhecidos (Sampat 2015a). Ainda assim, como observa Sampat "there is a mountain of evidence that discloses the weaknesses and failures in the implementation of (…) [this law, and others] that allow vested interests within and outside local rural and urban communities to prevail over decision-making" (2015a, p. 70). Tal não invalida a extrema importância da sua promulgação, nem o seu potencial de maior controlo dos cidadãos sobre assuntos estatais (idem). Foram também introduzidas na agenda política medidas relativas à redução de combustíveis fósseis a favor das energias renováveis e de combate às alterações climáticas (Fisher 2018). As infrações ambientais passaram a ser tratadas em tribunais dedicados a esse fim, propiciando a criação do *National Green Tribunal* (NGT), em 2010 (Rengarajan et al. 2018). Estes são apenas alguns exemplos das muitas medidas que, gradualmente, foram sendo implementadas nas últimas três décadas (ver Fisher 2018)[209].

O quadro legislativo e iniciativas apresentadas, tais como as alterações constitucionais ambientais, WLPA, EPA e/ou sistema de áreas protegidas, incorporam preocupações gerais sobre o ambiente, ou seja, a sua ação não se limita aos contextos terrestres/florestais, mas inclui os ambientes aquáticos e marítimos, bem como os grupos que deles retiram o seu sustento. No âmbito do cumprimento do *National Biodiversity Target 6* e do *Aichi Biodiversity Target 11*, para aumento da área costeira e marítima protegida no país e no mundo, a Índia identificou mais de uma centena de locais para conservação, que foram classificados como *Important Coastal and Marine Biodiversity Areas* (ICMBAs), e permitiu que estes fossem transformados em áreas protegidas sob as categorias de *Conservation* ou *Communities Reserve* (ENVIS 2020c). A criação da primeira reserva de tartarugas em Goa, nomeadamente em Galgibaga, estudo de caso desta pesquisa, foi inserida nesta iniciativa.

A conservação de áreas marítimas e costeiras não surge apenas em legislação dedicada a proteger estes habitats e espécies aí presentes, mas também noutras leis destinadas à regulamentação desses domínios (ver Shanker e Choudhury 2006). São exemplos disso a interdição da pesca durante um período alargado na monção[210] ou a regulamentação da zona costeira (CRZ), que abordo em seguida. Assim, sob o EPA, a legislação nacional mais

[209] O quadro legislativo indiano é muito extenso e fragmentado (Noronha 2004; LIFE 2013; Research Collective 2017) e, por esse motivo, optou-se por abordar apenas as medidas legislativas mais importantes para uma clarificação de alguns elementos relativos ao enquadramento do objeto de estudo.
[210] Este assunto será retomado no capítulo IV.

importante em termos ambientais, a Índia tornou-se um dos primeiros países a nível mundial a implementar medidas de conservação e proteção do litoral, a partir da regulamentação da atividade humana (e.g., urbanística, industrial, etc.). Tal derivou da implementação da CRZ, uma medida proposta por Indira Ghandi, na década de 1980, notificada pelo governo central, em 1991, e revista, em 2011 e 2018[211] (Sundar 2014; National Fishworkers Forum 2018). A CRZ vigora em todos os estados costeiros indianos que, por ordem do governo central, foram obrigados a estabelecer uma autoridade responsável pela gestão da zona costeira[212] e a implementar planos para esse fim[213] (Sonak 2014b). A notificação de 2011 resultou de uma evidente discórdia gerada pela regulamentação anterior (1991) que, durante os primeiros vinte anos, foi revista mais de duas dezenas de vezes (Ramesh et al. 2011). Contudo, a CRZ 2011 manteve múltiplos aspetos da regulamentação de 1991 e das suas emendas, embora tenha avançado novos objetivos e estendido a sua área de ação e modos de gestão (Research Collective 2017).

A CRZ tem como objetivo conservar e proteger as zonas litorais "its unique environment and its marine area [and] to promote development through sustainable manner based on scientific principles taking into account the dangers of natural hazards in the coastal areas, sea level rise due to global warming" (GoI 2011a, p. 1), assim como garantir a segurança dos modos de vida dos grupos que habitam o litoral, pescadores e outros (idem). A medida vigora sobre os quinhentos metros de área terrestre frente ao mar, a partir da linha da maré alta; os cem metros de terra adentro, ao longo dos corpos de água, influenciados pelas marés; e as doze milhas náuticas, a partir da linha de costa, mar adentro (mar territorial) (idem). Esta área terrestre e marítima foi demarcada em quatro zonas (*vide* anexo F), que incluem áreas de não desenvolvimento (CRZ-I) e normas de regulamentação relativas a diferentes atividades humanas (estabelecimento de indústrias em múltiplos sectores e construção urbanística) (idem).

Para atingir estes objetivos, a CRZ 2011 incorporou um sistema de classificação que divide o território costeiro em diferentes áreas: CRZ I - "areas that are ecologically sensitive and the geomorphological features which play a role in maintaining the integrity of the coast [e.g., and between others] Turtle nesting grounds" – esta é a zona mais restritiva e, na qual, as tartarugas

[211]Ao longo da tese vou centrar-me, sobretudo, na CRZ 2011, sendo que o processo relativo à CRZ 2018 ocorreu após o término do trabalho de campo.
[212] Coastal Zone Management Authority (CZMA).
[213] Coastal Zone Management Plans (CZMPs), cuja execução depende da aprovação por parte da National Coastal Zone Management Authority (NCZMA).

marinhas são novamente inseridas, beneficiando do mais elevado nível de proteção providenciado por esta notificação e são consideradas áreas de não desenvolvimento; CRZ II - "areas that have been developed up to or close to the shoreline"; CRZ III - "areas that are relatively undisturbed and those do not belong to either CRZ-I or II which include coastal zone in the rural areas (developed and undeveloped) and also areas within municipal limits or in other legally designated urban areas, which are not substantially built up"; e CRZ IV - "the water area from the Low Tide Line to twelve nautical miles on the seaward side [and] areas requiring special consideration for the purpose of protecting the critical coastal environment and difficulties faced by local communities" (GoI 2011a, p. 8-9). Todas estas zonas são regulamentadas, estabelecendo a CRZ determinadas proibições e exceções consoante cada uma delas (idem). A CRZ 2018, sem o nível de participação pública da sua antecessora e bastante comprometida com os interesses desenvolvimentista industriais veio relaxar muitas destas medidas (*vide* anexo F).

As classificações derivadas da CRZ e outros instrumentos mais alargados de proteção e classificação de habitats terrestres e marítimos mostram que as áreas protegidas oficiais – "national park, a sanctuary, a conservation reserve or a community reserve area" (GoI 2002 [1972], *clause* 24A) – são apenas um, entre outros, instrumentos de conservação ambiental existentes no país. Existem várias outras categorias, de iniciativa nacional ou resultantes de acordos internacionais, que podem ser mencionadas, tais como as Áreas Marinhas Protegidas[214] ou os múltiplos *Sites of Conservation Importance*[215] (tais como, Reservas de Tigres; Reservas de Elefantes; Reservas da Biosfera; Sítios RAMSAR; Sítios de Património Mundial; ICMBAs, Àreas importantes para Aves (IBAs), Principais Áreas de Biodiversidade e *Biodiversity Heritage Sites*).

Atendendo à atuação política excludente e vários espaços que podem ser considerados uma área protegida, os efeitos negativos distribuídos pelo seu estabelecimento têm constituído uma realidade. Esta situação é agravada por múltiplos aspetos, tais como a existência de desequilíbrios de poder entre instituições governamentais e os afetados pelo estabelecimento de áreas protegidas; a legitimação destas últimas através do fragmentado e extenso quadro

[214] Estas áreas entram nas classificações de parque nacional e santuário de vida selvagem, isto é, não se constituem em si mesmas como categoria de área protegida oficial isolada.
[215] "[i.e.,] areas of notable environmental or historical interest or importance which is protected by law against undesirable changes. These areas are conserved by varying levels of legal protection which are given by the policies formulated by the government or global conventions" (ENVIS 2020d).

legislativo existente, muitas vezes com precedência legal colonial (ver o *Land Acquisition Act*); a multiplicidade de sujeitos e interesses envolvidos nos processos conservacionistas; e a abordagem marcadamente excludente. No entanto, como demonstro ao longo da tese, excecionais não o são também as contestações à implementação das diferentes políticas e instrumentos conservacionistas discutidos até aqui.

Nesse sentido, seguindo Subramanian, apesar de num primeiro momento essas reivindicações aparentarem ser "simply a by-product of Western modernity or colonial governamentality (…) rights claims are embedded in dense histories of struggle" (2009, p. 20). Subramanian avançou este argumento a partir da pesquisa que efetuou com os Mukkuvar, uma casta de pescadores artesanais católicos[216], numa aldeia costeira no Tamil Nadu[217] (Subramanian 2009). Este grupo levou a sua igreja a tribunal, para que o Estado os protegesse, após a instituição religiosa os impedir de pescarem durante uma semana, como medida de sancionamento, por eles terem atacado as traineiras a operar no distrito (idem). A partir deste episódio e de uma análise historiográfica profunda, que abrange um período de vários séculos, sobre a relação dos Mukkuvars com diferentes estruturas de poder, a autora mostrou como a *subalternidade* deve ser entendida "in relational, processual terms" (idem, p. 253). Nesse sentido, a antropóloga demonstra como os Mukkuvars, embora tenham sido concebidos como sujeitos sem *agency* e com base em imagens estereotipadas depreciativas, tais como isolamento, anti progresso, hostilidade, ignorância, superstição, violência ou primitivismo, em diferentes momentos da história eles influenciaram, instrumentalizaram e moldaram diferentes instituições de poder, ditando os seus futuros (idem). O mesmo se observou com outros grupos de pescadores artesanais na Índia, incluindo os interlocutores desta pesquisa. Cabe, por fim, mencionar que, ao se enfatizar a necessidade e importância de considerar uma abordagem processual focada na *agency* humana (Grillo e Stirrat 1997; Gardner e Lewis 2005; Ortner 2006), não se desvaloriza outros momentos de análise, mais centrados no poder dos discursos e práticas desenvolvimentistas *top-down* (Ferguson 1990; Escobar 1995). Ao longo da tese procuro considerar ambas as perspetivas. Assim, se o presente capítulo procurou enquadrar e debater o desenvolvimento das práticas e políticas ambientais – tanto a nível internacional, como no contexto indiano em geral –, o próximo centrar-se-á no desenvolvimento de tais

[216] Sobre o modo como o processo de cristianização em diferentes contextos na Índia, incluindo em Goa, não resultou num rompimento com o sistema de castas por parte dos grupos convertidos ao catolicismo, ver Fuller (1976), Mosse (1996), Robinson (1998) ou Pereira (2009).
[217] Estado localizado no sul da Índia.

políticas em Goa, a par de outras relativas às pescas e turismo, contextos em que os meus interlocutores pautam as suas vidas.

CAPÍTULO IV – Da terra ao mar: conservação ambiental, pesca e turismo em Goa

Caracterização ecológico-geográfica: da costa à floresta tropical dos Gates Ocidentais

O estado costeiro de Goa é caracterizado por uma elevada riqueza e importância ecológica, embora tenha uma reduzida extensão territorial (3702 km2 de área total, 104 km de costa e entre 30 e 85 km de largura) (GoI 2011c; GoI 2010a; Alvares 2002). O estado está localizado na costa ocidental da Índia, que se eleva progressivamente através de uma região intermédia de planaltos ondulantes até aos cumes da cadeia montanhosa dos Gates Ocidentais. A superfície terrestre de Goa pode ser dividida a partir de três zonas: as planícies costeiras estuarinas, os planaltos centrais e a área montanhosa de cobertura florestal tropical (Fernandes 2009). Estas divisões fisiográficas são claramente identificáveis a partir de linhas longitudinais em todo o território, exceto nos *taluka* de Quepem e Canacona. Nessas regiões, as três formas de relevo adquirem delimitações menos lineares, os Gates Ocidentais substituem uma grande área de planalto central e estendem-se até à zona costeira que, por sua vez, adquire características particulares. Por fim, embora com atributos ecológicos e sociais distintos e delimitações mais ou menos lineares, direta ou indiretamente estas regiões permanecem interligadas (Kamat 2010).

A zona costeira de Goa é caracterizada pela faixa litoral e por uma área de planícies aluviais, lodaçais e estuarinas (Alvares 2002). Na primeira área, encontra-se a zona marítima, que interage com a costa através da ação do mar e da troca de nutrientes. Trata-se de uma área rica em biodiversidade que se constitui como uma importante zona de alimentação de espécies marinhas e onde se encontram outros habitats, tais como recifes de coral e ilhas. É frente a este espaço marítimo que encontramos os extensos areais das praias que são ocasionalmente interrompidos por promontórios (Fernandes 2009). No extremo sul (costa dos *taluka* de Quepem e Canacona), estas praias de maior extensão dão lugar a areais menores devido à região montanhosa dos Gates Ocidentais se estender até muito próximo da costa, fundindo-se e anulando em determinadas áreas os planaltos centrais. Na maioria das praias, em todo o território, são também observáveis formações de dunas. Mascarenhas (1998; 2009a) evidencia a importância ecológica e de defesa das intempéries marítimas fornecidas por estes ecossistemas dinâmicos e identifica cinco importantes complexos de dunas em Goa, nos quais se incluem as praias de Morjim (extremo norte) e toda a faixa costeira Talpona-Galgibaga.

O território goês é atravessado por nove rios, a maioria com nascente nos Gates Ocidentais, e por sistemas fluviais menores (Sonak 2014b). Os principais cursos de água a intercetar o território e a desaguar no Mar Arábico são Tiracol, Chapora, Baga, Mandovi, Zuari, Sal, Saleri, Talpona e Galgibaga. A área das planícies aluviais, lodaçais e estuarina é caracterizada por estes rios, que contribuem para a criação de um complexo sistema de terras húmidas ao longo da zona costeira. É nas margens destes cursos fluviais que se encontram as florestas de mangais (Bhatt et al. 2011; Sonak 2014a). Os mangais são ecossistemas costeiros naturais presentes nos estuários ou na transição entre o ambiente marinho e terrestre (Bhatt et al. 2011). A sua importância ecológica e económica deriva da elevada biodiversidade que abriga e da sua resistência à salinidade e outras condições adversas, tais como inundações provocadas pelas marés, intempéries, alterações de temperatura ou solos lamacentos. Os *khazans* são outro ecossistema costeiro complexo, mas criado a partir da intervenção humana desde a antiguidade, que pode ser encontrado na zona costeira (Bhatt et al. 2011; Sonak 2014a). Estes são parcelas de terras baixas costeiras situadas junto a estuários com florestas de mangais, as quais são reclamadas para a produção de arroz e peixe através da regulação da influência das marés e com recurso a um sistema estruturado de diques, canais, sulcos e comportas (Kamat 2004; Sonak 2014a). Estas características e funções atribuem a este sistema uma elevada importância no plano ambiental, socioeconómico e cultural. É uma prática que faz parte da história destas populações e resulta de um vasto conhecimento ecológico sobre o território que habitam adquirido ao longo de gerações (Rubinoff 2001; Sonak 2014a).

A região dos planaltos, inserida entre as planícies costeiras e os Gates Ocidentais, apresenta características ecológicas significativas e de elevada importância no plano da biodiversidade (Alvares 2002). A região é caracterizada por planaltos ondulantes, que se elevam entre 30 e 100 metros e se estendem até ao sopé dos Gates Ocidentais. As plantações de especiarias, coco, caju e outras frutas, bem como a vegetação arbórea e arbustiva predominam nesta zona. A paisagem seca, rochosa e cor de tijolo (devido à presença de laterite[218]) observável na época seca, dá lugar, na estação das chuvas, a riachos e coberturas vegetais ecologicamente importantes. O impacto ambiental nesta região é elevado devido à maioria das indústrias poluentes, a operar no estado, estarem sediadas nesta área. Esta situação resulta num risco aumentado de poluição

[218] A laterite, resumidamente, é uma composição de rocha caracterizada pela presença de ferro e, muitas vezes, também de alumínio. Para informações detalhadas sobre a laterite, o seu processo de formação e importância, consultar Widdowson (2009).

dos cursos de água com impactos devastadores para o ambiente e populações de todo o território (idem).

A cadeia montanhosa dos Gates Ocidentais, mais antiga do que os Himalaias, abrange uma área de 140 000 quilómetros quadrados e atravessa ao longo de 1600 quilómetros os estados do Tamil Nadu, Kerala, Karnataka, Goa, Maharashtra e Gujarat (UNESCO 2019). Identificada como *hotspot* de biodiversidade pela *Conservation International*, a cordilheira dos Gates Ocidentais integra o pequeno grupo das pouco mais de trinta áreas naturais de maior riqueza biológica existentes a nível global. Em 2012, os Gates Ocidentais foram classificados como Património da Humanidade (idem). No plano ecológico, podem-se destacar diferentes formas através das quais a região dos Gates Ocidentais tem influência sobre todo o território. A zona costeira, área em que se inserem as unidades de análise privilegiadas na pesquisa, é uma das regiões afetadas pelos processos naturais e sociais ocorridos na cordilheira. A título de exemplo, observe-se a importância para o ecossistema costeiro da cobertura florestal presente na cadeia montanhosa (Alvares 2002). Esta floresta tropical desempenha um papel central na coleta e controlo dos fluxos de água. As florestas protegem as terras, evitam possíveis deslizamentos e captam a água das chuvas, disseminando nutrientes que são transportados pelos rios. Estes cursos de água, cujos caudais aumentam durante a estação das chuvas, descem a cordilheira, atravessam os planaltos centrais e desaguam na costa (idem). Os nutrientes que arrastam são essenciais para a produtividade marinha, da qual depende a atividade piscatória costeira. Ou seja, são imprescindíveis para a sobrevivência dos recursos pesqueiros que se reproduzem e alimentam na foz dos rios e mangais. No plano social, qualquer alteração que ocorra nestes cursos de água, tais como devido à desflorestação e poluição derivada de indústrias, tem forte impacto nas pessoas e nas suas atividades. Estes cursos de água não só distribuem nutrientes e estão ligados à criação de sistemas de irrigação e de transporte fluvial, como são fontes essenciais de água doce. Em suma, a influência dos Gates Ocidentais no ambiente e na vida humana, em Goa ou nos restantes estados costeiros que atravessa, é incontestável.

Os antecedentes da história oficial das áreas protegidas: de outras histórias à administração florestal pós-século XVIII em Goa

> Outrora, territórios do vazio (Corbin 1989 [1988]), as florestas "sea, and (…) coastal zones, have become matters of public interest" (Visser 2004, p. 13)

Em Goa, à semelhança do que se verifica noutros estados da Índia e diversos contextos internacionais, desde a antiguidade que são observáveis práticas de conservação e estabelecimento de áreas protegidas, para a salvaguarda e gestão de recursos naturais e para fins religiosos, tais como os *khazans*, *sacred groves*[219] ou outros. Como mostrei no capítulo II, estas formas precedentes de gestão do natural, algumas mantendo-se até à atualidade, diferenciam-se das práticas contemporâneas oficiais de estabelecimento de áreas protegidas, tanto a nível mundial como no contexto indiano em particular.

A diferença mais significativa pode ser observada no modo de gestão *bottom-up* e não excludente que tende a caracterizar estes espaços e a ir além da rígida e comum separação entre natureza e cultura, a qual continua a ser promovida no plano oficial através de conceções de biodiversidade, extinção, perda, património global ou da humanidade que operam como legitimadoras dessa rígida cisão (Smith 2006; Harrison e O'Donnell 2010; Lilley 2013; Ross 2015; Vidal e Dias 2016a). Defender que práticas conservacionistas, como as observadas nos *sacred groves*, se distanciam das atuais, não significa alinhar-me com os discursos e as atuações higienizadas que foram promovidas oficialmente sobre estes espaços e pessoas. Entre outras, estas incluíram e incluem categorizações dos grupos como *ecologically noble savages* e/ou ações de despolitização dos lugares e "assumptions of sacred groves (…) as homeostatic systems where 'nature' and 'culture' harmonise to create idyllic village societies" (Acharya e Ormsby 2017, p. 239). Estas narrativas e práticas levaram ao reconhecimento dos *sacred groves* como "traditional/alternative/decentralised forms of conservation" (ibidem), sendo estes introduzidos nos programas *top-down* de suposta cogestão promovidos por várias entidades governamentais e/ou ONG (Byrne e Ween 2015). Os resultados seguem, porém, os observados noutras áreas protegidas, incorporando efeitos positivos e negativos, a par do apagamento de ambiguidades e complexidades múltiplas, inerentes às áreas protegidas (Notermans, Nugteren e Sunny 2016; Acharya e Ormsby 2017). A pesquisa sobre *sacred groves* de Notermans,

[219] Os *sacred groves* são espaços delimitados para fins de conservação devido ao seu valor cultural e religioso (ver Vartak e Gadgil 1981).

Nugteren e Sunny (2016) realizada no estado indiano de Kerala é ilustrativa destes aspetos. Os autores não só defendem que a ideia dominante da existência de uma relação entre desaparecimento de valores religiosos (*fé*) e *sacred groves* pode ser refutada, como mostram que a diminuição destes espaços em Kerala resulta antes da ambivalência religiosa e dos importantes efeitos da comercialização de certos rituais hindus. Os autores acrescentam assim que "though the groves have cultural capital – the vegetation along with the dances and songs performed there – people's need of the day is money. They build economic capital at the expense of cultural capital (…) [gaining] social and symbolic capital that give both deities and devotees more power" (idem, p.11).

No caso goês, quando pensamos nas diferenças entre estas formas de conservação, observamos ainda que as primeiras (não oficiais, e.g. *khazans* e *sacred groves*), por contraponto às segundas (oficiais, tais como parque nacional e santuário de vida selvagem), estendem-se por todo o território, inclusive à zona costeira, ou seja, não estão confinadas aos Gates Ocidentais. O caso dos *khazans* é ilustrativo: um ecossistema costeiro artificial e complexo produzido com base num conhecimento local e geracional derivado de anos de experiência e observação do clima, marés, precipitação e escoamento das águas da monção, processos de sedimentação, propriedades do solo e características de drenagem dos estuários (Sonak 2014a). Os *khazans* são geridos pelas *gaunkari* ou *comunidades*[220], uma forma ancestral de organização rural presente em Goa que opera a partir de um sistema de propriedade coletiva sobre a terra (ver Axelrod e Fuerch 1998; Henn 2014). Aos *khazans* juntam-se muitos outros métodos agrícolas e de pesca ambientalmente sustentáveis, ancestrais ou mais recentes, produzidos e operados localmente em todo o território (Alvares 2002). Tal como em outros contextos na Índia ou internacionais, este desequilíbrio geográfico, no plano oficial, deriva de uma escassa atenção conservacionista, ao ambiente marítimo e costeiro, por contraponto ao florestal, que se verificou até muito recentemente. Contudo, a preferência atribuída às florestas e estabelecimento terrestre de áreas protegidas deriva também da importância que as florestas tiveram para as potências coloniais europeias, como mostrei no capítulo II, e que no caso de Goa nos remete ao período pós-século XVIII de administração florestal portuguesa no território.

[220] Este termo foi introduzido pelos portugueses com o intuito de traduzir o primeiro (*gaunkari*). Faço-lhe referência porque continua a ser utilizado.

O interesse da administração colonial portuguesa pelas florestas goesas, como mencionou Ferreira (2016), está estritamente ligado à anexação no século XVIII dos territórios das Novas Conquistas (atualmente Pernem, Bicholim, Ponda, Mormugão, Sattari, Sanguem, Dharbandora, Quepem e Canacona)[221], que eram e são caracterizados por uma densa cobertura florestal, por oposição à paisagem presente nos *taluka* costeiros de Tiswadi, Salcete e Bardez. Estes últimos pertenciam ao Estado da Índia desde o século XVI. Até este período da história, a manutenção das florestas era efetuada para fins de construção naval e pelas ordens religiosas (Franciscanos e Jesuítas). As preocupações estavam menos relacionadas com a conservação das florestas e mais com o fornecimento de um recurso essencial, a madeira, utilizada pela administração portuguesa para o arsenal e, pelas ordens religiosas, para a construção das igrejas. (Alvares 2002; Ferreira 2016). Ainda que, mais no plano discursivo do que na prática, a extensão do território tenha alterado esta situação e a ênfase passasse também a ser colocada na conservação das florestas e seus recursos (Ferreira 2016).

O processo de gestão florestal colonial, como evidencia a pesquisa de Ferreira (2016; 2018; 2019), é complexo e revela a importância de analisar as interações natureza-cultura a partir de outras dimensões, nem sempre relativas à natureza *per se* e que podem moldar as relações dos humanos com o meio ambiente (Carrier e West 2009; Peace, Connor e Trigger 2012). Desde logo, para compreender a gestão e conservação das florestas de Goa, iniciada no fim do século XVIII, é necessário situar estas práticas num plano mais alargado que envolveu a projeção pelas elites católicas locais, como mostrou Ferreira de uma imagem colonial estereotipada sobre esta nova e "'other landscape (…) frequently portrayed as 'wild', 'backward' and inherently hostile to colonial rule" (2019, p. 142). Derivada do desconhecimento dos territórios e das suas gentes, esta projeção pode ser comparada aos sentimentos que o mar provocou noutros e longínquos territórios (Corbin 1989 [1988]; Freitas 2010).

Por outro lado, como mostrarei mais adiante neste capítulo, encontramos uma imagem estereotipada muito semelhante direcionada aos pescadores e populações costeiras no período pós-colonial, isto é, após a independência da Índia em 1947 e a anexação de Goa à União Indiana em 1961. Esta situação é ilustrativa do modo como pensar a *pós-colonialidade*, a partir das experiências dos grupos situados nas margens do sistema social, obriga-nos a questionar

[221] Nos anos específicos da anexação de 1763 e 1788, alguns destes *taluka* eram delimitados e identificados por fronteiras e designações diferentes das atuais (Ferreira 2016).

divisões muito rígidas sobre a verdadeira "descontinuidade entre colonização e descolonização" (Perez 2012, p. 44). Assim, como mencionou Perez, mantém-se imperativo dar conta das "estruturas que coexistiram com o colonialismo e que o repudiaram ou o integraram em diferentes escalas de negociação, a natureza do poder e dos poderes nativos e a sua intersecção com o poder colonial, as formas de colonização locais que em muitos contextos se expandiram para lá do final cronológico do colonialismo" (2018, p. 9-10). O contexto em análise é revelador destas "fracturas e tensões (…) representações (…), transformações (…) [e] negociações" (Perez 2012, p. 45)

O misto de medo, aversão e repulsa, bem como de fascínio inerente ao desconhecido dos novos territórios, ao potencial aumento de riqueza e à extensão geográfica não são os únicos elementos presentes na base desta representação estereotipada. Houve outros fatores, tais como os sucessivos atos de resistência local às campanhas e presença militar portuguesa nestes novos territórios; a presença marcadamente hindu das populações, por oposição, à maioria católica convertida, existente nas Velhas Conquistas[222]; e, por fim, a conceção das elites católicas goesas sobre a Índia britânica enquanto símbolo e modelo de modernização – entendimento que se repercutiu nos modos de gestão das florestas e das populações que as habitavam (Ferreira 2016). Como mencionou Ferreira, a "history, religion and law were decisive factors", mas também o foram as formas de relevo características destas novas paisagens que, por oposição às Velhas Conquistas "are hilly and their soil is 'wild' (…) 'untamed' (…) to be civilized (…) [but also a possible] El Dorado" (2019, p.143). Deste modo, é na qualidade de "espaço de alteridade" (Ferreira 2016, p. 113) e, simultaneamente, de espaço de possibilidade, que estes novos territórios, seus recursos e pessoas vão ser pensados. Esta fronteira representacional, ainda que transformada e suavizada, manter-se-á até à atualidade. Como observou Kamat:

> Goa means many things to many people. But there are intraregional variations within Goa. The colonial influence is marginal in the 'new conquest areas' which are also resource rich. The environmental and developmental problems are different in these talukas. Comparatively the 'old conquest talukas' show a more cohesive culture, high degree of urbanisation, industrialisation and development. The environmental problems of these talukas are different. Then there are (…) cultural factors which separate the settlements and people (2010, p. 239-240).

[222] Na conceção das elites, as populações católicas eram as governadas pela lei portuguesa e ordem colonial e as hindus por usos e costumes "nativos" e pela "desordem e selvajaria" (Ferreira 2016).

No plano florestal, as iniciativas coloniais estiveram sempre relacionadas com aspetos relativos aos usos da natureza enquanto recurso. A construção naval e as práticas de reflorestação por parte das ordens religiosas para fins de edificação são ilustrativas desta dimensão (Alvares 2002). Foram sempre observáveis, também, inquietações relativas à conservação das florestas devido a processos de desflorestação, desaparecimento e escassez de recursos (idem). Todavia, a gestão e conservação das florestas adquiriu dimensões e novas formas de fazer após a extensão do território às Novas Conquistas. Embora estas práticas não tenham necessariamente correspondido ao que era anunciado no plano discursivo. Por sua vez, a anexação destes novos territórios implicou o acesso a uma vasta área florestal que viria a ser pensada e moldada com base nos modelos implementados na vizinha Índia britânica, como símbolo de modernização (Ferreira 2018). Esta influência foi determinante na gestão e política florestal. Apesar de, como mostrou Ferreira, a maioria destes projectos "would never leave the pages of the newspapers and pamphlets where they were written (…) [they] had a profound influence in shaping an image of the colony and its landscapes" (2019, p. 145)

No plano desta emulação do desenvolvimento e modernização associada aos territórios sob o domínio colonial do império britânico, existem observações feitas por Ferreira (2016) que me parecem essenciais expor, para finalizar esta contextualização sobre a gestão e conservação das florestas no período colonial. Primeiro, a estreita relação da política florestal seguida em Goa e na Índia britânica, ainda que sem os mesmos resultados. É importante frisar, especialmente, a ideia já debatida anteriormente na tese sobre a progressiva estatização da paisagem natural no contexto indiano, na sua generalidade. No que respeita a Goa, esta foi efetuada por iniciativa de elites locais, que viam no território vizinho um símbolo de modernização (idem). Seguidamente, ainda que estas iniciativas não tenham sido sistematicamente implementadas em Goa, houve uma importação dos discursos, práticas e conceções técnico-científicas sobre o meio ambiente. Desse modo, foram introduzidas no contexto goês ideias sobre a paisagem e as populações como elementos rigidamente separados e com funções e responsabilidades distintas. Ou seja, a paisagem, sinónimo de fonte de riqueza e prosperidade, era sistematicamente concebida como em condição de permanente ameaça devido a práticas arcaicas de gestão de recursos. A resposta passava pelas modernas e cientificamente comprovadas práticas florestais e pelo controlo e educação (leia-se civilizacional) dos agressores (idem). Como notou ainda Ferreira:

> tal como as florestas «irregulares» das Novas Conquistas podiam ser regularizadas «pela boa aplicação das regras, que prescreve a ciência», também os seus habitantes podiam ser pacificados se fossem levados a abandonar o nomadismo e a abraçar uma agricultura sedentária. [além de] esta argumentação [ser] comum a diversos espaços imperiais, mas também ao interior do próprio continente europeu (…) [serviu] frequentemente para legitimar uma diversidade de políticas de «governo da natureza», que se manifestaram de forma particularmente evidente a partir do século XVIII (2016, p. 126-127).

Os efeitos para as populações locais destas idealizações da cultura e da natureza, que se tornaram regra e lei, continuam a ser observáveis em Goa e em outros contextos na Índia e internacionais. Os múltiplos efeitos inerentes à gestão do natural são complexos, e quando negativos, são devastadores para as populações afetadas. No entanto, apesar destas raízes históricas, Kamat mencionou o seguinte,

> There is clear difference in the environmental issues in colonial and post-colonial Goa. In the colonial period under consideration, the economy was based on the primary sector. The manufacturing sector was marginal and the contribution from the service sector was negligible. Low population pressure, low purchasing power, low consumption meant less pollution. (2010, p. 240)

Desta forma, houve uma descontinuidade derivada mais da escassez de investimento no plano socioeconómico no período pré-anexação do que do efetivo estabelecimento de políticas de conservação do ambiente em si, ainda que a política ambiental promovida pela administração portuguesa, de algum modo, tenha contribuído para este maior *equilíbrio*. Como referiu Alvares, primeiro, a gestão era efetuada por aqueles que viviam da floresta, "now excluded from them", segundo, "ruled by a decadent Portuguese empire (…) the forests in Goa were largely left alone, which was the best of all" (2002, p. 53). Após a integração na União Indiana, estas duas dimensões alteraram-se profundamente devido a vários fatores: incremento da exploração e exportação de minério de ferro, instalação de unidades industriais químicas, e decrescimento do sector primário (agricultura e pesca) a favor do secundário, que incluiu a oficialização da indústria turística e o aumento da urbanização. A identificação deste maior *equilíbrio* de gestão ambiental não invalidou o seu abalo em diferentes momentos e por diversas razões. A título de exemplo, podem-se expor os efeitos negativos, a partir da segunda metade da década de 1940, provocados pela emergência da indústria de mineração que afetam grupos

em todo o território, do interior à costa (Kamat 2010). Os números relativos às exportações de minério apresentados por Alvares e Saha são reveladores do problema:

> Iron ore production in Goa has always been 100% export oriented. The first export of 100 tonnes was in 1947. The figure rose to 1 million tonnes by 1954, 10 million tonnes by 1971, and 13-15 million tonnes in the 1980s. Today, due to the demand from China, the quantity has reached 33 million tonnes! (2008, p. 31)

A exploração excessiva e descontrolada dos ricos solos lateríticos de Goa acarreta, até à atualidade, efeitos ambientais e sociais graves (Alvares 2002). Muitos são os que se colocam contra a indústria, incluindo alguma opinião pública. No entanto, são os vários movimentos organizados localmente e as ONG ambientalistas que mais têm procurado combater os malefícios advindos da exploração mineira[223] (Comely 2018).

Os principais impactos ambientais da mineração a céu aberto[224] estão relacionados com alterações das paisagens e ecossistemas, desencadeamento de processos de erosão e poluição do ar e sonora, resultantes do processo de extração (Alvares e Saha 2008). A estes efeitos podem acrescentar-se outros, tais como a contaminação de solos e cursos de água, vasta desflorestação e perda de biodiversidade. Os dois últimos impactos podem ainda ser aumentados quando a localização das minas é nas fronteiras ou no interior de áreas protegidas (idem). Em Goa, além de todas estas consequências, são observáveis problemas de saúde e segurança pública devido à poluição gerada e acidentes registados pelo transporte do minério de ferro, efetuado pelas centenas de camiões que fazem o percurso entre os lugares de extração e exportação (Comely 2018). Regista-se, ainda, a atribuição de concessões ilegais apoiadas por políticos de todos os quadrantes[225] e violações sistemáticas de leis de proteção ambiental, qualidade do ar e da água[226]. É um cenário devastador que para Alvares e Saha (2008) torna a mineração na indústria mais destrutiva do estado, acima do turismo ou da produção de químicos.

---

[223] A *Goa Foundation* é uma das principais ONG ambientalistas a operar no estado em vários domínios, incluindo nesta causa, sendo uma das que mais tem lutado contra a indústria mineira, mas não é a única (Comely 2018). Para informações detalhadas sobre uma luta que se arrasta por décadas, consultar Alvares e Saha (2008) e Comely (2018).

[224] As explorações mineiras podem ser efetuadas a nível subterrâneo ou a céu aberto. Este último sistema é o que caracteriza a extração de minério em Goa.

[225] Estes casos têm sido denunciados de forma sistemática. Para informações sobre o assunto, consultar Dongre e Gadgil (2013) e Gadgil e Rathore (2015).

[226] Forest Conservation Act 1980; Environment Protection Act 1986; Air Pollution Control Act 1981; Water Pollution Control Act 1974.

A atual rede de áreas protegidas

O argumento fundamentado de não incentivo ao desenvolvimento socioeconómico durante a presença colonial portuguesa foi decisivo nas práticas e políticas implementadas pós-anexação (1961), no território em geral e nas ambientais em particular (Alvares 2002). Contudo, o projeto de desenvolvimento/modernização teve resultados ambíguos. Por outro lado, este não derivou somente desta particularidade histórica, mas de uma conceção generalizada e muito promovida de desenvolvimento presente no restante contexto indiano (Newman 2001; Subramanian 2009)[227]. Nesse sentido, segundo Alvares:

> [After 1961] Goa and its forest inherited the Indian Forest Department. And this (…) was tragically enough, little different from what it had been [in the rest of India] under the British. The so-called 'scientific' approach to forestry espoused by it led to the cutting of large areas of pristine natural forest and their replacement by monoculture plantations (2002, p. 53).

Esta importação resultou na implementação de uma política de regeneração florestal com base em planos de modernização para abertura de estradas, urbanização e implementação de indústrias (e.g., a mineira), que aumentou significativamente o processo de desflorestação e afetou negativamente as populações que habitavam estes espaços. A promulgação da *Forest Conservation Act 1980* alterou esta conjuntura no plano ambiental, mas as relações com as populações residentes nas florestas mantiveram-se tensas dentro ou fora da rede oficial de áreas protegidas que foi institucionalizada a partir do fim dos anos de 1960 (Gawas 2018).

Em Goa, o estabelecimento oficial de áreas protegidas, instrumento privilegiado de proteção e conservação do património natural a nível global, ocorreu entre 1967 e 1999 (Alvares 2002). Instituída entre estas décadas, sob a gestão governamental do *Goa Forest Department* e

[227] Este assunto é retomado posteriormente em relação ao sector das pescas, no qual são abordadas as observações de Newman (2001) e de Subramanian (2009) sobre os efeitos negativos do desenvolvimentismo e modernização no âmbito da atividade piscatória artesanal e também agrícola, devido às influências internacionais, leia-se europeias e norte americanas. O problema, como exploro, residiu na importação e implementação de um modelo externo, ocidental, numa realidade diferente daquela para a qual foi o respetivo modelo concebido.

a cobrir 20% da área territorial total do estado (3702 km2), atualmente a rede de áreas protegidas de Goa é composta por um parque nacional e seis santuários de vida selvagem (GoG *s.d.*)[228].

A primeira área protegida a ser implementada em Goa foi o *Bhagwan Mahavir Wildlife Sanctuary*[229] que partilha uma história comum com o *Bhagwan Mahavir National Park* (idem)[230]. Como descrito por Alvares (2002) e de acordo com dados disponilizados no *website* do *Goa Forest Department* (GoG *s.d.*), este parque nacional foi declarado em 1978 quando uma parte do *Bhagwan Mahavir Wildlife Sanctuary* (170 km2 de um total de 240 km2) foi adjudicada para esse efeito. Estas duas áreas estão localizadas nos *taluka* de Sanguem e Dharbandora e formam o maior espaço protegido contínuo de Goa (240 km2). Em 1968, foram estabelecidos o *Cotigao Wildlife Sanctuary*[231] (85,65 km2, *taluka* de Canacona) e o *Bondla Wildlife Sanctuary* (7,98 km2, *taluka* de Ponda, Sattari e Dharbandora). O *Dr. Salim Ali Bird Sanctuary* foi implementado em 1988 (1,78 km2, *taluka* de Tiswadi). E, por fim, em 1999, foram fundados o *Madei Wildlife Sanctuary* (208,48 km2, *taluka* de Sattari) e o *Netravali Wildlife Sanctuary* (211,05 km2, *taluka* de Sanguem).

À semelhança do ocorrido noutros contextos internacionais e no resto da Índia, em Goa observam-se também conflitos entre as pessoas e as práticas de conservação oficiais. Noutro momento da tese mostrei que diversas legislações ambientais nacionais que afetam todo o território indiano (e.g., WLPA – *Wildlife Protection Act 1972* ou o *Forest Conservation Act 1980*) excluíram os residentes destes espaços florestais dos processos de gestão destas áreas. Os efeitos nas pessoas que residiam ou viviam da floresta foram acentuadamente negativos devido à rigidez dos quadros legais relativos a estas matérias (Gawas 2018). Foram precisas duas décadas para a promulgação de legislação (ver *Scheduled Tribes and Other Traditional Forest Dwellers* (*Recognition of Forest Rights*) *Act 2006*) que, finalmente, reconhecesse os direitos destas pessoas (Sampat 2015a). Estas discórdias remontam à institucionalização das áreas protegidas, um processo que desencadeou protestos das populações locais, mas também

[228] A exposição detalhada sobre todos estes parques está para além do escopo desta pesquisa. Ademais, seria difícil realizar essa tarefa devido à escassez ou inexistência de pesquisas sistemáticas efetuadas sobre estes assuntos em cada uma destas áreas protegidas.
[229] A data de estabelecimento desta área protegida é 1967, com a sua declaração de *Game Sanctuary* sob o *Wild Animals and Wild Birds Protection Act 1965*. No ano de 1982 é reclassificada de santuário de vida selvagem sob o *Wildlife protection Act 1972* (Alvares 2002).
[230] Até 1984, estas áreas protegidas eram denominadas *Molem Wildlife Sanctuary* e *Molem National Park* (Alvares 2002). É comum, ainda hoje, encontrar estas designações em literatura ou informação referente ao assunto.
[231] Daqui em diante também designado por Cotigao.

vindas do plano político e empresarial, devido a interesses económico-industriais, particularmente relativos à indústria mineira (Alvares e Saha 2008). Na base destes protestos estava o argumento político-industrial do "ambiente vs desenvolvimento", que continua a ser instrumentalizado, na procura do apoio das populações locais. Como mencionou Alvares,

> the Forest Department has been careful to avoid all areas of habitation [however] apprehensions of local people in the sanctuary areas may not be entirely unfounded. The Forest Department has never been noted for its sensitivity to the needs of the local people, particularly the poor. The experience of the Cotigao is fresh in the minds of the people (2002, p. 52).

Esta não é uma situação exclusiva do Cotigao, porém, tomo-o como exemplo devido à maior expressividade dos conflitos entre pessoas e conservação neste espaço (Gawas 2018). Além disso, embora o Cotigao não seja objeto de estudo desta pesquisa, a conservação de tartarugas em Galgibaga e Agonda está ligada a esta área protegida.

Durante o trabalho de campo, visitei este espaço e estabeleci contacto com o responsável deste santuário de vida selvagem. Os dados recolhidos neste encontro não se centraram nas dinâmicas do Cotigao em si, mas na conservação de tartarugas. Contudo, o assunto relativo a conflitos entre as regulamentações ambientais e as populações afetadas por estas medidas, sejam estes residentes no interior ou no exterior da área protegida (caso de Galgibaga), foi mencionado durante a entrevista e encontra ressonância nas palavras de Alvares (2002) citadas acima. Nunca esquecerei o comentário, fortemente ilustrativo, que registei do *Range Forest Officer*: "O que podem as pessoas fazer? Eles são pobres."

O *Cotigao Wildlife Sanctuary*, situado no *taluka* de Canacona, é uma das áreas protegidas mais antigas de Goa, além de ser o único território delimitado para fins de conservação, entre os existentes no estado, que cobre a área florestal dos Gates Ocidentais e se estende até muito próximo da zona costeira. A título de exemplo, a entrada do Cotigao está situada somente a 9,2 km de distância de Galgibaga e a 16,3 km de Agonda[232]. Esta proximidade geográfica da zona costeira torna o território do Cotigao, na sua maioria, plano. No entanto, esta forma de relevo altera-se progressivamente com a elevação que vai ocorrendo em direção à fronteira, quando o Cotigao encontra as montanhas dos Gates Ocidentais e o *Anshi National Park*, este último

[232] Estas distâncias foram confirmadas e podem ser acedidas em Google Maps, s.d. Home page. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://www.google.pt/maps

situado no estado vizinho do Karnataka (GoK *s.d.*). A fronteira norte do Cotigao é também delimitada por uma outra área protegida, *Netravali Wildlife Sanctuary*. De acordo com um relatório técnico produzido por Baidya, Bhagat e Parab (2018), as elevações mencionadas e observáveis no terreno variam entre os 50 e os 834 metros. Por fim, é no Cotigao que nascem os rios de Talpona e de Galgibaga.

Relativamente à administração da área protegida, o Cotigao está sob a gestão do *Goa Forest Department* através da *Wildlife and Eco tourism Division (South)*[233]. Além das práticas de conservação e regulamentação de florestas e da vida selvagem, são oferecidas atividades de ecoturismo (GoG *s.d.*) que incluem, entre outras, visitas à área protegida e também aos locais de nidificação de tartarugas em Galgibaga e Agonda ou ao templo de Parashuram[234] (idem). Esta inclusão de elementos do património cultural da região nas atividades ecoturísticas levanta questões ambíguas e problemáticas quando o foco são as populações que residem nas áreas protegidas[235]. No plano das infraestruturas, o Cotigao tem um pequeno centro de exposições com acesso a uma minibiblioteca, um restaurante e alguns *bungalows* para acomodar turistas. A entrada é cobrada e obedece a um horário (GoG *s.d.*). Os números relativos à população residente dentro dos limites do Cotigao, apresentados na bibliografia consultada (Alvares 2002; Haldankar 2016; Baidya, Bhagat e Parab 2018), não são consistentes entre si ou com o valor recolhido junto do *Range Forest Officer*. Ainda assim, em nenhum dos casos ultrapassa as 1000 pessoas[236]. Estas estão distribuídas pelos aldeamentos de Kerim, Nadkem, Bhutpal, Endrem e Morfondamol, todos situados no interior do *Cotigao Wildlife Sanctuary*. De acordo com Haldankar, estes lugares "are physically cut off and yet to witness the dawn of modern facilities. The utmost necessities of everyday life such as electricity, tap water, roads, communication means, and several other primary needs are still to see the light of the day" (2016, p. 142). Além disso, como mostrou a sua pesquisa, a cada vez maior dependência do sistema de mercado moderno para suas necessidades diárias é uma realidade (idem).

[233] O departamento governamental integra duas *Wildlife and Eco tourism Division*, cada uma responsável pelas divisões territoriais distritais: Goa Norte e Goa Sul. Para acesso à estrutura orgânica do *Goa Forest Department* aceder ao *website* do departamento em Forest Department GoG, 2021. Administrative Strength. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://www.forest.goa.gov.in/node/21

[234] Divindade hindu associada ao mito de criação de Goa.

[235] A título de exemplo, no *website* da *Goa Tourism Development Corporation*, especificamente na página dedicada ao Cotigao *Wildlife Sanctuary*, encontramos na lista de *Other Attractions* o item *Meeting Tribal peoples* (GTDC 2019). Este é também um exemplo da noção de *ecologically noble savages*, mencionada anteriormente na tese.

[236] Este é o número mais elevado e foi-me indicado pelo *Range Forest Officer*.

Além da falta de investimento, existem processos de realojamento pendentes, devido à oposição dos afetados em mudar-se para locais que consideram não assegurar o seu modo de vida (Gawas 2018). Outro dos problemas na base destes conflitos é a regulamentação e sanções inerentes ao estabelecimento da área protegida. Esta é uma situação que ocorre sistematicamente no Cotigao, como tive a oportunidade de observar durante a entrevista que efetuei ao responsável da área protegida. O episódio ocorreu quando o *Range Forest Officer* me explicou o motivo pelo qual estava a cabeça de um veado enrolada num pano de algodão ensanguentado na sala onde íamos realizar a entrevista. Tratava-se da prova de um delito cometido por um residente do interior do parque, tendo a apreensão sido efetuada poucos momentos antes de iniciarmos a entrevista. Posto isto, dizia-me:

> Um local matou este veado. O guarda apanhou-o. Hoje tenho de formalizar a queixa. Eles comem a carne. São pobres (…) eu percebo… mas tenho de fazer a participação. (…) Tenho de ir armado porque eles também têm armas e como isto é fronteira, há muito contrabando aqui no parque… (…) [Mudando o assunto] agora, por causa da cerca [em Galgibaga], outro dia, tive também de ir armado e levei o inspetor da polícia, que conheceste mesmo agora. E, levámos as armas.

À semelhança doutros contextos, estes guardas recebem treino de combate armado para enfrentar a "war to save biodiversity" (Duffy 2014, p. 1) que, tal como qualquer outra guerra, física ou simbólica[237], gera inevitavelmente violência, neste caso, "green violence" (Büscher e Ramutsindela 2015, p. 19) e resulta em processos de *green militarization* (Lunstrum 2014). Por contraponto ao contexto africano, os estudos sobre este assunto na Índia continuam a ser escassos (Simlai 2015; Barbora 2017) e o seu impulsionamento derivou largamente da mediatização do caso *Kaziranga National Park*, em que o *Assam Forest Department*[238] e a WWF[239], parceiros na conservação, são acusados de fomentar uma política de *shoot on sight* contra infratores para protegerem a biodiversidade (Simlai 2015).

[237] Sobre exercício de violência ver Bourdieu (1991) e Scheper-Hughes e Bourgois (2004).
[238] Estado indiano de Assam, nordeste da Índia.
[239] A WWF não é um caso isolado, "conservation NGOs themselves are also becoming more involved in surveillance, intelligence gathering and developing informant networks" (Duffy et al. 2019, p. 70).

Conservação ambiental e da biodiversidade na zona costeira: a CRZ e a conservação de tartarugas

Na abertura deste capítulo evidenciei que, a par do restante território goês, a zona costeira é uma área importante em termos ecológicos, revelando ecossistemas diversificados, complexos e ricos em biodiversidade. A estas características ecológicas junta-se a importância social da região, com uma história de ocupação humana que remonta à antiguidade (Pearson 2003). Contudo, a costa de Goa tem recebido menor atenção no plano das políticas e medidas de conservação ambiental, inversamente ao investimento conservacionista – com as suas "fortune and misfortune" (Brockington, Duffy e Igoe 2008, p. 6) – que tem sido realizado nas áreas florestais e no interior do território. Tal não significa a inexistência de instrumentos de proteção do património natural dedicados à proteção da zona costeira e marítima, seus ecossistemas e vida selvagem aí presentes. Esta disparidade entre conservação terrestre e costeiro-marítima não é exclusiva do pequeno estado goês, afetando todo o país.

Na Índia não existe uma distinção rígida entre áreas protegidas marítimas e terrestres, pelo que as Áreas Marinhas Protegidas são notificadas como parque nacional ou santuário de vida selvagem. Assim, em Goa, à semelhança do resto do país, a proteção de elementos costeiros e marinhos é garantida pela rede oficial de áreas protegidas (GoG *s.d.*). São também protegidos diversos ecossistemas e vida selvagem, tais como florestas de mangais, dunas de areia, crocodilos, golfinhos, tartarugas marinhas e outros, bem como o ambiente costeiro em geral sob o extenso e fragmentado quadro legal ambiental nacional e estatal (Noronha 2004; LIFE 2013; Research Collective 2017). Além desta moldura legislativa, à semelhança do que acontece no resto do país, há decretos e normas indiretamente relacionados com o ambiente que se estendem também a este plano. É o caso de alguma legislação decretada no âmbito das Pescas. Esse assunto é analisado mais adiante a partir das lutas de pescadores e ambientalistas para aprovação da interdição da pesca durante a monção, com o intuito de salvaguardar a atividade piscatória artesanal e proteger os recursos pesqueiros em fase de reprodução.

Tal como demonstrado em outro momento da pesquisa, a Índia foi um dos primeiros países a avançar medidas de proteção da zona costeira, uma iniciativa que culminou na notificação da regulamentação da zona costeira (CRZ) em todo o país. A CRZ é uma legislação que protege o ambiente através da regulamentação da atividade humana a ocorrer no litoral da Índia. Relativamente a Goa, os primeiros procedimentos para a implementação desta regulamentação

(a CRZ 1991) ocorreram apenas em 1996. O processo foi moroso e conflituoso e a CRZ continua a gerar bastante discórdia devido às implicações que as normas regulatórias têm na atividade turística costeira (Alvares 2002; Noronha 2004; Mascarenhas 2009b). Estas posições conflituantes em torno da CRZ estendem-se a todo o país e a outras indústrias e atividades (Menon et al. 2015; National Fishworkers Forum 2018). Contudo, devido ao reduzido número de áreas protegidas marinhas, as diferentes espécies presentes na área costeira tendem a ser protegidas, muitas vezes, sobretudo, a partir da CRZ e do amplo e fragmentado quadro legal ambiental nacional e estatal.

No caso específico das tartarugas marinhas, elas estão protegidas sob essa moldura legislativa fragmentada, nacional e estatal, que inclui, entre outras medidas, a sua inclusão no *Schedule I* do *WLPA 1972*, listagem na Lista Vermelha da IUCN e no CITES, e a própria CRZ, que desempenha um papel central na conservação da espécie, incluindo, da tartaruga-oliva (as mais comuns em Goa). Os locais de nidificação são identificados pela CRZ e a sua proteção é efetivada através da supervisão da GCZMA[240] (e do *Goa Forest Department*). A implementação da CRZ em Goa foi um processo muito conflituoso devido, sobretudo, à insistência do governo goês em tentar beneficiar a grande indústria turística, cujos interesses colidiam com a política de regulamentação avançada pela CRZ. Nesse sentido, a classificação de locais de nidificação de tartarugas, que implicava transformar determinadas praias em zonas de não desenvolvimento (CRZ-I), o mais elevado nível de proteção atribuído pela notificação, ocorreu por pressão dos conservacionistas (i.e., da *Goa Foundation*[241]) e não do governo (Alvares 2002). A gestão destes locais é efetuada pelo *Goa Forest Department* que, desde 2004, pretende tornar um dos locais de nidificação de tartarugas (i.e., Galgibaga) a primeira área protegida oficial de tartarugas em Goa através da implementação de uma reserva de conservação [242] (categoria de área protegida criada na Índia em 2002), tal como explorado no capítulo anterior. A par da classificação de área protegida (em processo) e exclusivamente para Galgibaga, todos os locais de nidificação de tartarugas são CRZ-I. Além destas duas categorias, a pretendida declaração de reserva de conservação em Galgibaga foi posteriormente reforçada com a classificação desse local de nidificação em *Important Coastal and Marine Biodiversity*

[240] Goa Coastal Zone Management Authority.
[241] Umas das principais ONG ambientalistas presentes em Goa.
[242] Retomo este assunto mais adiante na tese a partir dos estudos de caso. Esta atualização não é um caso único a afetar os locais protegidos devido às tartarugas.

Areas (ICMBAs)[243] (Saravanan, Sivakumar e Choudhury 2013). A classificação de ICMBAs insere-se nos objetivos nacionais, relativos a compromissos internacionais para aumento de áreas protegidas em ambiente costeiro e marítimo. As reservas de conservação derivam da emenda efetuada ao WLPA, em 2002, mas devem ser pensadas no âmbito mais alargado da aproximação da Índia ao paradigma de desenvolvimento sustentável, que incluiu a promulgação do BDA a nível nacional[244].

Além das classificações supramencionadas (CRZ-I, ICMBs, reserva de conservação), o local de nidificação de Galgibaga[245] chegou a ser demarcado, à semelhança de outros elementos *naturais*, como paisagem patrimonial (*heritage landscape*) no *Regional Plan for Goa 2021 – Release One* (RPG-21[246]). Esta foi uma categoria proposta no RPG-21 Draft com o argumento que "just like the built heritage is protected by law (…) certain stretches of the natural landscape need to be safeguarded by a similar mechanism [and that is] protected by law (as in ECO-1)" (Kamat et al. 2008, p.5). As propostas relativas a assuntos patrimoniais no âmbito da designação de duas zonas ecologicamente sensíveis (ECO-1 e ECO-2) e, entre estas, a criação da categoria de paisagem patrimonial não tardaram a ser questionadas publicamente pela ONG *Goa Heritage* Action *Group (*GHAG), que muito pertinentemente num relatório intitulado, *Assessment of heritage and conservation proposals in the Draft Regional Plan for Goa 2021* menciona o seguinte:

[243] Aconteceu o mesmo com Morjim, ainda que não esteja prevista a implementação de nenhuma área protegida para este local de nidificação. Agonda, por sua vez, não foi classificada de ICMBAs.
[244] A par dos restantes estados da Índia, sob a nova lei, foram criados o *Goa State Biodiversity Board* (GSBB) e os *Biodiversity Management Committees* (BMCs), estes últimos para operar ao nível local e com os habitantes. A função dos BMCs é efetuar um registo detalhado dos recursos biológicos, medicinais e outros e o conhecimento local associado a estes elementos. Para mais informações sobre os BMCs consultar o *website*: Goa State Biodiversity Board, 2021. Biodiversity Management Committees. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://gsbb.goa.gov.in/bmc-related/
[245] A classificação recaiu também sobre Morjim, mas não sobre Agonda. No último caso, a não designação deriva da falta de interesse do *panchayat* de Agonda em reforçar ainda mais a regulamentação ambiental na zona costeira da aldeia devido ao turismo. Em Galgibaga, a área de nidificação (no RPG-21) foi estendida a Talpona (praia adjacente), parte do mesmo *panchayat*. No capítulo V explorarei o modo como Talpona foi inserida na ação conservacionista direcionada a Galgibaga.
[246] O RPG-21 pode ser acedido no *website*: Town & Country Planning Department, 2021. Regional Plan. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://tcp.goa.gov.in/wp-content/uploads/2017/Regional-Plan-report-1-2-3/RPG21RELEASE1final.pdf . Os Planos Regionais são documentos representativos do planeamento relativo ao ordenamento do território que, no caso do RPG-21, envolveu uma forte participação pública.

> DRP21 makes no attempt to: 1. Demand that base work of setting out definitions and framing heritage regulations be completed 2. Make clear where responsibilities lie for enforcement of these regulations 3. Fix accountability onto state government for full and durable protection of all heritage sites, structures, zones and monuments – in consultation with competent state and national groups 4. State and show the gaps in enumeration of built and natural heritage sites and conservation zones in Goa (…) The DRP21 considers heritage one of Goa's "environmentally sensitive areas" and includes it in one of the two Eco-sensitive Zone categories. One of the items under Eco-sensitive zone 1 is "heritage landscapes". (…) – Special landscapes have been identified and demarcated in RPG-21 that need to be preserved as pristine areas – (…) There are no definitions here of 'special landscapes' and 'pristine areas'. What are these to mean in practice and how are they identified, protected and administered? What earlier work or recommendation is this list based on? Is it a submission to the Task Force and if so by whom? Are there discussion notes that deserve to be of public interest? (2008, p.2).

Mais adiante retomarei os vários RPG de Goa e o modo como o RPG 2021 terminou congelado após novas eleições e consequente mudança de partido no governo. Além de abordar como essa situação colocou novamente em vigor o RPG anterior (2011), embora as medidas previstas no RPG 2021 relativas às zonas ecológicas supostamente se tenham mantido. Porém, no caso dos locais de nidificação de tartarugas, sem qualquer efeito prático no terreno, ou seja, sem nunca sair do papel. E sem ficarem respondidas as perguntas efetuadas pelo GHAG em 2008, às quais se podiam acrescentar muitas outras, incluindo em relação a outras propostas de patrimonialização. Tais como o facto de se pretender criar uma categoria para locais que já são classificados devido ao seu património natural e a *Task Force* (autores do RPG Draft) não ter competências em assuntos patrimoniais (GHAG 2008). Portanto, como me comentou Nit, um dos impulsionadores e ativistas na causa das tartarugas em Goa: "paisagem patrimonial? [começa a rir-se] sim, sim, isso foi, no Plano Regional 2021. Galgibaga está demarcada como paisagem patrimonial, mas é só isso. É só uma designação num papel. Não é nada! Por isso, é que não encontras nada sobre isso." E, fora a informação aqui apresentada, assim foi.

Esta proposta patrimonializadora através da criação de uma categoria de paisagem patrimonial, em que caberiam determinados locais pristinos pré-selecionados, ainda que não se tenha concretizado é ilustrativa da reflexão que efetuei em momentos anteriores da tese, relativamente ao modo como patrimonializar implica sempre um ato de seleção, descontextualização, recontextualização, hierarquização, atribuição de valor e, assim, complexos processos de inclusão e exclusão (Kirshenblatt-Gimblett 2004; Smith 2006;

Hafstein 2009; Heise 2016). Por sua vez, a vaguíssima definição de paisagem patrimonial, que foi proposta e enfatiza noções de *áreas prístinas especiais* (que não define), reflete o modo como a ativação de categorias e noções de património é inerentemente legitimadora de abordagens conservacionistas que não conseguem ir além da dicotomia natureza/cultura (Santamarina 2009; Harrison e O'Donnell 2010). Observa-se uma situação idêntica, mesmo quando *heritage* (a palavra em si mesma) não é mobilizada no plano do discurso. Os estudos de casos que analiso demonstram exatamente isso, sendo que no âmbito geral da conservação das tartarugas em Goa e, especificamente, em Galgibaga e Agonda, o termo surge exclusivamente no âmbito mencionado acima. Além de que a dita categoria de paisagem patrimonial, que se tentou acoplar a Galgibaga devido ao seu fracasso e, por esse motivo, sem impacto no processo conservacionista das tartarugas, quase podia não ser mencionada. Por fim, recuperando, uma vez mais, a expressão de Marshall Sahlins, "'Culture' – the word itself, or some local equivalent, is on everyone's lips" (1993, p. 3), é meu entender, que o mesmo poderia ser dito de "Heritage".

Pesca e pescadores artesanais no contexto de Goa: breve caracterização

O litoral goês é caracterizado pela atividade da pesca artesanal e trabalhos associados desde tempos remotos. Estas têm-se observado como práticas de subsistência ancestrais e centrais nas vidas das populações residentes junto ao mar e rios. O peixe e outros recursos pesqueiros mantêm-se assim como uma importante fonte de proteína e subsistência (Pearson 2003). Desse modo, o impacto da pesca, recursos e ecossistemas marinhos e de água doce continuam a ser significativos em múltiplas dimensões das vidas destas pessoas (económica, social, cultural e religiosa) (Rubinoff 1999; Rubinoff 2001; Ghosh e Muecke 2009). Evidências que observei na minha pesquisa.

A pesca artesanal em Goa ocorre durante todo o ano, mas diminui consideravelmente nos primeiros dois meses da monção (junho e julho). A atividade é efetuada no mar e nos rios com recurso a técnicas diversas, que pouco mudam ao longo da costa goesa, e a embarcações de pequeno porte com ou sem motor fora de borda. Estas últimas dividem-se entre barcos construídos à base de madeira ou fibra de vidro. As tripulações variam usualmente entre um e três homens, exceção feita a algumas pescarias que envolvem umas poucas dezenas de homens.

Tudo depende do meio piscatório (mar ou rio) e das técnicas utilizadas na pesca[247]. Estes homens partilham laços familiares ou de amizade.

As tripulações são exclusivamente constituídas por homens. As mulheres não pescam e não entram nos barcos[248]. Contudo, nas atividades subsidiárias derivadas da pesca, estas desempenham usualmente papéis centrais. A limpeza do peixe, secagem, transporte e comercialização são tarefas tendencialmente desempenhadas pelas mulheres, que vendem os recursos pesqueiros nos mercados locais, à beira das estradas ou nas aldeias, percorrendo-as de porta a porta. Em algumas situações específicas, há inversão nos papéis e algumas destas práticas laborais ficam a cargo dos homens. Todavia, a comercialização do peixe pelas mulheres é comum. A divisão sexual do trabalho entre populações de pescadores é um assunto que merece atenção (Gupta 2003) e ao qual regressarei em capítulos posteriores.

À semelhança do que acontece em outros contextos na Índia, a população de pescadores em Goa está posicionada na base do sistema de castas, tendo, por isso, um estatuto social desvalorizado (Siqueira 1995; Rubinoff 1999; Newman 2001; Trichur 2013). Todavia, como mostra a etnografia goesa, as relações entre castas são dinâmicas e a prática de negociação de estatutos é algo recorrente (ver Perez 1994; Pereira 2009; Perez 2012; Henn 2014). O caso dos pescadores artesanais em Goa é também exemplificativo destas dimensões (Siqueira 1995; Armand 2002). Ademais, a posição dos grupos de pescadores, nas margens do sistema social, deriva também da sua incorporação no sistema de quotas e discriminação positiva. Nesse sentido, em termos administrativos, há populações de pescadores goeses que solicitaram e a quem foi atribuído o estatuto de *Scheduled Tribes* (STs) (Correa 2016) e *Other Backward Classes* (OBC).

O hinduísmo e o catolicismo são as principais religiões identificadas pelo *Marine Fisheries Census 2010* (GoI 2010b), que praticam os pescadores artesanais goeses. Estas filiações religiosas são precedidas pela islâmica que, apesar de reduzida entre os pescadores e em Goa, é observável. Relativamente à distribuição com base na religião, os *taluka* de Salcete, Tiswadi e Mormugão registam uma maior concentração de pescadores católicos (738 famílias) e os

[247] Estes e outros aspetos da pesca artesanal serão explorados detalhadamente em capítulos posteriores.
[248] Embora tenha observado e os interlocutores tenham relatado que, em caso de extrema necessidade, sobretudo na pesca nos rios, as mulheres podem acompanhar os maridos para os ajudarem a lançar ou levantar uma rede, trata-se de uma situação raríssima.

restantes *taluka* costeiros de pescadores hindus (1435 famílias). A dimensão religiosa é parte integrante da atividade piscatória, e será abordada posteriormente na tese.

Ainda de acordo com o *Marine Fisheries Census 2010*, os 104 km de linha costeira goesa (GoI 2010a) abrigam 39 aldeias de pescadores e a população identificada é de 10 545 sujeitos distribuídos por 2189 famílias. Os pescadores artesanais constituem 98% da população total de pescadores e 64% destes estão concentrados no distrito de Goa Sul, bem como a maioria das aldeias piscatórias. O *taluka* de Salcete é dos que mais contribui para estes números devido à elevada concentração de pescadores que regista. Os dados mostram também a existência de 485 famílias de pescadores a viverem abaixo do limiar da pobreza, das quais 31% residem no distrito de Goa Sul. A taxa de escolarização atinge os 86% e divide-se em três níveis: 30% com a instrução primária, 45% com a secundária e 11% no ensino superior. As diferenças entre a taxa de população escolarizada identificada no *Marine Fisheries Census 2010* (86%) e no *Marine Fisheries Census 2005* (69%) revela um aumento considerável dos níveis de escolarização (GoI 2005; GoI 2010a). Analogamente, esta é também uma realidade observável entre as famílias de pescadores Pagi que acompanhei em Galgibaga e Agonda.

Relativamente às embarcações, foram contabilizadas 2666: 1142 mecanizadas (73% dedicadas à pesca de arrastão, pesca de cerco e de emalhar) e 1297 motorizadas e não-motorizadas (GoI 2010a). A atividade da pesca é caracterizada por referência ao tipo de embarcações utilizadas e às artes praticadas. A distinção é efetuada com recurso a duas classificações mais genéricas: a pesca artesanal e a pesca industrial. A primeira é caracterizada por artes (a maioria ancestrais) de captura reduzida que navegam até profundidades menores, bem como embarcações menores sem e com motor fora de borda. A segunda, por contraponto, é caracterizada por técnicas de captura de elevadas quantidades de recursos pesqueiros, navegação em águas de maior profundidade e embarcações (i.e., traineiras) de grandes dimensões, mecanizadas e com tecnologia associada.

O *Marine Fisheries Census 2010* identificou também os números relativos às embarcações de pesca industrial (GoI 2010a). Os pescadores artesanais em Goa, à semelhança do que se observa no resto do país, na sua larga maioria não são os proprietários destas embarcações industriais. Estes barcos tendem, pelo contrário, a estar na posse de indivíduos que não pertencem a grupos piscatórios (Rubinoff 1999; Alvares 2002). Esta realidade é uma consequência do processo de mecanização das pescas que teve início na Índia na década de

1950 e foi progressivamente implementado nos diversos estados costeiros do país, com efeitos dramáticos para os pescadores artesanais.

As pescas: o processo de mecanização

A mecanização e industrialização do sector da pesca transformou globalmente embarcações, materiais, redes, técnicas, equipamentos de refrigeração e de armazenamento, modos de transporte e acesso a mercadorias e sistemas de comercialização. O objetivo principal (i.e., o aumento exponencial de capturas) foi atingido com sucesso, mas a custo da sobre-exploração e de técnicas de pesca destrutivas (Bavinck et al. 2013). Aspetos preocupantes foram evidenciados e os recursos pesqueiros, pensados como inesgotáveis, revelaram-se esgotáveis com a industrialização da pesca (idem). Há outros fatores associados ao aumento de capturas e ao esgotamento dos recursos, tais como o desenvolvimento da aquacultura moderna industrial[249] e os efeitos negativos de diferentes indústrias poluentes e, também, as alterações climáticas (Bavinck et al. 2013). Estes fatores promovem a rutura e extinção dos recursos pesqueiros, bem como a destruição e degradação dos ambientes marinhos e de águas interiores (idem). Assim, a poluição resultante de múltiplas atividades humanas e o aquecimento global derivado das alterações climáticas são aspetos muito preocupantes. Estes efeitos têm também um impacto negativo direto ou indireto na vida de milhões de pessoas em todo o mundo (idem). Os recursos piscatórios são uma fonte de proteína crucial na alimentação de muitas populações e contribuem, total ou parcialmente, para o seu rendimento económico (FAO 2018). Há também outras dimensões da vida humana (política, social, cultural e religiosa) que são afetadas pela degradação, destruição e acesso a estes recursos e ecossistemas (idem). As populações de pescadores em Goa têm sido afetadas por estas transformações.

A Índia é um dos países com maior captura e produção a nível mundial de recursos pesqueiros (FAO 2018). Esta conjuntura coloca estes recursos e seus ecossistemas em elevado estado de vulnerabilidade. O subcontinente tem também uma das mais elevadas populações mundiais (aproximadamente 1,2 mil milhões) (GoI 2011e). Os 7 516,16 km de linha de costa indiana cobrem nove estados e dois territórios da união e ilhas que, em conjunto, abrigam 560

[249] A aquacultura é um método de produção de recursos piscatórios ancestral observado em diversos locais do mundo. Em Goa, esta é praticada desde tempos imemoriais (Sonak 2014a). Todavia, a industrialização desta prática ancestral tem sido alvo de inúmeras críticas devido ao seu efeito poluente e destruidor, o que tem resultado na procura por modos de produção mais sustentáveis (idem).

milhões de pessoas, das quais 171 milhões residem nos distritos costeiros destas áreas territoriais (ENVIS 2017). A larga maioria das populações piscatórias costeiras na Índia opera dentro do sector artesanal e têm vindo a ser afetadas muito negativamente pelo processo de industrialização das pescas (Bavinck e Johnson 2008; Subramanian 2009). Este é um programa industrial/desenvolvimentista que, de acordo com Newman, teve por base "an entire philosophy of development that emphasizes production rather than distribution and stems from an addiction to Western models" (2001, p. 25). O antropólogo fez esta observação no âmbito de uma comparação que realizou sobre as semelhanças entre a Revolução Azul (mecanização e industrialização da pesca) e o processo e resultados da Revolução Verde (idem). Esta última iniciativa, baseada no sistema de mecanização da agricultura promovido nos Estados Unidos da América, foi adotada na Índia na década de 1960 (Scott 1985; Escobar 1995; McNeill 2009). Estes processos de modernização, como observa ainda Newman, em ambos os sectores (pesca e agricultura), foram introduzidos com o apoio internacional e por "leader[s], professional[s] and administrator[s] [that] had received a Western-style education, usually in English, with a very Western orientation to problem-solving and socio-political arrangements" (2001, p. 40). Por outro lado, embora o governo da Índia procurasse honestamente responder ao real estado de pobreza extrema que se observava no país após o fim do colonialismo britânico, e aos mais afetados por esta conjuntura, a política governamental desenvolvimentista, cristalizada nos programas (*verde* e *azul*) de industrialização e modernização do país, acabou por ter um efeito muitas vezes contrário (Newman 2001; McNeill 2009; Subramanian 2009).

Na opinião de Newman (2001) ou McNeill (2009), a adoção de modelos de industrialização agrícola e pesqueira, concebidos e implementados nos Estados Unidos da América e em países europeus sem a necessária adaptação à realidade do país (contexto histórico, político, económico, social, cultural e religioso) teve consequências devastadoras ou inesperadas para os economicamente menos favorecidos, reafirmou desigualdades e promoveu conflitos. Ainda de acordo com estes académicos, isto não significa que a Índia deveria ter negado o acesso a estas tecnologias ou conhecimento (Newman 2001), por um lado; por outro, estes processos observavam problemas semelhantes nos seus contextos de origem ou nos países mais próximos (leia-se no plano geográfico, político, económico, social ou cultural) (McNeill 2009). Newman (2001) enfatiza, por exemplo, o acesso desigual às novas tecnologias e produtos agrícolas promovidos pela Revolução Verde nos Estados Unidos da América, que se observou nesse país e noutros entre agricultores com maiores e menores recursos económicos (ver também Scott 1985; Escobar 1995). Estas desigualdades refletiram-se de forma dramática nas vidas dos

agricultores mais desfavorecidos. O impacto da mecanização na Índia, devido ao contexto económico fragilizado do país, resultou em consequências ainda mais desastrosas para os mais desfavorecidos, que constituíam a maioria da população e a quem eram dirigidos os prometidos benefícios (Newman 2001).

Apesar do que foi dito, como observou Subramanian (2003b), o desenvolvimento das pescas na Índia não se pode resumir simplesmente a uma cópia ocidental. Ao fazer esta observação não estou a refutar as que foram efetuadas por Newman (2001). Contudo, como mostrou Subramanian, é necessário não descurar que, embora "at the core of the Nehru government's vision of a self-sufficient, sovereign, postcolonial nation lay a continued dependence on western technology and knowhow as necessary for modern nationhood" (2003b, p. 264); o modelo de desenvolvimento adotado para a zona costeira, por exemplo, procurou uma abordagem mais "culturally sensitive" ao enfatizar pressupostos mais próximos das conceções de Gandhi para a Índia pós-colonial (idem)[250]. Todavia, as boas intenções e acautelamentos não foram suficientes (Kurien 1985; Subramanian 2009) e os impactos menos benéficos afetaram os que deveriam ter sido beneficiados. O sector das pescas em Goa não se revelou uma exceção.

O sector piscatório goês: do abandono à industrialização

O investimento nas pescas em Goa foi pouco significativo – ou quase inexistente – até 1961 (Parreira 1956; Gune 1979). A produção nos principais sectores primários (pesca e agricultura) garantiam, apenas e exclusivamente, a sobrevivência das populações dedicadas a estas atividades (Newman 2001). As pescas não ocupavam um lugar de destaque na economia e os pescadores e agricultores, que constituíam a maioria da população goesa, foram recorrentemente relegados para as margens do sistema social (idem)[251]. Esta falta de atenção à atividade em si e aos pescadores é observável em outros campos, seja no âmbito das referências oficiais à atividade (especialmente até ao século XIX), nos relatos de cronistas e outros escritores no decorrer do período colonial ou no âmbito de pesquisas históricas efetuadas à

[250] Retomo este assunto mais à frente no texto.
[251] Tal ocorria por parte da metrópole e das elites locais A situação estender-se-á, ainda, ao contexto pós-colonial. Sobre as projeções estereotipadas das elites católicas goesas acerca das populações locais no contexto pré-anexação, ver Ferreira (2019). Consultar Subramanian (2003a) sobre a reprodução de imagens semelhantes direcionadas aos pescadores, por parte do estado indiano, no contexto pós-colonial indiano em geral.

época ou mais recentemente (Parreira 1956). Não parecem existir registos oficiais e, menos ainda, estudos sistematizados sobre o assunto. Esta lacuna evidencia a falta de interesse e investimento nas pescas, bem como a posição marginal que os pescadores tinham no sistema social. Por sua vez, remete-nos para o trabalho que tem sido efetuado por outros antropólogos, os quais nos alertam para uma produção historiográfica marcadamente lusocêntrica que tem sido produzida sobre Goa e para as "vozes silenciadas" dos arquivos (sobre este assunto ver Perez 2012).

Os documentos a que tive acesso e os três exemplos que menciono em seguida são bastante ilustrativos da situação precária e marginal vivida pelos pescadores goeses durante o período colonial. A par dessa conjuntura, as fontes que consultei revelam também momentos em que a atividade foi alvo de melhorias ou maior proteção, como resultado de processos de contestação efetuados pelos pescadores. Henrique Parreira fez referência, por exemplo, a "concessões de terras [que incluíam] o exclusivo da pesca" (1956, p. 153-154), ação legalizada com a Carta Régia de 15 de março de 1518. No século XIX, através da Portaria Provincial de 7 de setembro de 1835, ordenou-se a entrada em vigor do "Decreto nº 24 da Metrópole de 6 de novembro de 1830 sobre licenças para barcos de pesca" (idem, p. 154). Contudo, como observou Parreira, "[considerando o pagamento excessivo,] os pescadores da Índia reclamaram contra ele [e] o governador-geral interino José Joaquim Lopes de Lima, em Portaria de 28 de setembro de 1841, modificou a taxa daquele pagamento em favor dos ditos pescadores" (ibidem). Por sua vez, em 1878 foi assinado um Tratado com Inglaterra que regulava as relações económicas entre a Índia britânica e a Índia portuguesa (Pereira 2017). Este acordo evidenciava "problemas de identidade e soberania" (Lobo 2013, p. 147), bem como fragilizava a economia local com "a sujeição aos interesses comerciais e fiscais ingleses" (Pereira 2017, p. 248). As medidas negociadas e acordadas incluíam questões relativas a uma união fiscal, monetária e aduaneira e à produção de sal, álcool e ópio. Em todas estas matérias a balança de benefícios pendia para os ingleses (Lobo 2013). Em troca da oferta de algumas das mais importantes indústrias, a Índia portuguesa reclamava o apoio dos ingleses para a construção de uma via ferroviária que conectasse os territórios portugueses e ingleses (Pereira 2017). A frágil situação em que se encontravam os pescadores e agricultores foi agravada por estas medidas, das quais resultou uma política de importação de produtos de consumo básicos, que impediam a comercialização dos bens locais devido ao baixo valor com que entravam no mercado (Souza 1996). O sal constituía-se como um destes bens e a entrega total da sua exploração aos ingleses teve consequências devastadoras para os agricultores e pescadores. No caso da pesca, o declínio da produção de sal e a inflação

do preço de venda devido à importação afetou profundamente o processo de salga e resultou na "ruína de muitos" (Lobo 2013, p. 148). A organização administrativa pré-1961 também não contribuía para uma melhoria da situação. Como mencionou Lobo,

> Num Estado que se debatia com uma estrutural falta de capitais e de instrumentos de incentivo ao sector produtivo, nomeadamente para a criação de linhas de crédito que facilitassem a reconversão agrícola, as possibilidades de reacção dos produtores apresentavam-se quase nulas. As dificuldades da população seriam ainda acrescidas pelo agravamento e em alguns casos duplicação de impostos a que estava sujeita (idem, p. 148)

Ademais, como referiu Newman, "the only bank in Goa until 1961 was the Banco Nacional Ultramarino, which gave no interest on deposits. There were no separate departments or sections of government for various aspects of economic affairs" (2001, p. 14). As pescas estavam sob a responsabilidade da Junta de Comércio Exterior e da Capitania dos Portos (GoG 2018). De acordo com os dados que consultei na Colecção Oficial de Legislação Portuguesa (1915), esta repartição tinha sede em Pangim e jurisdição sob todo o litoral e águas interiores (rios, canais, etc.). A regulamentação e fiscalização da atividade da pesca, por sua vez, era efetuada com a exigência de matrículas, licenças, vistorias e sanções relativas a diversas infrações que não deveriam ser cometidas no decorrer da atividade (idem). Esta regulamentação inseria-se na política protecionista que vigorava na Índia portuguesa, a qual colocava a ênfase numa política virada para dentro, através da defesa das fronteiras, marítimas e terrestres, e que teve efeitos nas pescas. Como observam D'Cruz e Raikar:

> In 1897, the Portuguese government passed an act that prohibited trawling or purseining within five fathoms from the shore. This was supposedly done to keep a check on their coastal enemies who infiltrated inshore on small fishing boats. The extensive coastline had made official surveillance very difficult (2004, p. 2049).

Esta medida enquadrava-se em preocupações relativas à segurança das fronteiras devido a possíveis ameaças de invasão e de práticas de contrabando (Sonak, Rubinoff e Sonak 2006). O relato de Sadior, interlocutor de Galgibaga, à semelhança de outros com quem conversei, é exemplificativo e conduz a outra questão importante, a das dinâmicas informais de mercado na época colonial.

> O meu pai muitas vezes ia até à fronteira do Karnataka trocar peixe seco com os agricultores que viviam nas montanhas. (…) Um caminho difícil, subia e descia cinco montanhas, estava um dia inteiro a andar a pé. (…) Levávamos peixe aos agricultores e eles davam-nos vegetais, frutos, arroz… (…) Os portugueses controlavam a fronteira. (…) Ele tinha de mostrar para ver se era contrabando. Às vezes ficavam com o peixe. O meu pai dava alguns para passar.

Os estudos efetuados durante a missão de Orlando Ribeiro a Goa, os únicos que caracterizaram de modo mais sistemático as populações de pescadores de Canacona no período colonial e incluem os Pagi, reproduzem também estas relações comerciais informais, assentes em trocas. Raquel Soeiro de Brito, uma das investigadoras inseridas nesta missão, relata o seguinte:

> Em Canácona, na maior parte das aldeias, o peixe não é vendido, mas simplesmente trocado por arroz e nachenim. Outras vezes as vendedoras levam-no a casas certas em aldeias de *corumbins* (trabalhadores do campo); em troca, recebem candil e meio (…) de *bate* (arroz com casca) e cinco *curós* (…) de nachenim, na altura das respetivas colheitas (1956, p. 191).

Estas relações comerciais informais não se mantinham apenas entre pescadores e agricultores, mas também com os membros das ordens religiosas, aos quais os pescadores forneciam regularmente peixe (D'Cruz e Raikar 2004). Souza, comentou também estas ocorrências:

> (…) na velha capital de Goa nos tempos prósperos da dominação portuguesa. O Senado da Câmara de Goa teve que emitir uma postura obrigando os pescadores e regatões a levarem todo o peixe para o mercado onde o povo o pudesse comprar, e a não venderem peixe diretamente aos conventos deixando o povo a ver navios (1996, p. 41).

No século XX, até à anexação em 1961, a pesca manteve-se uma atividade marginal em Goa. Contudo, houve algumas tentativas, mesmo que sem sucesso, para industrializar e regulamentar o sector. De acordo com Parreira (1956), em 1918 procurou-se promover atividades subsidiárias relativas à pesca e as décadas de 1930 e 1940 foram caracterizadas pela instituição de múltiplas normas. Entre outras, refere o autor, regulamentações referentes ao tamanho das malhas das redes para evitar a captura de peixe em fase de crescimento, à venda dos exemplares em termos do seu comprimento e iniciativas de fiscalização sobre a comercialização nos mercados. Em 1957, foi efetuada a primeira tentativa de mecanização do

sector com introdução de quatro traineiras, ou seja, embarcações dedicadas à pesca de arrasto e de cerco (Raikar 2006). Ainda assim, nenhuma destas medidas alterou ou transformou profundamente as pescas e a vida dos pescadores.

A anexação de Goa à União Indiana em 1961 resultou em mudanças aceleradas generalizadas, que incluíram transformações em diferentes sectores da economia. No âmbito específico da pesca, o governo de Goa deu início a um programa de industrialização, seguindo a política do governo central iniciada para esse fim, desde os anos de 1950, e que foi adotada pelos estados costeiros de forma gradual e variável (Kurien 1985). Deve-se mencionar que a marginalização das pescas e dos pescadores nos restantes territórios da Índia portuguesa e da Índia britânica não se diferenciou substancialmente da ocorrida em Goa, o que não invalidou políticas e investimentos diferentes consoante o contexto (Subramanian 2009). Contudo, mesmo nos territórios em que houve mais investimento ou debate sobre o sector, o carácter marginal da atividade e respetivas populações foi recorrente nos diferentes contextos (Colecção Oficial de Legislação Portuguesa 1915; Gune 1978; Kurien 1985; Perez 1994; Gupta 2003; Bavinck e Johnson 2008; Subramanian 2009).

Tendo presente o mencionado acima, torna-se evidente que um verdadeiro investimento, no plano da industrialização, atingiu o sector piscatório na Índia apenas após a descolonização. Retomemos o tópico da Revolução Azul que, apoiada em noções desenvolvimentistas de salvação da pobreza através da modernização e na ideia de que os recursos pesqueiros eram inesgotáveis, servia de justificativa para o investimento na sobre-exploração para fins de desenvolvimento económico e social (Bavinck e Johnson 2008; Subramanian 2009). A consequência esperada seria um maior acesso da população indiana a uma importante fonte de proteína e a possibilidade de auxiliar económica e socialmente as populações de pescadores (Shah 1948). O relatório do *National Planning Committee*, publicado em 1948, é ilustrativo deste ponto, quando menciona o seguinte: “in these days of extreme food shortage the neglect of this abundant and unfailing source of supplementing or adding to the food supply of the country would be unpardonable” (idem, p. 118). A mecanização combateria a fome e a pobreza extrema, mas também possibilitaria a incorporação dos pescadores no caminho do desenvolvimento (Bavinck e Johnson 2008). Esta ênfase na inclusão dos pescadores na política nacional de desenvolvimento económico tinha subjacente uma representação muito negativa sobre o sector e os grupos de pescadores, que é evidentemente expressa no Relatório mencionado acima. Kurien (1985) chamou a atenção para as primeiras páginas da secção

dedicada às pescas. Nesta, o relatório menciona o seguinte: "the occupation [fishing] is largely of a primitive character, carried on by ignorant, unorganised and ill equipped fishermen. Their technique is rudimentary, their tackle elementary, their capital equipment slight and inefficient" (Shah 1948, p. 118). A antropóloga Subramanian, por sua vez, observou o modo como a reduzida produtividade das pescas era justificada pela *Planning Commission* através de uma descrição da "coastal culture" como "characterised by indolence, lack of thrift, resistance to change, and violence, and itself a product of social isolation (…) inimical to social progress" (2003a, p. 136). Estes pressupostos foram instrumentalizados no sentido de justificar uma intervenção urgente de modernização do sector através da mecanização, burocratização e criação de múltiplos institutos para pesquisa científica. O tom de urgência no sentido da modernização, presente nestas recomendações, não evitou alertas de cautela relativos à ênfase colocada na necessidade imperativa de um processo de transição. A observação de prudência foi efetuada por um dos conselheiros nas últimas páginas do Relatório e expressa na secção de enunciação dos "Five Cardinal Principles" (Shah 1948, p. 122), em que se pode ler o seguinte: "no revolutionary reform that is likely to supplant the fisherman, and deprive him of his livelihood is possible (…) the indigenous fishermen are not to be deprived of their livelihood by any sudden revolutionary reform" (idem, p. 123-127). Estes alertas foram visivelmente descurados (Kurien 1985) e, como observou Subramanian:

> In its final incarnation, Community Development was a peculiar blend of goals: it invoked the "village community" as an organic space of "moral economy" that would provide a foundation for the nation and it sought to restructure the village to suit the needs of nation-building. The programme thus had conflicting aims of dissolving the boundaries of "traditional" economies by integrating them into a national developmental framework and producing its beneficiaries as reworked "communities" uniformly benefited by the development process (2003a, p. 136).

Por outras palavras, a necessidade de integrar no projeto nacional as culturas costeiras era justificada como uma oportunidade de ultrapassar os aspetos negativos "culturais" associados a estes grupos. Eis o que se entendia ser possível através da inserção destes grupos no caminho do *progresso* e *desenvolvimento* e da incorporação da aldeia no centro do projeto de construção da nação (idem). A invocação das visões de Gandhi, para quem a melhor solução para a superação dos males da industrialização se encontrava na promoção de um desenvolvimento económico centrado em aldeias "autossustentáveis" (Guha 2009), eram evidentes.

De regresso ao contexto goês, após a anexação à União Indiana, a primeira ação a ocorrer no estado para o impulsionamento do sector das pescas passou pela implementação, em 1963, do *Goa Directorate of Fisheries.* A recomendação foi efetuada por uma delegação de especialistas, enviada ao território através do ministério da agricultura indiano, para identificar o potencial do sector em Goa (GoG 2018). Esta visita de terreno tinha como objetivo identificar o estado geral das pescas, verificar as condições e possível aproveitamento das quatro traineiras introduzidas pelos portugueses na década de 1950 e fazer recomendações para o desenvolvimento do sector a curto e longo prazo (idem). O *Goa Directorate of Fisheries* iniciou a sua atividade após estas recomendações, começando por efetuar um levantamento de base científica sobre a prática piscatória ao longo da costa goesa (idem). Foram também introduzidos programas de assistência financeira sob a forma de empréstimos e subsídios destinados a fins múltiplos (aquisição de motores, embarcações, redes, etc.) (idem). A estas medidas juntaram-se outras, entre as quais o desenvolvimento de cooperativas com a ajuda de financiamento estatal, a realização de investimentos em infraestruturas, a criação de um laboratório de pesquisa, produção de estatísticas e estabelecimento de centros de treino (Gune 1979). Não obstante, no âmbito educacional, como mencionou Subramanian:

> these centers shifted the locus of knowledge from the experience of the fisherman to the scientific expertise of the state, which it had gained through a reconstituted international development regime (…) thus those who spent their daily lives at sea came to these centers to learn how to fish (2009, p. 134).

Esta evidência e ênfase na figura dos especialistas, o paradoxo da situação (ensinar pescadores a pescar) e a ação "pedagógica" estatal – uma situação que está igualmente presente nas práticas conservacionistas de patrimonialização da natureza – tem sido pensada por múltiplos autores, em diferentes contextos, a partir de uma lógica de *governamentalidade foucaultiana* (na Índia ver Agrawal 2005a). Ainda assim, é oportuno acrescentar que, quando atendemos à experiência dos sujeitos envolvidos e afetados por este tipo de ações de formação (ou semelhantes a estas), outras dimensões importantes podem ser evidenciadas. Não raras vezes, os meus interlocutores atribuíam um estatuto mais elevado aos seus pares que tinham participado em formações inseridas em programas desenvolvimentistas, como o referenciado por Subramanian (2009). Como me relatou Uja, um pescador de Galgibaga, certa vez:

> Só sei o nome de uns nós. Sei os que mais uso. Há mais. Há muitos. Aprendi com o meu pai. (…) Quem sabe muitos nós de pesca é o Than. Deves falar com ele. Ele foi fazer um curso para Pangim. Com o curso, os Pagi arranjavam emprego. Eles [governo] deram um diploma!

Noutros momentos, por exemplo, quando tiveram de adquirir licenças para fazer passeios de barco com embarcações exclusivas para o efeito[252], os interlocutores evidenciaram estar conscientes dos elementos ambíguos que estas exigiam, ridicularizando a necessidade de fazer uma formação que implicava aulas de navegação e um curso de primeiros socorros, que reconheceram como importante. Ainda, os primeiros a terminar o dito curso e a obter o licenciamento não tardaram em mostrar o feito orgulhosamente nas aldeias. Como me repetiram muito envaidecidos Arvi e Pedan, usando as mesmas palavras, "Fui o primeiro. Fui o número um!".

De acordo com Gune (1979), sabemos que na década de 1970, existiam oito cooperativas formadas e realizaram-se os primeiros incentivos à aquacultura. Estas medidas inseriam-se no processo de mecanização e juntavam-se a generosos programas de incentivo financeiro direcionados aos pescadores para adesão às traineiras. Contudo, a posição ocupada nas margens do sistema social pelos pescadores artesanais não lhes permitia aceder às oportunidades disponibilizadas pelo governo goês (Trichur 2013). Esta situação resultou na entrada de sujeitos de capital económico mais elevado no sector com o fim de aproveitarem os benefícios estatais (Rubinoff 1999; Newman 2001). Como mencionou Newman,

> small local capitalists – those with small businesses, transport companies, or manufacturing concerns (…) were often financed by politicians and big capitalists, in return for a share of the profits (…) By 1979, there were about 400 trawlers operating in Goa, about four per kilometer of coastline. Most of them, as Goa's Director of Fisheries confirmed, were 'owned by "moneyed unwanted elements" and not by traditional fishermen (2001, p. 25-26).

Esta nova realidade denuncia que os potenciais benefícios desenvolvimentistas não chegaram a quem eram destinados. Isto apesar de a mecanização em Goa ter sido impulsionada com base na política nacional de combate à fome e melhoria das condições de vida das

[252] Deve-se realçar que, antes desta exigência, os interlocutores já utilizavam os seus barcos para essa finalidade.

populações costeiras e da filosofia de inserção dos pescadores no caminho do *desenvolvimento* e *progresso*.

Os impactos imediatos da mecanização em Goa foram positivos, no que concerne à intensificação, aumento das capturas e exportação (peixe e camarão congelado e enlatados), mas com custo muito elevado para os recursos pesqueiros, ecossistemas e pescadores artesanais. O objetivo de retirar das margens do sistema social estes últimos grupos através da mecanização não teve os resultados esperados (Newman 2001; Alvares 2002; Bavinck e Johnson 2008; Gaonkar, Rodrigues e Patil 2008). O acesso à proteína foi também reduzido devido à exploração massiva e desregulada da pesca intensiva e da exportação, que direcionou os recursos pesqueiros para mercados externos. A exportação de camarão congelado ou *pink gold*, como é comum designá-lo na Índia, é uma indústria que gera lucros anuais na ordem dos milhões de rupias. Os pescadores artesanais, como mostrarei com o caso dos Pagi, reclamam parte destes lucros ao lançarem os seus pequenos barcos ao mar em agosto para a apanha do camarão. Todavia, é incomparável o acesso a este recurso pesqueiro e aos lucros daí advindos entre pescadores artesanais e traineiras. A contratação de indivíduos de outros estados indianos em detrimento de pescadores locais é outro aspeto que não beneficiou os pescadores artesanais em Goa. Este é um dos motivos pelos quais muitos trabalham em traineiras noutros estados costeiros. A cooperação internacional, com os governos estrangeiros a encorajar a mecanização a larga escala, não teve o resultado esperado (Newman 2001). A falta de regulamentação, aliada a uma indústria que movimenta e gera, para alguns, lucros de milhões de rupias, revelou-se uma literal "corrida ao ouro". As consequências devastadoras da pesca intensiva não tardaram em observar-se. Em causa estava (e está, como vários interlocutores me relataram) a invasão do espaço dos pescadores artesanais e os métodos e resultados destruidores e intensivos associados à pesca industrial, que criaram acessos desiguais aos recursos. Como observou D'Cruz e Raikar:

> A whole flotilla of trawlers would leave the jetty at the same time and sweep off the fish from the waters using a mosquito mesh at the same time. Many of them ventured in shallow waters even during the breeding season and did not spare the ova-bearing and juvenile fish. It was estimated that every trawler dumped 60 per cent of the trash fish on to the jetty as it did not have a market value and increased the market cost (2004, p. 2050).

Esta situação não tem sido significativamente alterada, como demonstrarei mais adiante na tese, a partir dos relatos dos meus interlocutores sobre o estado atual das pescas, os quais reproduzem observações idênticas às citadas.

Movimentos de reivindicação: justiça e ambiente

A introdução de indivíduos não pertencentes ao sector das pescas impulsionou conflitos e manteve nas margens do sistema social os pescadores artesanais (Rubinoff 1999; Newman 2001; Ghosh e Muecke 2009). A agitação popular não demorou a responder aos efeitos da mecanização.

O movimento de reivindicação dos pescadores artesanais em Goa surgiu no âmbito dos primeiros protestos ambientalistas, que ocorreram devido às descargas poluentes da empresa de produtos agroquímicos, a *Zuari Agro Chemicals*, contaminando terras e o mar na área circundante (Dias 1995; Noronha 2010). A poluição e elevada mortalidade de peixe na zona de descargas efetuada pela empresa de fertilizantes agrícolas aproximou os pescadores do movimento associativo ambientalista (Alvares 2002). O resultado foi a criação de um espaço reivindicativo que permitia aos pescadores avançarem com as suas principais preocupações, nomeadamente o incremento abrupto de traineiras a operar na costa goesa, a falta de regulamentação e os efeitos negativos da mecanização na pesca artesanal (Dias 1995). A associação entre as causas era benéfica para ambos os grupos e os ambientalistas comprometeram-se a apoiar os pescadores.

De acordo com Dias (1995), as primeiras ações reivindicativas sobre os problemas dos pescadores artesanais foram iniciadas por via democrática através da realização de reuniões com as principais entidades governamentais. Estas negociações não demoraram a ser abandonadas. O maior impedimento observou-se no facto de alguns membros da classe política serem eles próprios proprietários de traineiras. Esta situação levou à organização de todos os pescadores artesanais de Goa na associação de pescadores *Goenchea Ramponkarancho Ekvott* (GRE), criada oficialmente em 1975 para dar resposta às dificuldades de negociar com as entidades governamentais (Dias 1995; Alvares 2002). Em 1976, o GRE entregou o seu primeiro memorando ao governo. As reivindicações foram novamente descredibilizadas e alegou-se que os pescadores artesanais “were oposed to development and progress” (Dias 1995, para 4). A declaração de Estado de Emergência Nacional decretada por Indira Gandhi não afetou a luta

dos pescadores pela exigência de regulamentação da pesca industrial e manifestações e greves de fome foram realizadas durante meses consecutivos. Como observou Dias: "There was no law to protect the traditional fishermen except that, under the 1897 Act against the use of dynamite, rules were made to ban trawling and purseining within the depth of 5 fathoms, which was about two kilometers from the shore" (idem, para 5).

Em 1978, os proprietários das traineiras levaram o assunto a tribunal. Tinham como argumento que a limitação dos dois km era prejudicial para as embarcações industriais. O apelo foi considerado com base na alegação que o "government could not prevent one section of fishermen from fishing and allow the other to fish in a given area" (idem, para 8.). Novos protestos foram efetuados e vários membros do GRE detidos pela polícia. Estas detenções e a sistemática descredibilização dos protestos com base em acusações de antiprogresso, antidesenvolvimento e antinacionalismo agravaram o sentimento de injustiça entre os pescadores. Como mencionou Dias (1995), as exigências feitas pelos pescadores artesanais – área reservada de cinco km para a pesca artesanal e proibição da pesca industrial noturna e durante a monção – continuaram a ser ignoradas. O movimento goês decidiu organizar-se a nível nacional em resposta às descredibilizações recorrentes do governo de Goa. A iniciativa resultou na criação do *National Forum of Catamaran and Country Boat Fishermen's Rights and Marine Wealth* (idem). Esta federação, atualmente designada *National Fishworkers Forum* (NFF), agrega associações de pescadores dos estados costeiros e territórios da união a nível nacional. O objetivo é lutar no sentido da proteção da vida e modos de subsistência das comunidades de pescadores e seus recursos básicos – recursos pesqueiros, biodiversidade e ambiente natural (National Fishworkers Forum s.d.). Este movimento nacional não tardou a estender-se a nível internacional, constituindo-se como elemento importante na criação de redes transnacionais (Sinha 2012).

Retomando a década da sua criação, pode-se afirmar que a iniciativa goesa foi um sucesso no âmbito do projeto de mobilização, que passou a agregar "6.5 million traditional fisher-people", os quais exigiam a criação de legislação nacional que protegesse a atividade, modos de vida e recursos naturais do país (Dias 1995, para 11). Como mencionou o autor: "the issue of the traditional fishermen was, for the first time, debated at the National Parliament" (idem, para 12). Foi necessário esperar alguns anos até a *Marine Fishing Regulation Act* ser aprovada e utilizada como modelo para a implementação de legislação relativa às pescas nos respetivos estados costeiros. Desse modo, as manifestações continuaram e tornaram-se mais violentas com

episódios de barcos artesanais queimados por proprietários de traineiras, detenções e aprisionamento de membros dirigentes e associados de organizações de pescadores em Goa; observou-se o mesmo em outros estados indianos (e.g., Tamil Nadu ou Kerala) (Kurien 1985; Alvares 2002; Subramanian 2009). A aprovação da legislação relativa às pescas foi finalmente promulgada em Goa, mas de imediato impugnada judicialmente pelos proprietários das traineiras. Dias, sintetizou a deliberação do tribunal:

> the judges gave an interim order reducing the fishing area from 5 km to $2^{1/2}$ km and a total ban on night fishing. Only about 250 trawlers which the trawler owners claimed were incapable of fishing beyond 2 km, were allowed to fish within the 2,5 km zone and other had to fish beyond 5 km. They were also ordered by the Supreme Court to give the names and numbers of the trawler owners and their boats to the Supreme Court through the Director of Fisheries. But none of these orders were complied with by the trawler owners, but, instead continued with violations of even two km (1995, para 20).

As revindicações mantiveram-se, mas foi preciso esperar mais de dez anos para alterar esta decisão e fazer cumprir a nova legislação. Em 1994 o tribunal impôs o limite de cinco km exigido pelo GRE e a proibição da atividade industrial no período da monção (idem). De acordo com Sonak, Rubinoff e Sonak, os dados relativos ao decrescimento das apanhas a partir de 1993, o que aumentava o preço de mercado dos recursos pesqueiros, apoiaram as múltiplas preocupações das organizações de pescadores e ambientalistas e contribuíram para a aprovação da interdição da pesca na monção: "mechanized fishing – trawling and purse seining" (2006, p. 309) estavam proibidas de pescar na época da monção durante 90 dias (atualmente 61 dias). Contudo, a pressão política e das associações de traineiras não tardaram a impor os seus interesses, reduzindo no espaço de quatro meses, a interdição para 54 dias (idem). Como mencionaram, ainda, Sonak, Rubinoff e Sonak (2006), o impedimento temporário da atividade garantia a segurança das vidas dos pescadores, protegia os recursos pesqueiros em fase de reprodução, aumentava as apanhas e reduzia o preço de mercado. Esta interdição foi muitas vezes impugnada pelos proprietários das traineiras e recorrentes alterações ou tentativas foram efetuadas para redução do período estipulado, como mostrei acima. Nas últimas duas décadas do século XXI (2000-2018) outras medidas foram implementadas, mas nem sempre efetivadas como mostrarei mais adiante na tese. Ainda assim, estas iniciativas governamentais incluíram a redução de licenças para traineiras, retirada de isenções de combustível, interdição do uso de determinadas tecnologias (e.g., o uso de luzes *led* para atrair cardumes de peixe), encerramento

de portos, anulação de seguros no período de interdição, implementação de medidas que dificultassem o acesso a créditos e patrulhamento da costa para sanção de infratores.

Sonak, Rubinoff e Sonak (2006) reforçam um outro aspeto que deve ser mencionado e que também observei em Goa. Refiro-me à crescente motorização[253] dos pescadores artesanais, que os levou a exigirem o acesso ao mar algumas semanas antes do fim da interdição da pesca na monção, ou seja, antes do regresso das traineiras ao espaço marítimo. Na base desta reivindicação está a exigência de uma cota-parte do mercado do camarão ou *pink gold*. Esta é uma questão delicada que tem sido instrumentalizada pelo *lobby* das traineiras para fazer reivindicações a seu favor, advogando que a sobre-exploração dos recursos deriva também do excesso de mercados mecanizados a serem operados pelos pescadores artesanais. Contudo, esta é uma imagem distante da realidade e os motivos subjacentes às reivindicações dos últimos devem antes ser discutidos no âmbito das desigualdades presentes no sector, em particular, relativamente ao acesso desigual aos recursos devido à capacidade de apanha das traineiras em comparação com os pequenos barcos motorizados (incomparáveis entre si) e às recorrentes infrações das primeiras, devido à evidente falta de regularização e efetiva implementação de legislação existente. Como observou Newman num artigo que escreveu em 1981 e viria a ser incluído na obra de 2001: "I can only say that a trip to any beach on any day of the week would allow an observer to spot several dozen violations with no trouble at all (2001, p. 50)". As minhas observações efetuadas entre 2016 e 2018, no âmbito do trabalho de campo, obrigam-me a repetir as exatas palavras do antropólogo, tantas vezes, reproduzidas pelos interlocutores que fizeram parte desta pesquisa.

Deste modo, não obstante as medidas legislativas no sentido da regularização da atividade e de uma maior distribuição no acesso e proteção dos recursos pesqueiros e ambientais, o panorama manteve-se dramático para muitos pescadores artesanais. Esta situação levou ao abandono parcial ou total da pesca artesanal e à procura de outras atividades económicas mais rentáveis. Esta conjuntura resultou num alargado processo de migração das populações costeiras, incluindo os pescadores, para os países do Golfo por razões económicas (Rubinoff 1999; Noronha et al. 2002)[254]. O processo de mecanização das pescas levou, ainda, muitos

[253] Este processo é visível na adesão a pequenos barcos de fibra de vidro, em detrimento das antigas canoas (designadas *ponel* e *ode* em concani) de madeira, na compra de motores fora de borda 9.9 e outros equipamentos modernos de pesca.

[254] A migração interna ou internacional faz parte da história de Goa (Gracias 2000). No que se refere a fluxos migratórios na época colonial, destacam-se as migrações hindus no século XVI e XVII para os

pescadores a procurarem trabalho nas traineiras em outros estados da Índia. Outros, sobretudo mais recentemente, embarcam também em navios de cruzeiro turísticos. Os rendimentos resultantes destas atividades, a par da posterior inserção dos pescadores no turismo, vão transformar as suas vidas no plano económico e social. Ainda assim, a pesca artesanal não foi totalmente abandonada, bem como as reivindicações e negociações destes grupos para acesso a maior justiça social.

Os visitantes da Índia portuguesa

A expansão colonial europeia desempenhou um papel central na difusão do turismo durante o século XIX, incluindo na Índia britânica (Sacareau 2007). Por contraponto, o investimento em Goa foi manifestamente reduzido. Entre os escassos autores que analisaram o assunto, é consensual que o turismo na época colonial foi pouco expressivo (Newman 1984; Pereira 2000; Sinha 2002; Trichur 2013; Breda e Costa 2013). Alvares (2002) vai mais longe e afirma que:

> Goa was not a place outsiders cared to visit. The main visitors were those who had migrated out of Goa (…) But all these visitors were not tourists – they were locals. The only other visitors were functionaries of the Portuguese Government, who again were not tourists, but employees (idem, p. 197).

Ainda assim, houve outros sujeitos e com diferentes motivações, nomeadamente britânicos, que visitavam a "Índia do lado" (Vicente 2015, p. 31) (i.e., Goa) com fins medicinais e religiosos. Ademais, o turismo chegou a ser lançado na arena política e algumas medidas de impulsionamento foram avançadas discursivamente. Tome-se, como exemplo, os debates realizados sobre o sector no 2º (1917) e no 7º Congresso Provincial da Índia portuguesa (1927)[255] (Pereira 2000; Mendes 2012). É pertinente notar que, à época, o debate sobre o

reinos adjacentes a Goa, sendo o século XVII também marcado pela embarcação de muitos goeses na Carreira da Índia, em navios da Companhia Britânica das Índias Orientais e na marinha mercante; o fluxo migratório do século XIX e XX, que ocorreu para a Índia britânica e para a África Oriental, composto maioritariamente por católicos; e os fluxos migratórios pós-coloniais na década de 1980 e 1990 para os países do Golfo Pérsico. Houve também migração para a Europa (e.g., Inglaterra ou Portugal) e outros continentes (Gracias 2000; Mascarenhas-Keyes 1990). O estudo sobre a migração goesa de 2008, encomendado pelo governo de Goa, observa que a diáspora goesa está espalhada por 43 países do mundo e 56% dos migrantes residem na região do Golfo, 13% na Europa, 11% no sul e sudeste da Ásia, 10 % na América do Norte, e 7% trabalham a bordo de navios (GoG 2008).

[255] Consultar Lobo (2013), para informação detalhada sobre os Congressos Provinciais, espaços de debate político e "…uma iniciativa pioneira em todo o espaço português largamente impulsionado pelas elites locais" (idem, p. 520).

turismo já incorporava vozes díspares. Portanto, se uns reconheciam o seu potencial para a região (Pereira 2000), outros havia que apontavam as fracas infraestruturas ou os possíveis efeitos negativos da atividade. No âmbito da sua tese de doutoramento sobre a biografia de Menezes Bragança[256], Mendes (2012) menciona o seguinte:

> Menezes Bragança began his submissions with the opening remark that it was not the first time that the topic of Tourism had been discussed in the Provincial Congress. Roberto Bruto da Costa had spoken about it in the Second Provincial Congress, as this topic was discussed in a symposium under his chairmanship. Roberto Bruto da Costa considered it as being 'most compatible' (a locralive) with 'our convenience' or as a part of 'our lifestyle'. Menezes Bragança believed that tourism was an industry that lived at the cost of the exploitation of a stranger. Even though it generates income, one has to weigh the pros and the cons of the same, advised Menezes Bragança (idem, p. 121).

Estes debates acabaram por não sair do plano discursivo e uma tentativa política séria para promover o turismo acabou por ser adiada. Somente em 1959 ocorreu a promulgação do Decreto-Lei n.º 42194, de 27 de março de 1959[257] relativo à criação dos Centros de Informação e Turismo (CIT) nas províncias ultramarinas. Este foi implementado em 1960 e tentativas de impulsionamento do sector foram de imediato avançadas. Segundo um antigo funcionário do CIT, entrevistado por Breda e Costa (2013) no âmbito da pesquisa que efetuaram sobre o turismo em Goa, a par de outras iniciativas foi também preparado um plano com vista ao melhoramento da fruição da praia. Todavia, observaram estes autores, as medidas surgiram quando "the inflow of Indian tourists had an abrupt ending between 1958 and 1961, due to the blockage introduced by the Government of India" (idem, p. 690). A conjuntura económica e política era absolutamente adversa. A pressão da Índia, independente desde 1947, e da comunidade internacional para a saída dos portugueses de Goa crescia e estava iminente. Por outro lado, apesar das iniciativas do CIT, cabe considerar as palavras de Pereira (2000), quando o académico observa que, na sua opinião, o investimento no turismo neste período era totalmente inviável do ponto vista económico e político, bem como, para alguns, implicava receios de rebelião devido à abertura da região a indivíduos e ideias exteriores. Entre estes,

[256] Menezes Bragança foi uma das figuras mais proeminentes de Goa na área do jornalismo e do ativismo político.
[257] Este Decreto-Lei pode ser acedido no *website* do Diário da República em DRE, 2021. Decreto-Lei n.º 42194. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://dre.pt/web/guest/pesquisa/-/search/586599/details/normal?q=Decreto-Lei+n.%C2%BA%2042194

encontravam-se muitos goeses residentes no estrangeiro ou em estados indianos que visitavam Goa "when the Bombay shops and offices let out for the holidays" (Newman 1984, p. 448).

O número reduzido de visitantes igualava-se ao número de estabelecimentos hoteleiros existentes em Goa. A maioria deles alojava-se em residências de familiares ou amigos, quartos e pequenos estabelecimentos locais (Breda e Costa 2013). A primeira infraestrutura turística de praia construída em Goa foi erigida em Calangute e providenciava alojamento, alimentação e entretenimento. Esta iniciativa deu origem à criação de uns poucos alojamentos do género (Breda e Costa 2012). Os primeiros hotéis, um em Pangim e outro em Vasco da Gama, foram também construídos durante a presença portuguesa em Goa. O Hotel Mandovi em Pangim – *Pioneers of The Tourism Industry in Goa* (Faria 2021), slogan de promoção turística – foi um dos primeiros hotéis de luxo a ser erigido na colónia. Finalmente, se as infraestruturas rodoviárias não eram apropriadas, a melhoria das infraestruturas aeroportuárias de Goa na década de 1950 tiveram um impacto positivo na extensão das ligações ao estrangeiro e no aumento de voos (D'Mello 2015). No entanto, só duas décadas após a anexação (1961), as infraestruturas aeroportuárias adquiriram um papel central no impulsionamento do turismo. Além do exposto, como observaram Breda e Costa (2013), "there was clearly no formalised effort to develop tourism in this period. …[tourism] only started to develop after the independence of the territory" (idem, p. 693).

O começo e o desenvolvimento do turismo: oportunidades e desconfortos entre *hippies*, turistas, domésticos e estrangeiros, e migrantes sazonais na "Europa da Índia"

A chegada dos *hippies* (maioritariamente jovens europeus e americanos pertencentes à geração de contracultura da época), no fim da década de 1960 e início de 1970, marcou a primeira corrente turística no território (Newman 1984; Alvares 2002; Sinha 2002; D'Andrea 2007; Trichur 2013). Esta incursão de jovens inseria-se no circuito *hippie*, que seguia via Europa até à Ásia, e mais tarde no mercado turístico doméstico e internacional (Routledge 2000). Os jovens *hippies*, apesar das opiniões díspares relativas aos seus comportamentos e efeitos na economia e cultura local de Goa (Wilson 1997; Routledge 2000; Saldanha 2007; D'Andrea 2007; Trichur 2013), são inevitavelmente um dos elementos centrais no imaginário sobre o turismo goês até à atualidade.

O estabelecimento dos *hippies* na costa goesa ocorreu rapidamente. A maioria permanecia sazonalmente, entre outubro e abril, outros estabeleceram-se definitivamente em Goa; o mesmo aconteceu em outros locais da Índia e do *hippie trail*. Os *hippies* concentraram-se nas aldeias costeiras do *taluka* de Bardez (aldeias de Baga, Calangute, Anjuna, Vagator...), no distrito de Goa Norte. Segundo D'Andrea (2007), o estabelecimento nestes *taluka*, predominantemente habitados por populações católicas, constituiu um elemento irónico, na medida em que "while fleeing the West, they have benefited from Goans' Christian–Portuguese legacy, somehow imaged as accepting of their individualist dispositions" (idem, p. 176). Este pode ser um dos elementos encontrados para o estabelecimento do movimento contracultura em Goa. De entre todas as aldeias, Anjuna e o *Anjuna Flea Market tornaram-se* os locais mais emblemáticos do movimento e, apesar das transformações sofridas ao longo dos anos, a aldeia e o mercado continuam a ser procurados pelos visitantes. A visita é mencionada como "obrigatória" e a descrição do guia turístico *Lonely Planet* é disso ilustrativa:

> Good old Anjuna has been a stalwart of the hippie scene since the 1960s and still drags out the sarongs and sandalwood each Wednesday (in season) for its famous flea market. Though it continues to pull in droves of backpackers, midrange and domestic tourists are increasingly making their way here for a dose of hippie-chic (Lonely Planet 2021e)

> Anjuna's weekly Wednesday flea market is as much part of the Goan experience as a day on the beach. More than three decades ago, it was conceived and created by hippies smoking jumbo joints… (…) Nowadays things are far more mainstream and the merchandise comes from all over India. You might still find Westerners trading goods and services (…) …but it's much more a souvenir market. Despite changes over the years, the market shows no sign of waning in popularity, so dive in and enjoy the ride (Lonely Planet 2021d)

Ao se instalarem na zona costeira, os jovens *hippies* foram recebidos pelas populações de pescadores que, devido à sua localização neste espaço, tinham um acesso privilegiado aos visitantes. O alojamento e a alimentação eram realizados em suas casas, inicialmente comercializando-se quartos e, mais tarde, arrendando-se toda a habitação. As famílias construíam pequenas cabanas, anexas às casas, para as quais se mudavam durante a época turística (Armand 2002). Estas cabanas eram feitas à imagem dos abrigos de praia dos pescadores, erigidos para guardar o material de pesca ou das embarcações. Além de construídas para acomodar as famílias enquanto recebiam os visitantes, estas cabanas eram também usadas

para alojar ou servir refeições aos *hippies*. Tal continua a observar-se. Os *shacks* (refeição/bebidas) e *huts*[258] (alojamento) como ficaram conhecidas essas estruturas continuam a ser desmontadas a partir de meados de abril e, novamente, erigidas em setembro/outubro. Estas cabanas temporárias são centrais no debate sobre o desenvolvimento do turismo em Goa (Kazi e Siqueira 2004). Abordarei o tema oportunamente. Estas práticas, como observei no decorrer do trabalho de campo, permitem-nos afirmar que houve uma replicação das mesmas à medida que o turismo se desenvolvia ao longo da costa goesa. Em Pernem (extremo Norte), pescadores hindus com quem estabeleci contato relataram-me precisamente as mesmas formas de providenciar serviços turísticos. Em Canacona (extremo Sul), entre os Pagi, as práticas são também idênticas e podem ser observadas presentemente entre muitas famílias.

A incursão sazonal *hippie* foi inicialmente recebida com apreensão por alguns segmentos da população local goesa devido ao comportamento dos jovens. As festas nas praias, o consumo de substâncias psicoativas e a prática de nudismo[259] foram os comportamentos apontados como mais intoleráveis (Wilson 1997; Armand 2002; Alvares 2002; D'Andrea 2007). Nesta época, de acordo com Trichur (2013),

> criticism (…) was waged by the Catholic elite and their institutions. [But] this was not as much about tourism development as it was about the moral concerns against the hippie culture. (…) This criticism stems from the challenge posed by the hippy practices to the bourgeois sensibilities. It was, broadly speaking, a class or an elitist statement (idem, p. 154-155).

O meio de divulgação preferencial era a impressa (ver Sreekumar et al. 1995), que, com o passar dos anos, reformulou a sua opinião e os *hippies* passaram a ser entendidos como "necessary evils" (Trichur 2013, p. 154). Este movimento anti-turismo não tardou a transformar-se e outros grupos fizeram ouvir as suas vozes. Voltarei a este assunto mais adiante.

A nudez dos corpos dos jovens *hippies* não tardou a atrair excursões de indianos procedentes de outros estados da Índia, motivados pela curiosidade e exotismo desta imagem,

---

[258] Embora o *shack* possa ser usado para designar ambos os serviços, incluindo em si os *huts*, os interlocutores desta pesquisa faziam esta diferenciação, designando as cabanas destinadas a serviços de alimentação (bar/restaurante) *shack* e as reservadas ao alojamento *huts*.

[259] Para visualização de algumas fotografias das festas realizadas pelos *hippies* em Goa, ver Trancentral, 2021. Goa in the 70s & 80s – Welcome to Paradise. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://trancentral.tv/2016/09/goa-in-the-70s-80s/

amplamente publicitada à época na impressa nacional indiana (Wilson 1997; Sinha 2002). A imagem dos estrangeiros como objetos de curiosidade (Wilson 1997) é algo que se manterá até à atualidade, como observei no decorrer do trabalho de campo. Não raramente fui alvo da mesma curiosidade, com pedidos constantes para tirar *selfies* por grupos de jovens rapazes e famílias, todos eles turistas domésticos (indianos de outros estados) a veranear na costa de Goa.

As populações de pescadores reconheceram desde cedo a oportunidade de adquirir um rendimento extra. A sobrevivência económica impôs-se à critica moral (Siqueira 1995). No início da década de 1970,

> the State Bank of India branch in Calangute was at one time the top rural branch in terms of volume of foreign exchange remittance and handling. In terms of US dollars, the approximate prevailing rate then was Rs. 12.30 per US dollar, which amounts to $81,300 per season (Trichur 2013, p. 105).

A movimentação de capital e o crescente aumento de turistas (a maioria domésticos) teve vários efeitos. Em primeiro lugar, potenciou a inserção das populações da costa no sector terciário e, consequentemente, num mercado mais alargado. Em segundo lugar, o governo goês, com uma mínima parte do orçamento dedicado ao turismo, encontrou uma oportunidade para impulsionar o sector (Kamat 1997; Sinha 2002; Alvares 2002). Este investimento interligou-se com a agenda política nacional, que utilizou o turismo para impulsionar a economia e foi também de encontro à agenda política internacional turística e pró-desenvolvimento. Este "state-promoted tourism" (Trichur 2013, p. 110) não tardou a entrar em conflito com a concorrência – o turismo de menor dimensão, local e de base familiar[260] –, mas encontrou também outros obstáculos à captação dos grandes investimentos devido a inacessibilidade de acesso à terra (idem).

As populações de pescadores católicos e hindus, no norte de Goa, foram das primeiras a ter contacto com o turismo e não demoraram em tornar-se "active participants in the expanding tourism trade – the new economy which was beyond the control of local institutions or the rural elite" (idem, p. 103). Contudo, o contato com os turistas não só permitiu a sua sobrevivência económica, como também uma possível rutura com a estigmatização social (Siqueira 1995;

[260] Daqui em diante designado como turismo local/familiar.

Armand 2002). Estes grupos sempre estiveram posicionados nas margens do sistema social e foram estigmatizados por outros segmentos da sociedade (Siqueira 1995; Rubinoff 1999), um estigma que os impediu diversas vezes de aceder a oportunidades disponíveis a outros segmentos da população. As reformas legislativas relativas à propriedade da terra são representativas dessa situação. Estas populações, inicialmente, não tinham "the means to exercise their right to assume ownership" (Trichur 2013, p. 101). Faltava-lhes capital económico, cultural e social (Bourdieu 1986), situação igualmente ocorrida quando surgiu a mecanização da pesca, em que os pescadores não tinham como adquirir as traineiras. A entrada no mercado do turismo foi uma oportunidade económica e social, neste último caso, inclusive no âmbito da estigmatização com base na casta, possibilitando a inserção no turismo, manter relações com os turistas fora deste sistema ou negociar este estatuto marginal no seio da sociedade goesa em geral (Siqueira 1995). Observei o mesmo fenómeno entre os Pagi. Esta inserção nas atividades turísticas surgiu num contexto em que a mecanização da pesca, apesar de algumas medidas protetoras, afetava adversamente o rendimento familiar dos pescadores e suas famílias. Impôs-se, assim, a procura de trabalhos que compensassem a falta de rendimento da pesca artesanal. As opções eram reduzidas e as poucas disponíveis eram limitadas à migração sazonal para outros estados indianos ou para os países do Golfo (Armand 2002).

As décadas de 1980 e 1990: da oficialização de uma atividade económica à cristalização e transformação das vozes da oposição

Até ao final da década de 1970, o turismo não foi considerado um sector prioritário para o estado, mas também não era desencorajado e beneficiou de alguns investimentos públicos. O crescimento constante e acentuado neste sector resultava, porém, do turismo local/familiar. A crescente entrada de turistas, que se iniciou entre o fim da década de 1970 e a segunda metade de 1980, transformou os primeiros enclaves turísticos (Goa Norte), inicialmente visitados pelos jovens *hippies*, em territórios permeados pelo turismo de massa. Este crescimento potenciou a entrada do turismo goês num mercado global mais alargado. Foi o início da consolidação de uma futura indústria, um estatuto que justificou a "State intervention to ensure its development in the 'public interest'" (Menon 1993, p. 46). Este desenvolvimento do turismo e a conjuntura política nacional[261] e internacional de impulsionamento do sector como um elemento pró-desenvolvimento, numa tentativa de estimular a economia dos designados países do "Terceiro

[261] O ano de 1980 foi, afinal, declarado na Índia o "Ano do Turismo".

Mundo" (Pereira 2000), são os dois principais fatores na base do investimento estatal no turismo em Goa (e na Índia).

O governo de Goa, com o apoio do governo central que, à época, promovia a captação de capital para o sector turístico junto de grandes investidores, não demorou a transformar o turismo na nova atividade económica. Os obstáculos não tardaram a surgir devido a vários fatores. As legislações *Agricultural Tenancy Act 1964* e *Mundkar Act 1975* relativas ao acesso à terra e aprovadas em anos anteriores contribuíram para a dificuldade em impulsionar os investimentos apoiados pelo estado (Trichur 2013). Estas legislações foram fundamentais para democratizar o acesso à terra entre os goeses e, no âmbito do turismo, traduziram-se num evidente impulsionador do turismo local/familiar. Como é expectável, estes segmentos da população não tinham interesse em desfazer-se das suas residências, localizadas no sítio mais privilegiado do território turístico. O difícil acesso à terra para investimento criou conflitos entre o turismo local/familiar e os grandes investimentos financeiros externos, apoiados por uma política estatal que favorecia os segundos em detrimento dos primeiros (Menon 1993; Pereira 2000). As políticas turísticas procuraram ultrapassar estes obstáculos, favorecendo mais uns do que os outros. Nesse sentido, descrevem-se algumas das principais iniciativas governamentais, a maioria em vigor na atualidade, apesar das várias e constantes emendas aprovadas.

O *Goa Tourism Department* é a autoridade turística governamental reconhecida desde a descolonização de Goa. Este departamento resultou da separação do antigo Centro de Informação e Turismo, que após a anexação foi dividido no *Department of Information and Publicity* e no *Department of Tourism* (Breda e Costa 2013). A sua ação foi reduzida até à década de 1980. Em 1982, o governo de Goa criou a *Goa Tourism Development Corporation* para lidar com os aspetos comerciais do setor. No mesmo ano, aprovou *The Goa, Daman and Diu Registration of Tourist Trade Act 1982 and Rules 1985*[262]. Esta legislação, que regulamenta as atividades turísticas, obriga todos os operadores turísticos a registarem-se anualmente, atribui-lhes categorizações e fixa os valores máximos a serem praticados, salvo algumas exceções. Os deveres e os direitos são também definidos, bem como as sanções em caso de

[262] O documento pode ser acedido no *website* do Department of tourism – GoG, 2021. Acts. The Goa, Daman and Diu Registration of Tourist Trade Act, 1982 and Rules 1985. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: http://goatourism.gov.in/wp-content/uploads/2019/09/registration-of-tourist-trade-act-1982-and-rules-1985.pdf

infração. Contudo, a informação estatística referente aos alojamentos, que deriva dos dados recolhidos dos registos, nem sempre é precisa. Os números relacionados com a categoria local/familiar surgem frequentemente em menor número. A partir da análise de uma brochura de estatística lançada pelo governo em 1997, Trichur (2013) nota que, esta exclusão, deve-se a múltiplos motivos relativos à falta de documentação e outros requerimentos exigidos pelo estado, bem como revela a forma de atuação e favorecimento do governo do segmento turístico médio-alto. Estas normas e a dificuldade do seu cumprimento são centrais na reflexão sobre o turismo local/familiar, que observei no contexto dos Pagi.

Em 1964 foi criado o *Town and Country Planning Department* para o desenvolvimento de Planos Regionais e Planos Diretores. O primeiro *Regional Plan for Goa* foi lançado a discussão pública em 1982 e publicado em 1986 na *Official Gazette – Government of Goa*. De acordo com Alvares (2002), o RPG observou o desequilíbrio entre o desenvolvimento na costa e no interior, e sugeriu o controlo e consolidação do primeiro e o impulsionamento do segundo. Houve também sugestões para o desenvolvimento de atividades ligadas a diversos setores (pescas, agricultura, indústria, minas, floresta e outros) e de múltiplas infraestruturas (i.e., estradas, comunicação, transportes, saúde, educação), incluindo a criação da *Konkan Railway*, uma via ferroviária que contrariou todo o exercício de desenvolvimento sustentável elaborado no próprio plano (idem). A criação do caminho de ferro não foi a única iniciativa que ignorou o que tinha sido proposto.

Os Planos Regionais para Goa (RPG) não podem ser alterados durante um período de dez anos e, após aprovação, nenhuma atividade de desenvolvimento pode violar a demarcação aprovada. Contudo, as violações não tardaram (Alvares 2002). Os planos de investimento, por parte de grandes grupos económicos, foram o principal agente subjacente a estas alterações, especialmente depois da constatação de que o RPG demarcava a zona costeira com a categoria *área verde* (idem). O governo de Goa foi pressionado e, após uma emenda que lhe permitia alterar o documento, modificações sobre o ordenamento do território foram aprovadas com o intuito de viabilizar os grandes empreendimentos turísticos, além de projetos de outras indústrias (idem). Em oposição, as licenças para construção de pequenos anexos solicitadas pelo turismo local/familiar eram sistematicamente rejeitadas. O governo advogava que estas infraestruturas se encontravam em áreas de não desenvolvimento, no caso *verdes*, as quais tinham sido identificadas no RPG em vigor até 2001 (Trichur 2013).

Em 1987, o governo de Goa publicou o primeiro *Tourism Master Plan* . O Plano Diretor mencionava os efeitos mais negativos do sector (aumento dos resíduos sólidos urbanos, congestionamento, inflação, falta de energia e água, poluição e danos ambientais, crime, entre outros…), propondo a expansão e dispersão do turismo como estratégia de resolução dos problemas existentes (Alvares 2002). Alvares observa ainda que foi também introduzido o conceito de "holding capacity, which in ecological terms is called the carrying capacity of an area" (idem, p. 271), porém nenhum cálculo foi avançado. Igualmente de modo ambíguo, foi estabelecida uma linha de recuo na zona costeira, declarando-se zonas de não desenvolvimento a partir da linha de maré alta. Além destas medidas, a proposta avançada baseava-se na demarcação de áreas de desenvolvimento específico que refletiam a política de investimento no turismo médio e alto (idem). Este *Tourism Master Plan* aspirava a sujeitar a economia local às "extravagantes e ecologicamente devastadoras exigências do turismo de luxo" (Kamat 1997, p. 135). O Plano espelhava a agenda política estatal de captação de capital, a qual incluía a aquisição de terras por parte do governo de Goa, em nome do interesse público, para os grandes investidores que eram subsidiados pelo governo central. A agenda política estatal acompanhava também a nacional na promoção do turismo como uma atividade económica alternativa pró-desenvolvimento. No caso de Goa, como observou Kamat (1997), este investimento na atividade deveu-se a vários motivos:

> 1. Capacidade de criação de riqueza e de postos de trabalho e, especialmente, captação de divisas estrangeiras; 2. Ser considerado, embora sem total propriedade, como "não poluente" ("uma indústria sem chaminés", é verdade, mas que emite poluentes socioculturais e mesmo ecológicos); 3. Ser "compatível com a mentalidade goesa" (mantendo a imagem estereotipada dos goeses como sendo pessoas "sossegadas", ou seja, pacíficas, indolentes, conformadas, amáveis, hospitaleiras, que recebem os turistas com "a Graça de Deus" e com a "Garça do feni [bebida fermentada local] de Goa" – o que teve um efeito adverso na imagem de Goa, especialmente na das mulheres goesas); 4. Ter um "potencial de expansão" (…) (mas a que preço?) (idem, p. 135).

A conjuntura de desagrado público com o RPG 2001 e o *Tourism Master Plan* (1987) transformou e impulsionou o movimento anti-turismo em Goa, que passou a ser constituído por múltiplos e diversificados grupos: ambientalistas, católicos, ativistas de direitos das mulheres, populações de pescadores e agricultores (Wilson 1997). Todos eles com interesses distintos e influenciados por um conjunto diversificado de perspectivas económicas e ideológicas que iam da marginalização ao "Third Worldism, which viewed tourism as part of global exploitation,

[or] the Protestant-influence Ecumenical Coalition for Third World Tourism that viewed tourism beyond the moral panic and focused on the effects of tourism development from the perspective of human rights" (Trichur 2013, p. 155). O movimento podia ser definido por dois focos de crítica. O primeiro, constituído pela elite católica, mostrava preocupações com o comportamento dos *hippies* e o abandono das designadas atividades tradicionais (e.g., a pesca artesanal), deixando transparecer uma nostalgia pela Goa Dourada[263] – "a tese muito gasta de que Goa é cultural e emocionalmente lusitana: "O transplante do Ocidente para terras orientais, a expressão de Portugal na Índia"[264]" (Kamat 1997, p. 126). Os restantes centravam-se na falta de planeamento e na exploração excessiva de recursos pelo turismo médio-alto (Wilson 1997).

Estes grupos estavam organizados a nível local, nacional e global. A projeção internacional através de movimentos anti-turismo internacionais e dos media em diferentes escalas (local, nacional e internacional) permitiu-lhes fortalecer a sua resistência (Wilson 1997; Routledge 2000). Na base destas reivindicações estão várias questões referentes ao esgotamento, acesso desigual, pressão, destruição e poluição de recursos naturais, desenvolvimento excessivo e descontrolado da orla costeira em detrimento do interior, corrosão de valores socioculturais, aumento do custo de vida, entrada excessiva de trabalhadores sazonais de outros estados indianos ou do estrangeiro, *oficialização* da emigração goesa e aumento de casos de violência, crime e prostituição (Wilson 1997; Saldanha 2002). Ao que se somavam, por um lado, questões relativas à não implementação ou inexistência de políticas de planeamento urbano; por outro, outras revindicações eram respeitantes à proteção patrimonial, ambiental e gestão turística que respondessem aos problemas advindos do rápido e descontrolado crescimento do sector e da entrada massiva de turistas em Goa – turistas estrangeiros e domésticos (indianos de classe média e alta) (Wilson 1997; Saldanha 2002) e, recentemente, intelectuais indianos e atores de *Bollywood* em busca do ambiente *ocidental* e *exótico* de Goa.

Este *exotismo* sempre operou como um marcador de diferenciação entre Goa e o restante território indiano, traduzindo-se presentemente numa evidente estratégia política com consequências a nível nacional e global. Importa referir os recentes esforços que, apesar das suas contradições, os governos central e goês têm empreendido na promoção nacional e internacional de Goa enquanto destino turístico privilegiado a partir de uma evidente

[263] O modelo Goa Dourada – Goa Índica (Iffeka 1985) é abordado em seguida.
[264] De acordo com a historiadora, uma expressão que foi atribuída ao ditador português António de Oliveira Salazar.

(re)invenção do passado colonial português. Esta é também uma das reconfigurações que torna Goa um território muito particular no âmbito dos estudos e análises sobre os efeitos do turismo na morfologia social sobre a qual opera. Esta rentabilização advém do modelo Goa Dourada-Goa Índica (Iffeka 1985), duas representações que prevalecem sobre a imagem de Goa. A primeira, como já mencionado, representa o território como "a expressão de Portugal na Índia" (Kamat 1997). Esta narrativa foi utilizada pelo poder colonial para sua própria legitimação e, mais recentemente, instrumentalizada por "indivíduos e grupos da Goa pós-colonial", incluindo o governo de Goa, para promoção turística (Perez 2012, p. 18). A Goa Índica, por oposição, representa a ideia defendida por muitos outros, que Goa foi sempre e maioritariamente um território de "expressão" indiana. Estas categorias, contudo, não são mutuamente exclusivas, pelo contrário, intercetam-se e articulam-se (Perez 2006; Pereira 2009; Perez 2012).

Este movimento mantém-se até à atualidade, mas em todas as frentes (umas mais que outras) direcionando-se para uma crítica mais resignada ao facto de o turismo ser a nova indústria do estado, do qual uma larga parte da população depende. Ainda assim, é inevitável não questionar, como fez Wilson, "why tourism development has been so strongly condemned in Goa in spite of the fact that its economic benefits are spread widely through the local population, many of whom seem to welcome tourism and tourists" (1997, p. 57). O autor não descredibiliza as críticas efetuadas e admite alguns dos seus fundamentos[265], contudo, ao avançar uma contextualização mais próxima da realidade vivida no terreno, observa muitos excessos relativos aos argumentos dos movimentos anti-turismo. Embora siga Wilson, no âmbito da análise do contexto em que decorreu a minha pesquisa importa-me sobretudo reter o inestimável contributo que o movimento anti-turismo teve em providenciar ao "Goan peasantry the space to come out of the shadow (…) The tourism destination for the Goan peasantry is more than an economic opportunity. It is the through which peasantry can emerge as a political voice. (…) Tourism (…) become a political terrain (Trichur 2013, p. 158-159).

Finalmente, visando também o enquadramento geral por que se pauta o quotidiano daqueles com quem desenvolvi a minha pesquisa, importa fazer um apontamento sobre duas questões

[265] Neste grupo inserem-se académicos e ativistas, como Routledge (2001), Alvares (2002) e Saldanha (2007). Embora me alinhe com a posição de Wilson (1997), optei por utilizar os autores mencionados, sendo que os seus artigos e pesquisas revelam um grande número de dados históricos sobre o processo de turistificação em Goa. Nesse sentido, apesar das posições, às vezes, muito extremadas ou ambíguas, em maior ou menor grau, em relação aos efeitos do turismo, estes têm contribuído para colocar o turismo na esfera da discussão pública e académica.

centrais, que remontam aos últimos anos das décadas de 1980 e de 1990 e se interligam com o debate efetuado até ao momento. Refiro-me aos voos *charter* e aos *shacks*/*huts*.

O transporte aéreo, a par do desenvolvimento dos transportes, tem uma importância generalizada no impulsionamento do turismo em todo o mundo (Boyer 1996; Löfgren 1999). Em Goa, os voos *charter* e, atualmente, estes e os voos *low cost* são responsáveis pela chegada de elevados números de turistas estrangeiros e domésticos. O mercado *charter* de Goa iniciou-se em 1986, mas, contrário do esperado, o impacto positivo nos números relativos à entrada de turistas ocorreu apenas uma década mais tarde (Routledge 2001). A abertura a este mercado seguia a agenda política nacional e estatal de atrair um turismo médio e alto em detrimento do turismo de baixo rendimento (idem). As razões para o insucesso imediato de tais medidas podem ser encontradas na concorrência entre os operadores *charter* e a competição com outros destinos. O impulsionamento do turismo médio e alto era também limitado devido à concorrência do turismo local/familiar, como já mostrado.

Em meados da década de 1990, os voos *charter* aumentaram substancialmente, mas vários motivos impediam a expansão do turismo de hotel e de *resort*. A redução de preços dos voos *charter* e a venda de passagens sem nada incluído (alojamento, alimentação e atividades) impulsionou o surgimento de mais alojamentos de baixo rendimento. As diferenças inerentes aos custos de investimento/receitas entre o turismo local/familiar e os *resorts*, bem como outras dinâmicas características do turismo em Goa, incluindo a procura pelos turistas dos *shacks* e *huts* de praia, contribuíram também para as dificuldades sentidas no segmento médio-alto do turismo (Kazi e Siqueira 2004). A entrada massiva de turistas *charter* e o crescimento acelerado e não planeado de infraestruturas hoteleiras para os receber nas zonas costeiras, por sua vez, desencadeou protestos entre os múltiplos grupos do movimento anti-turismo e pró-turismo controlado (Routledge 2001).

Esta conjuntura reflete-se na segunda questão que merece atenção: os *shacks/huts*. Como mostrei anteriormente, estes referem-se às estruturas de praia temporárias que fazem parte da paisagem litoral goesa turística desde a época dos *hippies* e que adquiriram uma espécie de lugar no imaginário turístico associado a Goa. Assim, para colmatarem os efeitos negativos nas receitas relativas ao alojamento, os *resorts* adotam estratégias de monopolização da experiência turística, que incluem a comercialização de pacotes de férias com tudo incluído (Kazi e Siqueira 2004). Em Goa, esta estratégia tem dificuldades em ser implementada devido à competição

direta do turismo local/familiar, personalizado, familiar e de proximidade, que pode não providenciar o alojamento, mas é certo que providenciará a alimentação através dos *shacks* localizados na área mais privilegiada do espaço turístico goês: a praia (idem).

Até à década de 1990, os *shacks* não representavam um fator de preocupação, ou seja, de competição. Além de distinguir os dois segmentos de mercado – o primeiro associado ao turismo de baixo rendimento e a uma oportunidade de gerar emprego para os mais necessitados, e, o segundo, destinado ao turismo médio e alto –, o governo de Goa depositava confiança em que o primeiro segmento (os *shacks* e *huts*) não tardaria a desaparecer naturalmente (Trichur 2013). Tal não ter ocorrido gerou a necessidade de aplicação de novas estratégias. Os *shacks* e *huts*, como ainda hoje acontece, só podiam ser erguidos por residentes da aldeia. Esta medida tinha como intuito proteger o turismo local/familiar, que em troca efetuava um pagamento reduzido por uma licença sazonal para operar o negócio (Kazi e Siqueira 2004). A competição entre os *resorts* e a agenda política e, por exemplo, os *shacks* levou o governo a adotar restrições mais severas à atividade (idem). No ano de 1995 assistiu-se à implementação de diversas medidas, tais como o aumento abrupto do valor das licenças sazonais, os bens alimentares só podiam ser servidos pré-cozinhados, exigência de registos criminais, permissão da autoridade competente para realizar inspeções sem aviso prévio e, finalmente, os *shacks* passaram a ser acusados de ser ambientalmente insustentáveis, num evidente aproveitamento do discurso ambientalista (Kazi e Siqueira 2004; Trichur 2013). No mesmo ano, a *All Goa Shacks Association* (AGSOA), com o apoio de vários grupos (ambientalistas, anti-turismo e outros) realizou um protesto no Dia Mundial do Turismo. O protesto foi bem-sucedido e o governo reviu as medidas. Em 1996, o governo de Goa encontrou uma nova oportunidade com base nas reivindicações ambientalistas e, em 1998, as restrições regressaram. A sua fundamentação residia no claro aproveitamento da luta ambientalista pela restrição de construções dentro dos duzentos metros da linha da maré alta. Este era o local onde os *shacks* operavam. Todavia, da parte ambientalista a luta era direcionada aos *resorts* (Trichur 2013). A agenda política governamental era explícita, como demonstra a entrevista realizada em 1996, por Routledge, ao Diretor do *Department of Tourism*:

> Goa is to be constructed as one of the premier beach resorts of India (…) to promote Goa as a separate tourist destination, (…) to 'sell the rains' to domestic tourists (…) act as a facilitator to enable private investment (…) [to acquire] land and then leases it to the investors for the development of luxury tourist facilities (…) Any clashes that arise between the local population

> and tourist developers are unavoidable. There are one or two aberrations of pollution, such as at Calangute, but these are secondary to economic growth. Within the constraints and limited resources, we are trying to protect the environment (2001, p. 225-226).

Em 1997, o *Ministry of Tourism, Government of India* recomendou a produção de um novo *Tourism Master Plan* com vinte e cinco anos de projeção. A encomenda foi efetuada a uma empresa privada em Nova Deli, *Consulting Engineering Services, Ltd.* (Alvares 2002). A proposta entregue em 1999 através de três relatórios seguia quase na sua totalidade o *Tourism Master Plan 1987*. De acordo com Alvares (2002), apenas dois elementos apontados no documento mereciam destaque, a capacidade de carga e o direcionamento do turismo para o interior. Contudo, na sua opinião, nenhum deles "or any of the other recommendation for that matter, would justify the amount of money spent on the preparation of the Plan" (idem, p. 217).

Ainda em 1999, o governo de Goa encomendou o novo *Regional Plan for Goa, RPG 2011* (RP 2011) à mesma empresa privada. Esta iniciativa foi considerada inconstitucional por vários grupos (Alvares 2002). O processo de elaboração do RPG 2011 incluiu também a abertura a discussão pública de vários relatórios provisórios. Os dois primeiros, entre outros pontos, duplicaram detalhadamente dados publicados por outras entidades sem menção às mesmas, por exemplo, nas áreas da conservação e mineira (idem). O plano de desenvolvimento foi tratado à semelhança do RPG 2001, com a tónica colocada no impulsionamento do interior (Ponda, Bicholim, Quepem e Pernem), mas sem qualquer referência ao contínuo desenvolvimento do turismo na área costeira (idem).

Em agosto de 2006, o RPG 2011 foi publicado pelo governo de Goa. As conversões de parcelas de terra classificadas *verdes* em terrenos para construção atingiam valores excessivamente elevados, que desencadearam um protesto público a 18 de dezembro (dia da anexação de Goa à União Indiana). O protesto foi organizado pelo *Goa Bachao Abhiyan*, um grupo ativista que mobilizou milhares de cidadãos (Sampat 2015b). Em 2007, o governo de Goa, sob pressão, abandonou o RPG 2011 (idem). Deve ser efetuado um breve apontamento a outro assunto que contribuiu para esta oposição: a declaração de *Special Economic Zones* (SEZs). SEZs são áreas geográficas de um país sob uma legislação e tributação exclusiva com o intuito de atrair investimentos de capital doméstico e estrangeiro e, consequentemente, incentivar o desenvolvimento económico dessa área particular (Sampat 2015a). A implementação de SEZs foi anunciada em meados de 2006, contudo, a resposta dos investidores

foi favorável antes mesmo do anúncio (Da Silva 2014). Os descontentamentos relativos ao RPG 2011 foram acompanhados por uma evidente insatisfação com a política de SEZs, que o governo foi compelido a abandonar de imediato – exceção feita a três SEZs notificadas, que levaram a outras disputas (Da Silva 2014; Sampat 2015b).[266]

Cabe ter em mente que foi também durante a década de 1990 que o estado de Goa iniciou o processo de implementação da regulamentação da zona costeira (CRZ). No entanto, como referi anteriormente, a adoção efetiva em 1996 através da preparação do *Goa Coastal Zone Management Plan* (GCZMP) foi marcada por múltiplos conflitos derivados do turismo (Alvares 2002; Noronha 2004; Mascarenhas 2009b). Como observa Alvares poucos anos após o processo de implementação da CRZ em Goa,

> The main purpose of this notification was to control and minimise environmental damage to coastal stretches including estuaries and backwaters (…) The new legislation, however, hurt the powerful builders lobby, resort owners and influential members of the society some of whom had already acquired large tracts of prime coastal lands. Thus, the CRZ Notification was sought to be criticised, undermined and misinterpreted (2002, p. 132)

Esta conjuntura atrasou o processo de implementação da CRZ em Goa, que chegou aos tribunais para que fosse terminado[267]. Além do atraso e sucessivos obstáculos e estratagemas efetuados pelo governo de Goa, para que a CRZ não fosse contra os interesses dos grandes grupos económicos, a efetiva implementação da notificação não impediu continuas pressões e sucessivas violações à nova legislação (Alvares 2002). E, portanto, são inúmeros os processos litigiosos relativos a violações da notificação, como mostra o repositório *online* da *Goa Foundation*[268]. Não obstante, tenha-se presente que o turismo em Goa – devido, em grande parte, ao forte ativismo dos movimentos anti-turismo mais extremados e ambientalistas – é menos caracterizado por um turismo *top-down* de *resort* e mais por uma atividade de dimensão local, e a *guerra* entre a CRZ e o desenvolvimento turístico estendeu-se a todo o setor. Os estudos de caso desta pesquisa são ilustrativos desta dimensão.

[266] Para informação detalhada sobre as políticas relativas a SEZs em Goa e na Índia, consultar Da Silva (2014); Sampat (2015a); Sampat (2015b).
[267] Ver Alvares (2002) para uma descrição mais detalhada deste processo.
[268] Este pode ser acedido no *website*: Goa Foundation, 2021. Public Interest Litigation Repository. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: http://goafoundation.org/pil/

A entrada no novo milénio: a indústria turística nas últimas fronteiras de Goa

Em 2001, o governo de Goa declarou o turismo uma indústria. Este estatuto oficializou legalmente o "state-promoted tourism" (Trichur 2013, p. 110) e respetivo investimento em nome do interesse público. Nesse mesmo ano, foi aprovada a *Goa Tourist Places (Protection and Maintenance) Act 2001*. Esta legislação visou a proteção de espaços turísticos e do seu potencial. Autorizou também o governo de Goa a declarar qualquer local (urbano, religioso, natural…) como espaço turístico para o propósito traçado na legislação[269]. Em 2003, foram publicadas na *Official Gazette, Government of Goa* as diretrizes referentes a *Goa Boat Rides and Watersports Activities*[270]. Após dois anos, o governo de Goa aprovou as *Goa Tourist Places (Protection and maintenance) (Boat rides/Parasailing and Watersports Activities) Rules 2005*.

O abandono do RPG 2011 resultou na encomenda de um novo *Regional Plan for Goa 2021*. Em 2008, um ano depois, um relatório provisório foi aberto a discussão pública (Resources.10 e Bio-topical: Goa 2013). As propostas incluíam os seguintes pedidos: demarcar zonas ecológicas, identificar áreas de crescimento e sugestões de desenvolvimento nos planos das infraestruturas, indústrias e social. O processo de discussão pública implicava a participação de todos. O processo de levantamento sobre os usos da terra e de mapeamento foi efetuado com as populações e os mapas daqui resultantes apresentados e discutidos em cada um dos *taluka*. Em seguida foram convocadas reuniões de aldeia para recolher sugestões sobre o que as pessoas consideravam estar ainda em falta (estradas, acesso a água, eletricidade, etc.) (idem). Foi a primeira vez que este tipo de gestão da discussão pública foi efetuado. Todavia, na altura da notificação, o RPG 2021 apresentava erros e a reação foi imediata. A abertura de uma nova discussão pública tornou-se necessária.

Em março de 2012, o partido do Congresso foi derrotado nas eleições para a assembleia legislativa de Goa e eleito o *Bharatiya Janata Party* (BJP)[271]. O novo governo abandonou de

[269] O documento pode ser acedido no *website* do Department of tourism – GoG, 2021. Acts. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em:http://goatourism.gov.in/wp-content/uploads/2019/09/goa_tourist_places_act.pdf

[270] O documento pode ser acedido no *website* do Department of tourism – GoG, 2021. Policies. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: http://goatourism.gov.in/wp-content/uploads/2019/09/watersport_guide.pdf

[271] O Partido do Congresso é, atualmente, a segunda maior força política da Índia e um dos maiores partidos políticos de centro-esquerda do país. Neste momento encontra-se na oposição. No governo encontra-se atualmente o partido nacionalistas hindu BJP.

imediato o RPG 2021 e o RPG 2001[272] entrou temporariamente em vigor. O descontentamento público foi generalizado e o novo governo decidiu, em vez de abandonar, antes *congelar* o RPG 2021, até à conclusão da discussão e publicação do novo Plano (Resources.10 e Bio-topical: Goa 2013, p. 14). Durante este período, o RPG 2001 entrou em vigor como documento de referência, apesar das zonas ecologicamente sensíveis demarcadas no RPG 2021 continuarem a ser protegidas. Os padrões de uso sobre a terra levaram também em consideração o RPG 2021, ou seja, as autorizações de construção estavam restritas a áreas classificadas para construção em ambos os planos (idem). A diferença entre o RPG 2021 e os anteriores foi evidentemente o processo de participação pública e a designação das áreas ecológicas em larga extensão, que foram reduzidas com a criação das zonas de ecoturismo. Todos os que possuam terras com mais 20 000 metros quadrados em áreas ecológicas podem desenvolver projetos de ecoturismo, um aproveitamento evidente do governo do discurso ambientalista para a aprovação de projetos turísticos de larga escala.

Em 2013 foi publicada *Tourism Policy for Erection of Temporary Seasonal Structures, Beach Shacks, Huts and Others 2013-16*[273], que até essa época era regulamentada pela *Goa, Daman and Diu Registration of Tourist Trade Act 1982*. O objetivo foi legislar e delinear diretrizes para a construção de estruturas turísticas temporárias e sazonais, que passaram a ter a possibilidade de ser erguidas por períodos mais alargados. A legislação estabeleceu também várias regras e critérios de elegibilidade em relação à seleção e sanções para situações de infração.

No ano de 2013, foi também encomendado um novo *Tourism Master Plan and Policy* à *KPMG Advisory Services Pvt Ltd*, uma empresa privada de Nova Deli. A primeira atividade da empresa de consultoria foi a preparação de uma projeção do turismo em Goa a curto prazo (5 anos), médio (15 anos) e longo (25 anos). Os impactos para os pequenos empresários, como os meus interlocutores, podem ser devastadores. O novo *Tourism Master Plan and Policy* está a ser desenvolvido em duas fases, a primeira, de planeamento, subdividida em seis módulos; a segunda, de gestão. De acordo com a informação avançada pelo Ministro, o Módulo 1 (M1) foca o atual cenário turístico, a sua projeção e identificação das lacunas-chave, o M2 desenvolve

[272] O único plano que legalmente podia ser adotado, uma vez que o RPG 2011 foi abandonado.
[273] O documento pode ser acedido no *website* do Department of tourism – GoG, 2021. Policies. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: http://goatourism.gov.in/images/uploads/modificationinpolcies_new.pdf

conceitos de turismo para atrair turistas, o M3 respeita ao desenvolvimento do Plano Diretor, o M4 Política de Turismo, o M5 é relativo às revisões e recomendações para impulsionar as ligações institucionais e económicas, e o M6 é o Plano de Desenvolvimento da Ação, que implementa os módulos anteriores. De entre os quatro relatórios entregues (M1 – M4), os três primeiros foram aprovados (GoG 2016).

Para a presente contextualização focar-me-ei exclusivamente no Módulo 3, aprovado durante o decorrer do trabalho de campo. Conforme consta no relatório, o impulsionamento do turismo de alto rendimento/luxo na zona costeira continua a ser central, mencionando o documento que uma das propostas para "evolution of Goa as a Tourism Destination" é a seguinte: "Goa "Evolve from a majorly Sun & Beach tourism destination to a Coastal tourism destination" (GoG 2016, p. 13). O *turismo costeiro* é utilizado em oposição ao *turismo de sol e praia*, numa evidente tentativa de incorporação no primeiro de outros *turismos*, que não exclusivamente o destinado à praia. A maioria do investimento, alargado ou diversificado, mantém-se direcionado para a zona costeira. A esta proposta acrescem as seguintes medidas, o impulsionamento de turismo cultural e patrimonial, a diversificação de atividades e a promoção de turismo-natureza na zona costeira e no interior. O Plano apresenta cinco Programas de Desenvolvimento: "Coastal Tourism", "Culture & Heritage Tourism", "Nature Tourism", "Leisure & Entertainment" e "MICE & Weddings" (idem). O *taluka* de Canacona foi inserido nos seguintes programas: *Coastal Tourism* no âmbito da reabilitação da praia e na criação de *resorts* de luxo na aldeia de Palolem e desenvolvimento de *resorts* de praia ecológicos "in harmony with nature" (idem, p. 25) nas aldeias de Agonda, Patnem, Palolem, Talpona e Galgibaga; *Culture & Heritage Tourism* com promoção do Forte do Cabo da Rama (património histórico colonial), sem qualquer menção a outros elementos culturais e patrimoniais da região; e *Nature Tourism*, nos pontos relativos à promoção turística das áreas protegidas, desenvolvimento de centros de bem-estar e beleza ecológicos e, finalmente, promoção de espaços natureza-cultura no interior do *taluka*, onde se localizam alguns dos grupos tribais[274] de Goa (GoG 2016). O *taluka* não foi inserido nos Programas *Leisure & Entertainment* e *MICE & Weddings*. A divisão do território presente no relatório supramencionado é exemplificativa das disparidades regionais e das representações que acompanham os imaginários sobre o destino turístico de Goa. E também de um turismo promovido pelo estado e outro de base

[274] Tribo e grupo tribal é um termo empregado na terminologia política indiana como observado em momento anterior da tese.

familiar. Paralelamente, o desenvolvimento e as políticas definidas para o turismo são expressivos dos efeitos desta atividade na dimensão económica e social dos goeses. Porém, nesta pesquisa, mais importante que a conceptualização do turismo como um agente externo, é o modo como este fenómeno foi transformado numa arena política pública e aberta, na qual todos procuram que as suas vozes sejam ouvidas e vontades respeitadas – mesmo que nem sempre com sucesso.

CAPÍTULO V – Tartaruga-oliva: de alimento a espécie bandeira

"one person's idea of an ideal landscape can be another's nightmare"
(Rangarajan 2009b, p. 382)

Como tudo começou…

Após se aposentar do exército indiano no fim dos anos de 1980 e de regresso a *Temb*, um dos bairros (*vaddo*) costeiros da aldeia de Morjim (extremo norte de Goa), lugar que o viu nascer e crescer, Gerfe deparou-se com uma acelerada transformação do litoral goês associada à rápida turistificação da paisagem costeira. Estas mudanças começavam a afetar a sua aldeia e o litoral do *taluka* de Pernem, a que esta pertence. Durante os anos de 1990, um grupo hoteleiro de grandes dimensões iniciou a aquisição de uma larga extensão de terras em Morjim. Observaram-se situações idênticas em aldeias adjacentes e noutros *taluka* costeiros, incluindo em Canacona (Siqueira 1995).

Não obstante alguns residentes terem cedido à proposta de compra de terras, outros houve que, apesar das promessas de desenvolvimento e das fortes pressões e ameaças efetuadas, se recusaram a vender as suas propriedades. A par desta situação, que o afetava diretamente, Gerfe observava transformações decorrentes do processo de turistificação e de toda uma política desenvolvimentista nacional acelerada e desregulada. Como me relatou:

> Claro que estava preocupado com a minha família e as minhas terras, mas também estava com a aldeia. Via os jovens a ir embora para as cidades. O ambiente mudava em todo o lado. O turismo dos grandes apropriava-se de terras. No mar, as traineiras tiravam a subsistência aos pescadores. Eu tinha de fazer alguma coisa!

Formado em química e zoologia, a degradação ambiental e a proteção de espécies eram questões que preocupavam Gerfe, estando familiarizado com estes temas, tanto do ponto de vista pessoal como académico. Contudo, o impulso para avançar com a conservação de tartarugas incorporava outras preocupações, nomeadamente os efeitos derivados de processos de turistificação *top-down*. Ciente de que o turismo vinha para ficar, o impulsionamento de um projeto de conservação de base comunitária e ecoturístico, pareceu-lhe ser a resposta. Todavia, esta iniciativa deveria incluir e envolver a população. Como me costumava comentar durante

as nossas conversas em sua casa: "a conservação não se faz de estômago vazio (…) apenas uma ação conjunta que tome em consideração os modos de vida locais, o turismo e a conservação, pode ultrapassar os diferentes interesses instalados em Morjim. (…) É necessário haver espaço para todos."

Ao tratar-se de uma iniciativa informal, a mobilização da população local ocorreu de forma gradual, mas com relativa celeridade devido ao apoio da sua mulher e de outros residentes na aldeia. Enquanto a primeira promovia a estratégia conservacionista entre as mulheres da aldeia, Gerfe e alguns amigos visitavam o bar da aldeia: "Os pescadores concentravam-se ali todos os dias, após o seu dia de trabalho. Sem eles, nunca íamos conseguir. (…) Eles vão à pesca, conseguem vê-las no mar, sabem onde comem, quando acasalam, o momento e local de chegada à praia, onde estão os ovos. Precisávamos deste conhecimento… era necessário, se queríamos conservar as tartarugas". Habituados desde tempos imemoriais a capturar tartarugas e os seus ovos, ainda hoje os pescadores são considerados verdadeiros especialistas nesta prática. Gerfe não é o único a reconhecer esta competência, como se verá.

Consciente de que os argumentos ambientais e religiosos[275] não eram suficientes, Gerfe procurou sensibilizar os pescadores através de argumentos relativos aos benefícios económicos que a conservação poderia acarretar, nomeadamente através da dinamização de práticas de ecoturismo. O argumento centrava-se em repetir, sistematicamente, que, ao optarem por não vender as suas terras ao *lobby* da construção hoteleira, os pescadores podiam rentabilizar as suas propriedades e manter as suas terras de família. Podiam ser os seus próprios *patrão*[276], por contraponto a tornarem-se funcionários precários em hotéis de cinco estrelas, como propunham os grandes investidores hoteleiros. A conservação de tartarugas, argumentava Gerfe vezes sem

[275] Os pescadores de Morjim não são Pagi, os quais residem na ponta oposta de Goa e dominam a pesca artesanal em Galgibaga e Agonda. Os pescadores em Morjim dividem-se em dois grandes grupos, um de praticantes do hinduísmo e outro do catolicismo. Há dois portos de pesca, um na margem direita da foz do rio Chapora (zona costeira do bairro de *Temb*) e outro no extremo norte da praia. De acordo com Gerfe, os argumentos religiosos eram direcionados aos pescadores hindus. Contudo, como me contou: "Tive pouco sucesso, eu tentei. Fui ler livros hindus. Li tudo, li muito. Sabia que as tartarugas eram sagradas na cosmologia hindu. Contei-lhes o mito. A tartaruga cósmica. Aquilo do Vishnu. Eu contei, mas não funcionou. Eles eram muito pobres. Precisavam comer e do dinheiro. (…) Sim, ser sagrado não era um impedimento para as comerem. Diziam que era uma oferta da divindade, outros, nem sabiam que era sagrada ou a história do mito. Noutros sítios na Índia, não é assim. Percebi que tinha de ter outro argumento. Foi assim." Durante o trabalho de campo, foi-me relatado e observei, exatamente, a mesma situação entre os Pagi.

[276] Designação de origem portuguesa que ainda é muito empregada em Goa para designar os chefes no contexto laboral.

conta, iria trazer "turistas da natureza a Morjim para as verem", acrescentando que o impulsionamento de um projeto ecoturístico assegurava um maior controlo sobre a aldeia e os seus modos de vida. Gerfe argumentava, igualmente, que os pescadores se tornariam os principais beneficiários da atividade, evitando que os lucros fossem parar aos bolsos "gananciosos dos tubarões", como dizia.

Além destas campanhas na aldeia, Gerfe criou um sistema de recompensas monetárias[277] para quem o informasse sobre os ninhos. Estas retribuições eram retiradas das suas próprias poupanças. A iniciativa tinha por objetivo combater a comercialização dos ovos de tartarugas que, devido às dificuldades económicas dos pescadores, se constituíam como uma fonte de receita importante na época da desova. Os ovos de tartaruga eram vendidos no mercado local ao dobro do preço dos ovos de aves. A estratégia motivou imediatamente os jovens pescadores, mas foi preciso aguardar que os mais especializados e reconhecidos entre os seus pares na localização de ninhos se juntassem à iniciativa, o que acabou por acontecer.

A eclosão dos ovos na época de 1995-1996 teve um enorme sucesso, sendo reportada no jornal local. A publicidade mediática e o apoio de uma das principais ONG ambientalistas, a *Goa Foundation*, conseguiram chamar a atenção do *Goa Forest Department*. Na época seguinte (1996-1997), a entidade governamental juntou-se à iniciativa, mantendo o sistema de recompensas. Foi, também, implementada uma estrutura temporária na praia para monitorização das tartarugas, contrataram-se voluntários, estabelecendo-se um centro de estudo de tartarugas na cidade de Pernem[278]. Por outro lado, a *Goa Foundation* desempenhou um papel central na classificação da praia de Morjim como "CRZ–I areas that are ecologically sensitive" (GoI 2011a, p. 8).

Voltando um pouco atrás. Após identificar as espécies de tartarugas que nidificavam em Morjim (maioritariamente, tartaruga-oliva), com o auxílio de contactos que tinha com profissionais nessa área fora de Goa, Gerfe contactou a *Goa World Wildlife Fund* e o *Goa Forest Department* pedindo-lhes que tomassem algum tipo de ação. Não tendo obtido resposta destas entidades, decidiu encetar a conservação por iniciativa própria. O apoio acabou por chegar da *Goa Foundation*, que teve um papel decisivo no futuro do projeto, exercendo pressão

[277] O cálculo era feito através do valor de mercado dos ovos de tartarugas, que Gerfe duplicava.
[278] A cidade administrativa de Pernem é designada pelo mesmo nome que o *taluka.*

sobre o governo estatal para que a nova regulamentação costeira se constituísse como um mecanismo de conservação desta espécie. A proteção da vida selvagem presente no litoral não constava do primeiro plano de gestão da zona costeira elaborado pelo governo de Goa (Alvares 2002). Assim, os locais de nidificação de tartarugas em Goa passavam a estar sob a proteção da CRZ, sendo todas essas praias classificadas CRZ–I. Esta classificação era central para proteger as tartarugas e, especialmente, para impedir a apropriação de terras pelos grandes empreendimentos turísticos. Desta forma, em 1996, as praias de Morjim e de Mandrem (aldeia adjacente)[279] foram designadas CRZ-I devido à nidificação de tartarugas (GoI 1996). Nos primeiros anos da década de 2000, a classificação estendeu-se a Galgibaga e, depois, a Agonda.

Galgibaga: a *turtle beach*

> São 8:15 da manhã. Dormi umas três horas. Eram 3:30 da madrugada quando o telefone tocou. São as tartarugas, pensei imediatamente! Abanei o meu marido. "Acorda! As tartarugas estão a nascer! Temos de ir já!" Vestimo-nos apressadamente e fizemos o caminho mais rápido para chegar à praia. Tínhamos de caminhar com cuidado para não sermos atacados pelos inúmeros cães vadios (e muitas vezes doentíssimos) que, em matilhas, controlam diferentes territórios da aldeia – uma situação problemática para todos (incluindo os guardas das tartarugas) e comum em Goa. Correu tudo bem, apesar das rosnadelas e perseguição à nossa perna (literalmente), já no fim do caminho. Esqueci-me de levar um pau, como aconselhado pelos guardas das tartarugas, bem como a garrafa de plástico vazia que carregava frequentemente na minha mala, e devia amassar ruidosamente sempre que me sentisse insegura junto aos cães: um conselho que me foi dado pelos interlocutores. Chegámos finalmente à praia. Sahu e Rem [os guardas das tartarugas] andavam atarefados para não deixar fugir nenhuma tartaruga, colocando-as muito cuidadosamente dentro de um alguidar azul com água do mar. Ao abrirem a rede que protege o ninho, é comum algumas tentarem escapar. "Elas ouvem o mar e começam logo a correr para ele", diz-me Sahu. "Temos de colocá-las no alguidar para depois as libertarmos um pouco antes da linha de água. (…) Devem ir sozinhas, não as devemos colocar dentro de água. (…) Toma, pega nesta." E, passou-me a tartaruguinha para a mão. Percebi de imediato que tinha dificuldade em não antropomorfizar as tartarugas e, não demorei, a compreender que ocorria algo semelhante com os guardas. Tanto em Galgibaga (como em Agonda), esta antropomorfização era denunciada em vários momentos: no cuidado extremo que os guardas tinham com os pequenos animais, desde que emergiam na areia até desaparecerem da sua vista, mar adentro; no modo como estes as colocavam

[279] Mandrem mantém este estatuto, mas nenhuma vigilância permanente foi implementada. Assim, sempre que recebem alertas da população, os guardas de Morjim recolhem ovos nesta praia, como em qualquer outra dos *taluka* costeiros do distrito de Goa Norte.

aconchegadamente nas suas mãos, observando-as por alguns momentos, sorrindo-lhes ou tirando-lhes fotografias; nos momentos de libertação, quando as colocavam antes da linha de água para que percorressem o seu próprio caminho, ou no direcionamento de toda a sua atenção para os perigos mais imediatos: a aproximação dos cães e outros animais, e a devolução do mar, tendo as tartarugas de percorrer novamente todo o areal com evidente dificuldade devido ao cansaço – momento em que se fazem sentir necessárias as vozes humanas de incentivo às mais fragilizadas para que cheguem pela segunda, terceira, às vezes, quarta vez à água –; e, finalmente, no cauteloso patrulhamento final, e olhares aliviados após as tartarugas entrarem em segurança ao mar, onde a sua mãe e pai as aguarda, como me comentaram em Agonda.

***

Em Galgibaga tudo começou com uma apresentação sobre cobras feita pela *Southern Bird Wing*, numa tarde de domingo após a missa. (…) Eles… são um grupo ambientalista. Foi assim. Não foi o Forest *Department*. Ficámos a saber de Morjim, mas nunca lá fui ou eles vieram aqui a Galgibaga ou Agonda. Agora, a conservação das tartarugas em Galgibaga e Agonda são geridas pela divisão de Goa Sul do *Forest Department*. Morjim, pertence ao distrito Goa Norte. O mesmo projeto, mas esforços individuais e desconectados. (…) Foi já no final. Eles falaram das cobras. As pessoas tinham muito medo das cobras. E matavam-nas sempre que as encontravam. O *Forest Department*, eles ali no Cotigao andavam preocupados com isso. Não era só aqui em Galgibaga. Toda a Goa. As pessoas tinham medo. As cobras podem ser muito grandes e perigosas. O objetivo era sensibilizar as pessoas para que chamassem os guardas-florestais do Cotigao, em vez de as matarem. E, por mero acaso, falaram daquilo das tartarugas. Foi no final. E toda gente ficou entusiasmada. Havia tartarugas em Galgibaga. (Padre Iano)

Foi deste modo que o Padre Iano, impulsionador da conservação das tartarugas em Galgibaga, começou o seu relato, em resposta à minha pergunta sobre como o projeto tinha chegado à aldeia. Conversávamos no banco do jardim da Igreja de Santo António, em Galgibaga, lugar por ele escolhido. O Padre Iano deslocava-se, por vezes, a Galgibaga para fazer visitas informais. Tinha sido transferido de paróquia há uns anos.

A *Southern Bird Wing* era um grupo ambientalista que oferecia serviços de ecoturismo relativos à observação de vida selvagem e promovia atividades de educação e sensibilização. A ação local ocorreu por via de Nit, residente de Galgibaga e professor de inglês, escritor e ativista

socioambiental. Contudo, como me contaram Nit e o Padre Iano, o assunto das tartarugas surgiu de facto "por mero acaso", no final.

Nessa época, destacado na aldeia, o Padre Iano demonstrou interesse imediato na implementação da iniciativa das tartarugas: "antes de ser transferido para Galgibaga, vivi em Diu durante mais de uma década. Lá, havia muitas tartarugas. As pessoas em Galgibaga mostraram muito interesse. Eu também achei bem". No entanto, o entusiasmo não resultou apenas do potencial ambientalista do projeto, mas também da sua capacidade para inviabilizar possíveis apropriações das zonas costeiras por grandes empreendimentos turísticos, uma ameaça que se observava em todo o litoral goês (Siqueira 1995), ainda que, em Galgibaga, não houvesse uma ameaça direta às terras dos impulsionadores das tartarugas.

O Padre Iano não precisou da informação comunicada sobre Morjim para compreender que a cooperação dos pescadores era imprescindível para o sucesso da iniciativa. Os Pagi consumiam e comercializavam a carne e os ovos das tartarugas e tinham um conhecimento exímio sobre os processos de nidificação (construção ninho/desova), tempos de incubação e eclosão dos ovos. Como ele me comentou: "eles são verdadeiros especialistas, sabem muito mais que eu, isso eu tenho de lhes reconhecer!". Sabia igualmente a quem se devia dirigir na aldeia. Para que todos aderissem, era preciso convencer os membros da família de pescadores mais importante de Galgibaga a aderirem à conservação. Assim, aconteceu. Ryam, o filho de um desses pescadores, disse-me certa vez: "Eu fiz parte daquilo. O meu pai e eu. Nós ajudámo-los muito. (…) Sim, o Padre pagava a quem encontrava os ovos". A estas recompensas monetárias juntava-se a possibilidade de alguns (os mais jovens) poderem vir a ser contratados pelo *Goa Forest Department*. O relato de Bha, filha de um outro pescador[280] desta família extensa, sobre a importância que as tartarugas tinham na subsistência das famílias, enquanto fonte de proteína (carne e os ovos), comercial e para fins medicinais e estéticos, é elucidativo da imperativa necessidade destas recompensas:

> Tartarugas? Também havia muitas, muitas. No tempo do meu pai, quando eu era pequena. Agora o *Forest Department* recolhe todas, antes não. O meu pai trazia muitas para casa. Ele era o pescador número um de Galgibaga. A nossa família sempre foi conhecida por grandes pescadores, até nas outras aldeias em Canacona. Podes perguntar lá em Agonda, Betul, Palolem, onde

[280] Estes pescadores já faleceram, pelo que infelizmente não foi possível registar a sua voz nesta tese.

> quiseres. Vinham muitas tartarugas. O meu pai sabia. Ele era pescador. Vi-as no mar. Sabia quando vinham. E elas deixam rasto na areia. Ele sabia. Eram muito grandes [e abre ambos os braços para me mostrar que eram realmente grandes]. (…) A carne é muito saborosa, mas era preciso lavar bem, cozer e, depois, fazia-se *massala* [mistura de especiarias]. A minha avó retirava o sangue e colocava de parte e, depois, ela passava na nossa pele. Ela dizia que era bom para a pele. E ficava mais macia. É verdade. Esfregava o sangue em nós.

Ao mesmo tempo que relatava a situação, exemplificava a passagem do sangue na pele, percorrendo os seus braços com um sorriso de satisfação e como se tudo estivesse a acontecer novamente naquele momento. Por outro lado, olhava-me simultaneamente, abanando levemente a cabeça, num gesto de garantia de que era verdade o que me contava.

> Era muita carne, dividíamos com outras famílias. Era melhor que o frango que compramos hoje no mercado. O frango é rijo. A carne era tenra e saborosa. O meu pai também trazia ovos, muitos ovos. Cozíamos ou fazíamos um buraco [e exemplifica com as mãos como furava o ovo cuidadosamente na parte de cima] e bebíamos. Era muito bom. Quando sobrava vendíamos 10 *paise* cada ovo. Era muito pouco e nós eramos muitos. Família muito grande. Não era como hoje. Hoje é fácil. Temos *mixer*[281], metemos lá tudo e já está. Antes, usávamos aqueles pedras para moer. Tu sabes. Não sobrava comida, sempre. Chegavam a ser 25 pessoas na mesma casa. Hoje há várias casas ou divisões na mesma, cada um com o seu espaço, mas depois, veio o *Forest Department* e o meu pai e toda a gente deixou de apanhar as tartarugas e de as comer. A carne era saborosa, macia e saudável. Para a pele, para o reumático[282]. Não era como o frango de hoje.

Na conversa, menciono que um dos pescadores, sem identificar quem, me relatou que "comia tartarugas porque tinha de ser, sendo que detestava a carne por ser rija e "cheirar muito mal", referindo-me ainda que a carne apodrecia com facilidade e tinha um sabor intenso. Bha

[281] Refere-se aos liquidificadores que existem atualmente em praticamente todas as cozinhas. Este eletrodoméstico é utilizado muito frequentemente porque permite rapidamente fazer o leite de coco (mistura de água e coco ralado) e as pastas para *massala*.

[282] O recurso à medicina não convencional continua a constituir uma prática recorrente. As mulheres produzem muitos unguentos ou infusões através de misturas de plantas diversas, especiarias e derivados de vaca para diferentes fins (para o embelezamento da pele, limpeza umbilical e couro cabeludo dos recém-nascidos, tratamento de alergias, pequenas feridas, mordidas de raias ou vespas asiáticas, dores de estômago, entre muitas outras situações), como tive oportunidade de observar e, nalguns casos, experimentar. Testei, tanto produtos caseiros (pastas de especiarias para alergias) como outros produtos naturais que me recomendavam comprar, por exemplo, frascos de xarope de ervas para a imparável tosse que me assolou por três meses durante a monção, derivada dos pólenes e de uma casa com tanta humidade que cresciam cogumelos no teto da cozinha.

riu-se, abanou levemente a cabeça e disse: “sim, toda a preparação tinha um cheiro forte. Nem todos gostavam. Mas eu gostava muito!”

As tartarugas e os ovos deixaram de ser consumidos, comercializados ou trocados por outros bens e favores, bem como utilizados para fins medicinais ou embelezamento estético. Contudo, hoje, ao serem transformadas em espécie bandeira, as tartarugas continuam a ter um papel importante no plano da subsistência, por atraírem turistas, embora simultaneamente a sua conservação se revele um impedimento à obtenção de maiores rendimentos e consequentemente melhores condições de subsistência. Neste sentido, observa-se que a relação entre os pescadores e as tartarugas não foi quebrada, mas antes transformada. Readaptações ativas e proativas são práticas recorrentes em múltiplos aspetos das vidas dos interlocutores que participaram nesta pesquisa. A relação que mantêm com as tartarugas não é uma exceção.

Retomando-se o processo de implementação da conservação em Galgibaga: o sistema de recompensas não foi o único fator essencial para o sucesso do programa. Foram-no, igualmente, os esforços do Padre Iano e a sua relação com as famílias de pescadores. Como me relatou Nit: “Aconteceu! Isso de falarem das tartarugas. Toda a gente ficou entusiasmada. Ajudámos depois com o *Forest Department*. O Padre Iano é que foi o impulsionador. Sem os seus esforços não era possível. Ele pagava das suas poupanças para eles avisarem dos ovos e de infratores.” Por outro lado, comentar-me-ia o Padre Iano em outro momento: “Sabes, eu conhecia e conheço-os todos muito bem. Essas pessoas, os pescadores, os Pagi. Esses que estás a estudar. Eles eram muito, muito, pobres. Não tinham nada. Agora têm casas, alguns, carro, motas. Antes não tinham nada. Nada. Eu ajudava essas famílias.”

Os esforços do Padre Iano convenceram o *Goa Forest Department* a aderir à iniciativa. Na primeira temporada de 1999-2000, a entrega da conservação à gestão da entidade governamental resultou na classificação da praia de CRZ-I e, progressivamente, na contratação de guardas para patrulhamento e monitorização das praias. Nas palavras do Padre Iano, “este apoio foi essencial para a continuidade do projeto”. Contudo, acrescentou, logo, em seguida:

> Eu tive de lá ir muitas vezes. Não foi fácil. Eles não vieram e pronto. Eu fiz tudo. Muitas vezes, eu é que adiantava os ordenados em atraso. Eles eram pobres. Sem ordenado. Precisavam comer. Eu adiantei muitas vezes. E.. Sim.. Isso da reserva também fomos nós [refere-se à reserva de conservação]. Nossa ideia. Tudo. Fazer aqui um centro para tratar as tartarugas feridas. E visitas

> para famílias verem as tartarugas. Isso do ecoturismo. Entregámos uma proposta. Foi aprovado em 2004. E, foi avançado financiamento. Penso que eram 45 *lakh*[283]. …nada aconteceu. O Nit sabe. Foi em 2004.

O centro de proteção de tartarugas

A estrutura temporária de proteção de tartarugas, que serve de apoio aos guardas, está localizada no meio da praia de Galgibaga, junto à torre de vigia dos nadadores-salvadores (*vide* anexo G). Trata-se de uma pequena cabana de madeira com duas divisões, uma para descanso e outra para trabalho. A estrutura- base é feita de paus de bambu ou outras madeiras acessíveis. O telhado, bem como uma parte da estrutura circundante, é feito de folhas de palmeira para manter o espaço fresco e o proteger da chuva[284]. O período de nidificação ocorre entre outubro e maio, por isso, a estrutura é erigida no final de setembro e desmontada em maio. A desmontagem está dependente da eclosão dos ovos. Entre junho e setembro os guardas são transferidos para o *Cotigao Wildlife Sanctuary*, no qual desempenham múltiplas tarefas, desde o patrulhamento da fronteira do parque ao controlo e imposição de regras aos residentes no santuário, recolha de animais, entre outras. As palavras de Sahu, um dos guardas de Galgibaga, são ilustrativas da opinião de todos os outros, seja em Galgibaga ou Agonda:

> Sim. Eu gosto muito de trabalhar no Cotigao. Às vezes é perigoso, levamos armas. Este ano fiquei a controlar a fronteira, mas eu gosto de ir trabalhar para o Cotigao, mas aqui [Galgibaga] é a minha aldeia, não é lá. Aqui é diferente, estamos só nós. Não está o *patrão*. Vejo a minha mulher, as pessoas da aldeia [a esposa limpa a praia com outras mulheres todos os dias de manhã, são contratadas pelo governo].

No exterior da estrutura de apoio aos guardas é erigida uma área de incubação para colocar os ovos recolhidos dos ninhos das tartarugas. As tartarugas desovam em várias zonas da praia ou em praias adjacentes. Nesta zona de incubação são escavados ninhos artificiais, cada um identificado com uma pequena placa informativa. Esta não é a única sinalética disponibilizada para consulta pública. A estrutura de apoio aos guardas tem também uma placa de identificação

[283] O *lakh* é uma unidade de numeração utilizada na Índia que equivale a 100 000 rupias indianas. Acima desta unidade encontra-se o *crore* que equivale a 100 *lakh* ou 10 milhões de rupias. Um *lakh* são 1220 euros.

[284] Durante a monção do sudoeste, que afeta Goa entre junho e setembro, a estrutura é desmontada. Contudo, podem-se registar aguaceiros ou fortes chuvadas esporádicas até ao mês de novembro.

com o nome da entidade responsável pela proteção (*Goverment of Goa, Forest Department, Wildlife & Eco-Tourism Division (s) Margao*[285]), o local de nidificação (*Turtle Protected Site Galgibaga*) e algumas restrições no uso da praia devido às tartarugas (e.g., *Fire; Music, etc.*). Ainda no areal, uns metros à frente desta estrutura de apoio, encontra-se uma outra placa informativa em que são indicados os seguintes dados: período de nidificação anual, obrigações e proibições no âmbito do contacto com os ninhos e na utilização da praia e uma mensagem de sensibilização (*Help us to protect & and conserve our sea turtles*). Outras duas placas informativas, reproduzindo algumas das informações que encontramos nas placas anteriores, podem ser vistas à entrada da praia, antes do areal. Junto às últimas, é comum serem colocados cartazes de eventos que ocorrem no *Cotigao Wildlife Sanctuary*, envolvam estes ou não visitas aos locais de nidificação geridos pela área protegida (i.e., Galgibaga e Agonda).

A equipa e o trabalho

A equipa de Galgibaga é constituída por quatro guardas, todos residentes na aldeia. Os guardas dividem-se em equipas de dois que, semanalmente, alternam entre si os turnos de patrulhamento e monitorização da praia: um diurno e outro noturno. Folgam um dia por semana. Durante os turnos fazem rondas na praia, pelo menos uma vez ao dia, às vezes mais. As tarefas de patrulhamento e monitorização são múltiplas. No que concerne às tartarugas em si, podem ser divididas em três fases: o momento de nidificação com a chegada das tartarugas à praia, a fase de incubação dos ovos e a respetiva eclosão com o nascimento das tartarugas. A primeira fase implica o patrulhamento diário da praia. Nem sempre os guardas observam as tartarugas a chegar à praia. Caso assistam à desova, é preciso aguardar que as tartarugas cheguem à praia, façam o ninho e desovem. Se houver muitos turistas, é preciso afastá-los das tartarugas. Esta situação ocorre raramente, uma vez que as tartarugas tendem a desovar durante a noite. Contudo, há exceções. Adicionalmente, os cães vadios que ocupam em matilhas as diferentes zonas da praia são uma das maiores ameaças.

Após a desova e o regresso da tartaruga ao mar em segurança, os ovos são recolhidos e contabilizados, sendo colocados na área de incubação. Esta contabilização é importante para fins de monitorização, mas igualmente para a promoção do projeto, devido ao reduzido número de tartarugas que visitam Galgibaga. A tabela com o registo anual de monitorização que me foi

[285] Margao é a cidade ou centro administrativo do distrito Goa Sul.

fornecida pelo *Range Forest Officer*[286] (*vide* anexo H) no *Cotigao Wildlife Sanctuary* ilustra bem os dados que são recolhidos pelas equipas: o número de ninhos (cada um corresponde à chegada de uma tartaruga), a identificação da praia de incubação (i.e., Galgibaga ou Agonda) e não do local da desova que pode ter sido ser noutra praia, o número total de ovos recolhidos após a desova, o número de tartarugas libertadas, os ovos que não eclodiram e as tartarugas que nasceram mortas.

Na área de incubação, é necessário ter cuidado com a profundidade a que se escavam os ninhos e, dentro destes, com o posicionamento dos ovos, devido a temperaturas altas produzirem mais fêmeas e as baixas mais machos. O sexo das tartarugas marinhas é determinado pela temperatura de incubação. Por esse motivo, com o auxílio de termómetros, os guardas registam a temperatura dos ninhos para aferir se há uma maior tendência para o desenvolvimento de fêmeas ou machos. Em Galgibaga é estabelecida por vezes uma segunda área de incubação numa zona de areal que receba mais sombra. Os ninhos são todos protegidos através da montagem, ao seu redor, de uma estrutura de madeira com pouco mais de um metro de altura, vedada com uma rede. Todos os ninhos têm uma placa de identificação com as seguintes informações inscritas: nº do ninho (1º 2º, etc., por ordem de ocupação), data da nidificação (desova) e data provável de eclosão dos ovos.

A transferência dos ovos para a área de incubação inicia a segunda fase de monitorização, que se prolonga entre 40 e 50 dias, o período que os ovos demoram a eclodir. A partir deste momento, os guardas medem todos os dias a temperatura dos ninhos e zelam pela sua limpeza (lixo orgânico ou inorgânico trazido pelo vento) e segurança (afastamento de pássaros e cães ou qualquer animal ou pessoa que possa comprometer os ovos e proteção em caso de intempéries previstas ou imprevistas).

A terceira, e última fase, ocorre quando se dá eclosão dos ovos. Este é um momento que modifica de algum modo as dinâmicas no centro de proteção, observando-se alguma ansiedade nos guardas. Não é possível prever o dia exato da eclosão e, nesta medida, os ninhos têm de ser observados várias vezes ao dia. Algum tipo de alteração ou movimento na areia, significa que os ovos começaram a eclodir. Às vezes, é somente possível dar conta da eclosão quando alguma tartaruga já emergiu na areia. Assim, a atenção dos guardas é redobrada, sendo que as tartarugas

[286] O responsável pelo *Cotigao Wildlife Sanctuary* e pelo projeto das tartarugas nestas duas praias.

podem nascer a qualquer momento. Após romperem os ovos, as tartarugas emergem por debaixo da areia e, de imediato, procuram uma saída para o mar. Os guardas precisam de ser cuidadosos para que nenhuma fuja sem darem conta ou fique muito tempo exposta em terra. Os perigos são múltiplos. Após as contabilizações (número de juvenis libertos, ovos que não eclodiram e nascimentos sem vida), as tartarugas que sobreviveram são colocadas em alguidares ou baldes cheios de água do mar para serem libertadas um pouco antes da linha de água.

Além da monitorização das tartarugas, os guardas têm outras tarefas, que incluem a sensibilização de todos os que usam a praia para a necessidade de conservação das tartarugas e, quando necessário, a imposição do cumprimento das regras estabelecidas. Os guardas são frequentemente abordados por turistas que lhes pedem informações sobre o projeto e, sobretudo, sobre as datas de eclosão. Observei muitas destas conversas, nenhuma muito extensa, porque o foco dos turistas é simplesmente perceberem se durante a sua estadia conseguem assistir ao nascimento das tartarugas. Devido ao número reduzido de tartarugas que nidificam em Galgibaga (desde 2010-2011, uma média de 5 ninhos por época, e 10 desde o início do projeto[287]) e à dificuldade de prever o dia exato da eclosão dos ovos, o desapontamento é comumente observado entre os turistas. Além disso, no caso de Galgibaga, muitos estão alojados em outras aldeias do *taluka*, o que reduz ainda mais a possibilidade de assistirem à eclosão dos ovos.

O calor extremo e a humidade elevada que começam a provocar fortes trovoadas no mês de maio – anunciando a chegada da monção – coincide com as férias escolares e tende a trazer mais habitantes às praias para fazerem piqueniques. Além das famílias goesas, nesta altura é comum a praia ser visitada por famílias muito numerosas vindas dos estados adjacentes – Galgibaga situa-se muito próximo da fronteira com o estado do Karnataka, facilitando estes movimentos. O tamanho das famílias e o uso da praia para a prática de piqueniques "dificultam muito", nas palavras dos guardas das tartarugas e dos nadadores-salvadores[288], o seu trabalho. Ao providenciar muita sombra devido à mata de casuarinas que acompanha toda a linha de costa, a praia de Galgibaga é propícia a estas visitas. Como desabafa Sahu visivelmente agitado

[287] Estas médias foram efetuadas com os números cedidos na tabela que me foi fornecida no *Cotigao Wildlife Sanctuary*. Deve-se mencionar que a tabela incluía apenas os dados até 2016-2017.
[288] Os salva-vidas queixam-se muito do elevado número de afogamentos e aumento de casos de congestão.

após ter de gerir uma destas situações "Eles não são daqui. Vieram do Karnataka. Eu falo marathi. Tu viste. Eles são muitos, e montaram a cozinha aqui toda atrás de nós [tinham-no feito, literalmente, cortando vegetais, moendo especiarias e cozinhando *massala*]. Não podem fazer fogo aqui. Isto é uma praia protegida. São muitos. E, depois, vão embora e deixam o lixo todo aqui. Já os avisei. Não é fácil explicar. Tu viste. Tive muita paciência! É o meu trabalho". Em Galgibaga, devido ao número de turistas que pernoitam na aldeia ser reduzido, estas interações ocorrem mais com estas famílias alargadas de turistas domésticos[289]. Estas visitas criam também dificuldades aos guardas quando coincidem com a nidificação de alguma tartaruga ou eclosão de ovos em período diurno.

Apesar das relações de conflituosidade que se observam entre a conservação e as diferentes pessoas presentes na zona costeira (turistas, pescadores artesanais, empresários turísticos e nadadores-salvadores[290]), discutidas mais adiante, verificam-se igualmente práticas de cooperação. A chegada de carcaças de tartaruga ou de outros animais (golfinhos ou cobras marinhas) aos areais é, muitas vezes, comunicada aos guardas pelos próprios turistas. Verifica-se a mesma situação entre os pescadores que costumam informar sobre os avistamentos de tartarugas e libertá-las das suas redes. Relativamente aos empresários turísticos, alguns negócios geridos por pescadores, incluindo Pagi, além dos acordos de cooperação estabelecidos com o *Goa Forest Department* (quem tem *shacks* é obrigado a encerrar os estabelecimentos às 22:30 para reduzir a incidência de luz artificial e ruído na praia durante a noite), observam-se igualmente formas de cooperação indireta. Se bem que não por efetivos motivos conservacionistas, os empresários turísticos promovem abertamente a conservação aos seus clientes. Por último, a empresa privada, que fornece os serviços de patrulhamento e salvamento nas praias de Goa, colabora também com o *Goa Forest Department* na proteção da vida selvagem costeira.

Além da formação de socorrismo aos banhistas, os nadadores-salvadores recebem treino para proteção, patrulhamento e, sobretudo, resgate de vida selvagem. Aqui, novamente, devo salientar que alguns destes funcionários são pescadores ou pertencentes a famílias ligadas à pesca, incluindo Pagi. É o caso de Ryam, um dos interlocutores já apresentados. A formação

[289] Ainda assim, uma ou outra vez, muito raramente, é preciso chamarem a atenção de turistas que se deslocam pela praia durante a noite com lanternas.
[290] Estas categorias não devem ser concebidas como incorporando unidades homogéneas. Pelo contrário, envolvem sempre um número alargado de sujeitos com perceções e motivações muito distintas.

de apoio à proteção da vida selvagem marinha, no caso das tartarugas, é direcionada às situações de emaranhamento da espécie em redes de pesca, mutilamentos ou outros ferimentos, bem como manuseio correto de carcaças que dão à costa. Estas formações envolvem o apoio de biólogos e especialistas pertencentes a organizações como a IUCN. A ação dos nadadores-salvadores estende-se, ainda, a ações educativas que eles efetuam nas escolas. Estas iniciativas complementam as efetuadas pelo *Goa Forest Department* e escolas que fazem visitas de estudo ao *Cotigao Wildlife Sanctuary* e aos locais de nidificação de Galgibaga e Agonda. Por outro lado, como me relatou assertivamente o responsável governamental pela proteção das tartarugas: "Não! Nós damos emprego a alguns locais. Os guardas. Só isso. Não há nenhuma ação de sensibilização dirigida à população".

O "escritório": a proteção de tartarugas em Agonda

> Tinha acabado de estacionar o carro quando ouvi o meu nome. "Raquel! Raquel! O Dyn esteve aqui à tua procura, diz que te ligou." Olhei para o telefone e tinha uma chamada perdida. "Pediu para lhe ligares." Percebi de imediato o que tinha acontecido. As tartarugas estavam a nascer. Liguei-lhe. Do outro lado, ouvi: "as tartarugas nasceram, tens de vir agora." Peguei no carro e atravessei a aldeia, estava no extremo sul. Estacionei junto ao templo [*Gharueyia temple*] e com uma lanterna e garrafa de plástico (caso aparecesse algum cão) em cada mão, corri com o meu marido para a área de incubação na praia. No lado esquerdo do templo de quem está virado para o mar, existe um caminho estreito de terra batida e areia que segue por entre casas, *huts* e restaurantes, e vai dar à zona da praia onde está localizado o "escritório" ou "a nossa casa" como se referem os guardas ao centro de proteção de tartarugas de Agonda. Eram umas dez horas da noite. Estávamos em meados de abril. A maioria dos turistas estrangeiros já tinham deixado Agonda. Ainda assim, acabaríamos a libertar tartarugas com uma família russa (pai e as duas filhas) que terminavam as suas férias e estavam alojados num dos *huts* da praia. Quando chegámos, Dyn e Yaj [guardas das tartarugas] tinham já as tartarugas contabilizadas e colocadas num balde com água do mar. Estranhei a calma e perguntei se já tinham nascido há muito tempo. "Faz uma hora que nasceram. O *Range Forest Officer* era para vir com umas pessoas, mas passou-se alguma coisa e já não podem vir. Estivemos à espera. Mas não podemos esperar mais. Elas começam a ficar muito ansiosas", explicou-nos Dyn. Estava na hora, pensei. Dyn levantou-se e disse-nos: "Venham, vamos libertá-las. Vocês já sabem." E, uma a uma, começamos a libertá-las, muito cuidadosamente na areia molhada. Aparece, entretanto, uma família de turistas russos. Quase não falavam inglês, mas os guardas sabiam ao que vinham. Estavam alojados ali perto e já tinham pedido a Dyn para os avisar caso as tartarugas nascessem. As miúdas estavam radiantes, como seria de esperar. O pai não ficava atrás, em alguns momentos, agarrando-se literalmente ao

> balde das tartarugas. Mas não menos estasiados com o fenómeno, como sempre, estávamos nós e os guardas. O processo é sempre o mesmo: libertá-las, apontar as lanternas para o chão para controlar se alguma fica para trás ou é devolvida pelo mar, e controlar os cães. Tudo parecia estar a acontecer muito rápido. Nisto, diz-me o Dyn: "É maré alta. Isso é bom. Elas ficam menos cansadas. Chegam à água mais rápido e também entram logo mar adentro. Quando está maré baixa, elas ficam muito mais cansadas. Eu faço isto há muito tempo. Eu vejo. Eu sei". Por um momento, recordo-me duma vez em Galgibaga em que estivemos a libertar quatro tartarugas numa tarde de maré baixa. Foi moroso e difícil para as tartarugas. O número reduzido deveu-se à maioria dos ovos terem eclodido na noite anterior. Após um patrulhamento final a toda a área circundante, garantindo que nenhuma tartaruga permanecia em terra, voltámos para o "escritório" – eles, eu e o meu marido – e conversámos durante umas horas, sentados no areal, à porta do centro de proteção.

A conversa começou com inquirições sobre onde tínhamos ido jantar e pelo motivo de não estarmos em casa. Tínhamos ido a um dos restaurantes onde os pescadores se costumavam reunir à noite, por recomendação dos próprios. Este controlo/curiosidade foi muito comum ao longo do trabalho de campo em qualquer uma das aldeias onde vivi – e que se inicialmente estranhei também não demorou a entranhar-se. Nunca foi essa a minha postura ao longo do trabalho de campo (Abu-Lughod 2016 [1986]), mas se por algum motivo tivesse optado por evitar a pergunta, para não quebrar a confiança de algum interlocutor, não se tardaria a saber. Esta situação, a par de outras, é ainda exemplificativa de que estava inserida como agente social no terreno, fazendo parte da situação social (Gluckman 1987 [1958]; Pina Cabral 1991; Perez 1994; Frazão-Moreira 2002; Martins e Mendes 2016a). Nesse momento lembrei-me do episódio do casamento em que estive em Galgibaga, sendo poucos dias depois interpelada em três aldeias adjacentes diferentes: "Eu vi-te. Tu e o teu marido estavam muito bem. Muito bem vestidos." O assunto do jantar acabou por mudar quando aproveitei um curto momento de silêncio para fazer uma observação sobre o entusiasmo das miúdas a libertar as tartarugas, levando Dyn a comentar:

> Sim. As crianças gostam das tartarugas. Foi bom haver poucos turistas. Esta família está ali no *hut*. Só três. É bom. Muitos, é difícil para nós. Hoje nasceram cedo. Outra altura, tínhamos aqui muitos turistas. Não faz mal, mas muitos, é difícil. (…) É preciso ter cuidado com as tartarugas. A conservação é importante. Eu sei que elas estão em risco. É importante salvar, nem que seja só uma. Elas estavam ansiosas, muito tempo no balde. Tu viste, elas a mexer. Elas vão para o mar e quando lá chegam provam a água, é o que eu acho. É que nós estamos aqui sempre e observamo-

las muitas vezes. Eu acho que é assim. (…) Aprendi coisas com outros, mas muitas coisas a observá-las. A conservação não é fácil. Muito problemas para elas. Aquela luz *led*, é um problema. Os pescadores reclamaram, nós também somos pescadores. Estamos aqui, mas na folga pescamos, tu sabes. Nós lutámos, mas o governo não fez nada. Essa luz e as traineiras, é mau para tudo. Para as tartarugas, o peixe, o fundo mar e para as pessoas, os pescadores.

Rapidamente, sem querer interrompê-lo, perguntei-lhe o que acontecia com o turismo. "Os turistas vão aos restaurantes ou vêm aqui perguntar-nos pelas tartarugas, mas são mais os turistas de longa temporada que sabem disto. Os outros, é menos. Ficam pouco tempo. Não dá tempo. As pessoas daqui e os que têm negócios estão habituados à proteção. Avisam os turistas. Não é como Galgibaga". Entretanto, num movimento repentino, Yaj, levantou-se e apontou para o centro de proteção: "Não sei o que vai ser disto. Cada vez são menos tartarugas. Isto é o nosso trabalho. O ano passado foram 28 ninhos, este ano só 18. Galgibaga poucos, muito, muito, poucos". Aproveitei para perguntar, uma vez mais, como tinha feito em tantas outras ocasiões, qual o motivo para haver menos tartarugas em Galgibaga, sendo que recebe muito menos turistas que Agonda. A resposta foi-me dada quase em uníssono entre sorrisos e gargalhadas: "As tartarugas gostam de turismo. Eles dizem que não. Mas elas vêm aqui. E não vão lá". As referências a ambas as aldeias, quando o assunto são tartarugas e turismo, é comum. Dyn, entretanto, mexe no telemóvel e começa a mostrar-me as fotografias das tartarugas que tínhamos acabado de libertar. Faço o mesmo e mostro-lhes as fotografias e vídeos que tinha feito daquela noite. Ao passar as imagens, aparecem no telemóvel umas fotografias de tartarugas a eclodir em Galgibaga. Tinha também vídeos. Mostro-lhes um vídeo de uma daquelas tartarugas que tínhamos libertado em Galgibaga durante o dia. E, por mero acaso, menciono que uma das coisas que mais me impressionava era o modo como aqueles pequenos animais se lançavam mar adentro, completamente sozinhos, sem pais. Assim que termino de dizer isto, Dyn olha-me muito seriamente e, apontando para si próprio e para Yaj, diz: "Elas têm pai, sim! Estão aqui os pais. E eu acho que a mãe delas vai reunir-se com as pequenas no mar. Tenho a certeza. Eu acredito que sim. Eles estão à espera delas".

***

Se à semelhança de Galgibaga (e de Morjim) a conservação de tartarugas em Agonda derivou de uma iniciativa individual e desconectada dos outros dois projetos, envolvendo igualmente algumas das mesmas inquietações[291], o seu impulsionamento aconteceu devido aos contatos

[291] A conservação enquanto ferramenta de controlo sobre a grande indústria turística, por um lado, e fonte de receita *sustentável*, por outro.

pessoais no âmbito político de uma das famílias Pagi mais influentes da aldeia, nomeadamente, através de Upi.

> Isso, era assim: Não havia nada. Comíamos as tartarugas. Tudo [a carne e os ovos]. As tartarugas eram muitas. Vinham muitas aqui à praia. Nós somos pescadores. Nós sabemos. Era tudo aproveitado. Tudo. A carne, os ovos, tudo. Não tínhamos nada. Escuta, uma tartaruga dava para muitas famílias. A carne dava para muitas famílias. As pessoas vinham aqui a casa buscar a carne. Dávamos e vendíamos. A carne e os ovos davam dinheiro. A carne é boa. É muito saudável. É boa para a saúde. Faziam-se muitas coisas, as mulheres sabiam. Os ovos também eram muito saudáveis. Não é como o frango. Não é como a carne de agora, aquela do mercado. Tu sabes. Lá em Chaudi, no Mercado [municipal]. Eu gosto mais de peixe. Sou pescador, não? Respondo-lhe que também gosto mais de peixe. Olha-me com um sorriso de cumplicidade. "Depois, começou aquilo da conservação. Foi aos poucos. As pessoas deixaram de comer as tartarugas. Aconteceu. Eu meti-me naquilo. Foi em 2001. Foi quando eu abri o meu restaurante na praia. Uma coisa pequena, muito pequeno. Fui o primeiro, na praia. (…) Em Galgibaga foi o Padre. Já lá não está. Esse Padre com quem falaste, mas não foi ele em Agonda. Isso, foi lá em Galgibaga. Aqui, fui eu que comecei isso. Eu era amigo do *Conservator of Forests*. O *Conservator of Forests*." Nisto, levanta os braços para enfatizar que se tratava de uma pessoa importante. "Ele era meu amigo. Ele já faleceu. Um dia disse-lhe que encontrei os ovos. Eles vieram aqui e tudo. Ele e outros do *Forest Department*. Pessoas importantes. Ele disse-me: "vê se encontras outra vez e diz-me". Foi assim. Eu fiquei a tomar conta dos ovos. Ele disse para eu arranjar mais alguns pescadores para me ajudar. Fiz isso. Nós somos pescadores. Nós sabemos. Eu e dois amigos ficámos a trabalhar, mas o *Forest Department* pagava muito pouco. Foi a temporada de 2001-2002. Eles pagavam 56 rupias [menos de 1 euro]. Era muito pouco. Muito pouco. Eu deixei aquilo. Fiquei três temporadas e, depois, eu deixei aquilo. Era muito pouco.

O centro de proteção de tartarugas

À semelhança de Galgibaga, a estrutura temporária de proteção de tartarugas de Agonda é montada no areal e localiza-se, aproximadamente, a meio da praia (*vide* anexo I). Trata-se igualmente de uma pequena cabana de madeira feita de paus de bambu ou outras madeiras acessíveis e coberta (o telhado e algumas laterais) com folhas de palmeira para manter o espaço fresco e o proteger da chuva. O interior da estrutura é dividido em duas áreas, uma de trabalho e outra de descanso. O centro é montado no final de setembro e desmontado em maio. Entre junho e setembro os guardas são transferidos para o *Cotigao Wildlife Sanctuary*.

A área de incubação, onde são colocados os ovos recolhidos em Agonda ou nas praias adjacentes, situa-se junto ao centro de proteção. Os ninhos artificiais criados pelos guardas nesta zona de incubação são também identificados com uma pequena placa informativa. Há, igualmente, sinalética disponibilizada para consulta pública na estrutura de apoio aos guardas e no areal. Contudo, por oposição a Galgibaga, não existe um acesso principal para a praia, para lá chegar é necessário efetuar um dos muitos caminhos existentes, adjacentes às residências locais que se misturam com os estabelecimentos turísticos. É, ainda, possível aceder à praia através, literalmente, dos últimos. Devido à conjuntura espacial e à falta de sinalética na estrada da praia, por contraponto a Galgibaga, alguém que não tenha conhecimento prévio da existência do projeto de conservação em Agonda, não se apercebe da presença da iniciativa tão facilmente.

A equipa e o trabalho

No centro de proteção de Agonda estão alocados três guardas que residem na aldeia. As rondas são usualmente efetuadas em grupos de dois ou por todos. À semelhança de Galgibaga, folgam um dia por semana e efetuam as mesmas tarefas de patrulhamento e monitorização. Relativamente às responsabilidades associadas às fases de nidificação, incubação e eclosão, as maiores diferenças que se observam entre a equipa de Agonda e de Galgibaga devem-se à maior presença de turistas na primeira praia. Contrariamente a Galgibaga, em Agonda é comum a interação com os turistas, sobretudo durante a incubação dos ovos e eclosão. Tal deve-se não somente à maior dimensão do sector na aldeia, mas também à própria geografia. Em Agonda, uma larga maioria dos estabelecimentos (restaurantes e alojamentos) dão acesso direto à praia. Em relação à fase de nidificação, a situação é mais controlada, pelo facto de não ser comum as tartarugas desovarem durante o dia. Ainda assim há exceções. Além dos turistas, os guardas colocam toda a sua atenção nos cães vadios que percorrem a praia em matilhas. No plano processual, a equipa de Agonda segue os mesmos procedimentos que em Galgibaga, relativamente ao modo como libertam as tartarugas e efetuam as contabilizações exigidas pelo *Goa Forest Department*[292]. Por outro lado, desde a temporada de 2015-2016[293] regista-se um número muito mais elevado de nidificações em Agonda – argumento que tem sido utilizado para salientar que o turismo não é uma ameaça às tartarugas. Ainda assim, à semelhança de

[292] Refiro-me ao número de ninhos, ovos, tartarugas libertadas, ovos que não eclodiram e tartarugas que nasceram mortas.
[293] De acordo com a tabela do *Goa Forest Department* registaram-se 13 ninhos, em 2015-16, e 28, em 2016-17.

Galgibaga, a média de tartarugas que visitam Agonda é de oito ninhos por ano, quando contabilizada desde o início do projeto (2000-2001).

A gestão da área de incubação, que inclui a medição e registo de temperatura dos ninhos, observa os mesmos procedimentos nas duas aldeias. Contudo, ao contrário de Galgibaga, o estabelecimento de uma segunda área de incubação numa zona da praia com mais sombra para potenciar o nascimento de machos não faz parte dos procedimentos, porque a praia em si não o permite. De facto, comparativamente a Galgibaga, a praia de Agonda não tem uma mata de casuarinas a percorrer paralelamente o areal. Como mencionei anteriormente, as propriedades e estabelecimentos dos residentes estendem-se até à praia. Os ninhos são também identificados e protegidos através da montagem ao seu redor de uma estrutura de madeira com pouco mais de um metro de altura, coberta com uma rede. A área de incubação (i.e., a zona alargada onde se encontram os ninhos artificiais) é igualmente protegida com uma vedação feita de rede. Nesta fase de incubação (40 a 50 dias), os guardas garantem a limpeza e segurança dos ninhos. Apesar de a praia de Agonda ser também percorrida por um grupo de mulheres que procedem à sua limpeza, há sempre lixo orgânico (folhas e pequenos galhos trazidos pelo vento). Relativamente à segurança, são controlados os cães, outros animais ou pessoas que possam comprometer os ovos e a devida atenção é dada a intempéries esperadas ou inesperadas. Em Agonda, cheguei a observar um episódio desta natureza devido a um fenómeno meteorológico que resultou numa subida inesperada da maré e obrigou os guardas a remover os ovos para um local seguro.

Em relação à fase de eclosão dos ovos, em Agonda, observa-se igualmente uma alteração nas dinâmicas no centro e alguma ansiedade entre os guardas, ansiedade que aumenta com as visitas mais frequentes dos turistas. “Quando nascem? Mas quando é? Em que dia? Muitas perguntas! Não sei! Digo que não sabemos. Não sei o dia ou hora. Talvez amanhã, depois, hoje à noite. Não sei. É 40 a 50 dias, mais ou menos. Eles não percebem. Nós não sabemos quando elas vão nascer. Não sei. Pode ser hoje à noite”, comentava-me Yaj, queixando-se da insistência dos turistas. Além disso, não sendo possível prever o dia exato da eclosão, os ninhos são observados pelos guardas várias vezes ao dia. Algum tipo de alteração ou movimento na areia significa que os ovos começaram a eclodir, e por vezes, dá-se conta quando as tartarugas já nasceram. A atenção tem de ser redobrada nesta fase. Após romperem os ovos, as tartarugas emergem na areia e procuram instintivamente o mar. Os guardas precisam de ser cuidadosos para que nenhuma fuja sem darem conta. Os perigos são múltiplos. O processo de libertação segue os procedimentos observados em Galgibaga.

A par da monitorização das tartarugas, a equipa de Agonda sensibiliza os visitantes da praia para a necessidade de conservação da espécie e impõe o cumprimento das regras estabelecidas. Recebe apoio dos nadadores-salvadores, mas as relações são menos conflituosas do que em Galgibaga. À semelhança de Galgibaga, os turistas tendem a visitar o centro e pedir informações, contudo, observa-se bastante desânimo nestes quando percebem que são poucas as hipóteses de assistirem à eclosão dos ovos. Para alguns, familiarizados com as grandes arribadas, observadas noutros estados da Índia ou no estrangeiro, o número de tartarugas causa muito desalento. Ainda assim, em Agonda, o alojamento na aldeia aumenta as possibilidades de assistirem à eclosão dos ovos ou até da nidificação, sendo que alguns dos estabelecimentos turísticos avisam os clientes quando se aproxima uma eclosão de ovos. Esta situação é menos comum em Galgibaga, nomeadamente devido a conflitos derivados da conservação das tartarugas. Por sua vez, sob outro ponto de vista, esta situação não invalida que se observem práticas de cooperação em Galgibaga. No caso de Agonda, a situação não é diferente. Assim, é comum os turistas avisarem os guardas sempre que avistam tartarugas e outros animais feridos ou já em decomposição na praia. Os pescadores, por sua vez, colaboram também na conservação de diferentes formas, seja pela comunicação aos guardas do avistamento de tartarugas, seja pela prestação direta de auxílio em terra ou no mar. Os microempresários turísticos de Agonda, que incluem pescadores Pagi, promovem a conservação entre os visitantes da aldeia, incluindo o termo *turtle* na designação dos seus estabelecimentos, prestando informações aos turistas sobre o projeto e a eclosão de ovos e durante os passeios de barco. Por mero acaso geológico, há um rochedo a poucos metros do extremo sul da praia que tem a forma de uma tartaruga quando avistado do mar. Esta é uma paragem obrigatória em vários passeios de barco.

Frictions* na *turtle beach

Desde tempos imemoriais, as tartarugas faziam parte da dieta e economia dos Pagi, tendo sido utilizadas para fins medicinais e cosméticos, uma realidade comum às aldeias de Galgibaga e Agonda. A transformação dos interlocutores em conservacionistas ocorreu gradualmente, mas sem dificuldades. Para isso, contribuiu a implementação e promoção das estratégias de recompensas empregues pelos impulsionadores dos projetos. Refiro-me, primeiro, às gratificações monetárias para compensar as perdas económicas da venda dos ovos. Segundo, às oportunidades de empregabilidade abertas pelo projeto para os pescadores inicialmente contratados como voluntários. Por fim, às narrativas de conservação de base comunitária e

ecoturística, apresentadas como alternativa de subsistência e solução para possíveis ameaças de apropriação de terras pela grande indústria hoteleira[294].

A adesão do *Goa Forest Department* às três iniciativas concretizou o propósito de todos os impulsionadores em adquirir o apoio estatal. Durante a época de nidificação, as três praias passaram a ter instalados centros de proteção de tartarugas e foram classificadas CRZ-I. Igualmente, concretizou-se a chegada do turismo e de turistas, em parte para verem as tartarugas ou à procura da representação eco/tartaruga-turística que começou a ser promovida em diferentes escalas[295]. Após a entrega da gestão das iniciativas de proteção ao *Goa Forest Department*, os projetos mantiveram-se desconectados. No entanto, os centros de Galgibaga e Agonda foram integrados na *Wildlife and Eco Tourism Division (South)*, esta integração no mesmo departamento e a proximidade geográfica levaram a que decisões tomadas ou ocorrências sucedidas num lugar afetassem (e afetem) tendencialmente o outro. Por fim, a preocupação com a conservação da biodiversidade em si não foi, em momento algum, o principal fator de impulsionamento, adesão ou insistência de continuidade das iniciativas até à atualidade.

A conservação das tartarugas em Goa derivou de um *environmentalism of the poor* (Guha e Martinez-Alier 1997), ou seja, a proteção da biodiversidade resultou de preocupações com a subsistência e menos com o ambiente propriamente dito. Simultaneamente, estas iniciativas são também ilustrativas das críticas efetuadas por vários autores (e.g., Adams 2004a; Baviskar 2010) em relação à distinção muito rígida efetuada entre as noções de *environmentalism of the poor* e de *ecology of affluence* (Guha e Martinez-Alier 1997). A principal contestação deve-se à defesa que estas noções não estão exclusivamente confinadas aos contextos geográficos a que foram primeiramente associadas: no primeiro caso, às mobiliações ambientalista, por exemplo, da Índia ou da América Latina e, no segundo, aos movimentos ambientais europeus e americanos. Por sua vez, no contexto indiano, Baviskar (2010) argumentou que se, de facto, a primeira noção caracteriza fielmente os movimentos civis rurais indianos, a segunda é bastante expressiva nos grandes espaços urbanos. Contudo, relativamente à proteção das tartarugas em Goa, se esta é ilustrativa de um *environmentalism of the poor*, é igualmente de uma *ecology of affluence* ou de um "bourgeois environmentalism where the middle classes try to pursue the

[294] Retomarei este assunto no capítulo VII.
[295] Este tópico será retomado de forma mais pormenorizada no capítulo VII.

creation of an ordered space which is beautiful, gracious, which fulfils their desire for a privileged lifestyle, where nature is controlled and made available for recreation. An environmentalism [that] is very hostile to the poor" (idem 2010, p. 172). A proposta de estabelecimento da reserva de conservação em Galgibaga é bastante ilustrativa desta dimensão.

> Não foram as pessoas. Foi um Padre. Isto tudo. Isto, foi tudo ideia de um Padre. Esse que falaste. Ele já lá não está em Galgibaga. Depois, o governo adquiriu as terras. Foi há poucos anos. O governo quer, vai ter. Ninguém pode fazer nada. Ninguém quer saber das tartarugas, mas o governo insiste. Há pressão por parte de alguns residentes importantes em Galgibaga, de pessoas de Poinguinim[296], e esses têm contactos.

Comentou-me o *Range Forest Officer*, levantando o braço da secretária e apontando para cima. Ele continuou:

> E, depois, há o apoio dos ambientalistas de Goa. As pessoas na costa, em Canacona e toda a Goa, como os pescadores, têm negócios. O dinheiro também é preciso. Elas não querem a conservação, mas no resto de Goa todos querem, em Poinguinim também querem, e no resto de Goa, lá no Norte. Em Galgibaga houve uma negociação. Depois de termos as terras, falámos com algumas pessoas, alguns são esses pescadores Pagi. O acordo é deixar três entradas abertas para a praia e não apenas uma. No projeto da reserva era para haver só uma entrada. Ao lado da Igreja, há aquele caminho alcatroado, vai dar às tartarugas. (…) Agora é para ficar essa e outras duas. Também é para ficar aberto o acesso ao porto de pesca. Tu sabes onde é, lá na ponta sul. Eles têm lá os barcos. Por agora, está garantido. É assim, vê, as ordens são de cima. Não posso fazer muito. Vê, isto. É tudo política e alguma coisa transferem-me e pronto. Vou ser transferido, é um mandato. Se eu não cumprir o que mandam, vou antes. E vem outro. E depois depende quem ocupa o lugar lá em cima e aqui. Depois, levaram-me ao Karnataka. Fomos para conhecer lá um projeto de tartarugas. Não fiquei nada impressionado, mas o governo já fez o contrato com um cientista para ele montar uma coisa igual em Galgibaga. Eles vão cobrar bilhetes. Ou seja, há dinheiro envolvido! Percebes?! Não posso fazer nada, é tudo política, muda segundo o governo eleito. Se faço alguma coisa, sou transferido, é assim. Eles vão fechar a praia, vão vedar a área comprada. (…) Vai ser com pilares de cimento e arame. (…) Os cientistas, esses do Karnataka, querem construir um centro de interpretação e um cinema. Como explico…? Uns ecrãs grandes e depois

[296] Como mencionei na Introdução, além de designar oficialmente toda a área geográfica da divisão administrativa com o mesmo nome (Poinguinim), uma das sete que compõem o *taluka* de Canacona, Poinguinim é também o nome de uma das muitas aldeias que incorporam essa área administrativa ou *village panchayat* de Poinguinim.

> passa coisas das tartarugas. Eu não fiquei impressionado com aqueles posters todos. (…) A associação é a *Dakshin*, *Dakshin Foundation*. Agora não sei. É tudo devagar, devagar. E, é isso. Tudo isto, por oito tartarugas, oito tartarugas!

Como enfatiza o *Range Forest Officer*, a reserva de tartarugas derivou de uma proposta feita pelo Padre Iano ao *Goa Forest Department*. Em 2004, a entidade governamental aprovou o projeto e foi disponibilizado financiamento para esse fim. Todavia, foi preciso esperar até 2013 para que procedimentos relativos à implementação da reserva fossem iniciados. O Padre Iano, entretanto, foi transferido para outra paróquia e o seu envolvimento com a proteção de tartarugas terminou. Neste período, a conservação já estava sob a gestão do *Goa Forest Department*.

A retoma do projeto, em 2013, derivou de uma forte pressão anti-turismo iniciada alguns anos antes por Nit e por um movimento ativista e ambientalista local: *Poinguinkaracho Ekvott* (PE). Estas ações, muito mediatizadas e judiciais, ocorrem até à atualidade, observando-se períodos em que as contestações são mais ou menos ativas. A par disto, os argumentos pró-conservação são tendencialmente bastante extremados e, até, irrealistas, bem como recorrem ao acionamento de valores morais. A título de exemplo, como mostra uma entrada de blog datada de outubro de 2008 da autoria de Nit:

> Passed over completely by the sands of time, Galgibaga beach is ideally a poet's delight and a Philosopher's retreat for its mystical and meditative ambience. It offers a breath of fresh air to city-weary souls in the warm embrace of nature. "It's a paradise," says Orest Kap, a German painter" (…) And yet not all is well (…) Galgibaga now has the brow of many (…) eco-conservationist and others clouding with worry as the virgin territory, Galgibaga beach is invaded by beach sharks (shacks). This, despite the fact that the beach is a protected area for turtle nesting and sees the hatching of over 3000 eggs every year. A villager expressing his apprehension says, beach shacks can only make our beloved Galgibaga another haven of sun, sand, wine, women and sex for the hippies who have nothing to offer us except drugs, nudism, a philosophy of free-love, sex and AIDS. Beach shacks or no shacks the rape of this unspoilt child of Mother Nature is imminent. If you treasure any fantasies of visiting this shadowland of dreams, pack you bags and get going today. Tomorrow this wonderful place may well go into the oblivion of history as another paradise lost (Martin 2008).

A publicação *Sinful Goa. Paradise in Peril* (2014), que agrega vários artigos de opinião de Nit, inclui também dois textos sobre a proteção das tartarugas em Galgibaga, um destes intitulado "Hippie culture grips virgin Galgibaga", onde pode ler-se o seguinte:

> Where (…) turtles crawled majestically (…) today one sees the hippies in their joyous contortions of open and uninhibited lovemaking on the soft bed of pines of the Casuarinas (trees) that dot the Galgibaga coast which has seen thousands of hatchlings finding their way to the sea since 2000. (…) Once little more than a sleepy hideaway [where] two communities [lived] in perfect harmony. Turtle haven Galgibaga Beach is the last frontier still unspoilt by the goodies of tourism and till recently was the only family destination [without the] embarrassment over the naked flesh lying around (…) The social fabric of this laid-back village has also already suffered signs of visible deterioration largely due to (…) the hippie invasion. Greed is what functions now. (…) Counting fast money (…) Mr. Barreto remarks "there is an urgent need to strike a balance. Tourists related activities need to be carried out with proper checks (…)." Meanwhile the locals are fighting the commercialization of the eco-sensitive area (…) under the banner of Poinguinkaracho Ekvott, (PE) a social front launched a few months. Kishore Poinguinkar of PE says "we have been fighting to preserve our heritage and the matter is due to come up before the High Court" (Martin 2014, p. 80-81)

O último artigo, e outros no livro, já tinham sido publicados em anos anteriores. A menção à recente constituição do PE é ilustrativa, sendo que tal aconteceu em finais de 2010. Por outro lado, os trechos apresentados em cima evidenciam um discurso bastante extremado, irrealista, contraditório e de base moral – estrategicamente construído. Ao analisar os últimos dois excertos, vários elementos podem ser identificados. Desde logo, apesar do recurso ao olhar do pintor exposto no primeiro excerto, um dos poucos *hippies* que visitava Galgibaga e tive oportunidade de conhecer, Nit baseia o seu argumento numa invasão *hippie* e nos seus comportamentos intoleráveis e perigosos na arena pública. No entanto, a incursão ou os comportamentos nunca adquiriram as proporções sugeridas. A argumentação de Nit segue também a observada décadas antes no norte de Goa, entre os movimentos anti-turismo católicos. Esta aproximação é bastante evidente devido ao foco argumentativo (os *hippies* e seus comportamentos) e à linguagem utilizada: o "paraíso perdido", mencionado por Nit, ou a "carne branca na praia (*white flesh on the beach*)", expressão usada pelo Padre Iano durante as nossas conversas, referindo-se às estrangeiras em *bikini*. Nit realça ainda um crescimento descontrolado de *shacks* na praia de Galgibaga, enfatizando a existência de uma "população local" que luta contra um processo de turistificação massificado, cultural e ambientalmente

desestruturador. No entanto, nenhuma destas realidades (turística e *comunitária*) alguma vez se observaram como foram descritas. Comparativamente a muitas outras aldeias no *taluka* e em Goa, o turismo em Galgibaga, ainda hoje, é muito reduzido. Relativamente à ideia de *comunidade*[297], na verdade, esta remete para uns poucos sujeitos (que incluem Nit), sendo ainda a maioria deles residentes em bairros não costeiros de Galgibaga e, até, em outras aldeias pertencentes ao *village panchayat* de Poinguinim. A par destes argumentos, Nit e o PE responsabilizam e exercem uma forte pressão sobre as entidades estatais, através de uma marcada presença nos media (nomeadamente, na impressa escrita) e de queixas judiciais consecutivas, para impedir o desenvolvimento do turismo em Galgibaga. A imensa campanha mediática enfatiza de forma excessiva o crescimento acelerado e descontrolado do sector, o risco de corrompimento de valores morais e a transgressão das regras estabelecidas pela CRZ. Neste último ponto, é questionada a ação de vários órgãos governamentais e não somente o *Goa Forest Department*. O *panchayat* de Poinguinim, a que pertence Galgibaga, e a GCZMA são também responsabilizados: o primeiro devido à emissão de licenças para a construção de *shacks* nas praias e, a segunda, pela sua autorização e falta de fiscalização da CRZ. Este "Battleground Galgibaga" – como chegou a ser intitulada uma entrevista de 2017 publicada num jornal estatal (*vide* anexo J) e realizada ao membro mais ativo do PE, Kishore Poinguinkar, descrito logo nas primeiras linhas como um "guerreiro" que tomou como missão os direitos das tartarugas, impulsionou um conflito aberto entre a conservação das tartarugas e os pequenos empresários turísticos da faixa costeira de Galgibaga (e de Agonda).

A conservação das tartarugas e o turismo não são os únicos nem mais antigos elementos que, na história de Galgibaga, impulsionaram posições contraditórias entre os habitantes desta faixa costeira. A construção de um troço da autoestrada interestatal na aldeia gerou também muito discórdia, incluindo entre Nit e os seus opositores no assunto tartarugas/turismo. Por sua vez, à semelhança da sua ação ativista relativa à conservação das tartarugas, para impedir o turismo, Nit aplicou a mesma estratégia à autoestrada, advogando que a via constituía uma grave violação da CRZ em Galgibaga. Contudo, nem todos os residentes o apoiaram, incluindo muitos dos principais interlocutores desta pesquisa. Sentados no alpendre de sua casa, Nit – lançando um olhar sofredor à paisagem circundante, falava-me daqueles que se mostraram favoráveis à construção:

[297] A discussão deste tema foi realizada no capítulo III.

> Fiz tudo o que podia. Avisei-os que estavam a ser enganados. Vi o projeto. O governo disse-lhes que a estrada tinha uma saída para Galgibaga. É mentira. Não há nenhuma saída para Galgibaga. (…) Não consegui. Acabou. (…) Não! Isto, tem mais de 30 anos. O governo comprou as terras há anos. Quanto? Nada! O metro quadrado foi comprado a 3 rupias. (…) Eu sabia que a estrada vinha… mas…. Não há nada mais a fazer. Fiz queixas. Isto é CRZ e mais… Há muitas irregularidades, mas não há nada a fazer. Avisei-os.

Na primeira vez que estive em Galgibaga, durante a curta visita de terreno que fiz antes de iniciar o trabalho de campo de longa duração, os sinais de construção da autoestrada eram quase inexistentes. Quando regressei à aldeia alguns meses depois para iniciar o trabalho de campo, tudo tinha mudado. A principal via de acesso à aldeia, uma pequena estrada local alcatroada, e a paisagem verdejante que a acompanhava tinham dado lugar a uma enorme faixa de terra poeirenta e avermelhada, que denunciava o característico solo laterítico de Goa. Após 30 anos, a estrada chegava a Galgibaga. Durante a pesquisa, assisti à sua construção que, além da via de quatro faixas, incluiu duas pontes, devido à existência dos rios Galgibaga e Talpona. Não é certamente difícil imaginar o que é viver meses consecutivos a poucos metros do local onde está a ser construído um projeto desta envergadura. O ruído diário das máquinas é ensurdecedor e a poeira asfixiante. O cheiro, durante o processo de alcatroamento, intoxicante, e o calor, libertado posteriormente pela via, inimaginável. Não fosse a criatividade de Uja, nesse ano, secando o peixe no alcatrão da estrada ainda inativa, a situação poderia ser simplesmente descrita como um filme de terror. Por outro lado, embora difíceis de suportar, para os interlocutores (e para mim), a poluição sonora e do ar tornam-se elementos menores, quando comparadas com a obrigatoriedade de assistir quotidianamente à violenta transformação do território. Esta violência refletia-se em sentimentos de impotência comunicados verbalmente e nos olhares dos interlocutores, incluindo os que concordaram inicialmente com o projeto.

A construção da autoestrada foi, ainda, acompanhada pela observação quotidiana das condições inenarráveis de trabalho a que se sujeitava a mão-de-obra, contratada noutros estados do país (como no Karnataka), em troca de rendimentos miseráveis – uma situação, tantas vezes, denunciada por Nit, sem qualquer efeito. As condições laborais dos trabalhadores atingiam um nível de degradação tão elevado que os residentes da aldeia se sentiam obrigados a providenciar-lhes água e alimentos. Realce-se que nem isso lhes era fornecido. No meu caso e de Uja, uma vez que fiquei muitos meses alojada em sua casa, enchíamos garrafas com água e ele oferecia-lhes mangas. Estávamos em maio, o mês das mais de cem variedades deste fruto e,

para Uja, uma pequena fonte de rendimento. No entanto, ele não hesitava em distribuí-las. “Está muito calor. Eles não têm nada. Não têm água. Comida. Nada! Trabalham ao sol.”, dizia-me certo dia. Maio é o mês mais quente do ano, mas nem isso alterou a falta de fornecimento deste bem essencial por parte da entidade empregadora. E, como se toda a situação não fosse já ultrajante, estes trabalhadores alojavam-se junto à estrada em tendas feitas com paus e panos.

Se em Dando – o bairro costeiro em que vive Uja e que acompanha a autoestrada a seguir à ponte no sentido norte – a construção da estrada começou a alterar posições previamente favoráveis ao empreendimento, no extremo sul, os posicionamentos dos residentes sempre foram desfavoráveis. Refiro-me, particularmente, a Nit e aos seus vizinhos (alguns Pagi) que, dos seus alpendres e pátios, assistiam diariamente a tudo o que mencionei e, ainda, ao desaparecimento da sua rua, ficando as suas casas praticamente, debaixo de uma gigantesca ponte.

Com o olhar perdido na paisagem, enquanto conversávamos no pátio de sua casa, Nit comentava-me em tom de desalento:

> Dormem ali, comem, tomam banho. (…) Quanto ganham? Pouco, muito pouco. Nada! (…) Barulho, pó, pó, muito pó. É difícil respirar. (…) Quando vier a chuva, vem a lama. (…) É só entulho. (…) Fiz queixa. Fui lá. (…) Vi o projeto. Não havia nenhuma saída. Eu disse-lhes. (…) Sim, foi isso. Deixaram a estrada antiga. Prometeram uma saída, isso nunca esteve no projeto. A saída é em Chaudi. Prometeram uma passagem no rio. As pessoas, as crianças, precisam passar para Maxem [aldeia adjacente a Galgibaga, no sentido sul]. Vamos esperar… [comenta, pouco convencido das promessas governamentais]. (…) Sim, sim. Eles achavam que vinham turistas, que a estrada era boa. Foi isso que lhes disseram. Desenvolvimento… (…) Sim, sim... Ficávamos com uma estrada direta para Chaudi e ponte para Maxem. Se fosse verdade… (…) Depois da construção, quem quer vir para Galgibaga? Ninguém!

A autoestrada interestatal gerou bastante oposição em muitas outras aldeias de Goa e em outros estados costeiros do país. Este é um projeto desenhado para abranger todo o litoral ocidental da Índia. É uma obra megalómana, no sentido próprio da palavra. Contudo, se no plano do desenvolvimento de infraestruturas e económico é um projeto defendido pelo Governo central e estatal como imprescindível, no plano social e ambiental os efeitos negativos superam os positivos. Este não é um entendimento exclusivo meu ou de Nit, mas uma opinião que tendeu

a generalizar-se, incluindo entre a maioria favorável à construção após as promessas de desenvolvimento do governo. Esta mudança está associada aos fatores que evidenciei derivados dos trabalhos de construção, mas também à constatação de que as promessas governamentais podiam não se concretizar. Refiro-me, sobretudo, à promoção do potencial económico da estrada que, para os pequenos empresários turísticos locais, foi interpretada como uma obra essencial para o aumento de visitantes. As dúvidas surgem quando os turistas, mais e menos habituais, começam a mostrar o seu desagrado com o início das obras e a abandonar a aldeia antes do tempo pretendido. E, ainda, quando expressam a sua preocupação com o destino de Galgibaga, no plano da poluição ambiental, sonora e do ar, derivada do funcionamento da estrada, bem como com a chegada de turistas em excesso devido à melhor acessibilidade. O episódio a que assisti entre Lonzo, um visitante, e Shi é bastante ilustrativo desta confrontação.

Estava sentada na pequena esplanada do *shack* de Shi, costumava visitá-la várias vezes ao dia. Ela vivia a poucos metros da casa que arrendei em Galgibaga. Fazia parte da família extensa do meu senhorio (Uja), sendo esposa do primo dele (Aya). Sempre que não tinha turistas ou estava a preparar as refeições para os três filhos e marido, dizia-me para me sentar e lá conversávamos, a qualquer hora do dia. Nesta manhã, fomos interrompidas por Lonzo e o seu desabafo de desagrado com a autoestrada: "Venho a Galgibaga… 8 anos. Sim, 8 anos. Não vinha há uns dois anos. (…) Esta estrada, é terrível (…) Então [diz a Shi], sempre chegou. A estrada, sempre chegou." Ela encolhe os ombros e remete-se ao silêncio, mas ele continua: "Vinha mais tempo, mas com esta estrada vou-me embora daqui a uns dias [e foi]. Não aguento este barulho e o pó. No próximo ano, não sei se volto [e não voltou]. Quando abrirem a estrada vai ser pior. Os camiões a buzinar e os carros. Vocês comecem a ter cuidado com os miúdos. A estrada é já ali. (…) Como vocês vão tirar os vossos carros daqui? Não vejo saída nenhuma. Não havia uma saída para Galgibaga?" Shi, limita-se a responder que a estrada local vai ficar. "A estrada local? Então… Espera, espera… então… tens de ir a Chaudi ou Poinguinim, para ir para Margao ou Karwar[298]. Então… então, para que serve a estrada? Já não bastava o comboio…" E, nisto, começa e imitar o som da buzina, que se ouve várias vezes ao dia na aldeia, ainda que a linha férrea tenha sido construída no interior e nem se aviste das casas junto à zona costeira. "É o fim de Galgibaga! Vamos ver… Eu não venho. Barulho a mais e muitos turistas ou nenhum…"

[298] Karwar é uma cidade costeira localizada no estado do Karnataka, situada a cerca de 25 km de distância, e como mostrarei no capítulo seguinte de elevada importância para os pescadores.

Como mostram os relatos de Nit e Lonzo, os indivíduos inicialmente favoráveis, como Shi, estavam inteiramente convencidos de que a estrada traria melhorias substanciais no acesso a Chaudi, Margao e Karwar – as cidades a que mais têm de se deslocar para diversos fins como a comercialização de peixe, compra e venda de bens diversos e tratamento de outras questões pessoais – e do impulsionamento económico através da chegada de mais visitantes. Estas ideias de melhor conetividade e desenvolvimento foram-me, muitas vezes, contadas. Porém, a sua ênfase foi diminuindo à medida que a obra avançava. Se a saída para Galgibaga nunca chegou ao papel, comprometendo a facilidade dos acessos prometidos, o incremento de turistas revelou-se um desejo contraprodutivo para o impulsionamento dos negócios e paradoxal, tal como me contou Ery, outro visitante estrangeiro:

> Galgibaga ainda é um paraíso, venho por isso. Venho há muitos anos. Conheço a Shi, há imenso tempo. Eles todos. Agora é esta estrada… Ainda bem que não há saída. Eles parecem que nem sabem que vivem na Índia. Dizem que não querem Palolem e turistas indianos, nem pensar em pedintes do Karnataka a vender na praia, eles dizem isso. Tu sabes! [aceno que sim, comentaram-me o mesmo, vezes sem conta] E, depois, querem a estrada para receber mais turistas. Se vier um grupo de miúdos indianos, eles dizem que não têm quarto. (…) Nem sabem o que dizem. (…) Não foram todos. Muitos estiveram contra, pensaram. É óbvio que a estrada não era boa ideia. Agora eles também não podiam fazer nada. Quem pode fazer alguma coisa, autoestradas…

As posições divergentes entre os interlocutores e as mudanças de posicionamento, a par da retórica desenvolvimentista governamental, que acabou por ser reproduzida pelos favoráveis à obra, é observável em muitos outros contextos onde ocorrem situações semelhantes (Campbell 2010a; Dalakoglou e Harvey 2012; Rankin et al. 2016). Nesse sentido, seguindo Campbell, também, em Galgibaga, a estrada atua como um "rhetorical object with material agency, as a phenomenon of contention and imaginary consequence (…) capable of leaving some folk stranded, while providing a route for others" (2010a, p. 277). Por outro lado, a par de obras semelhantes, esta via simboliza a modernidade, ocupando "a central place in the national imaginary (…) everyone wants a road (…) roads hold out the promise of connectivity, political power, cultural status, and economic growth" (Rankin et al. 2016, p. 19). Além de este ser um outro caso que, pela multiplicidade de diferentes sujeitos e interesses envolvidos, reforça a forma como colocar o foco na "messy reality at least offers a better-informed basis for dealing with [it]" (idem, p. 34). Assim, a construção da estrada, além da sua relevância para os debates

em torno de conectividade física, pode ser tomada como uma metáfora por excelência do meu objeto de estudo e das dinâmicas e contra dinâmicas que o compõem.

Ainda que uma reflexão mais aprofundada sobre a estrada esteja além do escopo desta tese, a breve exposição que efetuei sobre este assunto resulta não só da evidente necessidade de o abordar, mas também do facto de evidenciar dois aspetos importantes relativos à proposta de estabelecimento da reserva de tartarugas e conflitos associados. Em primeiro lugar, a estrada é ilustrativa de discórdias pré-existentes entre alguns dos sujeitos envolvidos no conflito tartarugas/turismo. Em segundo, observa-se uma sobreposição entre as lutas em que Nit esteve envolvido, nomeadamente após 2010, e as estratégias utilizadas pelo próprio para travar essas *batalhas*. Ademais, a conservação das tartarugas e a classificação da praia de Galgibaga de CRZ-I são frequentemente instrumentalizadas na sua argumentação para reivindicações nem sempre referentes a esses assuntos.

A aquisição de terras para construção da estrada ocorreu no fim dos anos de 1980, mas sem avanços imediatos na concretização da via. Os anos de 1990 foram marcados pela chegada da primeira grande infraestrutura interestatal a Galgibaga, um troço da *Konkan Railway*. A linha férrea, no seu todo, impulsionou um movimento generalizado em Goa contra o alinhamento escolhido junto à costa. Os contestatários defendiam que a linha fosse desviada para zonas menos habitadas no interior do estado, mitigando-se os severos impactos ambientais e sociais. A ação chegou a tribunal, mas teve pouco sucesso.[299] Mais tarde, observaram-se as mesmas preocupações em relação à autoestrada. Por outro lado, entre fins de 1980 e meados de 1990, embora com pouco sucesso, ocorreram as primeiras tentativas de apropriação da zona costeira de Canacona, pela grande indústria hoteleira (em Agonda com a *Dugal* e *Sima Hotels*). A partir do fim dos anos de 1990, o turismo começou a ganhar espaço na economia local do *taluka*, mas foi preciso esperar pela primeira década do milénio para que a atividade adquirisse uma verdadeira predominância na vida dos *Canconkar*[300]. Em 1999-2000, com o apoio e por iniciativa de Nit, a par do Padre Iano, a proteção das tartarugas foi iniciada em Galgibaga. A chegada da conservação a Agonda ocorreu na temporada seguinte, 2000-2001. Em 2004, foi efetivada uma proposta para a criação da primeira reserva de tartarugas em Goa, na praia de Galgibaga, esta já classificada como CRZ-I. Em 2010, embora controlada, em parte, a grande

[299] Ver Alvares (2002) sobre este e outros processos contestatários envolvendo a construção de grandes infraestruturas em Goa.
[300] Aqueles que são de Canacona.

indústria hoteleira revelou-se novamente uma ameaça muito próxima de Galgibaga. Assim, em 2010, Nit direcionou a sua ação contestatária para a construção de um campo de golfe em Talpona e, paralelamente, para o troço da autoestrada – embora os trabalhos de construção em Galgibaga só tenham começado efetivamente em 2016. A narrativa exagerada e irrealista de Nit, que expus anteriormente através da citação dos seus artigos, está, em grande parte, relacionada com a estratégia de pressão sobre estes gigantes (i.e., a obra megalómana da autoestrada e o projeto recreativo turístico de luxo). Todavia, findas essas ameaças – a segunda, por contraponto à primeira, combatida com sucesso[301] –, a atuação de Nit (e do PE) direcionou-se para o segmento de turismo local, que se foi desenvolvendo simultaneamente em Galgibaga, desde meados da primeira década do milénio.

Como já mencionado, Nit não é o único opositor ao turismo em Galgibaga. As suas lutas foram acompanhadas pelo PE, que interpôs uma ação judicial no NGT (*National Green Tribunal*) a solicitar a proibição de qualquer atividade comercial turística em Galgibaga; uma demanda que já vinha desde os tempos do campo de golfe em 2010. Os requerentes, acusavam (e acusam) os residentes de Galgibaga, envolvidos no turismo, de violações da CRZ. Contudo, a queixa não tardou a ser contestada pelos acusados, que incluem várias famílias Pagi. Os relatos dos interlocutores lesados, Pagi e outros, expostos em seguida, dão conta do processo, dos argumentos conservacionistas anti-turismo e das suas respostas a estes últimos. Comecemos por Lito, muito estimado entre os Pagi, sendo que se juntou a eles na resposta à ação judicial entreposta pelo PE. A parte da frente da casa de Lito tem um jardim, que a sua mulher cuida com muita estima. No entanto, neste dia, falávamos dentro de sua casa e, não no alpendre que dá para o jardim. Estava muito calor.

> Católicos e hindus é tudo o mesmo. Somos um só. Eu gosto do Ganesh. Os hindus vão ali à Igreja. Acendem velas. Não há nenhum problema. Isso das tartarugas foi um problema com um homem (…) Ele teve apoio dos outros. Alguns são aqui de Galgibaga. Há um outro, uma pessoa mais velha, lá de Poinguinim. Ele teve apoio desses de Poinguinim, não moram aqui na praia. Sim, católicos e hindus. Esses têm dinheiro, esses de Poinguinim. (…) Esse homem era do *panchayat*. [refere-se a Etor]. Fiquei muito desiludido. Nós votámos nele e depois ele faz esta coisa das tartarugas. E… o irmão dele também aluga uma casa para turismo em Dando. (…) Ali onde moram os pescadores, os Pagi. [O Etor] também tem lá casa, uma casa grande. Ele mudou-se de

[301] Nit e o PE, em conjunto com outros residentes, conseguiram impedir a construção do campo de golfe, apesar de o *panchayat* de Poinguinim ter atribuído licença para esse efeito.

Colsor [bairro paralelo a Dando, mas localizado no interior de Galgibaga] para ali. Colsor sempre teve muitos católicos. Quando esteve no *panchayat* disse que arranjava a estrada de Dando. Já viste? Alcatrão é só na parte dele, políticos!

Eles são loucos. Eles dizem que as tartarugas não vêm por causa das luzes, os turistas na praia, o barulho. Inventam muito. São loucos. Dizem que isso é mau para as tartarugas, mas isso não há aqui em Galgibaga. (…) Nenhum de nós quer uma Palolem. Nós queremos manter o nosso modo de vida. Queremos a aldeia calma, sem confusão. Não queremos ninguém a vender na praia. Não queremos pessoas de fora, do Karnataka e assim [refere-se a migrantes sazonais de outros estados da Índia]. Eles não querem saber das tartarugas. Isso é só conversa, conversa. (…) Não compreendo. Eles não querem que nós tenhamos turismo. É isso, só resta isso. A conversa das tartarugas é só para pressão, pressão, sabes? Dizem muitas coisas. Dizem que nós não queremos as tartarugas. Não é verdade.

É difícil ver os filhotes. Há dois anos consegui e liguei à minha filha e mulher. Fomos todos vê-las a nascer, sair dos ovos e correr para o mar. Sim, gostámos muito. São muito pequeninas. São seres vivos. Gostamos todos, até os turistas. Eles gostam muito. Nós também. Quem não gosta? (…) Isto não é por causa das tartarugas. É loucura, que posso dizer?! (…) Em Agonda, há muito turismo. O governo não comprou terra. A praia é diferente. Aqui, antes da praia, temos as árvores, casuarinas. Em Agonda, a terra das pessoas vai até à areia. Há aquelas coisas todas que eles dizem serem más para as tartarugas, mas as tartarugas vão lá mais. Os últimos anos, muitos ninhos [em Agonda]. Aqui, este ano, até agora, veio uma tartaruga e eles [os guardas] foram buscar os ovos a Rajbag.

As pessoas, os pescadores, os nadadores-salvadores.… (…) Sempre que alguém vê uma tartaruga a chegar ou a pôr ovos, chamam os guardas. Antes comiam. Já ninguém faz isso. Eles dizem que sim, mas não é verdade. (…) Todos os anos um problema. Começou com esse homem [o Etor]. Eles vieram e destruíram os *shacks*. Os nossos *shacks*! Vieram os da CRZ, os buldózeres, a polícia. Sim, e o *Forest Department*. O *Range Forest Officer*. Eles meteram uma ação em tribunal e fizeram muitas queixas de nós. (…) Sim, sim, pressão. Todos sabem que há pouco turismo, até os da CRZ e do *Forest Department*. Eles foram a tribunal, foi um problema para todos. Nós lutámos e ganhámos. A CRZ tem de proteger os modos de vida, diz lá isso. (…) …dos pescadores e de todos na área costeira. (…) Eu pesco na monção com eles. Eles são meus amigos. O meu pai dava-lhes *feni* [aguardente], o meu pai produzia, e eles davam peixe ao meu pai. (…) O turismo é bom. O turismo melhora a vida das pessoas. (…) …ninguém tinha nada! (…) Lutámos e, na nossa propriedade, podemos ter *shack* e os *huts*. Tivemos de nos juntar todos. Foi muito dinheiro.

(..) …para ir ao tribunal. (…) Agora querem fechar a praia. Nós já dissemos que não. Fechem junto à Igreja, aqui não.

Os relatos de Nicha e Ayru, dois interlocutores Pagi envolvidos na contestação, reafirmam os comentários e opiniões de Lito.

Galgibaga, muitos problemas. Agonda, Patnem, Palolem… tudo diferente. As pessoas juntam-se mais. Aqui, muitos problemas. (…) Há muita inveja. (...) Eles não sabem nada das tartarugas, nós é que somos pescadores. Não é sobre as tartarugas. Eles nem vivem aqui. Isso das tartarugas são dois ou três. Esse, o Etor e uns de Poinguinim. Um ou outro de Galgibaga (…) católicos, hindus, não é um problema. O Lito lutou connosco. Eles fizeram queixa no tribunal. No tribunal! Eles dizem muitas coisas. Eles não querem saber das tartarugas. Eles não querem que nós tenhamos turismo. Antes, tinha o meu *shack* ali junto às árvores. Tive de tirar. Veio a CRZ e a polícia. Destruíram tudo. (…) Eles não querem turismo nenhum [em Galgibaga]. (…) Nós lutámos. A terra é nossa, ganhámos. Podemos ter *shack* e *huts* na nossa terra. (…) Eles foram a Agonda e a Talpona. Agonda, destruíram os *shacks*. (…) Agonda é diferente. Todos estão envolvidos no turismo. O governo não comprou terras. Eles são unidos. (Nicha)

O Lito é nosso amigo. Fomos todos ao tribunal. Eles meteram uma ação no tribunal. Foi muito dinheiro, tínhamos de nos juntar todos. (…) Isso das tartarugas, eles não querem saber das tartarugas. Eles não são daqui. Um ou outro aqui atrás, as casas perto do rio. Os de Poinguinim e o Etor. Não sei. Para mim, é inveja. Só inveja. (…) Sim, agora, essa coisa de fechar a praia. Tivemos de negociar. Aqui, não vão fechar, é só ali na entrada da Igreja. (…) Agora, essa coisa de fechar a praia. (…) Eles não querem que tenhamos turismo. Só isso. As tartarugas [risos] eles não querem saber das tartarugas. Eles inventaram aquilo tudo. Tudo! [Chegam] oito, nove, há anos que uma ou duas [tartarugas]. É inveja. Agora, uns que os apoiavam, agora que nós ganhámos e podemos ter o *shack* na nossa terra. (…) Agora querem também montar negócios. Uns têm terra, outros tentam alugar. O governo comprou a terra, mas foi ali onde estão as árvores. As propriedades, são aqui. (…) Nós também queremos a aldeia calma. Não temos nenhum problema com as tartarugas. Elas sempre estiveram aqui e nós também. Somos pescadores. É o nosso modo de vida, mas o turismo é preciso. (…) O turismo… é assim, vou à pesca, vendo aqui no meu *shack*. Bom? Não? (…) Galgibaga é uma aldeia calma, os turistas gostam disso. Nós também. Eles gostam das tartarugas. Porquê tanto problema? Inveja! Para mim é isso! (Ayru)

As sistemáticas campanhas do PE incitaram um forte conflito em torno das tartarugas e do turismo e levaram a uma mudança de posição por parte dos Pagi que, de apoiantes, passaram a

opositores à conservação, ou melhor, à rigidez da regulamentação. Embora direcionado a Galgibaga, este processo anti-turismo colocou bastante pressão em Agonda; mas também houve pressões em Talpona, a aldeia adjacente a Galgibaga.

> Eu sei que isto é CRZ-2. Tartarugas é em Galgibaga e Agonda. Foi há uns três anos [2014]. Eu montei uns *huts*. Aquele do *panchayat*, o Etor, veio-me chatear. A mim e outros aqui ao lado. Eles em Galgibaga foram para tribunal, mas aqui não nos juntámos. Sozinho, era muito dinheiro. Para não me chatear, tirei os *huts*. Tenho os quartos, tem sido assim. (…) Eu sei que é CRZ-2. Posso meter os *huts* na minha terra. Esse, o Etor, dizia que não. Dizia que se tivesse os *huts* na minha terra, os turistas iam na mesma para a praia à noite. Isso não podia ser por causa das tartarugas. Dizia que não podíamos ter turismo. (…) As pessoas aqui também querem pouco turismo. Não queremos Palolem ou como lá no norte de Goa. Nós fazemos o turismo. Assim, é bom. Gostamos da aldeia assim. Os turistas também. (…) Problemas, muitos problemas. Ele [Etor] não ganhou estas eleições, fiquei contente. Fomos todos votar [Talpona faz parte do *panchayat* de Poinguinim]. (…) Ele dizia isso. Eles não sabem nada das tartarugas e não querem saber, mas eu sei. Elas não chegam às nove da noite, chegam às duas, três, quatro da manhã. Eles não sabem nada da vida das tartarugas. Não sabem onde elas metem os ovos. Nós sabemos todos. (…) Pagi, Gabit, tudo o mesmo.[302] Eles [os Pagi] são mais, aqui, em Canacona. Os Gabit todos juntos são muitos mais. Há Gabit em Goa, Maharashtra, Karnataka, somos muitos. Somos todos pescadores, não? Pessoas? (…) Nós sabemos. Elas aparecem aqui cortadas por causa das traineiras. Isso é um grande problema. Isso. Sim. Grande problema. [comento: para as tartarugas e para os pescadores] Sim, sim, é isso mesmo. (…) Primeiro, era só Galgibaga. Depois, arranjaram uma maneira de ser Galgibaga e Talpona. (…) Agonda, tentaram pressionar. Nós soubemos. Agonda é outro *panchayat* e todos querem turismo. Esses de Poinguinim dizem que as tartarugas não vêm por causa do turismo. Lá [em Agonda], chegam muitas tartarugas. Não é do turismo. Isso é tudo mentira. (…) Depois, vieram com a conversa que isto era também Galgibaga. Aquela parte lá ao fundo [extremo sul da praia]. O *Goa Forest Department* adquiriu ali alguma terra. (…) Sim, sim, comprou terra para a tal reserva. Querem fechar a praia de Galgibaga. Isto foi tudo esse Etor e uns de Poinguinim. Esses… não querem é que tenhamos uma casa como a deles, o estilo de vida. É isso. Eu acho isso. (Aresh)

Relativamente a Agonda, à semelhança de Galgibaga observaram-se e continuam a ocorrer demolições de *shacks* e *huts* nas praias após inspeções da GCZMA. Estas sucessivas ações por parte da entidade estatal ocorreram por pressão das ações judiciais do PE que, por sua vez,

[302] Os Gabit são uma casta de pescadores que reside em Talpona. Regressarei a este grupo no capítulo seguinte.

levaram o NGT a aplicar coimas à GCZMA devido às queixas. Ademais, ainda que a ação judicial fosse relativa a Galgibaga, a GCZMA tem o dever de atuar sobre toda a zona costeira e de modo igual nos locais de nidificação de tartarugas - todos classificados de CRZ-I. Porém, apesar das demolições, sem o apoio dos residentes da zona costeira de Agonda largamente envolvidos no turismo, e do *Agonda panchayat*, as ações do PE limitaram-se a inverter a posição inicialmente muito favorável dos residentes à conservação, incluindo a de Upi o impulsionador das tartarugas e membro do *panchayat*. Realço limitaram-se, sendo que, após as demolições, os *shacks* e *huts* são novamente construídos, alegando os proprietários que cumprem as normas legais estabelecidas.

> Se o governo não levantar problemas, não tenho nada contra a conservação das tartarugas. Aquilo começou por minha causa, mas há uns quatro anos levantaram muitos problemas, tudo por causa de Galgibaga. Agonda, não é Galgibaga. (…) Sim, nessa altura cheguei a pedir a desclassificação de CRZ-I da praia de Agonda. Pedimos todos. (…) A CRZ dá muitos problemas, muitas licenças e isso das tartarugas. (…) Aquilo é gente Poinguinim. (…) A diferença é que em Galgibaga, uns querem turismo, outros não querem, nem precisam. Foram para fora, têm muito dinheiro. Agonda, é diferente. Estamos todos envolvidos no turismo. (…) Sim, de algum modo, a CRZ protege a aldeia de grandes investimentos externos que acabariam com os nossos negócios. Também acho isso. Agora não pode impedir o que nos dá de comer. (…) Eles no governo não sabem nada. (…) Sou membro do *panchayat* de Agonda há vários anos, sei como funciona o sistema político. (…) Eles não percebem nada das tartarugas. Eles não falam com as pessoas, como podem perceber? Nós sabemos tudo sobre as tartarugas, somos pescadores! Eles fazem as leis, sentados nos gabinetes. Não sabem nada, sabes? (…) Nessa altura destruíram os *huts* e *shacks* todos em Galgibaga, foram a Talpona e vieram a Agonda. Vieram depois e vão voltar, eu já sei. [previa a demolição que ocorreu em 2019 por ordem do NGT à GCZMA] (…) A CRZ autoriza a construção, mas não dá papéis às pessoas. Sem os papéis, o *panchayat* não pode emitir a licença. Depois, dizem que estamos ilegais. Não é verdade, não todos. (Upi)

Regressando a Galgibaga: as pressões nos media e nos tribunais, colocando em causa a atuação de diferentes órgãos estatais, aceleraram o processo de constituição da reserva de conservação. Assim, entre 2013 e 2016, foi concluído o processo de aquisição de terra para esse fim. As parcelas adquiridas não abrangiam terras dos Pagi e, nesse sentido, as suas contestações derivaram antes das implicações dessa aquisição. Como mostrei no capítulo III, a constituição de áreas protegidas em toda a Índia está associada a processos de desalojamento físico e económico, e imposição de restrições diversas sobre o uso da terra e dos recursos. Portanto, a

necessidade de uma garantia de que tal não aconteceria era imprescindível, indicando os moradores da costa de Galgibaga que, até à resolução do seu pedido, não permitiriam qualquer levantamento topográfico da área em causa. Uja, dizia-me, então, certo dia:

> A terra era quase toda de uma família de Ponda, antes. Foram vendendo às pessoas. As pessoas venderam ao governo. (…) Para mim, não há problema. Melhor a terra ser do governo que de outros. (…) Não há problema, como está. (…) Agora mais problemas. Eles querem fechar a praia. (…) A terra é do governo. Eles compraram esta parte toda. Tudo, até lá ao fundo. (…) Sim, e um pouco em Talpona. (…) Não, a nossa terra sempre foi aqui, antes das árvores. Eles compraram esta parte depois das casas [refere-se à mata de casuarina]. Eles negociaram. O governou pagou. Foi assim. Compraram para as tartarugas. A terra agora é do governo. Vieram medir tudo.

Por seu turno Shi, quando me falou sobre o assunto, disse-me:

> Nós juntamo-nos todos. Fomos falar com eles. (…) Sim, o *Forest Department*. Eles vinham medir a área. Nós não deixámos. Pedimos uma carta. Pedimos por escrito. Tem de ser por escrito, percebes. Eles falam, mas tem de ser por escrito. Nós sempre vivemos aqui, eles têm de garantir o nosso modo de vida. (…) Tartarugas, tartarugas, poucas, muito poucas. Antes, havia muitas, a família do meu marido comia. Eram muitas. Agora poucas, tantos problemas. Primeiro, as tartarugas. Depois, as pessoas. Não é bom. Nós somos pescadores. Os Pagi são pescadores. Eles não podem fechar a praia. Querem salvar as tartarugas bebés. Ok! Sem problema. E, os nossos filhos? Não podem fechar a praia. Compraram a terra, tudo bem. Está bem assim, mas agora querem fechar a praia.

Em meados de 2017, alguns meses após a aquisição das terras, a implementação de uma vedação de madeira ao redor de umas poucas de árvores que tinham sido plantadas na pequena parcela adquirida em Talpona pelo *Goa Forest Department*, voltou a agitar os contestatários.

> Agora por causa da vedação [em Galgibaga], outro dia, tive também de ir armado e levei o inspetor da polícia, que conheceste mesmo agora. E, levámos as armas. (…) Plantámos umas árvores, a vedação de madeira era só para proteger as árvores. Foi um grande problema. (…) Sim, a vedação para a reserva, vai ser também montada. (…) O que podem as pessoas fazer? Eles são pobres. (…) Eu percebo, mas que posso fazer? Não sou eu que mando. Há muito pressão, já te disse antes. É tudo política.

O relato do *Range Forest Officer*, citado acima, mostra essa nova mobilização, mas denuncia outras dimensões. Desde logo, o processo de *green militarization* – práticas e valores militares com resultados de maior ou menor violência física e simbólica (Bourdieu 1991; Scheper-Hughes e Bourgois 2004; Duffy 2014; Lunstrum 2014; Büscher e Ramutsindela 2015; Simlai 2015; Barbora 2017) – que são acionados em momentos de conflito, como aconteceu no protesto anti vedação em Galgibaga ou no episódio de caça ilegal do veado no Cotigao, que mencionei no capítulo anterior. O relato exposto demonstra como os afetados são despidos de *agency* (Ortner 2006)[303] através da ativação de uma narrativa paternalista de pobreza, que remente para as representações estatais dos anos de 1950 sobre a zona costeira indiana, para justificar projetos desenvolvimentistas[304]. No entanto, neste caso concreto, a narrativa é mobilizada para determinar uma condição que condena quem a possui à impossibilidade de ação: "O que podem as pessoas fazer? Eles são pobres." Esta remoção de *agency* estende-se ao próprio *Range Forest Officer*, sendo ambos remetidos à submissão de uma força abstrata, designada de Estado. Apesar disso, a descida à realidade etnográfica, "illuminates a far less static, more dialogical relationship between claims and rights in which the practice of claim making is generative of new understandings and subjects of rights" (Subramanian 2009, p. 19). O processo de negociação relatado pelos interlocutores, em seguida, é exemplificativo. Dizia-me, assim, Ryam:

> Estamos a tentar negociar, mas é difícil. Eles compraram a terra. Estava tudo bem. Às vezes, problemas. (…) Plantei aqueles coqueiros que viste. Vieram chatear-me. Agora dizem que os coqueiros não estão na minha propriedade. (…) [Querem que os arranques?] Não! Mau, muito mau. Dizem que são deles! Eu tive o trabalho todo, provei que é a minha propriedade. Tenho os papéis da minha terra. Tive o trabalho todo, agora dizem que são deles. São loucos! (…) Tivemos de nos juntar todos e lutar. Dissemos que não queremos a vedação. Queremos acesso à praia. (…) Eles foram fechar a terra em Talpona. (…) Sim, sim, porque plantaram as árvores, mas nós tivemos de lá ir rápido. Primeiro, Talpona, a seguir, Galgibaga. (…) O *Forest Department* não nos quer ouvir, mas insistimos e negociámos o tipo de vedação. Tem de ser de madeira. (…) Eles? Cimento e arame farpado! (…) Querem fechar o caminho todo para a praia, junto às casas. Temos direito de ir à praia, somos pescadores, precisamos de ir ao mar. A Shi agora é do *panchayat*, bom? Não? Se fosse o Etor, já lá estava a vedação. (…) O *Officer* diz que não pode fazer nada,

[303] Seguindo-se a defesa de Ortner (2006) sobre a existência de relações dinâmicas (e não unilaterais) entre indivíduos e estruturas socias, que podem resultar em processos de transformação, apesar da ação decorrer em contextos de relações assimétricas.
[304] Processos referidos no capítulo IV.

que é o Ministro das Florestas que manda. (…) Sim, percebo, mas temos de fazer alguma coisa (…) Fizemos também uma carta para o Ministro, a *Pagi Samaj*, a nossa associação, o presidente, consegue fazer-lhe chegar a carta. (…) Sem vedação, não há problema. Deixem como está.

A posição de Uja, colocado no centro da negociação, mostra-se semelhante à do primo (Ryam):

[ri-se] Muitos problemas, só problemas. Estava tudo bem, agora, querem fechar tudo. (…) Eles vieram falar comigo. Pediram-me… querem fazer um caminho, aqui ao lado. (…) Aqui, sim! Aqui ao lado da minha casa! Isso não é bom. Todo o tempo, os turistas a passar pela minha casa. (…) Para mim, para nós, está bem assim. Assim, como está. A vedação não é bom. Fechar a praia, não é bom. (…) Eu acho isso. É melhor a terra ser do governo que de outros. Não vês, quando andas na aldeia, aqui, aqui, já em frente. Quando a terra é comprada, agora, todos metem vedações. Antes, não era nada assim. (…) Eu penso isso. A terra é do governo, é de todos. Ninguém pode fechar. (…) A Shi é do *panchayat*. Nós votámos nela. Bom? Não? Ela está a tentar resolver o problema. (…) Não vi, mas alguém me disse que estavam lá essas pedras [refere-se postes de cimento marcados com as iniciais do *Goa Forest Department*, destinados a montar a vedação]. (…) Nós negociámos para ser de madeira. Não queremos que fechem a praia. É pressão, tu sabes. Está lá isso, mas não montaram nada. Não é bom. Assim, como está, está bem. Assim, como está, é bom ser do governo. Eu penso isso. A terra vendida a outros, estava tudo fechado, aí é que ninguém passava. (…) Sim, tantos problemas, tanta tensão, tão poucas tartarugas. Eu sei. Quando vou ao *kingfish*, longe. Eu vejo-as no mar. São muitas. Eles, há muitos barcos rápidos e redes, traineiras. Eu vejo. Eles mandam-nas ao mar. Elas aparecem, expiradas [mortas]. (…) Os barcos grandes, não é bom. Para os pescadores, os pequenos, como eu, para as tartarugas. Eles usam aquela luz, vai lá tudo, tudo, fica lá tudo na rede deles. Quando acaba peixe grande, metem rede peixe pequeno. A malha é muito pequena. Fica lá tudo.

Shi, por sua vez, desabafou-me, certo dia:

Acham que temos um problema com as tartarugas. Isso não é verdade. Não temos nenhum problema. Algumas pessoas, aquele dali, o Etor, e outros, esses, é que fazem problemas. (…) Não temos problema nenhum. Nós também temos bebés, eu sou mãe, tenho 3 crianças. Elas são como nós. Elas chegam à praia para meter os ovos e vão embora. Depois, nascem as tartarugas bebés. (…) Isto não é nada sobre as tartarugas. Alguns não percebem que muitos precisam de viver do turismo. Não há trabalho, tem de ser. Não há outra hipótese. (…) Nós enviámos a carta ao Ministro. Falamos com o *Officer*. Eles querem fechar e vão fechar, mas nós falámos. Queremos

> passagem para a praia. (…) Tenho feito tudo para impedir a vedação. Nenhuma praia em Goa está fechada. (...) As tartarugas são um falso argumento, toda a gente sabe que são poucas. Se viesse aqui alguém de Portugal ou de qualquer sítio... qualquer pessoa sabe que as tartarugas não põem ovos aqui nas terras. Não faz sentido a vedação ser aqui. Elas metem os ovos na praia. As tartarugas... não é mau, os turistas gostam de ver as tartarugas, as crianças também gostam, mas não pode ser argumento para fechar a praia. E, nós, somos pescadores, querem fechar tudo. (...) O antigo membro de Galgibaga eleito não fez nada por Galgibaga. Eu vou tentar fazer tudo o que posso, tenho cinco anos [de mandato]. O caminho aqui, vai vir. O outro fez só ali à frente, aqui nada. [refere-se a Etor ter alcatroado o caminho que atravessa Dando, apenas, em frente a sua casa]. Precisamos também de um crematório. E, vai vir eletricidade, para o porto de pesca.

Como mostram os relatos expostos, apesar de efetivamente o estabelecimento da vedação ao redor das árvores em Talpona não ter sido uma tentativa de estabelecer a reserva, a ação foi tomada nesse sentido. Contudo, este foi apenas mais um momento na longa história de tentativas de implementação da reserva. Resolvido o assunto com base em novas negociações, tudo voltou a acalmar e outros assuntos tomaram predominância.

Antes de prosseguir, devo mencionar que, apesar de mais um episódio isolado, as notícias sobre o episódio de Talpona – que pela sua dimensão, obrigou o *Range Forest Officer* a levar o chefe da polícia para acalmar os ânimos – chegaram a Agonda e a toda Canacona. Neste período, estava a realizar trabalho de campo em Agonda, para onde me tinha mudado. Apesar disso, continuava a visitar Galgibaga. Infelizmente, tal não ocorreu no dia em que estavam a montar a vedação em Talpona. Ainda assim, menos de 24h depois, os interlocutores de Agonda alertavam-me para a situação. Apressei-me, evidentemente, a ir a Galgibaga. Em Agonda, por sua vez, foi interessante notar como o episódio de Talpona despoletou acautelamento, não tardando os seus residentes a colocar-se ao lado dos contestatários em Galgibaga e a procurar demarcar a praia de Agonda do assunto.

Referindo-se às notícias sobre o episódio em Talpona, Thak dizia-me o seguinte:

> As tartarugas? Isso é em Galgibaga. Agora há lá um grande problema. Eles tentam arranjar problemas aqui em Agonda, mas já dissemos que tartarugas é em Galgibaga. (…) Não tenho um *shack*, mas tenho o táxi. Se fizessem o mesmo aqui em Agonda, não tínhamos turistas. Para mim era um problema, para todos. (…) O governo quer que Galgibaga seja praia para as tartarugas. (…) O governo quer, é assim. Eles compraram a terra. Querem fechar a praia toda. Não percebo

como vai ser. Não é bom para as pessoas. (…) É verdade, há menos turismo [em Galgibaga], mas muitos alugam casas, há *rickshaw*[305]. (…) Se fecharem como vai ser o turismo… e as redes, os barcos. Como vão eles pescar? (…) Isso diz o governo [que a área do porto de pesca não será fechada]. Primeiro, não fechavam a praia. Vê o que está a acontecer agora.

Outro aspeto que pretendo enfatizar é o modo como este episódio em Talpona gerou e ativou antigas e novas tensões entre os guardas de tartarugas de Galgibaga e os interlocutores contestatários. E, no caso destes últimos, impulsionou inclusive questionamentos sobre sentidos de coletividade, contrapondo os interlocutores as dinâmicas sociais de Galgibaga e Agonda. Nesse sentido, Rem, um dos guardas das tartarugas em Galgibaga, comentava comigo o seguinte:

O que posso fazer? Trabalho nisto. É o meu trabalho. Para mim é igual, podia trabalhar em outra coisa. Não há trabalho. (…) Eu arrendava aos turistas. [realçando que já esteve envolvido nessa atividade] (…) Eles estão contra mim, [contra] nós todos das tartarugas. Não sou das tartarugas, é só o meu trabalho. (…) Fomos plantar árvores [refere-se à vedação em Talpona]. Eles mandaram, temos de fazer. É preciso árvores por causa da monção. O mar fica revolto. As árvores estão a crescer. Há muitos cães. Montámos a vedação de madeira para proteger as árvores. Eles vieram todos, todos zangados. Eles sabem que vão fechar a praia. A culpa não é minha, não é nossa [dos guardas das tartarugas].

Por sua vez, Ryam, um dos contestatários, bastante desapontado, dizia-me:

Tartarugas? Eu sei de tartarugas. Foi com a nossa família que o Padre Iano foi falar. (…) Sim, sim, o pai de Sadior. E o meu pai. O meu pai e eu é que levámos estes para lá [referia-se a Sahu e Rem]. (…) Eles começaram a dizer mal de mim. Deixei aquilo, foi quando fui trabalhar para as traineiras em Bombaim. (…) Era mal pago. (…) Às vezes encontramos tartarugas no mar [Ryam coordena os nadadores-salvadores do *taluka*] e levámo-las para longe e soltamos todas. (…) [Fazemos isso, mas] se os nadadores-salvadores precisam de sombra, eles não ajudam. (…) Depois, vieram com isso das Florestas. Compraram a terra, o governo. Meti lá os coqueiros, agora, dizem que são deles.

[305] Na Índia, o termo mais utilizado para designar este meio de transporte motorizado é *rickshaw*. Talvez por influência do turismo estrangeiro (leia-se o europeu), os meus interlocutores utilizavam esta designação e a de *tuk-tuk*. Por esse motivo, as duas denominações aparecem nas suas falas e são utilizadas na tese.

> Em Agonda é tudo diferente! Só aqui é que há estes conflitos. Eu sei. Trabalho em todas as aldeias. Tu sabes. Quantas vezes me encontras e falamos? Muitas! No outro dia, foi em Agonda. Em Agonda, não há problema nenhum. Eles ajudam-nos e nós a eles. Quando chega o *Forest Department*, eles juntam-se todos. Todos! Discutem o que é melhor para todos. (…) Eu tentei fazer isso em Galgibaga. Reunimos todos, os dos *tuk-tuk*, táxis, lojas, todos, mas assim que dissemos que todos tínhamos de contribuir para ter o que queríamos, não quiseram. Assim que se falou em dinheiro, foram embora. Explicámos que sem dinheiro não conseguimos lutar. Foi preciso ir para tribunal. (Ryam)

Após o episódio da vedação das árvores em Talpona, passaram-se meses sem nada acontecer. Em janeiro de 2018, embora sem contestação, o envio dos postes de cimento para erguer a vedação ao redor das terras adquiridas para a reserva antecipavam novos desenvolvimentos. No entanto, vários meses após terminar o trabalho de campo a implementação da reserva não se efetivou e continua por se estabelecer, apesar de, em 2019, enquanto escrevia a tese, ter tido conhecimento de um novo desenvolvimento[306].

Apesar do exposto neste capítulo, nomeadamente na sua parte final, os Pagi não tendem a colocar-se em oposição à conservação, mas antes às tentativas do movimento conservacionista/anti-turismo para impedir que estes exerçam atividades turísticas nos locais de nidificação de tartarugas. Por outro lado, ainda que alguns interlocutores (e.g., Upi e Shi), por vezes, expressassem vontade de que as praias fossem desclassificadas, a maioria reconhecia os benefícios da regulamentação no controlo sobre o *lobby* turístico, inclusive os dois interlocutores identificados no exemplo acima. Fica também já evidente que, na perspetiva dos interlocutores, o turismo é necessário por motivos económicos. Contudo, os benefícios

[306] Este está relacionado com o envio pelo *Forest Department* da *Dakshin Foundation* para Galgibaga, com o intuito de fazer um levantamento das problemáticas ambientais e perceções dos residentes em relação à conservação, para avançar com o estabelecimento definitivo da reserva. Contudo, o carácter de intervenção social aliado à causa ambientalista da ONG (para que antropólogos como Dan Brockington fazem consultoria) e o foco no turismo não agradaram aos defensores da conservação das tartarugas. Por momentos, esta ação de terreno alterou novamente a posição dos interlocutores e dos defensores da conservação, trazendo novos agentes e interessados (e.g., ONGs religiosas) para a discussão. Cheguei a entrevistar por *Skype* um dos fundadores da ONG e uma técnica que esteve no terreno e falei sobre o assunto com alguns interlocutores. No entanto, este acontecimento ocorreu vários meses após terminar o meu trabalho de campo. Por estar a escrever a tese, não me foi possível realizar a recolha de mais dados, nem tive a possibilidade de retorno ao terreno para observar *in situ* a situação. Por esse motivo, deixo este assunto fora da análise efetuada na tese. Ainda assim, só o evento em si, é revelador e reforça o caráter dinâmico e de interesse-benefício (Martins 2018) das relações estabelecidas entre as pessoas e esta iniciativa de conservação de tartarugas: uma situação observável em outros contextos na Índia e noutros países permeados por iniciativas de patrimonialização da natureza e o um dos seus principais instrumentos de ação e legitimação: as áreas protegidas.

monetários ou a falta de emprego não são o único motivo pelo qual “o turismo não é bom. É muito bom!” (Upi) - uma das expressões mais difundidas entre os interlocutores, incluindo os poucos que não conseguiam inserir-se na atividade. A procura de resposta ao que motivava esta observação levou-me a outras dimensões das vidas dos interlocutores (Carrier e West 2009; Peace, Connor e Trigger 2012). Os capítulos seguintes são dedicados a essa inquietação de perceber, afinal, por que é o turismo tão bom?

CAPÍTULO VI – "Antes, não tínhamos nada": narrativas sobre pesca, pobreza e resiliência

"Não havia nada!"

> No tempo do meu pai, quando era muito pequeno, os pescadores (…) morriam à fome. No tempo 'do pai do pai' [avós]. (…) Tinham só água de coco para beber e peixe seco que salgavam. Arranjavam e secavam ao sol. O meu pai, muitas vezes, ia até à fronteira do Karnataka trocar peixe seco com os agricultores que viviam nas montanhas. (…) estava um dia inteiro a andar a pé. (…) Os portugueses controlavam a fronteira. Os guardas revistavam-no. Havia aqui um posto. Os portugueses queriam sempre ver o que levávamos. Ele tinha de mostrar para ver se era contrabando. (…) O meu pai dava alguns para passar. (…)
>
> A vida era muito difícil. (…) Havia pouco dinheiro. Muitas vezes, nenhum. (…) A minha mãe, ia de casa em casa vender o peixe. Uma rupia era muito dinheiro. (…) Não havia um mercado (…) A minha mulher, agora, vende no mercado. Eu levo-a na mota. (…) Antes não havia carros, nem motas. As mulheres iam a pé. (…) Antes ninguém aprendia. Ninguém ia à escola. Não havia nada! (…) A mãe ensina as filhas (…) Elas iam vender o peixe. (…) Sim, as mulheres traziam o dinheiro para casa. Elas é que tinham o dinheiro. Hoje, é o mesmo. [Ri-se]. (…)
>
> Quando tinha uns 6 anos, eu nasci em 1965 só havia casas feitas com as folhas dos coqueiros. Alguns anos depois, uns dez ou quinze, apareceram as primeiras casas de barro. Depois, de pedra e cimento. Não havia nada. (…) Não havia autocarro, nem luz. Durante a noite tínhamos de queimar a madeira. Depois, veio a querosene. Hoje, eletricidade. (…) Antes só havia madeira. (…) Comecei a pescar muito novo. Tinha uns 7 ou 8 anos quando comecei a ir com o meu pai. (…) Primeiro, é só observar. Pouco a pouco, ficamos a saber. (…)
>
> Os barcos eram feitos por um carpinteiro. (…) Havia muitas mangueiras. (…) Isto era tudo floresta. (…) As cordas e as redes eram também feitas com a fibra… tudo da floresta e das árvores, da manga, do coco. Depois veio o algodão, o *nylon*, a linha. (…) No tempo 'do pai do pai' não havia barcos, nem motor. Havia o rapon[307]. Pescavam da praia. Muitos homens. Muitos. Havia peixe. Muito. Grande. Era só lançar a rede. Qualquer rede. Lançava o pagir e tinha peixe. Grande. A minha mãe trocava um peixe assim [e coloca a mão a meio do braço] por um coco, fruta ou

[307] Trata-se de uma técnica de pesca de tipo artesanal efetuada a partir da praia. A rede, que pode atingir vários metros, é lançada ao mar junto à costa, com o auxílio de uma embarcação a remos e, em seguida, puxada a braços por uma ou várias centenas de homens. A designação *rapon* é igualmente atribuída à rede e às embarcações usadas, embora as últimas sejam também conhecidas por *ode*.

vegetal. Todos ajudavam. (…) Havia muito peixe. Peixe grande. Havia tubarões maior que isto [e abre os dois braços]. (…) Depois, pouco a pouco, havia barcos. (…) Cheguei a pescar tubarão com o meu pai. Ele tinha um *ponel*. Era perigoso. Agora, quase desapareceram. Tudo sabes. Só, tubarão pequeno, muito pequeno. (…) tartarugas, vinham muitas à praia. Também apanhávamos muitas. A carne é boa. Muito saudável. Agora, já não comemos. Elas são protegidas. (…)

Não havia dinheiro [repete muitas vezes ao longo da conversa]. Antes havia muito peixe, mas não havia dinheiro. Não tinha valor. Antes havia muitas lagostas. Eu ia a Margao e a Pangim vender. Vendia 10 rupias [uns poucos de cêntimos], uma lagosta[308]. Hoje 1200 rupias [15 euros], um quilograma (kg). Antes peixes grandes, hoje nada. Na monção, muita chuva e corrente forte no rio, tudo cada vez menos. Antes bebíamos água do poço, hoje está poluída. Hoje há dinheiro, mas não há peixe. Os barcos grandes apanham tudo. (Sadior)

***

O passado de pobreza (*tempos* de fome, péssimas condições de habitação, ausência de acesso à educação, infraestruturas e transportes deficientes), a par da enfatização numa farta abundância de peixe, ainda que sem valor comercial, está presente no relato de Sadior, acionado através de memórias, mais ou menos distantes – os *tempos* "do pai do pai", "quando era pequeno" ou um jovem adulto que vendia uma lagosta por 10 rupias. Este relato coincide com o de Upi, em Agonda.

Antes, não havia nada. Nada! As pessoas eram muito pobres. (…) O meu avô tinha o *rapon*, mas os outros eram muito pobres. Os católicos agora são muito ricos. Os Pagi agora têm casas, carros e motas. Antes, não tínhamos nada! Verdade! (…) A minha família sempre pescou. No tempo do meu avô, o *rapon* dava muito peixe, tubarões grandes, *mackerel*, *kingfish* com mais de meio braço e muito mais [e estica os braços para que eu tenha noção do tamanho]. Agora, não há peixe. O meu avô ganhava dinheiro. Ele levava o peixe em gelo para vender. Ninguém fazia isso. Poucos, uns dois. Depois, havia três barcos grandes na aldeia. Eram três *rapon* e chegavam a ser quase 100 homens. A aldeia toda. Dois *rapon* eram do meu avô. Nos anos 1970 a minha família comprou

[308] Sempre que se tenha encontrado tradução, os nomes dos recursos piscatórios são apresentados em português (e.g., tubarão). Em alguns casos não foram encontradas traduções. Por outro lado, os interlocutores nem sempre usam o nome em concani, optando pelo termo em inglês (e.g., *kingfish*), ou recorrem a ambas as designações (inglês e concani, como *shark* e/ou *mori*). Optei por escrever os nomes das espécies em inglês com recurso a itálico e, quando se uso o termo em concani, colocá-lo entre parêntesis curvos e também em itálico: *mullets* (*shevto*) (*vide* anexo K).

a terra ao proprietário. O dono não era daqui. O meu pai vendeu quase tudo. Ficámos com muito pouco.

Upi pegou, entretanto, nuns documentos que estavam em cima da mesa da sala da sua casa, onde conversávamos, enquanto ele olhava pelo filho de um ano e meio, que brincava no chão. Entregou-me a documentação, que era relativa à venda das terras da família. E continuou:

Hoje, estas terras valiam muito dinheiro. Quando o meu pai vendeu, o preço era 40 rupias o metro quadrado. Até ao *Simrose* [*hut* local gerido por um católico], era quase tudo da minha família. (…) Os católicos não eram daqui de Agonda. Vieram de Quepem. Eram muito pobres. Só alguns, muito poucos já viviam aqui na aldeia. A maioria não vivia. (…)

Ainda fazemos *rapon*. Pouco. Muito pouco. Na monção. Acabou. Havia muito peixe. Depois, (…) vieram os barcos grandes. (…) O meu pai tinha muita terra. Vendeu tudo para comprar uma traineira. O governo dava os subsídios, mas era preciso dinheiro. O meu avô tinha o *rapon*. Só o meu avô e outro. (…)

Muito azar! Ele magoou-se num pé. Não podia pescar. O meu pai, pensou, pensou. Ele achou que era um mau sinal. Antes pensavam isso. Foi só um azar. O meu pai pensou. Achou que era mau sinal. Pensou muito no assunto. Nós somos muitos filhos. O meu pai decidiu isto. Ele achou que os filhos iam discutir por causa do barco. Perdeu tudo, nem terras, nem traineira.

As condições de extrema pobreza não afetavam exclusivamente os Pagi, mas atingiam todos nas aldeias. Ainda que a história da família de Upi seja uma exceção, como o próprio reconheceu e evidenciou ao indicar que o "avô tinha o *rapon*, mas os outros eram muitos pobres", esta situação acabou por alterar-se. O episódio da aquisição e perda da traineira adquirida pelo seu pai é ilustrativo dessa situação e das desigualdades promovidas pela mecanização. Quando o pai de Upi perdeu "tudo", a família ficou numa posição idêntica à dos seus pares. Além destas desigualdades, se antes havia peixe em abundância, o processo de mecanização não tardou a inverter a situação. A conjuntura descrita pelos interlocutores até ao momento levou os Pagi, a partir do fim dos anos de 1980, a inserirem-se num processo de migração, iniciado uma década antes pelos católicos de toda a zona costeira de Goa (Noronha et al. 2002). Embora os goeses migrem há séculos, para se estabelecerem temporária ou permanentemente dentro ou fora do país, o processo migratório em que os Pagi se inseriram

corresponde ao último grande movimento do género observado neste estado da Índia (Gracias 2000; Noronha et al. 2002).

Os movimentos para os países do Golfo tiveram duas características. Primeiro, foram sempre temporários e nunca permanentes, devido às leis vigentes nos países de destino. Segundo, por contraponto a outras mobilidades, foram constituídos por um menor número de pessoas e envolveram, principalmente, sujeitos da zona costeira que fugiam da pobreza (Noronha et al. 2002). Os ganhos não eram elevados, mas permitiram a alguns interlocutores fazer investimentos na compra de terras aos senhorios, na construção ou renovação das suas casas e na pesca, através da aquisição de barcos de fibra com motores fora de borda; uma vez mais, algo que devia ter sido proporcionado pelo processo de mecanização.

Lito, um interlocutor católico de Galgibaga que na monção se junta aos Pagi na pesca com *rapon* e, como mencionei noutro momento, se uniu a eles para combater a ação judicial derivada da conservação das tartarugas, contou-me emocionado:

> Eramos *toddy tapper* [produtores de aguardente (*feni*) resultante da destilação da seiva de coqueiro (*toddy*)]. Vendíamos para o Karnataka e para Margao. Fazíamos algum dinheiro. O meu pai conseguiu comprar a terra ao senhorio. O meu pai era arrendatário. O meu pai deu a terra a duas famílias Pagi e a uma outra católica. Também havia famílias católicas muito pobres. Hindus e católicos. (…) O meu pai deu-lhes estas terras aqui ao lado. É verdade. Foi dado. Foi de boa vontade. Eles não tinham nada. Nós, os católicos começámos a emigrar quando o *toddy* deixou de ser rentável. Queríamos uma vida melhor. O meu pai tinha as terras. Muitas famílias eram muito pobres. Era muito difícil. Os pescadores eram muito, muito pobres. Nada. Nada! Depois foram para o Golfo. O Kuwait, sabes? Também para Bombaim. Muitos, hoje, ainda trabalham nas traineiras e nos cruzeiros.

Nit, o professor de inglês e ativista de Galgibaga, evidenciou os seguintes aspetos do processo migratório: “Sim, os católicos foram os primeiros a emigrar. Falávamos melhor inglês. Isso ajudava. Os que foram, regressaram com muito dinheiro. Construíram estas casas grandes. O dinheiro mudou a aldeia. Agora, todos têm dinheiro. Alguns, têm muito!”

Em Agonda, Ede, filho de uma das primeiras famílias católicas a abrir um negócio de turismo na aldeia e que emprega atualmente alguns Pagi durante a pesca do camarão, relatou-me:

> Eu cresci com os Pagi. Junto a eles. Eles são meus amigos. A minha mãe morava lá à frente [em Dwalkhazan, o bairro dos Pagi]. A casa era daquelas antigas, tu sabes. O telhado de folhas de coqueiro. Eram todas. Não havia casas destas, como agora. Não podíamos entrar direitos [e começa a rir-se] tínhamos de nos dobrar. A terra era alugada. Tivemos de mudar-nos. Comprámos esta terra aqui da *guesthouse*. (…) Agonda era muito desabitada. O meu pai contou-me. Os católicos chegaram há 70 ou 80 anos. Quando eu era pequeno. Eu nasci aqui em Agonda. As pessoas só pescavam e faziam o *toddy*. O meu pai levava aquilo na bicicleta [e começa a rir-se muito]. Eu levava a bicicleta para a escola. Íamos com aquele cheiro, sabes? Abanava a cabeça, aquele cheiro [e começa novamente a rir-se muito]. Ficava assim tonto, meio tonto [embriagado]. Nesse tempo, ninguém tinha nada. Os pescadores tinham muitos problemas com a bebida. Era um grande problema. Hoje já não. Depois, os católicos emigraram. O *toddy* não dava para viver. Hoje só há umas duas ou três famílias a fazer o *toddy*. Aqui, era tudo floresta. Tudo. Muitas árvores.

Por fim, Upi e Sadior, ambos com experiência migratória no Kuwait, contaram-me o seguinte:

> Eu estive no Kuwait. Muitos emigraram. Os católicos foram os primeiros. Foram nos anos 1970. Toda a Goa. Eu estive só 6 meses. Havia quem ficasse por dois ou três anos. Foi, acho, em 1993. Muitos emigraram para o Médio Oriente em 1993. [Trabalhávamos] em tudo. Mais, na construção e no petróleo. (…) Quando voltei, comprei um motor e voltei à pesca. É assim. Ganhava dinheiro, mas não dava para poupar nada. Não sobrava nenhum dinheiro, não era como agora. Agora, há dinheiro. (Upi)

> Os católicos também não tinham nada. Famílias muito pobres. Eles faziam o *toddy*. Eles só emigraram em… não sei bem… nos anos 1970. Voltaram com muito dinheiro. (…) Os primeiros a emigrar foram os católicos. Eles foram e, depois, fomos nós. Por isso, é que eles têm muito dinheiro. Têm casas muito grandes. Depois, fomos nós. Muitos Pagi foram. Toda a Canacona e Goa. Não foi só aqui em Galgibaga. A vida era muito difícil. Dinheiro, nada. Havia peixe. (…) Eu estive no Kuwait. Estive lá anos. Foi com esse dinheiro que construi esta casa. Mandava dinheiro. Os meus irmãos construíram as casas com esse dinheiro. (…) Esse dinheiro que ganhei no Kuwait também usei para comprar o meu barco. O *ponel*. Os outros de fibra comprei depois. (Sadior)

Antes de prosseguir, cabe mencionar que, apesar de a pertença religiosa ser acionada como um marcador de identidade e de diferenciação, os interlocutores reforçam sistematicamente que "católicos e hindus são só um" (Shi). Esta essencialização é apenas um dos muitos elementos de identificação utilizados por ambos os grupos, observando-se a operacionalização de outras categorias (por exemplo, goês vs indiano; ou indiano vs paquistanês) consoante o contexto em que se encontram ou que abordam nas conversas. À semelhança de outras pesquisas realizadas em Goa (Pereira 2009; Perez 2012), não observei conflitos entre os católicos e os Pagi por motivos estritamente religiosos.

Regressando aos movimentos migratórios, estas mobilidades de carácter temporário ou sazonal observadas entre os Pagi resultaram da procura de melhores condições de vida, e não ocorreram apenas para o exterior. Como referiu Lito, muitos Pagi foram igualmente trabalhar para as traineiras em Goa ou noutros estados adjacentes, como o Maharashtra. Estas oportunidades de emprego sazonal advieram do processo de mecanização da pesca que, a par dos reduzidos subsídios que receberam do governo, foi o que lhes restou dos prometidos benefícios da Revolução Azul. Não nos esquecendo, todavia, de que a industrialização teve consequências desastrosas para os recursos piscatórios devido à sua inerente insustentabilidade. Ademais, as precárias e, muitas vezes, opressivas condições de trabalho, os baixos salários e a distância das famílias levaram muitos pescadores a abandonar ou a recorrer, apenas em caso de necessidade extrema, a uma das poucas oportunidades deixadas pelo processo de mecanização.

Como me mencionou, Kile, interlocutor de Agonda que aluga parte de sua terra para um *shack*, "Eu tinha que ir. Não é muito dinheiro. Mas é dinheiro certo. Estou a construir uma casa nova. Uma casa grande. Eu preciso do dinheiro", e Osh, proprietário de um *shack* em Galgibaga, "Eu vou para Bombaim, na época da monção. Lá, há barcos grandes. Vou só dois meses. Depois, volto e abro o *shack*." Os relatos de Uja e Ryam também são esclarecedores destas dimensões associadas aos trabalhos nas traineiras.

Estávamos no pátio de Uja a conversar. Tínhamos combinado que ele me ia ensinar a fazer alguns *nós*. A conversa foi muito além dos *nós*.

> Muitos trabalharam nas traineiras. (…) Antes do turismo. Muitos também emigraram. O Sadior esteve no Kuwait. Muitos trabalharam nas traineiras. Eu e o Arvi trabalhámos juntos na mesma traineira durante mais de dez anos em Bombaim. (…)

Era bom dinheiro. A casa era o barco. [Diz com um ar desanimado, enfatizando com o seu olhar a dureza das condições de trabalho.] Estava longe da família. 4, 5, 6 meses, dependia. Muito tempo, longe. Trabalhei nas traineiras muitos anos. Fui em 1995. O dinheiro era bom, mas chegava aqui e gastava. Não compensava. (…) O meu *patrão* era bom. Outros não eram. Trabalho é duro. Ao sol, pouca água, [em] alguns barcos, pessoas morrem. (…)

Muitos ainda vão para as traineiras. Quando não há dinheiro. Outros, mais tempo. O Osh vai na monção, dois meses. Depois de fechar o restaurante. Dinheiro certo, mas não vou. Nunca mais fui. Agora tenho o meu negócio. Vou ao *kingfish*. (…) Estava longe da família. Não é bom. Gosto de estar com a família. (…)

Juntei dinheiro e comprei de volta as terras do meu pai. Onde tu estás. Arranjei a casa. Comecei a fazer esta. Era ali que morávamos. (…) Sim, dinheiro da pesca. Ainda vivo da pesca. E, agora, alugo aos turistas. Antes, não havia aqui turismo. (…) Os Pagi tinham de trabalhar fora daqui. Agora, podemos ficar em casa, com a família. A família é importante.

Ryam, com 34 anos e nadador-salvador, por sua vez, dizia-me o seguinte:

Comecei a pescar com o meu pai e o meu tio. O meu pai bebia. Depois, vinha para casa e brigava com a minha mãe. Tive de deixar a escola. Fui pescar. Somos todos pescadores.

Tinha 20 anos. 8… 9 anos estive naquilo das tartarugas. (…) Fui para as traineiras. Primeiro, foi aqui em Goa. Em Talpona. Ganhava bom dinheiro. Podia vir a casa todos os dias. Pescava com Pagi, Gabit [e] outros. Somos todos daqui de Canacona. É diferente. (…) Depois, disseram-me que podia ganhar mais dinheiro em Bombaim. (…) Arrisquei. Não gostei nada. (…) O trabalho era muito duro. Sempre no barco. A comida era muito má. Eles não sabem fazer comida. Era pó de caril, aquele pó. Depois, peixe e água. Muito óleo. Eles [metem] muito óleo. Aqui em Goa, só pouquinho. Nós usamos coco. (…) Passava muitos dias ao sol. Fazia muito calor. Eles davam pouca água. (…) Estávamos 8 a 10 dias no mar, sem vir a terra. Não podia tomar banho. (…) Há traineiras que são boas. Outras, não são boas. O *patrão* não é bom. Eu sei. Estive lá. Há traineiras que os homens ficam doentes a bordo e eles não voltam a terra. Não pagam. (…) Pessoas morrem. (…) Não são todos assim. Eu não gostava daquilo. O dinheiro era bom, mas não gostava daquilo. Estive lá quatro anos. Precisava do dinheiro.

Depois, deixei aquilo. Voltei. (…) Sou nadador-salvador. Trabalho há quase dez anos. Subi. Agora, sou coordenador das praias todas de Canacona. Gosto muito. Não sei como explicar.

> Salvar uma pessoa. Sempre quis fazer alguma coisa de bom por alguém. Ajudar alguém. (…) Agora, tenho de pensar. (…) Tenho de pensar no futuro. Somos todos obrigados a fazer uma prova na monção. Temos de nadar 400 metros (…) Temos de fazer a prova e passar para mantermos os nossos postos (…) Não sei quantos anos vou conseguir. (…)
>
> Tenho a esposa e os dois filhos. Comprei um barco. Comprei o motor e o material para construir. É a minha meta. (…) Depois, no futuro. Vou pescar. Nós somos pescadores. Com um barco, posso fazer passeios de barco. Primeiro, tenho de pagar o empréstimo da casa. Posso alugar aos turistas quartos. A casa é grande. Quando pagar a casa, invisto mais no barco. É bom, não? (…)
>
> Na monção vou mais. Os meus primos gostam que eu vá porque eu nado muito bem. Não tenho medo de estar na água na monção. Ondas grandes. Tu sabes como o mar fica. Perigoso. Eu não tenho medo. Sei nadar muito bem. (…) Agora, há menos, menos peixe. (…) As traineiras apanham tudo. (…) Antes, o meu pai pescava peças de *kingfish* com mais de um metro. (…) Hoje, vale muito dinheiro. É vendido à peça. (…) É difícil ter dois trabalhos. (…) Vir da pesca, tomar banho, fazer o *puja* [ritual de devoção], e ir trabalhar.

Os relatos expostos trazem à luz outras dimensões das vidas dos Pagi, que, além de interrelacionarem diferentes temporalidades relativas ao passado, presente e futuro, demonstram que pesca, turismo e conservação estão profundamente entrelaçados nas suas histórias e trajetórias de vida. Na verdade, poderíamos considerar que, a par doutras, pesca, turismo e conservação se constituem como *grand schemes* (Schielke 2015), que organizam as vidas dos meus interlocutores e as formas como planeiam o futuro.

As memórias de outros tempos recuam em quase todos os casos ao tempo dos avós, mas referem-se muitas vezes a períodos mais recentes. Os interlocutores têm uma média de idades que se situa entre os 35 e os 60 anos, tal é revelador de um aspeto importante: o facto de toda esta conjuntura relativa ao passado ou aos *tempos* em que "não tínhamos nada" e que os levou a procurar trabalho fora das aldeias, não se referir a momentos muito distantes no tempo. Trata-se antes de uma realidade muito recente.

Os interlocutores tendem, ainda, a destacar duas grandes dimensões, inversamente opostas: a extrema pobreza em que se vivia, por um lado, e a abundância de peixe, por outro. Esta relação é quase sempre incorporada nas memórias relatadas que, por sua vez, traçam os principais processos de mudança observados nas suas vidas e os modos como estes responderam

ativamente a estas transformações. Neste sentido, pode-se observar o que Smith e Campbell (2017) designaram de uma *progressive nostalgia*[309].

Além disso, as dimensões mais alargadas (movimentos migratórios, industrialização da pesca e, mais recentemente, a conservação ambiental e o turismo) de que derivam estas mudanças refletem o modo como estas populações passaram a estar inseridas e a responder a múltiplos e acelerados fluxos globais (Appadurai 1996; Inda e Rosaldo 2002; Tsing 2005; Assayag e Fuller 2005; Lyon e Wells 2012; Lins Ribeiro 2012; Schielke 2015; Eriksen 2016). Por fim, se a vida era difícil quando havia peixe em abundância, mas sem valor comercial, no momento em que este começou a escassear, a inserção noutras atividades – conciliando-se ou abandonando-se progressivamente a pesca artesanal e, em último recurso, optando-se pela migração em busca de melhores condições de vida – foi inevitável. E, deparados com uma realidade em movimento constante, foi o que os Pagi fizeram – e ainda fazem, apesar de projetarem sempre um futuro em casa e junto da família, com habitações condignas, a possibilidade de enviar os filhos para a escola e investir naquela que é a atividade que melhor conhecem, a pesca, ou em outras que lhes permitam realizar esses futuros tão desejados, tais como o turismo. Procurando sempre, porém, ser *patrões* de si próprios e das suas vidas, como Uja tantas vezes me referiu. Assim, os interlocutores procuram melhorar as suas condições de vida, o que se estende além do plano económico e incorpora conceções mais alargadas de *wellbeing* (Fischer 2014; Gregory 2018; Smith 2018), através de uma ação flexível e adequada à realidade e circunstâncias das suas vidas (Leach 1961).

***

> Avistamos o barco de Uja. Vai à pesca com o filho. Acenamos-lhe. Avista-nos e encosta o barco no banco de areia que delimita a margem direita da foz do rio Galgibaga. Apressamo-nos na sua direção para perceber o que se passa. "Esqueci-me de uma rede. Querem vir?" Saltámos para dentro do barco. Sentou-nos nas vigas centrais, no pouco espaço que sobrava entre as redes. Ia buscar uma rede, mas aproveitava para lançar outras. A entrada no pequeno barco de fibra de

[309] De acordo com os autores: "a particular and unashamedly overtly emotional way of remembering that actively and self-consciously aims to use the past to contextualise the achievements and gains of present day living and working conditions and to set a politically progressive agenda for the future. This process of remembering contains not simply an understanding that the past was not perfect, but rather an explicit understanding that it was hard, difficult and inequitable. Although within this mix, aspects of experience and social values are identified as worth remembering and reaffirming for both the present and future" (2017, p. 2).

vidro com motor fora de borda é feita com cautela. É essencial distribuir bem o peso. “Vocês ficam aqui. O meu filho fica ali [na proa]. Ele não é especialista. [todos rimos].” Uja ensina a arte da pesca ao filho e recorre a este quando não tem ninguém disponível para ir consigo meter as redes. Contudo, o filho de Uja sonha em ser futebolista, como Ronaldo.

A saída do estuário é efetuada muito cuidadosamente devido às ondas e às rochas. Na altura não compreendo a paragem e o seu olhar atento sobre o mar, antes de avançarmos. Mais tarde, explica-me que conta as ondas porque há sempre uma mais fraca que permite passar em segurança. Feita a passagem, o barco é parado alguns metros mais à frente. Uja dá indicações ao filho para se preparar. O motor está desligado e o barco é manobrado com os remos de madeira, no lado oposto ao que se vai lançar a rede. Enquanto o barco é movido a remos, a rede é lançada, ficando para trás do barco. Uja lançaria outras duas redes antes de regressarmos a terra. Primeiro, contudo, era preciso levantar a rede que estava esquecida há dois dias, junto às rochas. “Eu fiz um grande erro [asneira]. Eu meti a rede e esqueci-me por dois dias [começa a rir-se, levando as mãos à cabeça]. Agora, é peixe cozido.” Não foi a primeira, nem última vez que a situação ocorreu. Não era também um problema de Uja, um dos pescadores mais experientes de Galgibaga. Uja recolhe a rede. O barco baloiça um pouco mais devido à proximidade das rochas, mas o corpo de Uja demonstra a mesma estabilidade que em águas mais calma. Havia alguns peixes e um caranguejo emaranhados na rede, quase todos “cozidos”, exceção feita a um. Esboça um sorriso e exclama “Bom! Não?” Acenamos que sim. Como me comenta mais tarde, hoje não era dia de ir levantar redes. Aquela, afinal, estava esquecida. Não interessa se é um peixe, o que interessa é que havia algum, quando era suposto não haver nenhum. Portanto, foi um bom dia. No dia seguinte, comentou-me visivelmente desmotivado que as redes que tinha lançado não tinham peixe nenhum, exceção feita a um caranguejo grande que podia ter vendido por 900 rupias [11euros euros], não fosse o facto de não ter sobrevivido. No dia seguinte, a situação tinha-se alterado. “Olá!”, costumava gritar à porta da casa que me alugava. Trazia um saco cheio de peixe e um tubarão com uns 80 cm. Foi o maior tubarão que vi em Goa. “Fotografia, sim?” O entusiasmo era evidente.

Os portos de pesca

Na aldeia de Galgibaga, os barcos são atracados na margem direita da foz do rio (*vide* anexo L). Esta zona é protegida pela mata de casuarinas e por uma língua de areia que, em tempos, tinha uma altura que não deixava ver o mar no lado oposto. Hoje, devido à erosão, na época da monção o mar chega a abrir-lhe brechas. Na margem oposta ao porto de abrigo encontram-se os mangais.

O acesso a este porto natural pode ser efetuado por diferentes caminhos. Os mais usados são a estrada costeira e asfaltada de acesso à aldeia ou a estrada parcialmente alcatroada que atravessa os *vaddo* costeiros de Dando e de Galgibaga. Estes dois acessos permitem chegar à igreja de Galgibaga e daí continuar por entre as casas até ao rio, localizado no extremo sul. Esta pequena estrada alcatroada que sai da igreja em direção a sul termina junto às casas de duas famílias de pescadores. Os Pagi estão distribuídos pela linha costeira, portanto, algumas famílias vivem mais próximas do porto de pesca. Estas estradas não deixam de ser percorridas por todos, sendo que permitem a entrada e saída da aldeia. Terminada a estrada da igreja, junto ao rio, surge um caminho de terra batida que se estende por alguns metros ao longo do curso de água. Esses poucos metros podem ser percorridos de *scooter*[310], mas, devido à falta de estacionamento, normalmente são feitos a pé. O porto de pesca é um pouco mais à frente. Para lá chegar, é necessário percorrer um pequeno carreiro, inclinado, entre as casuarinas. É após essa pequena subida que avistamos as embarcações.

O porto de pesca de Galgibaga é denunciado pelas embarcações atracadas na margem do rio ou puxadas para terra, espalhadas desordenadamente entre as casuarinas, assim como pelos múltiplos instrumentos necessários à atividade que aí se encontram (redes, chumbos, flutuadores e boias). Devido ao seu preço elevado, os últimos materiais são muitas vezes substituídos por pedras, pedaços de telhas e esferovites. Não só o acesso ao porto por terra é difícil e moroso, como não há nenhum tipo de infraestrutura montada, acesso a água e iluminação. Alguns meses antes de terminar o trabalho de campo, foram erguidos alguns postes de eletricidade, mas a iluminação continuou a faltar.

O porto pode igualmente ser acedido pela praia, percorrendo-se o areal ou o carreiro de terra batida que atravessa a mata de casuarinas paralela à linha de costa. A maior parte dos pescadores não utiliza este caminho. A rapidez é central nas idas para o mar e saídas dos portos, após o desembarque, e este último acesso só pode ser percorrido a caminhar. Eis o que me leva a outro aspeto importante: ser discreto. Os pescadores evitam que os outros saibam que foram à pesca, seja devido à competição seja ao mau-olhado[311].

[310] Embora uns poucos sejam proprietários de automóvel, este é o meio de transporte mais utilizado pelos pescadores em diferentes situações e, sobretudo, para ir à pesca.
[311] Refiro-me a pescadores e outros residentes. O mau-olhado pode ser provocado por uma família ou alguém com quem se teve um conflito na aldeia.

Ainda sobre os percursos acima, embora seja pouco usual ver os pescadores a percorrerem o areal ou o carreiro da mata para fins piscatórios, há exceções. Entre outras situações, eles fazem-no quando um ou outro observa o mar, pescam a partir do areal ou ajudam outros a lançar ou levantar redes e vão remendar redes ou tratar das embarcações (por exemplo, fazer pequenos remendos em barcos). Ao contrário de Agonda, em Galgibaga, devido à própria geografia da praia, as embarcações saem ao mar quase exclusivamente a partir do rio e não da praia. Esta é também a justificação dos pescadores para a sua menor presença na praia e para algumas embarcações (embora muito poucas) não serem atracadas na aldeia. Refiro-me, mais concretamente, a uns poucos barcos de fibra de vidro de maiores dimensões que são usados para pescar mais longe da costa. Estes barcos são atracados no cais de desembarque de Talpona, junto ao posto da guarda costeira. No final de maio, antes da interdição da pesca (junho e julho), estas embarcações são atracadas na aldeia costeira de Palolem (localizada a aproximadamente 15 km de Galgibaga, sentido norte) que forma uma baía com quase três quilómetros de comprimento.

Relativamente a Agonda, os barcos atracam numa pequena enseada localizada no extremo sul da praia (*vide* anexo L). Sendo que as residências dos Pagi se situam no lado oposto (a norte), os pescadores precisam de atravessar quase toda a praia através do areal ou da estrada alcatroada da frente marítima da aldeia para chegarem ao porto. Se o percurso for efetuado pela estrada, após esta terminar é necessário percorrer mais uns 300 metros de terra batida para chegar à praia. É no final deste caminho que ficam estacionadas as motas, numa pequena clareira com alguns coqueiros. Esta área serve igualmente de abrigo a alguns barcos, sobretudo durante a monção. A partir da praia, observa-se também atividade piscatória, com e sem embarcações, mas esta é mais reduzida do que no pequeno porto de pesca. Muitos barcos que avistamos na praia são aí colocados para angariar turistas e os levar nos passeios de barco.

Seja pelo areal seja pela estrada, ambos os caminhos terminam na ponta sul da praia, sendo necessário percorrer mais uns 250 metros para chegar ao porto. Primeiro, segue-se um carreiro estreito de terra batida entre a vegetação densa que cobre a encosta rochosa da ponta sul da praia. Se estivermos na época da moção, este carreiro leva-nos quase até ao porto. Nos restantes meses do ano, após percorridos alguns metros do carreiro, é possível nos desviarmos deste e seguir caminho entre as rochas dos areais das pequenas enseadas e, em seguida, por estas, que dão acesso ao porto. Se a maré estiver alta, é necessário percorrer uma maior parte do caminho das rochas e, para facilitar a passagem entre elas, os pescadores criaram um pequeno trilho de

cimento. A formação rochosa que se observa ao longo do extremo sul da praia protege totalmente o porto de pesca. Na parte de trás do porto, junto às rochas e arbustos que o cobrem, existe ainda um carreiro que dá acesso ao topo da encosta. À semelhança de Galgibaga, o porto de pesca de Agonda é denunciado pelas embarcações aí atracadas. Não há qualquer infraestrutura de apoio, acesso a água ou iluminação. E, embora exista mais atividade piscatória em Agonda, a precariedade da atividade é igualmente ilustrada pela carência de infraestruturas e abundância de materiais artesanais em detrimento de outros mais modernos.

No extremo norte, Agonda é banhada pela margem esquerda do rio Saleri. Na margem oposta encontra-se outra aldeia piscatória onde residem Pagi e que é designada pelo mesmo nome do rio. Os rios, ao contrário do mar, observam mais restrições no que concerne à atividade piscatória. Contudo, estas fronteiras não são totalmente rígidas. Durante os meses de monção, os pescadores de Agonda e Saleri pescam juntos nas margens dos rios. Em agosto, época da pesca do camarão, a altura do ano mais esperada pelos pescadores, observam-se também embarcações de Agonda a sair e a desembarcar no rio. O bairro costeiro dos Pagi de Agonda, estende-se do centro da aldeia até ao extremo norte, junto ao rio. É comum os Pagi de Saleri pescarem e angariarem turistas na margem da foz do rio que banha Agonda. O turismo em Saleri é muito reduzido devido à própria geografia da aldeia e, por esse motivo, muitos pescadores procuram angariar turistas em Agonda para fazer passeios no rio. Muitos jovens de Saleri trabalham também nos alojamentos e restaurantes de Agonda e, ainda que em número reduzido, é comum encontrarem-se algumas embarcações de Pagi de Saleri no porto de pesca de Agonda (extremo sul da praia). Estas relações derivam de relações familiares resultantes dos casamentos e económicas.

Os portos de pesca são igualmente lugares de interação social, que se intensifica na época de abertura da pesca em agosto. É neste período que os Pagi mais se dedicam à atividade, devido à abundância de peixe e ao aparecimento de determinadas espécies que permitem capturas mais elevadas (por exemplo, camarão ou caranguejo). Outro motivo essencial é o facto de esta ser uma época em que estão mais disponíveis. Em meados de abril, os serviços turísticos são quase todos encerrados, tornando-se quase inexistentes. A maioria dos turistas deixa Goa em março e regressa entre outubro e dezembro. Portanto, agosto e setembro são meses de grande atividade piscatória. Por outro lado, em abril começam a sentir-se as temperaturas altas, que se intensificam em maio, acompanhadas por fortes trovoadas que anunciam a chegada da monção. Estes são meses de menor atividade turística e piscatória. Ainda que os Pagi saiam para pescar

nestes dois meses (abril e maio), a atividade é também mais reduzida. Em maio, sobretudo devido ao calor intenso, os pescadores dedicam muito do seu tempo à família. As crianças estão de férias e as altas temperaturas e elevados índices de humidade impedem qualquer atividade mais intensa.

Este é igualmente o mês em que as famílias se prepararam para as chuvas fortes da monção. Os homens resguardam os seus barcos em zonas seguras e aproveitam para remendar redes que ficam a aguardar a abertura da época da pesca, em agosto, para serem lançadas ao mar. São também eles que remendam e protegem com lonas as casas, construindo abrigos para guardar diferentes materiais de pesca e pessoais. O peixe precisa igualmente de ser seco, uma tarefa feita por homens e mulheres. Estas últimas estão ainda encarregues de recolher lenha que servirá de combustível sempre que a eletricidade falhar – algo recorrente todo o ano, mas que piora na monção. Os mercados enchem-se de alimentos e outros bens necessários para os meses de maior confinamento (junho e julho) durante a monção. A par da aquisição nos mercados, as mulheres recolhem alguns destes bens na floresta, como lenha, especiarias, plantas medicinais, entre outros.

A entrada em junho é caracterizada pelas fortes chuvas da monção que variam consoante os anos. No ano do trabalho de campo em que presenciei a monção, 2017, as chuvas chegaram com menos intensidade em junho, mas estenderam-se por mais meses. Como me explicaram vários interlocutores, como Sadior: "É assim. Este ano, menos chuva em junho e julho. Quando é assim, a chuva vem mais tarde e fica mais tempo." Estas alterações não são boas para a pesca. É melhor chover mais em junho e julho, para que os pescadores possam sair ao mar na abertura da época da pesca em agosto. Nos meses precedentes e de interdição de sair ao mar, a pesca passa a ocorrer nos rios. E se o intenso calor de maio provoca uma enorme ansiedade pela chegada do ar refrescante das chuvas da monção, estas não tardam a provocar ansiedades maiores derivadas de uma profunda necessidade de sair para o mar. Os motivos são económicos e afetivos, como os relatos dos meus interlocutores, tantas vezes proferidos, demonstram: "sem peixe, sem dinheiro", dizia-me Uja; já Pedan costumava expressar, "é bom descansar, mas eu gosto de pescar"; e Sadior, tal como outros, "se não como peixe durante uns dias sinto-me doente".

A abertura da época da pesca altera as dinâmicas sociais e laborais menos aceleradas dos últimos meses. Os portos de pesca tornam-se lugares de intensa interação social devido ao

número muito mais elevado de pequenas embarcações – puxadas para terra pelos homens com o auxílio de barrotes de madeira, untados com uma resina oleosa feita a partir de castanha de caju –, que atracam umas atrás das outras e logo saem para lançar mais redes. Os tópicos de conversa diversificam-se devido às elevadas capturas e intempéries, dois fatores que se invertem no resto do ano. Esta é a época das grandes capturas, como veremos mais adiante em relação ao camarão e ao caranguejo, e das vendas nas lotas. Os conflitos com as traineiras e os sentimentos de injustiça são igualmente temas na ordem do dia. A competição e as invejas derivadas das grandes ou reduzidas capturas ganham também outras dimensões. As mulheres, que raramente se deslocam aos portos de pesca, deixam as suas casas para ajudar os maridos na recolha do peixe, limpeza e arrumação do equipamento após o desembarque - uma atividade que juntam a outras efetuadas em terra e necessárias à pesca. A sua presença nos portos acrescenta aos tópicos de conversa dos homens, nomeadamente as queixas sobre a precariedade e trabalho árduo, as relações maritais.

Tudo é feito a passo apressado para que o peixe chegue fresco aos locais de venda e se possa retornar ao mar logo que possível. Em todo o *taluka*, há um corrupio intenso dos homens e mulheres envolvidos na pesca que não passa despercebido nem ao mais desatento dos olhares. Os mercados oficiais e informais enchem-se de cestos e alguidares de peixe, nas praias, a pesca volta a tomar conta do mar e do areal e, nas estradas, a todo o momento, avista-se carros com grupos de homens que trabalham em conjunto, motorizadas com cestos de peixe e autocarros públicos apinhados de peixeiras com seus grandes alguidares para venderem em mercados com melhores preços. A abundância é denunciada nos mercadores informais de beira de estrada ou na venda porta a porta nas aldeias, como tantas vezes observei durante o tempo que residi em Galgibaga e Agonda.

Os barcos: da madeira à fibra de vidro

Tratar a atividade piscatória entre os Pagi é também falar de embarcações. Embora a construção de barcos em madeira, com estabilizadores laterais, sem pranchas costuradas (*ponel*) ou com estas anexadas aumentando as suas dimensões (*odi*, *ode*, *rapon*, por ordem de escala), esteja a desaparecer (*vide* anexo M). O motivo para esta ocorrência é a preferência dos pescadores pelos barcos em fibra de vidro (*vide* anexo O), como me comentaram, uma e outra vez, os diversos

interlocutores e, Nakar, o carpinteiro e pescador Pagi[312] que conheci em Galgibaga, quando ele reparava as embarcações de madeira de Osh (*vide* anexo N). Quando terminei o terreno havia somente dois carpinteiros em atividade no *taluka* de Canacona. Nakar, era um deles.

Os barcos de madeira são construídos a partir de um único tronco, que é escavado para produzir uma canoa (*ponel*). De acordo com Nakar, as canoas são feitas de madeira de mangueira. No entanto, se antes existiam muitas mangueiras em Goa, hoje o seu número é reduzido e o acesso às árvores é limitado pelas autoridades governamentais devido à proteção ambiental. Estas restrições têm impacto na atividade da construção de barcos de madeira e noutras dimensões da vida dos pescadores. Sem querer desviar-me das embarcações, a título de exemplo, refiro que estas interdições se estendem à recolha de madeira, usada como combustível na época da monção ou com outros fins no plano religioso[313], e na colheita de várias plantas que são utilizadas com os mesmos propósitos, bem como medicinalmente ou na culinária.

Devido à escassez da madeira de mangueira em Goa, ela é comprada nos estados adjacentes, sobretudo no Karnataka. Após a aquisição do tronco, a madeira é imersa em água para depois ser trabalhada. Este tratamento facilita o trabalho na madeira, mas não é só efetuado no ato de construção. Observei-o em Galgibaga, quando Nakar tentava salvar um *ponel* infestado de térmitas, que Osh tinha comprado uns dias antes em Palolem. Após remover as partes mais afetadas, o *ponel* foi mergulhado na margem do rio, onde foi mantido durante vários dias, para que a madeira pudesse ser trabalhada e as térmitas exterminadas.

Finalizada a construção ou a manutenção da canoa, a embarcação é untada com um óleo resinoso de cor preta, feito a partir da castanha de caju. Esta resina serve para proteger a madeira e, no passado, era produzida pelas mulheres. Hoje, é adquirida nas lojas, sendo feita industrialmente. Posteriormente, é acoplado a estibordo um estabilizador de madeira construído a partir de três troncos de madeira. Os *ponel* são utilizados nos rios e junto à costa, sendo manobrados com o auxílio de um remo de madeira.

[312] Nakar é da aldeia de Saleri, mas a sua filha é casada com um Pagi de Agonda.
[313] As cerimónias religiosas hindus recorrem a todo o tipo de materiais orgânicos: flores, folhas, plantas, frutas, vegetais, madeira, entre muito outros. A maioria é adquirida nos mercados, mas alguns são recolhidos nas florestas.

É a partir de um *ponel* que se constroem *ode*, adicionando-lhe uma quilha com três pedaços de madeira, e placas de mangueira costuradas com corda umas nas outras para formar o casco, em sentido ascendente e da menor para a maior. A calafetagem pode ser efetuada no momento de sobreposição das tábuas ou no ato da costura, por fora e dentro do barco. O tamanho destas embarcações varia entre dois e nove metros e são usualmente designadas *ode*. Os termos *odi* e *rapon* também são utilizados: o primeiro para os barcos mais pequenos e o segundo para os maiores, em alusão à técnica de pesca com o mesmo nome que é efetuada com estas embarcações maiores. À semelhança dos *ponel*, após finalizadas estas embarcações são pinceladas com a mesma resina de caju. Os estabilizadores laterais em madeira são igualmente acoplados a estes barcos e a navegação ocorre nos rios e junto à costa. Contudo, além de impulsionados manualmente a remos, estes barcos podem ser motorizados (neste caso, com o motor fora de borda). À semelhança de todos os tipos de embarcações, estas podem ser adquiridas novas ou usadas e precisam de licença para operar.

Os barcos de fibra, por contraponto às embarcações de madeira, tendem a ser adquiridos noutros *taluka* de Goa e, sobretudo, no estado do Karnataka, onde os preços são mais reduzidos. Estes barcos são quase réplicas dos barcos de madeira, sendo produzidos a partir de moldes semelhantes, aos quais são adicionadas camadas de fibra de vidro. O interior dos barcos é dividido por pequenas tábuas que são utilizadas como assentos - uma característica presente também nas embarcações de madeira. O número destas tábuas varia consoante o tamanho do barco. À semelhança dos barcos de madeira, estas embarcações incluem estabilizadores laterais produzidos com três troncos em madeira que lhes são acopladas a estibordo (lado direito), apresentam diferentes tamanhos (dois a nove metros), e podem ser não motorizadas (impulsionadas e manobradas com remos de madeira) ou motorizadas (utilização de motor fora de borda). Os elementos decorativos[314] observam-se exclusivamente nas embarcações de fibra de vidro, particularidade derivada do processo de manutenção dos barcos de madeira que implica a aplicação de uma resina para a sua preservação. Outra especificidade dos barcos de fibra, é a atribuição de nomes de parentes (por exemplo, pais e filhos), falecidos ou não, e das divindades a que se presta culto, em ambos os casos para fins de homenagem e proteção.

[314] Na maior parte dos casos, trata-se de duas ou três riscas coloridas, pintadas uniformemente ao longo de todo o barco, e em alguns barcos, de um ou doutro símbolo religioso (e.g., imagem de Ganesh) ou meramente decorativo.

A preferência por embarcações de fibra de vidro tem impactos na atividade artesanal de construção e manutenção de barcos de madeira. A aquisição passa a ser efetuada em outros estados que apresentam preços mais atrativos e os pequenos arranjos a ser efetuados pelos próprios pescadores. Ainda assim, o possível futuro desaparecimento dos carpinteiros de Canacona não implica que os barcos de madeira não possam continuar a ser adquiridos em outros *taluka* de Goa ou em estados adjacentes (i.e., no Karnataka). Como me disse Uja:

> Fazem cada vez menos barcos de madeira. Não há árvores. No Karnataka há mais, ainda fazem. São usados cada vez menos. Os barcos de fibra são melhores.

Nakar lamenta o desaparecimento do seu ofício, mas concorda com os seus pares. Na sua opinião, e da maioria dos interlocutores, os barcos de fibra apresentam inúmeras vantagens: rapidez de produção, menor preço de aquisição, menos manutenção, o que implica menores gastos, maior resistência à água quando atracados e melhor navegabilidade. Neste sentido, há uma tendência geral para adquirir barcos de fibra e ninguém lamenta o desaparecimento dos barcos de madeira ou de qualquer outro material usado há gerações que tenha deixado de ser eficaz com o surgimento de tecnologias mais modernas.

Zonas de pesca

A atividade da pesca entre os Pagi de Galgibaga e Agonda ocorre em ambiente marítimo e fluvial[315], nos quais são utilizadas diversas técnicas de pesca, com ou sem o auxílio de embarcações, para captura de diferentes tipos de peixe, crustáceos e moluscos (*vide* anexo P). Estes homens pescam maioritariamente com embarcações junto à costa e nos rios, ou sem barcos a partir de terra (praias ou margens dos rios). Apenas um número muito reduzido dos interlocutores pesca em águas mais profundas navegando em direção à zona contígua ou entrando na zona económica exclusiva, onde o litoral desaparece das suas linhas de visão e o mar passa a preencher todo o seu olhar. Uja é um desses homens e, como me costumava dizer: "Só mar. Só mar. Para onde olhas. Ali. Ali. Só mar." No entanto, Uja não se dedica apenas a estas pescarias. O relato da nossa ida à pesca ilustra a atividade piscatória que ele faz junto à costa, a zona mais utilizada entre os Pagi.

[315] Ainda que Diegues (2005) efetue uma distinção entre populações estuarinas e marítimas, salientando as diferenças relativas à exposição ao risco, essa distinção rígida não representa a realidade piscatória dos Pagi.

Pescar na linha costeira

A pesca junto à costa é efetuada a partir de embarcações, pequenas e médias, em fibra de vidro ou madeira (*ponel* e *odi*) e com redes de emalhar simples que são lançadas no mar aberto, paralelamente à costa, ou junto às rochas que delimitam as aldeias[316] (*vide* anexo Q). Estas redes (*jal*) são feitas a partir de retângulos já tecidos que, posteriormente, são unidos. Na parte superior da rede são inseridos os flutuadores e, no lado oposto, os chumbos - frequentemente substituídos por telhas. Os peixes ao embaterem na rede ficam presos nas suas malhas.

A pesca está sempre dependente das marés e das condições climáticas. Na atividade efetuada junto à costa com embarcações é preciso aguardar que a maré encha para os barcos saírem. Em relação ao clima, de acordo com os Pagi o vento de sul é desfavorável, sendo que a água fica muito límpida e, por isso, o peixe consegue ver as redes. Esperam sempre pelos ventos de norte, que acalmam o mar e escurecem a água. Quando me falava do estado do vento, Uja costumava salientar que "os turistas gostam da água clarinha, mas para os pescadores não é bom." A lua tem também influência, sendo que os pescadores agradecem o seu brilho que permite uma melhor observação do peixe durante a noite e, como noutros contextos, têm um conhecimento profundo da relação das suas fases com as marés e o volume de água. Estes elementos definem se há condições favoráveis para a prática da pesca. A atividade piscatória feita junto à costa e com o auxílio de embarcações ocorre entre agosto e maio. Os meses de junho e julho são dos mais afetados pelas chuvas e pelos ventos fortes da monção, havendo interdição de saída de embarcações mecanizadas (traineiras) em todo o estado de Goa durante 61 dias (de 1 de junho a 31 de julho), uma reivindicação que, como mostrei no capítulo IV, resultou de protestos efetuados durante anos por parte dos pescadores artesanais em Goa (incluindo os Pagi) e ambientalistas. Os últimos lutando para proteger a época de reprodução dos recursos marinhos e os primeiros para impedir a sobre-exploração por parte das traineiras.

[316] Deve-se mencionar que os Pagi de Galgibaga e Agonda, como os restantes que residem em outras aldeias do mesmo *taluka*, podem pescar ao longo de toda a costa. Contudo, fazem-no quase sempre junto às suas aldeias e ao longo do *taluka* de Canacona. A pesca noutros *taluka* de Goa ocorre quando têm familiares nesses locais e, de acordo com os Pagi, os casamentos costumam ser a porta de entrada. Não há nenhum impedimento legal, mas pescar em outros lugares sem haver laços familiares pode gerar problemas. Como me comentava Nicha: "Nós vamos. Dormimos na praia. Depois, voltamos. Mas sem família, grande problema. Pode ser, mas pode haver problema. Os pescadores discutem muito." Além destas dificuldades, quanto mais longe, mais gastos. E, dada a escassez de peixe, só para determinadas espécies estas deslocações são compensatórias.

As marés determinam os horários da atividade piscatória, mas é preferencialmente à noite que se lançam redes ao mar. Trata-se de pescarias que são efetuadas em poucas horas e junto à costa. Assim, é usual os pescadores esperarem tanto nos barcos como em casa para que o peixe chegue à rede. Como relatou Sadior: "Eu meto as redes junto às rochas. Venho para casa. Demora três ou quatro horas. Depois, costumo sair às seis horas da manhã e volto as oito, oito e trinta. Trago o peixe. A minha mulher vai vender no mercado." Já Jar, opta por uma prática diferente: "Espero a maré. Vou à noite. É difícil. Tenho de acordar. Três, quatro depende. É noite. Já está tudo preparado. Levamos o barco. Metemos a rede. Depois esperamos. Espero. Não é muito tempo. Fico lá. Outros, não."

Relativamente à venda dos recursos piscatórios, ainda que Sadior enfatize a comercialização no mercado efetuada pela sua mulher, existem diferentes formas de escoamento. O peixe é tendencialmente vendido fresco. Por vezes, há necessidade de recorrer ao congelamento, sendo este efetuado com recurso aos seus próprios eletrodomésticos utilizados não exclusivamente para este fim (i.e., frigoríficos ou arcas congeladoras).

A falta de equipamentos de refrigeração para fins exclusivos da pesca deriva menos da escassez de recursos financeiros e mais de não se justificar esse investimento, devido ao número reduzido de capturas. Assim, o *Goa Fisheries Department* cede uma caixa térmica portátil a cada pescador, mas não há apoios para adquirir sistemas de congelamento. As caixas, por sua vez, são úteis para guardar e transportar as capturas. No entanto, devido à escassez de peixe tendem a ser pouco utilizadas. As capturas são tendencialmente transportadas em alguidares com gelo que podem ser carregados por um segundo elemento nas motorizadas ou em caixas de plástico e sacas, que podem ser colocadas junto ao condutor. As caixas térmicas de maiores dimensões acabam por dificultar o transporte nas motorizadas. Poucos são os pescadores que possuem carro próprio, e, quando o têm, é raro usarem-no para fins relativos à pesca.

Neste tipo de pesca, junto à costa, a tripulação dos barcos é de dois ou três homens no máximo. Quantos menos homens, mais rentável se torna a pescaria. Como me descreveu Uja, à semelhança de outros: "Vamos pescar. Todo o dinheiro, todo. O lucro. Dividimos 50/50. Eu sou o dono do barco fico com 50. Os homens dividem os outros 50. Eu também sou pescador. Também pesco. Os 50 dos homens, também, são para mim. [ou seja são divididos com ele]. Eu fico com mais, mas o barco… as redes são minhas. Sim, e o combustível é pago, depois dividimos (…) Menos homens, mais dinheiro."

Exceção feita a técnicas de pesca que descreverei posteriormente (por exemplo, *rapon* ou métodos para captura de camarão e *kingfish*), as reduzidas tripulações são constituídas por familiares (como, pais, filhos, irmãos, primos, cunhados) ou amigos. Como referi antes, as mulheres não vão ao mar e a sua participação ocorre noutras fases da atividade. Ainda em relação às tripulações, os pescadores escolhem os homens que quiserem e essa escolha não recai necessariamente nos familiares. O mais importante é serem homens com experiência, que respeitam as hierarquias quando no mar, e os laços de amizade ou familiares quando em terra, uma característica que se observa em muitos outros contextos geográficos (ver Pálsson 1994). A maior parte dos pescadores do *taluka* de Canacona são Pagi. A única outra casta de pescadores existente é a dos Gabit. Trata-se de um número muito menor de indivíduos, que não residem em Galgibaga ou Agonda. No entanto, há muitas famílias Gabit em Talpona, a aldeia adjacente a Galgibaga. Além destas duas castas de hindus associadas à pesca artesanal (Pagi e Gabit) que dominam largamente a atividade em Canacona, alguns indivíduos de outras castas hindus e ou pertença religiosa (católicos) estão envolvidos na pesca. Em Galgibaga, a título de exemplo, observei Pagi a pescar com homens Metri, uma casta hindu ligada à agricultura. Como me comentou Uja: "Antes eramos muito pobres. Fui eu que ensinei o Karan a pescar. Sim. Metri. Depois, pouco a pouco… Agora, o Karan tem um barco. Sim, é isso. *ode*. Ele investiu na rede. É uma rede muito grande. O *kutani*. Tens de ir ver ao rio. Eles fazem no rio. É uma rede grande. É muito cara. Vão mais de dez homens. (…) Pagi também. Não há problema. Dividem o dinheiro por todos ou dão o peixe."

Em ambas as aldeias (Galgibaga e Agonda), a monção é a época em que se faz *rapon*, uma técnica operada a partir do areal e em que participam dezenas de homens, sendo comum juntarem-se homens de diferentes castas hindus, e também católicos. Esta sempre foi uma técnica de pesca que envolveu todos os homens da aldeia e, se necessário, os de fora. Por sua vez, em Agonda, Ede (católico) adquiriu um barco de fibra de vidro de maiores dimensões há uns anos e, na época do camarão, emprega vários Pagi. De acordo com Ede: "Eu comprei um barco grande. Eu vou com eles, mas eles é que sabem. Aprendi tudo com eles. Os Pagi é que sabem pescar. Somos amigos. Eles sabem. Só vou ao camarão. Dá dinheiro. É bom para todos. Não sou pescador. O meu pai produzia *feni*. Depois, não dava. Agora, somos homens negócios. Sim, só turismo." A pesca ao camarão exige tripulações maiores. Por vezes, recorre-se inclusive a trabalhadores migrantes que costumam trabalhar nas traineiras. Independente de quem seja, a preferência recai sempre em homens que convivam bem uns com os outros, que se conheçam

bem, e sejam experientes. Caso contrário, como todos comentam: “Tensão! Muita tensão! Não é bom!”

Ainda relativamente à pesca junto à costa, cabe mencionar as formas como os homens encontram o peixe, as quais derivam de conhecimentos passados de geração em geração, da observação e experimentação, de formas de colaboração e de saber manter um segredo. Os relatos de Uja e Nicha são ilustrativos. Contava-me Uja, a certa altura, muito baixinho, numa das muitas vezes que conversámos no pátio da casa que me alugava:

> Há sítios, ali junto às rochas. Sabemos todos. O ‘pai do pai’, o pai, pescavam ali. Sei que ali há peixe. O peixe gosta das rochas. Pouco a pouco. Eu sei. Vou lá meter a rede. Se vem peixe, sei que aquele local, há peixe. Vejo o mar, o vento, a água. Sei quando vem peixe. Às vezes não há. Meto a rede. Quatro, cinco vezes. Quando não há peixe, mudo de local. (…) [Vão lá todos?] Não! [exclama baixinho] Vou dizer-vos, que confio em vocês. É assim. Não posso dizer aos outros. Uns sítios todos sabemos. Todos metem a rede. [Como sabes qual a tua rede?] Faço um nó. Eu sei sempre qual é a minha rede. Ninguém leva as redes dos outros. Ninguém. (…) Outros sítios, alguns só. Esses sítios é segredo. Eles também não me dizem a mim. Se digo aos outros, é um problema. Uma rede, passam a cinco. Depois… só dá duas ou três peças para cada um. Não é bom para mim. (…) No *kingfish*, é diferente. Tenho amigos das traineiras. Eles dizem-me quando ir, é assim. Eles sabem. Eles têm… barcos grandes e sonar. Depois, pouco a pouco. Aprendes. Já sabes onde vais.

Nicha, por sua vez, reforça também estas colaborações com as traineiras:

> Alguns são nossos amigos. (…) Às vezes vou meter as redes, porque eles me ligam ou eu ligo a perguntar. Sim, aqui junto à costa. E, também quando é longe. Eles têm sonar, *fishfinder* [sonda de pesca]. Eu também vou investir nisso. É caro [preços a começar nos 120 euros]. Eu vejo o que eles apanham. (…) Eu aprendi com o meu pai. Vou a vários sítios. Meto a rede, dá peixe ou não dá. Se der, meto lá sempre. O *fishfinder* é melhor. Eu já vi.

No que respeita aos perigos envolvidos na pesca, eles surgem frequentemente, incluindo nas pescarias junto à praia. Não obstante, aumentem exponencialmente na época da monção e nas pescarias efetuadas longe da costa (i.e., do *kingfish*) devido à instabilidade climática. A maioria dos pescadores não sabe nadar. Além do mais, a prática da atividade em si ocorre num ambiente imprevisível (o mar) e está dependente do recurso a materiais (por exemplo,

embarcações pequenas e emaranhados de redes e cordas) muito suscetíveis de não responderem ou de provocarem acidentes.

Além das redes de emalhar operadas com o auxílio de embarcações menores, é junto à costa que se procede à apanha do camarão. Estas pescarias exigem embarcações maiores com tripulações constituídas por oito a dez homens. Há poucos Pagi com embarcações maiores e nem todos têm redes dedicadas à pesca do camarão. Uja, por exemplo, optou por vender a sua rede e não usa o seu barco para estas pescarias.

> É muita tensão. Demais. Vim para este barco [tinha se juntado à tripulação de um barco de Talpona] porque dá dinheiro, o camarão. Está quase acabar. As traineiras já estão no mar. Apanham tudo. Fica pouco para os pescadores. Daqui a uns dias, já sou patrão [e ri-se]. Daqui a uns dias já volto ao meu negócio. Eu e outro, dois, quatro. (…) Muitos homens. Muita tensão. Muitos homens juntos. Foi por isso que vendi a rede.

Uja decidiu não utilizar o seu barco para a captura do camarão, preferindo dedicar-se ao *kingfish*, em águas mais profundas, e com tripulações mais reduzidas. Ainda assim, a maior parte dos pescadores não tem embarcações de maior tonelagem. Os barcos de tonelagem pequena e média em fibra de vidro são os mais comuns, tal como pequenas canoas (*ponel*). Há poucos pescadores sem barco. Na época da monção, eles juntam-se às tripulações dos pescadores que possuem barcos maiores. É o caso dos Pagi que Ede emprega durante a apanha do camarão que referi anteriormente. Por contraponto a Uja, Nicha enfatiza mais os benefícios do que os malefícios da época do camarão, realçando antes as desigualdades no acesso aos recursos. Como me comentou, enquanto me explicava todo o processo envolvido na captura dos camarões:

> Eles [as traineiras] apanham muito mais toneladas. Eles ganham sempre. Todo o ano. (…) A pesca do camarão depende do ano. Uns anos é bom. Outros é mau. Eu vou às seis horas da manhã e às dez ou onze volto. O camarão está aqui junto à costa. Não é como o *kingfish*. É perto, vemos a praia. (…) Vai um barco e observa o lugar onde está o camarão. Assim que um barco mete a rede os outros também vão lá meter. Às vezes, são muitos barcos no mesmo lugar. É fácil. O camarão salta muito. Salta muito. Também é assim que sabem. Ele salta atrás do motor. (…)
>
> Eu pesco com os mesmos homens há quatro ou cinco anos. Antes, só oito e chegava. Menos homens, mais dinheiro. Agora, somos dez. Dez, é bom. Às vezes, um pode ficar doente ou assim.

> Às vezes não aparecem. Não é bom. Problema. Dez, é bom. Só escolho bons pescadores. Somos todos bons. Sou eu que escolho. Sou o dono do barco. Às vezes, eles não gostam. Mudam de barco. Sem tensão. (…)
>
> O dinheiro é sempre dividido assim. Não é só no camarão [refere-se à distribuição de lucros com base na divisão 50/50 ou sistema de partes]. (…) Numa semana posso apanhar quatro toneladas. Conseguimos pescar dez… doze dias. Às vezes, menos. Depois, chegam as traineiras. Eles… seis… sete dias apanham tudo. Acabou o camarão. Não é bom para nós. (…)
>
> Vendo em Talpona. Está lá o agente [intermediário]. Ele passa um recibo e no fim da época vou buscar o dinheiro. 80 rupias ou 100 rupias cada kg [1 euros a 1,20 euros]. Ano bom, é 125 rupias [1,50 euros]. Depende se há muitos ou poucos camarões. O agente gere [começa a rir-se]. É muito dinheiro. Só notas. São muitos pescadores. Muita tensão. (…)
>
> É preciso sorte. E, depois, há muita competição. (…) Quando vou ao camarão? O único perigo é o mar estar mau. A monção só vai embora aos poucos, poucos. No camarão, o perigo é ao regressarmos para terra. Às vezes, o barco vira. Está muito cheio.

A época do camarão é muito aguardada pelos pescadores artesanais e constitui uma oportunidade para todos. Contudo, há muita incerteza em torno do sucesso destas capturas: o tempo reduzido para a apanha da espécie devido ao acesso desigual aos recursos; as condições meteorológicas imprevisíveis, sendo que estamos ainda em período de monção; e o valor de mercado que está dependente das quantidades capturadas. Ainda assim, na sua generalidade, esta é uma época de abundância de peixe. Por outro lado, quando a apanha do camarão não é rentável, os pescadores dedicam-se à captura de outras espécies com o auxílio das suas redes de emalhar e embarcações de diferentes portes. Na lota é possível vender também caranguejo pelo preço do camarão. O meu trabalho de campo coincidiu, precisamente, com um destes anos em que o caranguejo salvou o ano. O relato de Tosh, em Agonda, é demonstrativo desta situação.

> Este ano… Ano mau. Muito mau. A pesca não foi boa. O governo não deu dias para nós. As traineiras vieram e levaram o camarão todo. Levam o peixe todo. Chegam a Talpona, Betul, cheios de toneladas de peixe. Eles saíram quando nós saímos. Precisamos ir uns dez ou quinze dias antes das traineiras. Os pequenos pescadores, como eu, sem hipótese. Quatro dias! Quatro dias! Mau ano. Uns anos bons, outros maus. Agora, há todo o tipo de peixe. Muito peixe. Este ano, há muito

caranguejo. Tu vês aqui todos os dias. (…) Levamos a Talpona, ao agente. É 80 a 100 rupias [1 euros a 1,20 euros] por kg. Este ano há muito.

Ao contrário da pesca do camarão, a apanha do caranguejo permite que os pescadores operem com as suas próprias embarcações e com as habituais tripulações de dois a três homens, os quais também apanham camarão, mas, sem embarcações maiores, as capturas são muito reduzidas. Além disso, é preciso ter redes para o efeito.

Após o desembarque nos pequenos portos naturais e como acontece durante todo o ano com o peixe, os pescadores precisam de remover os caranguejos das redes de emalhar. É uma tarefa morosa e difícil. Tentei ajudar, mas como tinha o dedo indicador magoado há três meses devido a uma contusão, os pescadores rejeitaram simpaticamente a minha ajuda. É preciso ter muita paciência e bastante destreza manual para remover as malhas da rede que estão emaranhadas no caranguejo, bem como evitar a todo o custo magoar os dedos e, sobretudo, romper a rede[317]. Ser rápido é um elemento importante para que os caranguejos cheguem frescos aos agentes intermediários. Num desses dias em que estava no porto de Agonda, Diksh, com um ar muito desanimado, comentava-me: "Já são nove e meia da manhã. Ainda há muitos. Há muitos para remover. Eu não gosto de fazer isto. Prefiro tirar o peixe da rede. Muito trabalho, os caranguejos." Enquanto mostrava a sua insatisfação, entregava a rede ao marido para que fosse ele a removê-los. Este desagrado está espelhado na cara de todos. É tudo mais complicado com os caranguejos, incluindo o transporte, que é feito em sacos e pequenas caixas de plástico, transportadas nas motorizadas, depois de carregados em ombros dos barcos até às motas, pelos caminhos de acesso ao porto de pesca. O transporte é feito faseadamente, em mais do que uma viagem, devido às quantidades relativamente elevadas de caranguejo que conseguem pescar em anos bons. "É melhor quando pescamos peixe. O caranguejo dá dinheiro, mas é muito trabalho. (…) Eles levam aqueles. Nós tiramos o resto. Depois voltam. É preciso estarem frescos e inteiros ou não compram", comentava-me desagradado e visivelmente cansado Tosh. Usey, entretanto, tinha feito um corte no dedo durante a remoção e um outro pescador tinha sido picado no pé por uma vespa asiática. Elas rondavam-nos toda a manhã. Rapidamente esfregou o pé na areia e lançou-se novamente ao mar para meter mais uma rede.

[317] Os Pagi não pescam, nem nunca pescaram golfinhos. Contudo, a par dos caranguejos, os golfinhos são das maiores ameaças para as capturas e para as redes.

As embarcações de diferentes tamanhos não são apenas utilizadas para lançar redes, mas também para armadilhas (*golani*) em rochas junto à costa, mas só possíveis de aceder por via marítima. O *golani* são pequenas armadilhas de rede com formato de cesto. Na parte superior, a abertura do cesto é parcialmente delimitada com duas pequenas ripas de madeira, colocadas em formato de cruz a que é preso o isco. Estas são destinadas à apanha de peixes, mas sobretudo de crustáceos (caranguejos e, raramente, lagostas, sendo que estas quase desapareceram). A captura de moluscos (mexilhão e ostras) é, por vezes, ainda feita a partir das embarcações. Contudo, é uma atividade evitada, sempre que possível, devido à falta de rentabilidade e aos riscos que envolve, sendo que os pescadores precisam de mergulhar várias vezes para efetuar as capturas. Como me relatou Uja após quatro dias sem sair de casa devido à apanha de ostras: "Fiquei doente. É a cabeça. Mergulhei e mergulhei. Tudo por 400 rupias [5 euros]. Agora, estou há dias sem ir à pesca. É dinheiro. Perdi mais. Agora, por causa de 400 rupias não posso ir pescar." Nicha, por sua vez, relata um episódio em que se sentiu mal: "Fui sozinho, não devia ir sozinho. Nunca devemos ir sozinhos. Tive muita sorte. Mergulhei muito. Apanhei as ostras. Depois, deixei tudo no barco. Estava tudo bem. Depois, fiquei muito atordoado. Como se tivesse bebido [e ri-se]. Na altura tive medo. Estava aqui perto. Ali nas rochas. Fiquei no barco até aquilo passar. Depois, que podia eu fazer. Estava sozinho. Eu sei nadar. Outros não. Lancei-me ao mar e nadei para terra. Ficou lá o barco e as ostras." Embora os episódios sejam relatados com alguma descontração – porque o risco já passou e é inerente à atividade e a valentia deve ser sempre reafirmada – em nenhum momento os pescadores esconderam os seus medos.

A pesca a partir da praia

A atividade piscatória não se efetua apenas junto à costa com recurso a embarcações, ela ocorre igualmente a partir do areal das praias, com ou sem o auxílio de barcos (*vide* anexo R). Os instrumentos mais utilizados neste tipo de pescarias são as redes de emalhar (*katali*), de arremesso (*pagir*) e de cerco (*rapon*), sendo cada uma delas operada de forma distinta e por um número diferente de homens. Deter-me-ei em seguida nestas três redes. Antes, contudo, pretendo fazer um breve apontamento. Além do *katali*, *pagir* e *rapon*, é comum observar na praia a apanha de moluscos e a pesca à linha junto às rochas. A utilização de canas de pesca modernas é quase inexistente devido aos custos elevados de investimento. Como me relatou Ayru em Galgibaga: "Linha e isco, sim. Cana, não. Poucos, muito poucos. Eu não sabia nada [pesca com cana moderna]. Foi um turista que me ensinou há uns anos. Ele é meu amigo. Todos os anos visita Goa. Ele trazia a cana e ensinou-me. Comecei nas rochas. Depois, íamos de barco.

No meu barco. Aqui perto. Ele ensinou-me. Agora, já sei. Há uns dias pesquei um peixe grande. Assim, deste tamanho. Ele deixou-me a cana dele. Não tive de comprar. É caro. E, só um peixe de cada vez, mas é bom. Os Pagi não gostam. Preferem meter a rede. A cana é preciso paciência, muito paciência. Os pescadores querem fazer rápido. Meter a rede, tirar, vender." Uja, por exemplo, não se dedica à pesca à linha e os motivos que me relatou foram exatamente aqueles identificados por Ayru: a quantidade reduzida das capturas e o tempo investido, sendo que *tempo* é também dinheiro. Em Agonda, Jar dedica-se à prática, mas não investe numa cana de pesca pelos motivos apontados por Ayru e Uja[318].

Relativamente às redes, o *katali*, designação atribuída igualmente à técnica de pesca, é efetuado de duas maneiras diferentes. Na primeira, a rede pode ser operada apenas por um homem, embora a sua recolha costume envolver mais homens. Primeiro, é necessário amarrar uma das pontas da rede em terra através de uma corda e, seguidamente, entrar dentro de água até esta chegar ao peito. A partir dessa posição, lança-se o mais longe possível uma pedra que está amarrada à rede. O movimento é feito na vertical, ficando a rede posicionada nesse sentido em relação à praia. O peixe é removido poucas horas depois. Estes redes chegam a atingir vários metros de comprimento. Outra forma de operar esta técnica de pesca é a seguinte: dois homens seguram cada um uma das respetivas pontas da rede, caminhando quase juntos para dentro de água. Quando o mar lhes atinge o peito, começam a afastar-se um do outro e a esticar a rede horizontalmente (paralelamente à praia). Em seguida, a rede é puxada para o areal pelos mesmos homens. Em ambos os casos, é comum aparecer alguém para ajudar. Num dos dias de folga dos guardas das tartarugas em Galgibaga, Sahu, um deles, comentava-me o seguinte: "Quem ajuda, recebe sempre peixe. Eles disseram-me que vinham. É a nossa folga. Vim ajudar. Pouco peixe. Muito pouco. [mostra-me os pequenos peixes] A minha mulher faz caril. É pouco. Eles não vendem. (…) Viram o peixe. Foram buscar a rede. Olhamos o mar. Ali nas ondas. É assim que sabemos. Também vemos os barcos. Andam à pesca, há peixe." A observação atenta do mar ou das águas dos rios é o método mais utilizado quando se pesca sem embarcações a partir de terra. A retribuição em peixe é uma prática comum entre os pescadores e em todos os tipos de pescarias, embora umas se prestem mais a estas trocas de serviços. Por outro lado, as

[318] Estes argumentos são também acionados para a não utilização de uma linha com vários anzóis que é lançada junto à costa com o auxílio do barco, designada *daoun*, e que alguns dos interlocutores indicaram que apenas um Pagi de Talpona utiliza. Contudo, ao contrário de outras técnicas, não consegui observar este método de pesca ou falar com o respetivo pescador.

capturas realizadas com *katali* e *pagir* são tendencialmente destinadas ao consumo próprio devido à escassez de peixe.

O *pagir* é uma rede operada na praia. Trata-se de uma rede de arremesso de malha fina e em forma cónica que é lançada manualmente por um homem ao ar e que deve abrir antes de cair dentro de água. Estas redes pesam cerca de cinco quilogramas devido aos chumbos colocados ao redor, na parte inferior da rede. A rede tem o formato de um funil. Após cair na água, a rede é lentamente puxada. O peixe é colocado num pequeno saco de rede que está amarrado à cintura do pescador. Por contraponto às redes de *katali* e *rapon*, em que os homens precisam de escolher um local na praia para lançar a rede - uma escolha que é efetuada através da observação do mar, conseguindo estes facilmente detetar se há peixe -, as redes *pagir* podem ser lançadas à medida que se caminha pela beira-mar. A rede é então transportada pelo pescador, permitindo que eles percorram toda a praia, se necessário durante várias horas, e enquanto as condições (maré e clima) o permitirem. Como me comentavam os interlocutores: "Ondas grandes é mau. A maré está a ficar cheia. Nem muito vazia, nem muito cheia."

As redes são produzidas e remendadas pelos homens, embora me tenha sido relatado que, no passado, as mulheres também o fizessem. As tarefas associadas ao desembarque (remoção do peixe, limpeza e arrumação do material) tende igualmente a ser feita pelos homens. Em caso de falta de ajuda, as mulheres podem deslocar-se aos portos para ajudar os maridos. Ainda assim, a única presença feminina nos portos de Galgibaga e Agonda costumava ser a minha. Relativamente aos materiais usados na produção das redes, os sintéticos, como o *nylon*, adquirem cada vez maior preferência em detrimento dos materiais orgânicos, como o algodão ou a corda de fibra de coco. O último não é mais utilizado para esta finalidade. Por outro lado, para reduzir custos, as boias de plástico e os chumbos tendem a ser substituídos por pedaços de esferovite e telhas partidas.

Outra forma de adquirir ou remendar redes é pagar a outros pescadores para o fazerem. Kile, em Agonda, faz estes serviços a troco de um pagamento. Certo dia, enquanto o observava a fazer uma rede, dizia-me: "Sim, eles pagam-me. Demoro uma semana. Faço só umas horas por dia. 1000 rupias [12 euros]. É bom. Gosto de fazer. Faço rápido e bem. Eles sabem disso. Por isso, sou eu que venho fazer. Se fizerem eles, são menos 1000 rupias que gastam, mas é mais trabalho. No fim. 2500, 3500 rupias [30 euros a 43 euros], depende da rede. Muito

dinheiro, pouco peixe!" Os pescadores que nos rodeavam e tinham contratado o serviço do seu amigo, por sua vez exclamavam: "Sim! É verdade! Ele é o especialista! Faz muito rápido."

O *tempo* é central na pesca. Não há tempo a perder. Tudo o que possa ser feito para acelerar e diminuir as dificuldades inerentes à atividade é aproveitado. As contratações, como as mencionadas acima, são um dos muitos exemplos disso. Ainda assim, a maioria dos pescadores fazem e remendam as suas próprias redes. A aquisição de redes prontas a operar é evitada devido aos custos e por o processo manual lhes permitir controlar a sua elaboração. Este labor constitui-se, igualmente, como um modo de passarem o tempo, uma dimensão que me foi revelada nos muitos momentos que passei junto dos pescadores e nas conversas que tínhamos enquanto remendavam ou produziam redes, criando as malhas com o auxílio de pequenas tábuas, a que eram enroladas linha, entrelaçada com agulhas de plástico e, posteriormente, inserindo-se boias, chumbos, telhas ou esferovites, ou dando-lhes tratamentos de imersão e torcendo-as entre coqueiros para lhes aumentar a resistência.

A atividade piscatória dos Pagi não difere da praticada por outros grupos de pescadores artesanais ao longo da costa goesa (Gaonkar, Patil e Rodrigues 2006). O *rapon*[319] ou *paiodo*[320], como é designado pelos Pagi em Galgibaga e Agonda, a par de todas as técnicas de pesca que descrevo, é ilustrativo destas semelhanças. Destaco estas redes e não outras apenas pela associação que é feita, em Goa, entre esta técnica de pesca e os grupos de pescadores artesanais na generalidade. É ainda um método com uma especificidade social importante, na medida em que pode envolver os vários sujeitos que residem na zona costeira pertencentes a diferentes grupos, casta, pertença religiosa ou capital económico muito distintos. Como observei em Agonda, a participação no *rapon* pode envolver distintos grupos e castas residentes na aldeia, tais como Pagi, Dessai e/ou católicos. Embora em desaparecimento, como mostram os relatos que abrem este capítulo, o *rapon* continua a ser praticado em quase todas as aldeias piscatórias de Goa, incluindo Galgibaga e Agonda.

[319] Em outras partes de Goa, o termo é transcrito *rampon*. Os Pagi pronunciam o vocábulo do mesmo modo que no resto de Goa, mas escrevem-no com recurso ao alfabeto *devanagari* de forma ligeiramente diferente (*rapon*).

[320] De acordo com os interlocutores, a única diferença entre a designação *paiodo* e *rapon* é o tamanho das redes que, por sua vez, determinam o número de homens envolvidos. Para redes menores, utiliza-se o primeiro termo. Contudo, o termo mais utilizado é *rapon*, havendo ainda assim algumas situações em que as duas designações são usadas indiscriminadamente.

À semelhança das técnicas de *katali* e *pagir*, o *rapon* é também efetuado a partir da praia. Todavia, a rede, com vários metros de cumprimento, é lançada em semicírculo por uma embarcação de madeira (*ode* ou *rapon*) junto à praia e, posteriormente, recolhida por uma ou várias dezenas de homens. A rede é lançada da embarcação em sentido circular (para que envolva o peixe) e posteriormente puxada pelos homens para terra. No passado, como mostram os relatos apresentados, estas pescarias envolviam todos os homens da aldeia e tinham a capacidade de alimentar a população inteira. Assim, como mostra o relato de Upi, quem as possuía tinha um estatuto bastante elevado. Todos participavam, fossem hindus de outras castas ou católicos, pagos em rupias com o dinheiro das vendas ou, na maior parte das vezes, em cestos de peixe. Atualmente, a maioria da aldeia continua a participar nestas pescarias, mas muitos apenas pelo convívio. Ainda assim, todos são pagos com uma porção de peixe, dividida igualitariamente através da distribuição de lucros com base na divisão 50/50 ou sistema de partes.

Atualmente, os *rapon* e as suas redes são lançadas apenas na monção, mas sem grandes espectativas de lucro. De acordo com os pescadores: "peixe pequeno, muito pequeno. Nós temos a carrinha. Vai para Margao. Grande mercado. Fazem comida para peixe, como os frangos. Aqui não temos disso. Havia numa ou duas aldeias. Não funcionou. [refere-se à produção em aquacultura]." A par da falta de lucro, a imprescindível função que o *rapon* cumpria em, literalmente, acabar com a fome nas aldeias, desapareceu. Isto não invalida o facto de continuarem a existir algumas famílias Pagi em Galgibaga e Agonda cujos rendimentos mensais são pouco mais de 10 000 rupias (122 euros) por agregado familiar, num dos estados com um custo de vida dos mais elevados da Índia.

Pescarias em águas interiores: os rios

A pesca faz-se também nos rios (*vide* anexo S). Em ambas as aldeias, as técnicas que mais se observam são *pagir* ou a pesca com auxílio de armadilhas (*golani*) iguais às utilizadas no mar. Além destas, em Galgibaga há ainda um pescador que é proprietário de uma rede designada *kutani*. Trata-se de Karan, um dos guardas das tartarugas que Uja ensinou a pescar. *Kutani* é uma técnica que costuma envolver, pelo menos, uma dezena de homens, mas o número de sujeitos envolvidos nunca é maior que no *rapon*. *Kutani* é uma rede com vários metros de cumprimento que funciona em sistema de barreira. Ela é colocada ao longo da margem do rio durante a maré baixa, sendo a sua parte inferior enterrada numa vala pouco profunda, o

suficiente para prender a rede, e a parte superior presa levemente ao chão. Nesta fase, com uma distância de alguns metros, são também colocadas varas de bambu e um pequeno atilho na parte superior. Quando a maré está quase cheia, os homens entram no rio e levantam a parte superior da rede, que prendem às varas. Entretanto, os peixes já entraram no rio para se alimentarem, mas devido à rede não conseguem sair, sendo recolhidos quando a maré volta a descer.

Mar adentro: "longe, muito longe, só mar, não há terra"

Embora em Galgibaga e Agonda o número das embarcações que se aventuram em águas mais profundas seja muito reduzido, esta era uma prática relevante no passado[321]. Como me relatou Osh, que ainda hoje faz *rapon* em Galgibaga:

> Aprendi a pescar com o meu pai. Não tenho barco de fibra. Tenho *ode*. Faço *rapon*. (…) Faço o *rapon*, sou o pescador do *rapon*. Todos sabem quem sou. (…) E, o *ponel*. Agora não tenho. Vou comprar. (…) Na monção, fazemos o *rapon*. Sim, com todos da aldeia. Pagi, hindu, Metri, católicos. O Lito também pesca connosco. Antes, antes. O meu pai dava-lhe peixe. E o dele *feni*. Amigo, grande amigo. Ajudou muito a minha família. Não tínhamos nada. Ninguém tinha nada. (…) Não tenho motor. Pesco junto às rochas. Olho, olho e vejo. Quando há lua, o peixe brilha. Sei que há peixe. Olho o mar. Aprendi tudo com o meu pai. Sou o pescador da família. O meu pai era um grande pescador. O meu pai saia para o mar, muito longe. Ele ia à noite e voltava já de dia. O meu pai tinha um *ode* com vela. Ele levava comida e ficava no barco. Muitas vezes, muitas… eu ficava a olhar o mar à espera que ele regressasse. Perguntava à minha mãe, "onde está o pai? Onde está o pai?". Era assim. Eu ficava ali… [aponta para o areal] (…) Agora, vão poucos. O Uja vai. O meu pai era como o Uja. O Uja é um grande pescador, o pescador de Galgibaga. O meu pai era um grande pescador.

As enfatizações feitas por Osh aparecem recorrentemente nas narrativas dos pescadores. Deve-se salientar que os pescadores de Galgibaga sempre foram muito reconhecidos noutras aldeias do *taluka*, e ainda hoje é assim. Não obstante, apesar do estatuto atribuído a estes homens (e outros que, como eles, se aventuram mar adentro), a competição é elevada por esta prática incorporar um maior risco.

[321] Relativamente às zonas de pesca, os interlocutores pescam dominantemente nas águas interiores e junto à costa no mar territorial (12 milhas). Quando se referem a pescar "longe", os interlocutores estão a identificar áreas que entram na zona contígua (12 a 24 milhas).

A saída de embarcações para este tipo de pesca é, tendencialmente, efetuada para a captura de espécies como *kingfish*. Os pescadores utilizam redes de emalhar e barcos de fibra de maiores dimensões, com recurso a dois motores fora de borda: um de menor potência para manobrar o barco e outro mais potente para navegar. Como me explicou Uja: "Tenho dois motores no barco. Um velho. É tipo motor do carro. Velho, mas potente. É rápido. Gasta mais. O outro é tipo *rickshaw*, tipo *tuk-tuk* [ri-se]. Marca *Yamaha*. É usado para manobrar o barco. Gasta menos gasolina. Confio nos dois. Preciso dos dois ou grande problema."

Trata-se de um tipo de pesca que implica mais investimento e envolve mais riscos (*vide* anexo T). Os motores podem falhar, o gasóleo faltar e, sobretudo, no período final da monção, o regresso a terra pode ser comprometido por tempestades repentinas que aumentam a velocidade dos ventos, agitam o mar e criam nebulosidades que impossibilitam o reconhecimento dos recortes montanhosos costeiros ou a iluminação das aldeias. Os sistemas de orientação pelos ventos, ondas do mar e estrela polar podem também ser colocados em causa em condições adversas.

> Tenho bússola, mas não uso. Às vezes vou parar a Polem [ri-se] (…) [Polem é uma aldeia a alguns quilómetros de distância de Galgibaga] (…) Antes, quando não havia luz era só pelo recorte das montanhas. Agora, em Palolem e Rajbag [duas aldeias a poucos km de Galgibaga] há muitas luzes [devido ao turismo]. Talpona e Galgibaga há menos. É assim que sei. (Uja)

> Quando não há estrela, é pelas ondas. (…) O medo apodera-se de nós, mas metemos a cabeça a funcionar e olhamos as ondas. (…) Muito vento é mau, faz ondas muito grandes. Quando vem do norte é bom. A água fica escura. Do Sul não é bom. Água limpa, limpa. Mau para a pesca. (…) Muitas formas. Estrela, ondas, vento. Nós sabemos. (Sadior)

Apesar destes riscos, observa-se uma tendência generalizada para a não utilização de instrumentos de segurança, como bússolas ou coletes salva-vidas, que os pescadores possuem, mas não usam. Há, no entanto, exceções. É o caso do uso de luzes de segurança quando se pesca em águas mais profundas.

> Nós temos amigos. Tenho amigos nas traineiras. Eles avisam-me quando há peixe. Quando chego lá, há muitos barcos. Muitos. É perigoso. Levo uma luz. Segurança. Segurança. (Nicha)

> É perigoso. Muito. As traineiras, os navios grandes e muito rápidos, mas eu sei. Primeiro, aviso-os com a luz. Meto a luz na rede. Perigoso para o barco e para a rede. Um homem dorme, os outros observam. Sem problema. Sem tensão. Às vezes, problema [ri-se]. (Uja)

Nestas pescarias, os homens navegam entre duas a três horas mar adentro. O número de homens embarcados varia entre três e quatro que dividem os lucros com base no sistema de distribuição de partes (50/50). A captura de espécies não costuma ser elevada e, muitas vezes, quase não compensa os gastos. "É raro ser mais de 4 ou 5 peças, por isso, a minha mulher vai vender ao mercado", comentava-me desmotivado Sadior. No sentido de aumentar as capturas, um ou outro pescador adquiriu sondas de pesca portáteis e outros pensam fazê-lo, embora nem todos. Uja, conhecido no *taluka* de Canacona como um dos pescadores mais bem-sucedidos na pescaria em águas mais profundas, não mostrou qualquer interesse em fazer esse investimento. Ainda assim, o seu sucesso é relativo. Como me confidenciou: "Uma vez apanhei 15 peças e rendeu 48 000 rupias [600 euros]. Foi só uma vez. Se fosse todos os dias, era um homem muito rico." O feito viria a repetir-se, ocorrendo quando realizei o trabalho de campo. Desta vez, as capturas atingiram as 65 peças de *kingfish* e um valor de venda superior a 1 *lakh* de rupias (1220 euros). Em todas as aldeias se comentava o assunto. Contudo, exceção feita a estes momentos, as suas capturas não são muito diferentes das quatro ou cinco peças capturadas por Sadior. Ainda assim, quando são efetuadas capturas, mesmo que reduzidas, este tipo de pesca compensa mais do que a pesca na costa, dado que os peixes são maiores. A diversidade de técnicas de pesca (e de pontos de comercialização, abordados em seguida) acaba por colmatar esta imprevisibilidade ou a larga maioria dos momentos em que se sai ao mar e se regressa com pouco ou nenhum peixe. Outro aspeto a destacar decorre dos estatutos entre pares associados à pesca, percetíveis também nos relatos dos interlocutores.

> Podes falar comigo. Eu sei. Eu sou pescador. Posso explicar-te tudo. Sei tudo. Muitos dizem que são pescadores, só pescam aqui, não sabem, como eu. Eu vou lá longe. Longe no mar. (…) Sim, faço *pagir*. Isso é mais na monção. (…) Eu tenho um barco grande! Tu já viste o meu barco. (Pedan)

> *Rapon*, não, *katali*, não. Faço *pagir*, às vezes. *Rapon*, *katali*, não compensava, peixe pequeno, pouco dinheiro, muito trabalho. (…) …e é peixe fácil. (Uja)

O estatuto mais elevado daqueles que pescam em águas mais profundas é reconhecido pelos pares que se encontram em situação oposta. Como me comentou Than: "Eu pesco com o Uja, mas ele é o número um. Este é o meu *ponel*. Só tenho este. É barco de pescador pobre"; e Osh "O meu pai era como o Uja. O Uja é um grande pescador, o pescador de Galgibaga."

Estas diferenciações revelavam-se igualmente na insistência em ambas as aldeias (Galgibaga e Agonda) destes últimos pescadores para eu falar com os primeiros. Ademais, é comum os pescadores que não têm barco ou possuem pequenas embarcações não motorizados pescarem com pescadores como Uja. Mesmo no caso de Uja, apesar das suas palavras de descredibilização das técnicas de pesca sem embarcação ("peixe fácil"), para reforçar o seu posicionamento no grupo, a opção por não praticar estes métodos, deriva mais da falta de rentabilidade do que de motivos de estatuto. Como me repetiu várias vezes: "Peixe pequeno, só peixe pequeno. Não compensa. Muito trabalho, pouco peixe. Vou à pesca. Meto a rede. Quero trazer peixe grande. Peixe grande, mais valor. Rápido. Mais tempo com a família. Menos trabalho. Sem tensão." Há, ainda, outros entendimentos em relação a estas práticas artesanais de baixo rendimento. Assim, durante uma das nossas muitas conversas, Nicha, que também pescava em águas profundas, observava o seguinte: "*katali*? Sim, faço *katali*, *pagir*… (…) Sim, sim. Agora tenho barco. Ganho dinheiro (…) com o turismo e a pesca. Não é sempre, mas ganho. A pesca do camarão dá dinheiro. O *kingfish*. Ganho. Às vezes muito. Depende do ano, mas nunca devemos esquecer de onde viemos. Amanhã não sabemos como vai ser. O *katali*, o peixe é pouco e pequeno, mas é comida. *Katali* é vida!" Por fim, deve-se destacar que os posicionamentos dentro do grupo devem ser sempre analisados no interior do contexto de conflito, competição, rivalidades e inveja, que caracteriza a atividade piscatória em si mesma; características comuns ao mundo da pesca artesanal em diferentes contextos (Acheson 1981; Nunes 2006; Mendes 2008; Amorim 2015).

A comercialização dos recursos

O escoamento dos recursos piscatórios é efetuado através do consumo próprio, do sistema de trocas (peixe por serviços) e da comercialização informal (i.e., a clientes particulares através da venda porta- a- porta, nos portos de pesca, na restauração ligada ao turismo, ou nos mercados de beira de estrada) e formal (i.e., a "agentes" intermediários em pontos de venda específicos ou nas lotas). Ainda que a economia informal se sobreponha largamente à formal, determinadas

capturas têm necessariamente de ser vendidas nas lotas[322]. Esta especificidade não implica que uma parte das capturas totais anuais dos Pagi não seja vendida a "agentes", sobretudo no mercado municipal do *taluka*. Este local de comércio é igualmente utilizado por algumas das mulheres dos interlocutores para venderem peixe aos residentes do *taluka* e aos turistas que visitam Canacona. Apesar de precisarem de licença para vender no mercado e algumas as adquirirem, as peixeiras não passam faturas e, no espaço circundante, as práticas de economia informal são dominantes.

Paralelamente ao que acontece no resto de Goa e do país, as mulheres dos Pagi não se limitam a vender peixe no mercado municipal, fazem-no também nos mercados de estrada junto às suas aldeias (caso de Agonda), e vendem o peixe porta-a-porta como, de resto, fazem há gerações. No último tipo de venda, as mulheres percorrem as várias casas das suas aldeias ou deslocam-se a outras. A comercialização sempre esteve a cargo delas, mas em determinados pontos de venda, formais ou informais, esta situação tem vindo a alterar-se parcialmente. Uja, por exemplo, nem sempre se fazia acompanhar pela mulher quando vendia peixe por encomenda, com entrega em casa, a consumidores finais locais ou aos seus clientes ligados ao sector turístico. Os turistas são igualmente clientes habituais, sobretudo os que se estabelecem por períodos de maior duração em Goa. São eles que se deslocam com mais frequência aos pequenos portos de pesca das aldeias para a aquisição de peixe. Além disso, muitos deles ocupam os alojamentos providenciados pelos pescadores, adquirindo-lhes peixe diretamente.

Os preços variam consoante o local de venda, tipo de cliente, época, espécie, escassez ou abundância do recurso e a procura do mercado. Contudo, a possibilidade de escoamento dos recursos no mercado informal e não para os "agentes" (sobretudo, na lota), permite combater a elevada precariedade e marginalização da atividade, que decorre da falta de investimento e proteção governamental da pesca artesanal e dos inerentes fatores de imprevisibilidade e instabilidade que dominam o meio piscatório. Ainda assim, como me comentava Jar: "Sim, sim. Vendo aos *shacks*. Vendo 400 rupias/kg de *redsnapper* [5 euros]. Ele vende aos turistas a 900 rupias [11 euros], mas eu é que tenho todo o trabalho, puxar as redes, toda a noite no mar." Esta é uma opinião partilhada por muito interlocutores, os quais não deixem de reconhecer que o mercado informal derivado do turismo é dos mais compensatórios. Adicionalmente, muitos

[322] É o caso das grandes pescarias de camarão, caranguejo ou peixe pequeno efetuadas na monção, sendo que estas espécies são capturadas às toneladas e vendidas para exportação ou produção de farinhas.

destes pescadores são também empresários em nome individual no sector turístico[323], mas isso não lhes afeta a perceção sobre as desigualdades existentes entre quem pesca e quem compra.

> Na monção vendo o camarão na lota a 100/125 rupias por kg [1,20 euros a 1,50 euros]. No meu restaurante vendo um pequeno prato com uns seis camarões por 400 rupias [5 euros]. Mais dinheiro. É assim. O pescador é que tem sempre o trabalho todo. Eu sei. Eu sou pescador. Muito trabalho, pouco dinheiro. (Nicha)

Os clientes particulares locais com maior capital económico constituem um nicho de mercado importante. Tal como me contou Uja: "Estes últimos três dias foi bom. Pesquei *pomfret* (*pamplet*) grande. As pessoas ricas, pessoas locais, eles vão para fora. Eles têm dinheiro e gostam de comprar este peixe para comer. É um peixe saboroso. Eles têm dinheiro. Eu vou lá a casa e vejo as casas e os carros. Nesta época posso vender a 1000 rupias por kg [12 euros]." Cabe mencionar que noutros mercados, na mesma época, é possível adquirir esta espécie por 300 rupias/kg (3,50 euros). Assim, tanto os locais de venda quanto o valor do peixe são muito diversificados[324].

Além da comercialização, é comum alguns pescadores receberem peixe em troca de serviços que prestam aos seus pares no âmbito da atividade (e.g., no auxílio de remoção de redes e recursos na pesca com *katali*, *rapon* ou *kutani*). Esta é uma prática comum que ocorre durante todo o ano, mas é mais observável na época da monção, devido à intensificação da atividade. A recolha de peixe para consumo próprio é igualmente efetuada sempre que possível. Todavia, muitas vezes isso não acontece, como me esclareceu Uja: "Gosto de todos os peixes. Como todos. Uns mais que outros. Se pescar um *pamplet* não como. Vendo. Vale dinheiro (…) não posso comer o que vale dinheiro". Outra forma de ultrapassar a falta de peixe para consumo próprio é, após as pescarias, tentar a sorte com o *pagir* ou comprar peixe no mercado. Esta aquisição de peixe nos mercados locais ou a outros pescadores é ainda praticada para fins de

[323] Incluindo Jar que faz passeios de barco para turistas em Agonda.

[324] Consoante a época, quantidade disponível e o tipo de clientes/local de comercialização, os valores situam-se entre 80 e 200 rupias/kg (1 a 2,50 euros) para os peixes mais pequenos, como a sardinha (*tarle*) ou cavala pequena (*bangdo*); 300 e 900 rupias/kg (3,50 a 11 euros), os *mullets* (*shevto*), tubarão (*mori*), lulas, caranguejos (*kurli*) ou ostras; e entre 1000 e 2500 rupias/kg (12 a 30 euros), o *kingfish*, *pomfret*, *barramundi* ou a lagosta. Estas espécies são alguns exemplos. As capturas observadas em Goa incluem uma enorme variedade de recursos marinhos. O valor de algumas destas espécies pode variar bastante.

revenda. Há inclusive casos em que se compra peixe para comercializar vindo de lotas doutros *taluka* de Goa. Alguns pescadores compram e vendem peixe em Karwar, no Karnataka.

Segundo os pescadores, há um número reduzido de Pagi a viver no norte do Karnataka e com os quais são realizadas muito poucas alianças matrimoniais. Estes casamentos com mulheres Pagi do Karnataka podem facilitar a entrada dos pescadores no mercado piscatório de Karwar. "Sim, sim. Levo a minha mulher. Compro e vendo. Ela é de lá, é mais fácil com ela." (Uja). Contudo, estas uniões não são a única via de entrada neste mercado no estado adjacente. Por um lado, sempre existiram relações comerciais com o Karnataka devido à proximidade territorial e, no caso de Karwar, por esta ser uma cidade costeira de elevada importância no âmbito da pesca. Por outro lado, deve-se realçar que as alianças matrimoniais com Pagi do Karnataka são pouco comuns e desejáveis.

> Sim, a mulher dele é do Karnataka. Pouco, poucos casamentos. (…) As filhas aqui em Galgibaga não são dadas para Karwar. Isso acontece… em Talpona. Lá. Aqui, não gostam deles em Karwar. São muito pobres, não têm maneiras, falam má linguagem. As pessoas aqui não gostam. Vão pouco à escola, segundo, terceiro nível e desistem. As filhas não querem. Elas, aqui, agora vão à escola, tiram mestrado. Elas não querem ir para Karwar…depois… há problemas, a língua, não se entendem. Os pais não dão as filhas para lá. Aqui em Galgibaga não, nenhum caso. Nenhuma foi para lá. (…) [Casam] mais em Canacona. A maioria. É o melhor. Ficam perto da família. Bom, não? (Bha)

Tendo presente os impactos das alianças matrimoniais na atividade da pesca, deve-se mencionar que, se determinados casamentos com mulheres de fora de Goa podem beneficiar a atividade piscatória, o oposto também acontece. Em Agonda, por exemplo, a mulher de Pedan comentava-me a certa altura que ajudava o marido em diferentes tarefas associadas à pesca feitas em terra, mas que não vendia peixe: "Não gosto. Nem sei fazer isso. Aqui, as mães ensinam. Eu vim de Bombaim. Não sou daqui. Nós conhecemo-nos lá. Lá é tudo diferente." (Diksh) O afastamento da comercialização do peixe observa-se também entre as interlocutoras Pagi que nasceram em Galgibaga ou Agonda (ou no *taluka* de Canacona).

A família e a pesca

Historicamente, a atividade da pesca entre os Pagi envolve toda a família nuclear e extensa. As mulheres participam, como referi, em todas as fases da atividade piscatória realizada em terra: captura (i.e., de moluscos, como o mexilhão em rochas à beira-mar), desembarque (remoção das espécies das redes, limpeza e arrumação do material), produção e manutenção de materiais de pesca (redes), transformação de recursos (salga e secagem de peixe) e, especialmente, na comercialização. A última é, tendencialmente, efetuada pelas mulheres. Contudo, mudanças no papel e nas funções por elas desempenhadas têm vindo a alterar a sua associação a esta atividade. A par doutras, observáveis em diferentes dimensões das suas vidas, estas transformações derivam dos processos de mecanização, migração, liberalização económica, globalização e seus impactos no plano económico, social e cultural.

Relativamente às tarefas associadas ao desembarque, a diminuta presença das mulheres nos portos de pesca é ilustrativa da progressiva diminuição da sua participação nas atividades ligadas à pesca. O período da monção constitui uma exceção, derivando a presença das mulheres nos portos de uma maior necessidade de auxílio aos homens, devido às capturas mais elevadas que ocorrem nesta época. Esta presença altera as interações sociais nos locais de desembarque, facto que pode ser ilustrado pelas conversas durante estes momentos, que passam a incluir, por exemplo, assuntos domésticos e comentários sobre o papel desempenhado pelos homens em casa.

Era perto das 8 horas da manhã, quando observava Diksh a remover os caranguejos das redes do marido. A sua destreza era impressionante, mas o sofrimento era evidente devido à dificuldade de desenrodilhar uma espécie com pinças afiadas de um emaranhado de fios - a rede. Como todos os presentes no porto, ela mostrava-se também ansiosa. O tempo passa rápido e a frescura dos recursos é essencial para a sua comercialização. Subitamente, diz-me: “Tu tens um bom marido. Tens muita sorte. No teu país, os homens ajudam em tudo? Na casa, nas limpezas?” Respondi-lhe que nem todos, mas nalguns casos as tarefas são distribuídas. Após escutar a minha resposta, diz-me quase de imediato:

> Aqui na Índia não é assim. As mulheres é que fazem tudo. Fazemos tudo. A vida da pesca é muito difícil. Acordar todos os dias às quatro da manhã. A vida é dura. Não há peixe. Acordo a essa hora. Faço a comida. Tenho de vir aqui ao porto de manhã. Depois, cuido da casa e dos filhos.

> Outras vendem o peixe, trabalham fora. Tu sabes. Lá no teu país, os homens cuidam dos filhos. (…) Recebem dinheiro, não é? Eu sei. A turista, professora, que te falei, que fica em nossa casa todos os anos, ela disse-me. [Respondo que sim, referindo que são as licenças de maternidade].

A falta de participação dos maridos nas tarefas domésticas é uma queixa recorrente. Alguns homens refutam os argumentos das suas mulheres, mas durante o trabalho de campo nunca os vi a lavar roupa de manhã, varrer o pátio ou cozinhar[325]. No entanto, as preocupações das mulheres não se limitam ao domínio da casa e da família. À semelhança dos maridos, comentam as dificuldades associadas à atividade, desde a escassez ao baixo valor do peixe, e, sobretudo, ao risco envolvido. Não raramente me narraram diversos episódios, confidenciando a angústia da espera pelos maridos, algo que pude observar em distintos momentos.

A razão dada pelas interlocutoras relativamente à sua diminuta presença nos momentos de desembarque é que as capturas reduzidas já não a justificam. Quanto à produção e remendo de materiais de pesca (*vide* anexo U), elas argumentam que, se há menos peixe, há também menos necessidade de produzir e reparar materiais. Além do mais, a modernização destes instrumentos de pesca acabou também por afastá-las dessa atividade. No passado, as mulheres faziam artesanalmente as cordas para as redes, pigmentos para as tingir, ou as resinas de caju, usadas para proteger os barcos de madeira. Atualmente, estes materiais são quase todos adquiridos em lojas. Assim, no âmbito das tarefas efetuadas em terra, à exceção da comercialização, a secagem do peixe é a atividade que mais continuam a realizar, antes da monção.

Deste modo, atualmente, e no contexto específico de Galgibaga e Agonda, o lugar ocupado pelas mulheres na pesca remete-as, em grande medida, para a comercialização dos recursos. Se bem que, se as encontramos totalmente responsáveis pela venda porta-a-porta nas aldeias, nos mercados informais de beira de estrada e nos formais (e.g., o municipal), como sempre ocorreu desde há gerações, não as observamos noutras formas de comercialização. Ainda assim, por vezes, acompanham os maridos e são elas que negoceiam com os clientes ou com os

[325] Contudo, eles sabem cozinhar e fazem-no em determinados momentos. Na monção, é comum acamparem em enseadas todos juntos, ficando as refeições a seu cargo. Fazem-no igualmente quando as mulheres se ausentam para visitar as suas famílias, por vezes deixando as crianças a cargo deles. Embora, por exemplo Arvi, como outros, optar por levar os filhos a comer em restaurantes locais com preços muito acessíveis ou trazendo comida para casa. Apesar de quase não participarem na vida doméstica, entre os meus interlocutores, alguns homens cuidavam das crianças nos seus momentos livres, não apenas as suas, mas também as da família extensa. Ainda assim, as tarefas domésticas estão dominantemente a cargo das mulheres.

intermediários. Deve-se referir que as mulheres não vendem apenas as capturas efetuadas pelos maridos, também as compram a outras mulheres ou nos mercados e lotas para as revenderem[326]. Eles procedem de igual modo.

A par da precariedade da atividade e alteração de mercados, outras mudanças estruturais aconteceram na vida dos Pagi. Os processos de migração, o envolvimento no turismo e o maior acesso à educação dos filhos, que escolhem outras profissões com rendimentos mais seguros, embora frequentemente reduzidos, tem vindo a contribuir também para a diminuição da atividade piscatória. Há uma evidente interligação de todas estas causas, observando-se mudanças em todo o agregado familiar. Ainda assim, a pesca artesanal é uma componente importante na vida dos Pagi, e as mulheres continuam a ter um papel central na comercialização dos recursos, na gestão financeira desses lucros e do orçamento familiar. Como exclamou Sadior, rindo: "Sim, as mulheres traziam o dinheiro para casa. Elas é que tinham o dinheiro. Hoje, é o mesmo!"

Esta particularidade e o imprescindível e importante papel das mulheres na atividade piscatória e na vida económica e social dos grupos piscatórios é recorrente em diferentes lugares ao redor do mundo (ver e.g., Thompson 1985; Cole 1994). No contexto da Ásia do Sul (ver Gupta 2003), este papel é um elemento central nas relações que aquelas estabelecem com a esfera doméstica e pública. Contrariamente a outros grupos (i.e., agrícolas)[327], o seu menor confinamento é revelador do importante papel que desempenham na gestão do orçamento familiar (Rubinoff 1999) e do modo como se tornam nas "prime mediators between the village and the town" (Gupta 2003, p. 24). Estas características são observáveis entre as mulheres Pagi. Além disso, como mencionaram Rubinoff (1999) e Gupta (2003) em relação a outros grupos piscatórios na Ásia do Sul, a relevância que as mulheres adquirem no contexto doméstico tende a desaparecer na esfera pública, devido às relações de casta. Observa-se o mesmo entre os Pagi.

[326] Havia, inclusive, casos de mulheres que vendiam o peixe que os maridos traziam para casa por trabalharem em traineiras em Goa. A pesca comercial garante a captura de espécies maiores, ou seja, com maior valor comercial.

[327] Vários autores têm comparado e identificado diferenças consideráveis entre a atividade piscatória e agrícola (Nunes 2006; Mendes 2008). Entre outros fatores, eles defendem que a pesca é caraterizada por uma maior incerteza económica e risco (por exemplo, no plano dos investimentos e da segurança individual e familiar) ou pela inexistência de propriedade sobre o mar. Como referiu Nunes, por contraponto à terra, "o mar não é suscetível de se converter numa mercadoria, pelo que ao pescador não é possível arrendar, trocar ou vender a fonte de onde extrai os recursos" (2006, p. 197).

Embora algumas interlocutoras justifiquem o seu afastamento das atividades piscatórias devido à precariedade da atividade ou falta de competências – "A minha mãe e a minha irmã vendem peixe. Eu não percebo nada disso. Não tenho jeito. Não vendo peixe, não sei vender. Sou tímida. A minha irmã leva um cesto e vende porta a porta. O meu marido e irmão na monção trazem o peixe. Ela leva um cesto e vende. O meu marido não me obriga. Ele é um bom marido." (Shma) –, todas se revem nas palavras de Shi, "Não quero que as minhas filhas vendam peixe. Não é bom. As pessoas acham que cheiramos mal por mexer no peixe, que não tomamos banho, que falamos palavras más. Pescadores, lá em baixo. Na sociedade. Tu sabes. Por isso, é que estou sempre a chamá-las à atenção. Elas precisam estudar. É preciso estudar."

Esta estigmatização afeta os grupos de pescadores em geral (Subramanian 2009; Trichur 2013). O desenrolar do próprio processo de mecanização na Índia, como mencionei no capítulo IV, é exemplificativo desta dimensão. Como observou Subramanian, "the "blue revolution" (…) was justified by perceptions of the coastal population as socially backward (…) characterized by indolence, lack of savings, resistance to change, violence and itself a product of social isolation (…) coastal culture that were inimical to social progress" (2003a, p. 136). Estes estereótipos discriminatórios, de modo algum caracterizam estes homens e mulheres; muito pelo contrário.

As múltiplas competências femininas são suficientes para refutar qualquer estereótipo apontado anteriormente. As aptidões que as mulheres adquirem, derivadas da necessidade e de conhecimentos passados entre gerações, observação e tentativa-erro, não se limitam à gestão da esfera doméstica, incluindo a do orçamento familiar ou às suas competências em todas as atividades piscatórias realizadas em terra. Elas são reveladas noutras atividades, nomeadamente no turismo, sendo as mulheres responsáveis pelo fornecimento de serviços de alojamento e alimentação aos visitantes[328].

Além de atividades relativas à pesca, domésticas e turísticas, algumas destas mulheres ocupam também outros cargos, incluindo políticos. Este é o caso em Galgibaga e Agonda, aldeias em que encontramos mulheres Pagi no *panchayat*[329]. Shi é um destes exemplos, relatando-me o seguinte, pouco depois de ser eleita: "Tenho muito responsabilidade. Quero

[328] As mulheres não prestam serviços de transporte, como *rickshaw* ou táxis, e de atividades de lazer (por exemplo passeios de barco), os quais são realizados exclusivamente pelos homens.
[329] Como referi na Introdução, legalmente o *panchayat* tem de incluir uma mulher.

fazer um bom trabalho, mas tenho sempre muito trabalho. Tenho de continuar a fazer tudo, em casa, mais os turistas. É difícil, mas tem de ser. Agora, as mulheres são número um."

Autores como Rubinoff revelam preocupações com o abandono das mulheres da comercialização de recursos piscatórios, argumentando que:

> withdrawal (…) from marketing activities may alter [fisherwomen] economic and domestic independence and undermine more egalitarian gender relations in the future. (…) concerned with encouraging the younger generation to attain middle-class, professional jobs (…) may be undermining the socio-economic independence of their young women and pushing them into more subordinate domestic and decision-making roles – hence, more inegalitarian gender patterns (1999, p. 631; 642)

Entre as minhas interlocutoras Pagi, o processo não é necessariamente assim. Por um lado, elas continuam a ser as responsáveis pela economia doméstica, sendo que o abandono ou redução da sua presença na comercialização dos recursos piscatórios não implica a sua exclusão de outras atividades económicas e da gestão do orçamento familiar, fator determinante na posição que ocupam na esfera privada. Por outro lado, a atividade que mais as confina à casa e à aldeia é o turismo. No entanto, as interlocutoras continuam a movimentar-se para fora destes espaços, inclusive para tratar de assuntos relacionados com a gestão das atividades turísticas. Além disso, um maior confinamento resultante da sua inserção em atividades como o turismo é percecionado pelas minhas interlocutoras como uma oportunidade de se aproximarem do que consideram ser tendencialmente uma característica das mulheres pertencentes a castas mais altas ou às elites (Pereira 2009; Mankekar 2012).

No caso das mulheres que tiveram acesso a níveis mais elevados de educação, o que lhes permitiu dedicarem-se a outras atividades, as movimentações na esfera pública e menor confinamento à casa são também muito semelhantes às das suas mães ou de todas as que continuam a comercializar peixe. A única diferença é a oportunidade de negociação de estatuto social que é nula para as peixeiras. As frequentes repetições nas nossas conversas sobre a necessidade de as suas filhas precisarem de estudar é ilustrativa. Ainda assim, uma certa mobilidade no âmbito profissional e educacional não é suficiente para que o estigma associado à casta desapareça. Tal pode ser ilustrado pela necessidade de alteração de sobrenome (Pagi) quando as mulheres (e os homens) se inserem em outras atividades, nomeadamente como

funcionários públicos ou no sector privado empresarial. Esta necessidade de alteração de sobrenome desaparece no turismo, na medida em que as relações com os turistas estrangeiros não se estabelecem com base na casta (Siqueira 1995).

À semelhança dos seus pais, os jovens Pagi, rapazes e raparigas, tendem a evidenciar as mesmas preocupações relativamente ao futuro. Assim, a atividade piscatória artesanal é concebida como um último recurso laboral, a não ser que os jovens não consigam concluir os estudos. Conquanto, o acesso à educação permita aos jovens optar por outras profissões, a concorrência é elevada; mas não é esta a única justificação que apresentam, relatando outras dificuldades no acesso ao mundo do trabalho.

As conversas que mantive com Hubha, um jovem Pagi de Agonda, que durante alguns meses me deu aulas de concani e com quem trocava muitas impressões sobre os mais diversos assuntos, são exemplificativas da relação dos jovens com o futuro em termos laborais e outros, como se verá mais adiante. Revelando ainda a sua situação em particular, a par doutros jovens, a inserção em períodos de *waiting* (Jeffrey 2010) ou *waithood*[330] (Honwana 2012).

> Não é fácil encontrar trabalho. Estou à espera de uma resposta. Concorri para o *Forest Department*. Há muito tempo. Esta posição é mais alta que a do Dyn [guarda das tartarugas em Agonda e seu familiar]. É um bom emprego, fixo, para toda a vida. Fui chamado para a prova escrita. Passaram seis meses e não dizem nada. (…) Tenho de viver no norte de Goa. [diz-me com um olhar cabisbaixo]. Aqui não há trabalho. Os de fora de Goa ficam com o trabalho, outros constroem as fábricas, mas trazem trabalhadores de Bombaim. Nos bancos só as mulheres da limpeza é que falam concani, os gerentes e os bancários falam todos hindi[331]. Não são daqui. (…) Dois [homens] que eu conheço conseguiram arranjar [trabalho]. Um deles tem 40 anos. Não têm qualificações. Eles pagaram. Eu sei. Sabemos todos. Outros têm estudos e não conseguem. É preciso ter dinheiro. Não é justo.

Estas dificuldades de acesso a empregos mais "seguros e prestigiantes", como me dizia Hubha, começa antes de os jovens acabarem os estudos e mantêm-se após a sua inserção no

[330] *Waithood* é considerado por Honwana como "a portmanteau term of "wait" and "hood" is the best way to describe this period of suspension between childhood and adulthood. It represents a prolonged adolescence or an involuntary delay in reaching adulthood, in which young people are unable to find employment, get married, and establish their own families" (2012, p. 4).
[331] Embora seja a língua oficial da Índia, os goeses tendem a não falar hindi, sendo o concani e o marathi dominantes.

mercado de trabalho. Muitas famílias não têm condições para mandar os filhos para a universidade, mesmo com os apoios oferecidos pelo estado. Ainda assim, atualmente, muitos jovens concluem o ensino secundário e alguns ingressam na universidade. De acordo com Shni, uma jovem interlocutora de Galgibaga, estudante universitária, a principal razão para o não prosseguimento dos estudos é a falta de meios financeiros para os jovens estudarem longe de casa. Ser rapariga também não as favorece, mostrando os pais mais relutâncias em enviar as filhas para fora da aldeia. Por sua vez, Atim, professora numa escola localizada a poucos quilómetros de Galgibaga, exteriorizava muitas vezes a injustiça que sentia no seu local trabalho, justificando-a com desigualdades derivadas do sistema de "discriminação positiva": "Este ano abriu concurso. Não tive hipótese. As vagas vão sempre para os mesmos. Nós somos OBC[332]. Eu não concordo nada com isso. É discriminação positiva. Ninguém faz nada. Não é justo. Há quotas, mas muitos subornos. (…) Tenho 27 anos. O meu ordenado são 10 000 rupias [122 euros]. Às vezes, não pagam no fim do mês. Tenho de pedir emprestado."

Estas dificuldades levam os rapazes Pagi, à semelhança dos seus pais, a emigrarem para os países do Golfo e, em muitas casas, é frequente encontrar um filho que trabalha em cruzeiros turísticos internacionais. Contudo, a atividade que criou maior empregabilidade entre os jovens foi o turismo local, com os rapazes e as raparigas inseridos nos negócios da família ou como assalariados nos serviços prestados no sector por outros (muitas vezes, seus familiares ou amigos).

Independentemente destas novas ocupações, os jovens rapazes e raparigas continuam a receber os conhecimentos dos pais relativamente à pesca. Esta transmissão não significa que os pais pretendam que os filhos sigam a atividade, sendo os primeiros a reconhecer as desvantagens económicas e sociais da pesca. Contudo, pelos diferentes motivos apontados, o que acaba por acontecer é cada filho ter uma profissão diferente ou trabalharem todos no mesmo negócio (i.e., no turismo). E a pesca está quase sempre associada ao turismo. Além disso, mesmo sem intenção de virem a ser pescadores como os pais e avós, os jovens sabem que a pesca é uma alternativa sempre disponível que, mesmo que pouco rentável pode, em último caso, significar a diferença entre conseguir ou não alimentar uma família.

[332] Categoria administrativa, inserida num sistema de discriminação positiva, já explicitado anteriormente na tese.

Para pais e jovens não é apenas a estabilidade laboral que está em causa, mas também as possibilidades de mobilidade social ou, pelo menos, de negociação e/ou fuga à estigmatização, que ocupações como o turismo ou trabalhos no governo, podem, potencialmente, providenciar. Assim, sempre que abordava o assunto do abandono progressivo da pesca pelos mais jovens, foram várias as vezes em que ouvi a observação: "Ninguém quer casar com um pescador. As mulheres… elas não querem casar com pescadores. (…) Depois têm de vender peixe e dizem que elas cheiram mal. A pesca não dá dinheiro. Querem homens ricos. Novo sistema" (Uja).

Por outro lado, o "novo" sistema a que se refere Uja acarreta outras dinâmicas. A título de exemplo, é comum os interlocutores se queixarem dos novos hábitos das suas mulheres, evidenciando que sofrem pressões por parte delas quando lhes exigem comportamentos iguais aos dos atores das novelas e filmes a que assistem na televisão. Os homens reclamam também sobre os gastos excessivos das suas mulheres em produtos e tratamentos de beleza, vestuário e acessórios de moda, reclamação que elas reproduzem em relação às despesas igualmente desmedidas deles. Estas situações e práticas derivadas do recente acesso à tecnologia ilustram o papel da internet[333] e da televisão "in the creation of aspirational subjects[334], a process [that] goes way beyond shaping the purchasing practices of its viewers (…), [reconfiguring also] forms of aspiration through the production and circulation of specific regimes of affect and embodiment" (Mankekar 2012, p. 603-604).

As tensões entre o "novo" e "velho" sistemas observam-se igualmente nos mais jovens, cujas aspirações vão muito além de novos hábitos de consumo, envolvendo também tentativas de tomada de decisão própria, no sentido de maior autonomia e/ou libertação do controlo parental.

> O pai e a mãe, e os mais velhos estão sempre a dizer que é assim ou assim. Eu não gosto. Nós agora somos diferentes. É tudo diferente. Não é mais o tempo 'do pai do pai'. Algumas coisas, eles [os pais] explicam e depois lá percebo e acho que sim. Há coisas que gosto e outras não gosto. As coisas mudam. Não tem de ser sempre assim. Nós gostamos de fazer as coisas diferentes. (…)

[333] Deve-se mencionar que na Índia o acesso à internet é muito económico. Tomo como referência o meu caso particular: a minha fatura de internet móvel situava-se em menos de cinco euros, pagos de três em três meses, com acesso a 1GB por dia (i.e., 30 GB/mês). O prestador do serviço era uma multinacional, mas os preços não divergiam dos praticados pelas empresas nacionais. Tinha, inclusive, vários cartões de telefone. É comum trocar-se de cartões devido aos elevados problemas de rede.

[334] No seguimento do que a própria Mankekar (2012) propõe, sujeitos complexos que ativamente interpretam, contestam e desafiam a informação a que acedem.

> Eu não fui a lado nenhum, nem a Bombaim. Só fui ao Maharastra com os meus amigos e a minha mãe estava sempre a ligar. Até quando vou a Pangim, ela está sempre a ligar. Não é bom. Fico envergonhado em frente aos meus amigos. (…) No vosso país não é assim. Eu sei. Eu vejo, as raparigas estrangeiras sozinhas aqui em Goa. Elas também têm 18 anos. Já conheci raparigas com 18 anos aqui em Agonda. (…) Os indianos também. Eles vão lá ao bar onde trabalho. Tu, vê-las na praia. (…) Sim, eu sei. Quando eu casar faço o que quiser, mas não vou casar hoje. (Hubha)

Como mostra o relato de Hubha, estes novos entendimentos sobre como as suas vidas devem ser conduzidas são impulsionados por diferentes fatores. Em primeiro lugar, através das relações que se estabelecem com os visitantes estrangeiros e da observação dos seus comportamentos e dos turistas nacionais vindos dos grandes centros urbanos do país. Embora existam exceções, observa-se maior contacto com os primeiros, conforme mencionado. Nesse sentido, se com os estrangeiros há uma forte possibilidade de partilhar experiências, com os nacionais esta remete-se largamente à observação dos seus comportamentos. Em segundo lugar, a partir dos imaginários que se criam sobre o mundo lá fora, projetado pelos relatos dos familiares e amigos que trabalham em barcos de cruzeiro turísticos. A par destas dimensões, há o contacto com a televisão e, sobretudo, a internet móvel. E, ainda para alguns, a experiência de viverem temporariamente enquanto estudantes num centro urbano em Goa (é o caso de Shni que estuda na universidade em Pangim) ou das visitas às grandes cidades do país (como Hubha, que visitou o Maharastra com os amigos).

Este movimento para uma maior autonomia reflete-se também no momento mais importante das suas vidas: o casamento. As alianças matrimonias devem obedecer a regras muito rigorosas, que implicam casamentos arranjados pelos pais: "probably the firmest foundation for the continuing survival of the caste system" (Fuller 2004 [1992], p. 14). Os progenitores são responsáveis por garantir um dos princípios centrais do sistema de casta, a endogamia[335] (idem) e, consoante se esteja a casar um filho ou filha, encontrar um parceiro ideal. Tal implica considerar vários elementos como me referiam os interlocutores: possibilidade de garantir um bom dote, família com capital económico e social elevado, futuro cônjuge com estudos e/ou *curriculum* profissional relevante, bons hábitos e carácter – "não

[335] Ainda como mencionou Fuller, "Castes are normally endogamous, so that husband and wife belong to the same caste, which is also their children's caste. If marriage does take place across caste boundaries, then it is almost invariably hypergamous, so that a woman marries into a higher caste" (ibidem). Deve-se referir que apesar desta característica é observável a exogamia de clã. Sobre este tópico, ver Introdução.

beber, não fumar e tratar bem dos pais" (Shi) –, mapa astrológico do futuro casal favorável, entre outros. No entanto, como noutros contextos da Índia, também, entre os Pagi observam-se tentativas de rutura com a norma (ver Dwyer 2000; Chowdhry 2007; Mody 2008; Grover 2018). Ainda assim, está menos em causa optar por casar ou não, exceção feita a alguns casos de rapazes e raparigas[336], do que a possibilidade de experimentar o romance pré-conjugal e casar por amor. Excluindo poucos casos, a maioria dos jovens Pagi continua a namorar às escondidas, vivenciando quotidianamente – a par do observado em outros contextos geográficos, sociais e religiosos – uma realidade *don't ask, don't tell* (Singerman 2007), em que amor e sexo implicam impreterivelmente o risco (de serem apanhados). Por outro lado, para estes jovens, escapar aos casamentos arranjados continua a implicar a fuga, bem como, na generalidade dos casos, embora não sempre, o rompimento com a família e a expulsão da aldeia (Chowdhry 2007; Grover 2018).

As pressões relativas ao casamento não se colocam apenas na fase pré-matrimonial, adquirindo dimensões mais agudas nos casos das mulheres, uma vez que estamos face a um contexto patrilocal, ou seja, onde a noiva mudará para casa do (futuro) marido.

> Sim, há casamentos com católicos, estrangeiros… por amor. Por amor há mais. (…) Elas fogem. Depois, voltam já grávidas. Depois, já está. Não há nada a fazer. Os pais não podem fazer nada. Depois, depende… às vezes, às vezes! Se os pais o acharem bom marido e, se for um menino [filho], podem aceitar o casamento. Elas sabem isso. (…) Não há problema com as meninas, mas o primeiro é bom ser um menino. É melhor. Eu sei. (…) Primeiro, tive duas meninas, depois, um menino. Sei como é. Não é fácil. (…) [Há] poucos casamentos desses, mas [existem]. Tudo muda. Está tudo mudado! Quando era jovem, não era assim. (…) Eu casei com 25, o meu marido tinha uns 35, 37, assim. (…) O ideal é 18-21. Para os homens e mulheres. Agora eles já casam mais tarde, 40, 45. As mulheres… não é bom por causa de ter filhos (Shi).

Ainda assim, quando se trata dos casamentos dos filhos, espera-se que as regras mais rigorosas que ditam as relações matrimoniais sejam cumpridas. Além disso, os exemplos referidos por Shi continuam a constituir-se exceções a casamentos cuja norma é a endogamia.

[336] Alguns jovens interlocutores expressavam a possibilidade de se manterem solteiros. Todavia, quando confrontados sobre o assunto em determinados momentos (por exemplo, se estávamos na presença de um membro da família que não tinha casado, sobretudo, uma mulher), o seu discurso era mais cauteloso, evidenciando o estigma social associado a esse estado civil. Esta desaprovação social relativa às mulheres solteiras observa-se também noutros contexto da Índia (ver Pappu 2011).

Nesse sentido, embora exista alguma compreensão dos pais em relação às mudanças que afetam a população mais jovem, esta fica no plano do discurso. E, em alguns casos, à semelhança do que acontece em outros contextos da Índia, observam-se contradições nos discursos e práticas dos próprios jovens (Chowdhry 2007), que podem ser observados através dos relatos de Hubha e da sua irmã mais velha, Shma, ilustrativos desta dimensão contraditória relativa às mudanças que afetam os sujeitos.

> Tenho amigos católicos e eles vêm aqui a casa. Sem problema, mas casar, não. Os católicos comem *beef*, isso é a nossa vaca. Se a minha irmã casar com um católico, nós deixamos de falar com ela. Hindus, sim. Naik, sim. Bhandari, sim… Velip, Gaonkar, não. [e começa a mover a mão indicando que estes últimos estão a abaixo dos Pagi]. (Hubha)

> Agora, há casamentos com estrangeiros. Poucos. Tudo muda. Aqui em Agonda? Sim, há. Mais em Palolem, mas não é bom. Em Palolem reuniram toda a aldeia, discutiram, e aconselharam contra esses casamentos. Tudo muda. É assim. No tempo do meu pai era tudo muito rígido, hoje, aos poucos, menos. No tempo do meu pai, as mulheres não saiam de casa e só cozinhavam. Hoje vão à escola. Sim, têm empregos. É bom. Não? É bom as mulheres serem independentes, estudarem. Hoje as mulheres já são número um. [Baixa o tom de voz e diz-me:] sabes… antes, e toca na barriga [estava grávida], ninguém queria raparigas. Se nascia uma, o homem e mulher olhavam a criança de lado. Hoje, aos poucos, isso já está a mudar. (Shma)

A plasticidade ritual: complexificando-se o "velho" e "novo" sistema

No seguimento do que tem sido abordado, muito embora ocorram transformações resultantes do que os interlocutores designam o "novo sistema", que afeta múltiplas dimensões das suas vidas, tal não significa uma rutura total com o "velho sistema", procurando-se um equilíbrio entre ambos, através de processos de negociação. Como mostram os relatos etnográficos, quando o tema é a marginalização associada à casta e os casamentos, a par de tensões e ruturas (estas últimas, muitas vezes, apenas parciais), observa-se também a preservação de determinados valores que estão na base dessas mesmas fraturas e conflitos. No domínio religioso acontece o mesmo. Contudo, à semelhança de outros elementos da estrutura social, a dicotomia do "novo" e "velho" sistema, avançada pelos interlocutores no plano discursivo, não deve ser rigidamente interpretada, mas antes complexificada.

Se, por um lado, à semelhança do que se verifica noutras partes da Índia e entre a diáspora indiana (Vertovec 2000; Lourenço 2009), as mudanças ocorridas na vida dos Pagi não implicam que a "modernity (…) gradually eliminate religion from the public [and private] sphere" (Henn 2008, p. 658), por outro lado, as práticas religiosas estão em constante processo de transformação, sendo alguns dos seus elementos moldados, desafiados ou rejeitados, mas também preservados e reativados em processos paralelos. Nesse sentido, embora entre os Pagi de Galgibaga e Agonda, estas transformações derivem das mudanças que se observam nas suas vidas, estes processos devem ser sempre pensados tendo em consideração a inerente plasticidade e heterogeneidade da prática religiosa hindu na sua generalidade (Fuller 2004 [1992]; Perez 1994; Vertovec 2000; Henn 2008; Lourenço 2009; Pereira; 2009; Perez 2012; Henn 2014).

À semelhança de outros grupos de pescadores (Kurien 1995; Gupta 2003; Bavinck 2015; Lokuge e Munas 2018), a dimensão religiosa é parte integrante da vida dos Pagi, adquirindo uma especial relevância também no âmbito da atividade piscatória. Algo desde logo observável na multiplicidade de práticas rituais destinadas à proteção dos pescadores, dos recursos naturais, dos barcos e redes de pesca ou da maximização de capturas e vendas. Direta ou indiretamente associadas à pesca, as práticas rituais dos Pagi revelam múltiplas tensões, ruturas (ou tentativas), processos de instrumentalização (relativos a negociações de estatuto social) e, em simultâneo, a preservação, eliminação e/ou reativação de valores e práticas religiosas. Estas dinâmicas tendem a ocorrer de forma individualizada (i.e., nem sempre ocorrem ao nível do coletivo como um todo) e podem alterar-se consoante o contexto em que se encontram os interlocutores em determinado momento. A prática religiosa pode criar também pressões económicas e sociais sobre os sujeitos e, simultaneamente, ser reveladora do modo como os elementos de imprevisibilidade, precariedade e desigualdade, que caracterizam a pesca, se estendem e afetam outras dimensões da vida dos interlocutores, incluindo a socio-religiosa.

Os Pagi como tantos outros grupos de pescadores em diferentes contextos (ver Firth 1946; Acheson 1981; Busby 1995; Nunes 2006), respondem ao risco e imprevisibilidade associados à pesca através de práticas rituais e crenças. As embarcações e as redes de pesca são exemplificativas destas dimensões, mas igualmente do modo como são complexas e tudo menos

estáticas. Como mostra o relato seguinte, através do exemplo de Arvi, se a prática do *puja*[337], quando se adquire uma nova embarcação ou rede, remonta a tempos imemoriais, a inscrição de nomes de familiares ou de deuses nos barcos é mais recente e apenas, efetuada nos barcos de fibra.

> Os ode não podem ser pintados, não dá. Agora, há tinta. Está lá o número. Alguns, pintam o nome. Antes, no tempo do pai, não tínhamos tinta. Não havia nada. Hoje há barcos de fibra (…) Dizemos o nome e eles metem no barco. (..) Alguns, metem [imagens do] Ganesh. Metemos o que queremos. Não é obrigatório. (…) Escolhemos a cor que queremos. (…) Uns metem o nome da mãe, do pai. É bom. Sentimos falta deles. Outros, metem o nome do deus. O nome do deus é bom. Eu prefiro o nome do deus. É forte. Antes, não era nada assim.

À semelhança deste exemplo, relativo à inscrição dos nomes dos familiares e divindades nos barcos, o modo como os interlocutores se referem aos "pequenos" *puja*, nem sempre efetuados, é também revelador da forma como a prática ritual não é "static; sometimes it needs to be negotiated through opposing value systems. (…) does not always translate into strict adherence to religious practice and ritual (…) [and comprises] processes [that] take place through accommodating certain values at a given point of time and rationalising the decisions [at other moments]" (Lokuge e Munas 2018, p. 254).

Enquanto conversávamos, ao final do dia, no pátio da sua casa em Galgibaga, Uja rindo dizia-me: "Sim! Sim, sim! Faço um pequeno *puja* quando a rede é nova. [Ok, então, fazes isso sempre?] Não! Às vezes faço isso, outras vezes não faço. [Porquê?] Não sei. Não faço. Não tenho tempo." Kile, por sua vez, enquanto me mostrava como fazer uma rede, contava-me o seguinte:

> Eles pagam-me 1000 rupias ao dia [12 euros]. Faço a rede em mais ou menos três dias. Trabalho quatro a seis horas cada dia. Faço quando estou livre. Segura nessa ponta [diz-me]. Estás a ver. É

[337] O *puja* é um ritual de devoção realizado quotidianamente nos templos pelos sacerdotes e no espaço doméstico pelas famílias hindus, bem como nos dias das grandes festividades (Fuller 2004 [1992]) ou noutras circunstâncias. Como mostro a partir das práticas dos interlocutores, os Pagi, por exemplo, realizavam o *puja* quando se adquiriam determinados bens, tais como um barco, automóvel ou motorizadas. O *puja* tem como objetivo honrar e mostrar respeito às divindades, agradecer-lhes, pedir-lhes proteção ou apaziguá-las quando algo não acontece como esperado (idem). Este ato ritual envolve várias etapas, tais como purificação, entoação de *mantras* e oferta de alimentos (idem), como observei várias vezes. As divindades a que são feitas os *puja* variam consoante o motivo pelo qual o ritual está a ser efetuado.

> deste tamanho. Mais leve que o *pagir*. Vou buscar o *pagir* para veres. Pega nela. Essa tem uns cinco quilos [É pesada, observo.] Sim, e temos de a mandar ao ar. É preciso força e experiência. (…) Estou quase a acabar esta. (…) enrolamos a linha no *fore* [pequena tábua retangular] e com o *toros* [agulha] fazemos a rede. (…) Quando juntarmos a rede, fazemos um pequeno *puja*. Só um pequeno *puja*. Fazemos isso, mas só quando a rede é nova. Só uma vez. É bom, mas às vezes vêm os golfinhos e adeus rede.

Os "pequenos" *puja* não são realizados apenas para a proteção dos barcos ou das redes, mas utilizados para a proteção dos pescadores durante as saídas e regressos da pesca. Todavia, exceto quando pescam em águas mais profundas, em que os riscos adquirem uma maior dimensão, eles nem sempre são praticados.

> Faço o *puja*. Oferecemos uns cocos. O deus gosta de cocos. (…) Sim, quando vou à pesca. Ao *kingfish*, lá longe. Aqui [referindo a pesca junto à costa], não faço. Só às vezes. (…) Não! Não vou! Volto para trás. Ouve. Assim. Um caso. Ali, aquela casa, tu sabes. Quando vou a sair de casa e elas olham para mim, volto para casa. É coisa antiga. Não vale a pena ir à pesca. Não vou. (Uja)

> Não tenho isso [superstições]. Alguns, sim. Eu não. É só uma questão de sorte. Mais nada. Às vezes há peixe outras vezes não. (Nicha)

Estas posições mais ou menos rígidas em relação às práticas rituais e crenças (por exemplo, associadas ao mau-olhado e/ou sorte) nem sempre explicam os maus resultados. A destruição das redes pelos golfinhos, a falta de experiência dos homens ou a sobre-exploração das traineiras são os argumentos mais ativados para justificar resultados menos satisfatórios.

Além dos "pequenos" *puja* e, embora os assuntos da pesca tenham rituais que lhes são exclusivamente reservados, outras práticas religiosas acabam por ser direcionadas para agradecimentos ou pedidos de sucesso (e.g., proteção e maximização) das pescarias ou da atividade em geral. As celebrações de *Ganesh Chaturthi*, que tive oportunidade de acompanhar junto de diferentes famílias em Agonda e Galgibaga, são alguns destes momentos. *Ganesh Chaturthi* é uma das cerimónias mais importantes do calendário hindu, sendo comemorada em toda a Índia[338]. O evento ocorre usualmente entre meados de agosto e início de setembro. À

[338] Apesar da observação e recolha sistematizada de dados, está fora do escopo desta tese fazer uma descrição detalhada desta ou doutras práticas rituais. Tal deve-se não só ao facto de que esse

semelhança de outras práticas religiosas, envolve uma série de momentos rituais complexos. A preparação começa a ser efetuada com vários meses de antecedência. Primeiro é preciso selecionar e encomendar a um artesão especializado nestes trabalhos, uma *murti* (i.e., uma escultura em que se vai manifestar a divindade). Além da imagem de Ganesh, esta é usualmente decorada ao critério das famílias. A família de Resh, por exemplo, neste ano (2017), encomendou um Ganesh sentado num peixe. Como me comentava a própria, muito entusiasmada, enquanto me mostrava Ganesh e os múltiplos enfeites da casa, necessários para receber a divindade, no decorrer do primeiro dia da cerimónia:

> "Não! Não é sempre um peixe. É assim… vou explicar-te. Nós oferecemos a Ganesh o que ele gosta, não? Os doces. Tudo o que ele gosta. É uma forma de agradecer o que o Ganesh nos dá. Este ano, Ganesh trouxe peixe. Nós quando pedimos o Ganesh [a encomenda da *murti*], escolhemos um peixe. Temos de agradecer."

Enquanto o artesão produz representações da divindade, as mulheres adquirem todos os materiais de decoração e rituais necessários. São estas que o vão receber em suas casas, vestidas com os seus melhores saris. Após a instalação no oratório, Ganesh é alimentado, cuidado e venerado várias vezes ao dia, até à noite da sua imersão no mar. O festival pode durar até vinte e um dias.

Em Agonda, à semelhança de algumas outras aldeias, é também adquirido um Ganesh de maiores dimensões que é recebido no espaço comunitário da aldeia. Por contraponto, ao que acontece em suas casas, o *puja* é primeiro realizado por um *bhat* (sacerdote Brâmane) e depois pelos Pagi, que usam o cordão sagrado neste momento, um traço distintivo dos Brâmanes. De acordo com os meus interlocutores:

> Ganesh [*murti* da aldeia] fica ali uns dias, depois é levado para o mar. [Devido às grandes dimensões], este, da aldeia, vai de carrinha até à praia e depois é levado em ombros pelos homens e devolvido ao mar. Ganesh gosta do mar, é como está no *Bhagavad Gita* [texto religioso hindu integrado no *Mahabharat*, um épico clássico indiano] (…) Dependendo se os desejos foram concretizados fazemos o *puja* no 1 dia, 3, 5, 7, 9 21. Ninguém faz mais de 21 dias. (…) No primeiro dia não saímos à rua. Não podemos olhar a Lua. O Ganesh e a lua (…) não gostam um

procedimento inevitavelmente me afastaria dos tópicos centrais da pesquisa, mas também pelas próprias limitações de espaço de escrita. A descrição apresentada serve somente para enquadramento geral.

> do outro. Depois já podemos. Hoje não. Dá azar. O azar pode vir depois, daqui a umas semanas, 6 meses. (…) No dia que fazem o *puja*, eles só podem comer vegetariano. Eu não gosto de vegetariano. Fico maldisposto. Gosto de peixe. Somos pescadores. E de frango. Na minha casa não se cozinha vaca, nós não comemos vaca, porco ou borrego. Somos hindus. (Dyn)

Por Ganesh ser adorado como a divindade da sabedoria, prosperidade e boa fortuna, sendo invocada no início de qualquer novo empreendimento, é também após esta grande cerimónia que se investem os lucros ganhos nesse ano, nomeadamente do turismo, como se verá no capítulo seguinte. Todos os bens adquiridos, antes, ou nesse momento, são também alvo de "pequenos" *puja*. Estes incluem bens de todas as ordens, desde aos materiais da pesca, a casas que foram renovadas ou construídas, carros ou motas. Outro aspeto que pretendo realçar com esta celebração, mas que não lhe é exclusivo, são os gastos associados muito elevados, a pressão que colocam nas mulheres, responsáveis pelas tarefas domésticas e muitas práticas rituais, mas também as relações entre religião e demonstrações de estatuto social, no espaço privado e público. De outro ponto de vista, devo também acrescentar que a tendência em abandonar a produção das *murti* em argila, optando-se por materiais não orgânicos, transformou-se numa preocupação ambiental nacional. Paralelamente, as imersões no mar que ocorrem usualmente durante a noite aumentam os riscos de afogamento dos homens que as transportam para o mar.

Relativamente às principais cerimónias religiosas dedicadas exclusivamente à pesca, tanto em Galgibaga como em Agonda, rementem-se para a devoção anual ao espírito que protege a foz dos rios e a quem é oferecido o sangue de um galo. Os relatos expostos em seguida descrevem estas práticas, mas abordam também a plasticidade do ato ritual, suspendendo-se e reativando-se práticas religiosas, os efeitos da migração sobre estas e, também, especificamente, neste caso, a relação que é efetuada entre processos de degradação ambiental e religião.

> Da pesca? Só pescadores? Poucos, temos poucos. O *Narali Purnima*. Fazemos todos os anos. Cada ano, numa aldeia diferente. Aquele templo ali ao fundo? É novo, ainda não está pronto. Sempre fizemos, mas depois não fizemos mais. Depois, por causa do rio, pensámos e, agora, construímos aquele pequeno templo. É o mesmo, mais ou menos, que o *Narali Purnima*, fazemos uns dias antes do *Narali Purnima*. (…) Fazemos… cozinhamos arroz, quer dizer …antes cozinhávamos acolá [aponta para a foz do rio], mas agora cozinhamos em casa e trazemos. Trazemos arroz, alguns doces e fazemos o *puja* [exemplifica com as mãos as voltas da lamparina do ritual de devoção], partimos um coco. Depois vamos ao outro lado do rio, levamos a galinha e

cortamos o pescoço. O sangue é oferecido a Kadinass, o deus. Ele gosta de sangue. Do outro lado do rio [aponta novamente com o braço]. (…) [Porque fazem isso?] É para acalmar o mar, acreditamos que acalma o mar. Fazemos ali. É para acalmar o mar, sempre que saímos na foz do rio. Saímos por ali, não? (…) Todos se juntam, os Pagi, os Pagi de Galgibaga, todos se juntam, mesmo que já não pesquem. É muito antigo. Muito antigo. [No fim, comem a galinha?] [começa a rir-se bastante] Oh, sim!! Comemos aquela galinha!! (Ayru)

As pessoas tiveram de ir embora, trabalhar para fora. Não é bom. Os homens não estavam em Galgibaga, muitos anos não fizemos. Não havia homens. Só homens, mulheres não. Elas não vão ao mar. Este deus gosta de sangue. Mulheres, não. (…) Não tem dia marcado. É antes do Purnima. Fazemos em julho, agosto, antes do Purnima. Em julho e agosto vem as ondas grandes, tu sabes. Este ano reunimos e decidimos todos fazer um pequeno templo. Foi assim. [Porquê, agora?] Os homens voltaram e …depois… Agora, o rio é só areia. Antes, no tempo do pai, era fundo. Agora, a água dá pelo tornozelo [exemplifica], antes não podíamos passar o rio, era muito fundo. Problemas, muitos problemas, as ondas, a areia. E, depois, também vieram os turistas. Foi assim, vieram três turistas indianos e foram-se! Afogaram-se. O deus está zangado. Está zangado porque não fazemos a oferenda. (…) O nome do ritual é *jhagani*, significa sangue. O nome do deus é Kalinass, é um deus forte. (Sadior)

O *Narali Purnima* é um evento religioso praticado por vários grupos de pescadores na Índia. Realiza-se no dia de lua cheia (*purnima*) de *shraavan*, o quinto mês do calendário lunar hindu[339]. A festividade assinala o fim da monção e o início da atividade pesqueira, sendo praticada com o objetivo de apaziguamento das condições marítimas durante a estação das chuvas e a obtenção de boas capturas, antes de os pescadores regressarem ao mar. Para este efeito, são realizadas ofertas de cocos (*narali*) ao mar, após serem realizados vários *puja*. A celebração é efetuada todos os anos numa aldeia costeira diferente do *taluka* de Canacona, onde se juntam os Pagi de outras aldeias, representantes do grupo eleitos para órgãos administrativos, como para o *panchayat*, e a associação de pesca *Pagi Samaj*. Os últimos oferecem atualmente ao mar um pequeno coco banhado a ouro, no fim da cerimónia. A presença dos representantes

[339] O calendário hindu é lunar e, portanto, devido aos ciclos da lua, as práticas rituais ocorrem em datas diferentes consoante o ano. Tendencialmente, o primeiro mês lunar (*chaitra*) coincide com os meses de março-abril do calendário gregoriano, o segundo mês (*vaishakha*; abril-maio); terceiro (*jyaishtha*; maio-junho); quarto (*ashadha*; junho-julho); quinto (*shravana*; julho-agosto); sexto (*bhadrapada*; agosto-setembro); sétimo (*ashwina*; setembro-outubro); oitavo (*karttika*; (outubro-novembro); nono (*margashirsha*; novembro-dezembro); décimo (*pausha*; dezembro-janeiro); décimo primeiro (*magha*; janeiro-fevereiro) e décimo segundo (*phalguna*; fevereiro-março) (Fuller 2004 [1992], p. 292). *Narali Purnima* é celebrado em toda a Goa e no resto da Índia por diferentes grupos de pescadores hindus, muçulmanos e católicos (Pearson 2003; Somayaji e Coelho 2017).

políticos e as práticas, como a oferta do coco em ouro, revelam o modo como estas grandes festividades anuais do calendário religioso são também utilizadas pelos Pagi como demonstrações de estatuto social coletivo no espaço público. Tal ocorre igualmente ao nível das famílias nucleares. Os relatos de Uja em Galgibaga e de Diksh em Agonda são reveladores destas dimensões.

> Antes tínhamos um Ganesh para toda a família. Era só um. A minha casa, do Nicha, Sadior, Ursh, Aya, Ryam. Só um. Depois, problemas, desavenças. E, o dinheiro. Todos querem um Ganesh. Eu não. Faço com o Ryam. Este ano na casa dele, depois, na minha. Fazemos assim. (Uja)

> Gasta-se muito dinheiro nas celebrações e cerimónias religiosas e/ou rituais. O *Ganesh Chaturthi* 10 000 rupias [122 euros], o *Shigmo* mais 10 000… o casamento de uma filha … pode ser… muitos *lakh* [1 *lakh* são 1220 euros] (…) No *Ganesh Chaturthi* cada irmão, um Ganesh. De onde venho, não é assim. Os meus irmãos juntam-se todos e trazem um Ganesh. Aqui, não. Cada casa, um Ganesh. Agora, juntaram-se, aqui de umas casas. Sim, Pagi, mais um … Velip, Desai… depende do ano. Agora, um Ganesh em cada casa e um Ganesh grande [de todos, da aldeia]. É um desperdício de dinheiro. (Diksh)

> *Fulãm*? Sim, elas fazem isso. Elas explicam-te como isso é. Elas gostam disso. Colocam flores, muitas, na mulher grávida. Em todo o lado. Muitas flores. E, depois, um sari e pulseiras verdes. Elas explicam. (…) É só mulheres. Se não fosse, também não ia. [Porquê?] É um desperdício de dinheiro. É só desperdiçar dinheiro. [Desde o tempo 'do pai do pai', que fazem a cerimónia?] Sim, muito antigo. Mais uma cerimónia. Muitas cerimónias. Pouco dinheiro. Adeus, adeus, dinheiro. [rimos todos] (Uja)

Como mostram estes relatos, a par de questões de visibilidade, inerentes à afirmação de estatuto social, os interlocutores revelam também preocupações com os gastos envolvidos, verdadeiramente difíceis de suportar para algumas famílias. Em sua casa, após um convite para visitarmos o Ganesh da família, Atim comentava-me visivelmente abalada: "não sei quantos dias… eu queria levar hoje o Ganesh ao mar. Não tenho dinheiro para mais dias. Os meus pais e os meus irmãos querem ter o Ganesh mais dias, mas é só o meu ordenado. Não dá para mais dias."

Relativamente às mulheres, as queixas efetuadas por Diksh e Atim não são as únicas em relação às práticas rituais. O seu descontentamento é também com as inúmeras tarefas pelas

quais estão responsáveis nestes momentos, sejam domésticas sejam rituais, assim como as regras a que são submetidas: "estou cansada, muito trabalho. Limpar tudo. Vestir o sari, está muito calor para o *sari*. (…) Muitos programas [festivais religiosos], é demais. (…) Sim, nessa cerimónia, andamos a noite toda à volta do templo. Vamos desde aqui, a pé, até lá. Levamos o fogo. (…) A religião… às vezes é um problema. Hoje, hoje! Hoje, eles dizem que não devemos comer! É o eclipse da lua. Eu, eu como na mesma.[340]" (Shi)

Por fim, na maioria das diferentes cerimónias religiosas em que participei, é comum os pescadores receberem familiares e amigos nas suas casas, providenciando-lhes uma refeição. O peixe, com exceção dos momentos em que as refeições são obrigatoriamente vegetarianas, é o bem alimentar por excelência[341]. Todavia, em casa de pescador, o sucesso destas receções é determinado por dois fatores: primeiro, se o peixe foi capturado pelo anfitrião ou adquirido no mercado, segundo, que espécie foi oferecida. Devido à principal característica da pesca, a imprevisibilidade, e ao acesso desigual aos recursos piscatórios, é comum os pescadores terem de recorrer aos mercados nestas ocasiões. Esta situação, como observei muitas vezes, causa grandes níveis de ansiedade e não conformação nos pescadores. Estes sentimentos de angústia são aumentados pelo facto de determinados tipos de peixe, classificados hierarquicamente e que devem imperativamente estar presentes na refeição, assegurarem um estatuto social mais elevado ao pescador anfitrião entre os seus convidados, na aldeia e entre aldeias. Adicionalmente, sendo as espécies hierarquizadas, os custos também são mais elevados.

Era dia de "programa", como designavam os interlocutores todos os momentos de reunião familiar e social (i.e., almoços e jantares) que ocorrem após os grandes eventos (religiosos e outros) ao longo de todo o ano. Durante a manhã, passei por casa de Uja, mesmo atrás da minha. Abri o pequeno portão e vi Uja caminhar para junto de uma pedra, que usava para cortar peixe no quintal, com duas raias nas mãos. Já lhes tinha tirado o espigão. Assim que me avistou, disse-me: "Vou cortar o peixe. A minha mulher vai fazer o caril. A pesca não foi boa. Não tenho *kingfish*." Foste ao mercado? "Fui, mas já não havia. Hoje, ainda, fui meter a rede… mas nada.

[340] No entanto, a quebra da interdição não ocorria entre as grávidas, de acordo com Shi, elas já estavam recolhidas, "Fechadas, a dormir na cama. Não podem sair. Não podem usar nada, devem tirar todos os acessórios, as pulseiras, não podem usar nada. Nem o *bindi*. Não podem tocar em nada. Ficam na cama, não saem de lá."

[341] Na maior parte das festividades religiosas e durante os ritos de passagem, as refeições são vegetarianas e os homens ficam impedidos de sair ao mar. Porém, incluindo nos casamentos, onde as restrições tendem a ser maiores, três dias após o rito de passagem, as famílias dos recém-casados juntam-se para uma refeição não vegetariana.

pensei que sim. O Nicha apanhou, eu sei." Comentou, visivelmente, desapontado. E, continuou: "Hoje é o 'programa'. A família e os amigos comem aqui em casa. Sou pescador. Pesco *kingfish*. Hoje não vai haver *kingfish*." Tens outros peixes? "Sim, mas não é *kingfish*. *Kingfish* é um bom peixe, 400 rupias/kg [5 euros]. O mackerel é só 100 rupias [1,20 euros] e comemos todos os dias. Tenho sempre *kingfish* nos 'programas'." E o *pomfret* (*pamplet*), porque não usas esse? A resposta foi célere:

> Não! É assim. Esse é 800 rupias/kg [quase 11 euros] ou mais, depende. As pessoas ricas comem esse. Eu pesco esse, mas não o vou comer, vale dinheiro. Não posso comer, o que vale dinheiro! O *kingfish* é médio, *pamplet*, pessoas ricas, e *mackerel* [cavala pequena], *tarle* [sardinha]… pessoas pobres.

Este é um exemplo bastante ilustrativo dos custos elevados e negociações de estatuto social que ocorrem no âmbito da prática religiosa e do modo como o acesso desigual aos recursos piscatórios tem impacto em múltiplas dimensões da vida destas populações, incluindo a religiosa.

Governança: lutas, conformações e novas estratégias

> O governo dá subsídio 15 000 rupias [180 euros] para combustível, uma vez por ano. Uma vez, só uma vez, toda a vida. Uma vez, pouco, muito pouco. Não? (…) [com] esse dinheiro, refiz a casa do meu pai. Esta onde estás. Aquela ali, onde estou, foi com o meu dinheiro. Sim, pouco das traineiras, quando lá trabalhei. Mais da pesca e turismo. Mais da pesca, é o meu trabalho. (…) Ajuda para o motor, o barco e a casa… (…) O barco, são… são 4 *lakh* [4800 euros] e o governo devolve 2 *lakh*. É bom, não? (…) O governo antes, os outros, pouca fiscalização. Este governo, agora, papéis, papéis, só querem papéis, recibos, sabes? Muita fiscalização, mas sem ação. Fecham os olhos. (…) Uma dor de cabeça… tenho guardar todos, os papéis todos! Não levo os papéis, não recebo o subsídio. (…) Vou lá. Eles fazem muitas, muitas perguntas. Perda de tempo. Querem saber tudo. Este governo quer saber tudo, mas não faz nada. Quanto peixe pesquei, kg, quanto peças vendi, tudo. Tenho apontar num papel e levar. (…) Antes não eram assim. Este governo só quer papéis. O outro, menos papéis, não fazia nada. Este governo mais papéis, não faz nada. Políticos! [ri-se]. (…) Muitos dizem que são pescadores para receberem o subsídio, mas não pescam… sim, não pescam como eu, pescam na monção. Alugo a casa, quartos, mas o meu trabalho é a pesca. Sou pescador. (Uja)

À semelhança de outros pescadores em Goa, e no resto da Índia, os Pagi têm acesso a muitos planos de assistência atribuídos pelo governo[342]. Contudo, como salienta Uja, à semelhança de todos os outros interlocutores, estes apoios não são suficientes. As somas auferidas são muito reduzidas e, em muitos casos, a assistência financeira é atribuída apenas uma única vez durante toda a vida (e.g., habitação) ou em períodos de intervalo muito longos. Além dos apoios financeiros, as reclamações dos Pagi centram-se na cada vez maior burocratização do governo e, sobretudo, na falta de ação em relação à grande indústria piscatória. Como observa Uja, o desapontamento estende-se, ainda, a outras dimensões e entidades governativas.

> Este caminho [refere-se à estrada que atravessa os *vaddo* costeiros de Dando e de Galgibaga[343]] devia estar todo alcatroado. Só umas partes pequenas é que estão. Ali, mais à frente, está. Porquê? Alguns têm amigos no *panchayat*, outros não. Quem tem amigos consegue alcatroar. (…) A associação *Pagi Samaj*? A *Pagi Samaj* não faz nada. O outro presidente fez algumas coisas. Este é de Betul. É boa pessoa, mas eles só falam do grande edifício. Vão fazer um grande edifício. A nossa sede. Bom, não? Melhor era ajudar os pescadores. Um edifício grande, é muito dinheiro. (Uja)

A eleição de Shi para o *panchayat* deu alguma esperança a Uja de o caminho ser alcatroado[344]. As queixas em relação à associação de pesca são também muito comuns. Contudo, a preocupação central é o acesso aos recursos piscatórios (*vide* anexo U).

> Sempre o mesmo. O que podemos fazer? Um, dois, três, quatro… cinco.. [contou 14 traineiras a pescar junto à costa] (…) Sim, sim, podias nadar até ao barco. Estão muito perto. Eles vêm rápido, levam tudo e a seguir vão a outra. Agora, Agonda, antes Talpona…. É assim. Levam tudo. Uma

[342] Estes apoios incluem: assistência financeira para construção e compra de embarcações; apoio para aquisição e renovação de materiais de pesca (e.g., redes e motores fora de borda); subsídios para combustível; apoio financeiro em épocas de reduzida captura; seguros de acidentes pessoais; subsídio único para compra ou renovação de habitação; regimes de bonificação de juros sobre empréstimos; distribuição de determinados equipamentos de segurança e subsídios para aquisição dos mesmos (e.g., boias e coletes); apoio financeiro para a construção de mercados de peixe, bem como de lugares de trabalho e comunitários (e.g., pequenos salões ou abrigos para guardar e remendar material, bem como realizar atividades culturais); fornecimento de caixas térmicas; apoio à criação de cooperativas; assistência financeira para atividade de aquacultura; fundo em caso de morte ou perda de embarcações e redes (GoG 2020).

[343] O bairro costeiro com o mesmo nome que a aldeia.

[344] Em Galgibaga, os homens Pagi têm concorrido, mas os votos não têm sido suficientes. No caso das mulheres, nas eleições de 2017, além de Shi, foi outra Pagi eleita em Galgibaga. Em Agonda, a representação masculina de Pagi tem sido contínua e nas eleições de 2017 foi também eleita uma mulher Pagi.

> rede, leva tudo. O peixe movimenta-se. Eles vão atrás do peixe. Hoje é bom dia para a pesca. Está aqui perto, mas eles levam tudo. (Dyn)

> Os barcos grandes apanham tudo, peixe grande e pequeno. No próximo ano, *led light.* Usam uma luz no mar, o peixe vai todo para a luz, apanham tudo. Toda a família peixe morre! Para mim não é bom. Eu vivo da pesca. (…) Aqui as traineiras são todas de políticos (…) Agora, até os Brâmanes são pescadores. (…) Nós vamos lá. Nós lutamos. É sempre o mesmo. O que podemos fazer? (…) Temos a associação *Pagi Samaj*. É bom, mas que podemos fazer?! (….) Agora, é a *led light*. O mar é como uma cidade. (Uja)

A metáfora de uma cidade iluminada usada por Uja ilustra, não só o elevado número de barcos que encontra no mar usando luzes *led* para atrair peixes, mas também revela a inerente característica da exploração excessiva de recursos efetuada pelas traineiras. Essa tecnologia foi proibida pelo governo após sucessivas oposições dos pescadores artesanais ao uso de técnicas destrutivas. No entanto, as infrações das traineiras são comuns. Esses métodos industriais, da mesma forma que as grandes redes e as de malha pequena – que, literalmente, capturam tudo, varrendo e danificando o fundo do oceano e trazendo (mas também desperdiçando) toneladas de peixes –, não são os únicos problemas que os Pagi enfrentam. Além disso, as traineiras pescam ilegalmente muito perto da costa. A proibição da pesca de arrasto a cinco quilómetros da costa e a interdição de pescar na monção durante 61 dias, ambas as medidas para proteger os recursos pesqueiros e a subsistência dos pescadores artesanais, estão entre as primeiras reivindicações feitas pelo movimento de pescadores artesanais em Goa (como foi referido no capítulo IV). Todavia, se a interdição na monção tende usualmente a ser cumprida, ainda que nem sempre, a proibição da pesca de arrastão perto da costa é frequentemente, se não sempre, transgredida, como observei ao longo do trabalho de campo.

Assim, embora os conflitos entre pescadores artesanais e as traineiras remontem ao período de impulsionamento da Revolução Azul, eles continuam a observar-se na atualidade.

> Alguns são nossos amigos. Eles são daqui, só alguns. São poucos. Muitos, outros, não são. Esses há lutas. É um problema grande. (…) Nós reclamamos, queremos sair antes das traineiras [após a interdição na monção]. O governo não faz nada. As traineiras também reclamam. Eu sei. Alguns deles são meus amigos. Dizem que são muitos barcos. É verdade, há cada vez mais barcos. Eles apanham muito mais toneladas. O meu barco não é uma traineira. Muitas toneladas, eles. Eles ganham sempre. Todo o ano. Eles têm amigos políticos. É muito dinheiro. Hoje, toda a gente

> pesca. [refere-se à pesca industrial] (…) As traineiras usam aquela *led light*. Já viste, tu já viste. Podemos ver da praia. À noite, muitas, muitas luzes, ao fundo. Não é um foco, como vemos na praia. Lá, no mar, é um clarão. Eles metem aquilo na água. O governo proibiu. Eles usam na mesma. Os barcos são todos de políticos. (…) Em Galgibaga somos poucos, não podemos fazer nada. Em Palolem, os pescadores, às vezes, juntam-se todos e vão quatro ou cinco barcos, sobem à traineira e trazem o capitão [ri-se bastante, orgulhoso dos feitos dos Pagi em Palolem]. (Nicha)

Foi, precisamente, neste contexto de conflitos que, em 1985, os Pagi decidiram organizar-se na associação *Goa Kshatriya Pagi Samaj*.

> Sempre tivemos associações de aldeia. Os Pagi estão em Canacona há milhares de anos. Nós somos daqui. (…) O registo foi feito em 1985. Sou o 12º presidente. O primeiro presidente era de Galgibaga. Já faleceu. O filho, às vezes vem cá. Muito raro. Não vive cá. (…) [Entretanto, aponta para as duas pessoas presentes no pequeno escritório] Ele é o vice-presidente, e ela a secretária. E, ali, na parede. Estás a ver? São as fotografias de todos os presidentes. (…) Agora, o mandato são dois anos. Eu sou o primeiro presidente, em 33 anos, de Betul. Como seguimos a ordem das aldeias, tivemos de esperar todos estes anos. Agora, queremos mudar isso. Em vez de Polem até Betul, queremos o inverso. Se não, somos sempre nós a esperar esse tempo todo. (…) Temos doze membros representantes de cada uma das aldeias costeiras. (…) São doze aldeias [e enumera algumas]: Polem, Galgibaga, Talpona, Rajbag, Patnem, Palolem, Agonda, Cola, Saleri, Betul… Todos têm um *budvont*. (…) O centro decisor sempre foi Rajbag e Colomb. Temos cinco aldeias a norte e outras cinco a sul, mais Rajbaj e Colomb. O *budvont* de Rajbag é que preside sobre todos. É um cargo hereditário. Ele é como o juiz. Todos discutem muito, mas quando se coloca uma cadeira destas com alguém lá, as pessoas acalmam e tomam decisões. (…) Sim. Sim. Pertencemos à *All Goa Fishermen Union*, todos os pescadores, não é só a *Pagi Samaj*, outras também. É uma união. E, também, estamos organizados a nível nacional, em toda a Índia. Já vencemos muitas lutas, mas outras continuamos a lutar. É por isso que oficializámos a Pagi Samaj nos anos 1980. Muitos problemas com as traineiras. (Presidente da associação *Pagi Samaj*)

Embora a associação tenha sido oficializada no âmbito das lutas que começaram a ocorrer pouco depois da mecanização da pesca em Goa, a sua atuação não se limita aos assuntos piscatórios. Antes, contudo, é preciso distinguir a associação dos conselhos de casta que operam ao nível do *taluka* e da aldeia. Daí, a observação do Presidente – "sempre tivemos associações de aldeia" –, e a menção ao "*budvont* de Rajbag".

Da mesma forma que entre outras castas hindus em diferentes aldeias de Goa (ver Phaldesai 2001; Pereira 2009; Gawas e Velip 2015; Haldankar 2016) ou no resto do país (ver Perez 1994), os Pagi têm os seus próprios conselhos de casta: uma instituição pré-colonial de poder local, que atua em diferentes dimensões da sua vida e escalas espaciais. No caso dos Pagi, estas instituições surgem ao nível da aldeia e do *taluka*. Os conselhos de casta são presididos por um *budvont* (um homem sábio e sensato), uma posição usualmente hereditária que passa dos pais para os filhos mais velhos. No entanto, têm-se observado mudanças nesta transmissão.

> É assim. Antes era aquela família. Pai, filho, pai filho, sempre assim. O último não era bom. Não resolvia nada. (…) A aldeia toda decidiu e acabámos com aquilo. Acabou-se o problema. Agora, de três em três anos, elegemos o *budvont*. O meu pai já foi. Votámos todos para o *budvont*, o vice-presidente e o secretário. (…) Amanhã vamos reunir todos para tratar do programa para a inauguração do novo templo [Shree Vithal Rakhumai], aqui em Agonda. A minha mulher também vai, as mulheres também vão. (Pedan)

> O Ata era o nosso *budvont* aqui em Galgibaga. Foi sempre a família dele. Agora, já não é mais. Ele esteve muito tempo emigrado. Nunca estava na aldeia. Não era bom. Decidimos todos e ele deixou de ser o *budvont*. Agora, ele voltou. Voltou (…) [há] muitos anos, mas ficou assim. (Uja)

Estes relatos são bastante elucidativos dos diferentes processos de quebra de transmissão hereditária devido à falta de competências dos supostos herdeiros e/ou indisponibilidade. Por sua vez, a reunião para estabelecer o programa de festas da inauguração do templo, mencionada por Pedan, ou o relato de Sadior que exponho em seguida, ilustram como as funções dos conselhos de aldeia se estendem a todas as dimensões da vida dos Pagi.

> Na aldeia. Temos o *budvont*. (…) Tratamos coisas da aldeia. Reunimos e discutimos. O *budvont* decide. É como um tribunal. Ele é o juiz. Tratamos tudo. Coisas. Muitas coisas. Brigas, casamentos, os programas, desavenças de tudo… Agora, vamos reunir para programar o *Shigmo*. Somos nós que organizamos. (…) Há o *panchayat*. Isso é o governo. Há Pagi no *panchayat*, mulheres, OBC e outros. Nós temos também a nossa associação. Sim, aqui na aldeia. Algumas coisas tratamos só aqui na aldeia. Quando procurei marido para a minha irmã viúva. Ela era muito nova. Chorava muito. É minha irmã. Resolvi e procurei um marido. Primeiro, falei com o *budvont*. Isso, é entre nós aqui na aldeia. (…) Depois, juntamos todos do *taluka*. Os *budvont* de todas as aldeias. E, agora, temos a *Pagi Samaj*, mas já havia antes *Pagi Samaj*. (…) É assim. *Pagi Samaj*, somos todos os Pagi. Os Pagi todos de Canacona. (Sadior)

> Nessa altura reuniam-se todos os *budvont*, antigamente. Um representante de cada aldeia, das doze aldeias. Ainda fazemos isso. (…) Nas reuniões da *Pagi Samaj* falámos sobre isso. Por isso, é que metemos no escritório as fotografias dos presidentes. O primeiro era aqui de Galgibaga. Eles, os antigos, antes, não tinham nada. Nada. Nada, mas com o pouco que tinham conseguiam ir a Pangim para o bem de todos. Devemos recordá-los. Sem eles não havia a *Pagi Samaj* que temos hoje. (Ryam)

É preciso clarificar que embora funcione de forma semelhante ao conselho de casta do *taluka*, presidido pelo *budvont* de Rajbag, as funções da associação *Pagi Samaj* não são exatamente as mesmas. Ao ser oficializada, a sua estrutura (composta por um presidente, um vice-presidente e membros representantes das doze aldeias) revela-se diferente do conselho de casta, não sendo constituída pelos *budvont* dos conselhos de casta das aldeias. Tal pode ocorrer, mas por mero acaso. A questão é que o cargo de presidente da associação não é hereditário; ele é eleito. Portanto, pode-se proceder a uma distinção entre instituições formais (como o *panchayat* e a associação *Pagi Samaj*) e informais (conselhos de casta da aldeia e do *taluka*), cada um com as suas funções. Embora, em alguns momentos, os assuntos que afetam os Pagi possam ser discutidos em todas estas instâncias.

> No total somos uns 4500. Só um membro da família é que se regista. A nossa comunidade tem cerca de 15 a 20 000. A nossa comunidade não é muito grande. (…) Na inscrição cobramos uma rupia e, depois, 500 rupias [6 euros], só uma vez. Cobramos 100 ou 200 rupias [1,20 a 2,50 euros] por pequenos serviços, coisas da pesca e outras: registos, licenças, certificados e documentos desses. (…) Registos OBC, registos de propriedade… (…) Não! Não pedem todos. Se não precisam, não pedem. (…) mas em 100, temos 80 pedidos de registo OBC (…)

> Também ajudamos no terreno. Aquele barco em Agonda, soubeste?[345]. Nós ajudámos. (…) Nós cuidamos de todos. (…) Estamos todos ligados. É uma rede. (…) Pescamos sempre (…) antes era diferente. Tu sabes, o clima, níveis de precipitação, isso tudo mudou. Alterações climáticas. Durante eventos religiosos também não pescamos, e quem trabalha nas traineiras regressa a casa. É deus que decide isso, é para celebrar. (…) Antes não havia a interdição na monção. O mar está mau, as pessoas não pescam. É senso comum. (…)

[345] Tratou-se de um barco de outra aldeia que se virou durante a monção em Agonda e teve de ser resgatado. O acidente ocorreu devido ao excesso de peixe que tinham capturado (uma ocasião rara), muito acima da capacidade do pequeno barco de fibra que utilizavam.

> Depois, vieram as traineiras. Tentámos que a interdição fosse alargada, alguma compensação tem de ser dada aos pescadores. (…) Estão dois meses sem pescar, sem rendimento e assim que o mar fica bom, acaba a interdição e voltam as traineiras. Um, só um barco daqueles, chega lá e leva tudo. Não sobra nada para o barco pequeno. (…) Nós somos pescadores tradicionais. Sempre dependemos do mar e da costa. (…) É este o modo de vida tradicional, os homens irem à pesca e as mulheres venderem peixe no mercado. (…)
>
> Todos podem vender no mercado de Chaudi, mas precisam de ter licença. É preciso pedir na municipalidade. Aqui, no meu mandato, queremos é criar mercados locais. Temos pressionado o *Fisheries Department* para libertar os fundos. Os mercados locais são importantes porque evitam os custos de deslocamento. O peixe é capturado e vendido logo no local. É melhor. (Presidente da associação *Pagi Samaj*)

Além disso, cada presidente eleito tem o seu próprio programa. Quando realizei trabalho de campo, a palavra de ordem do então presidente era a educação.

> Na outra vez que me visitaste. Entregámos certificados aos melhores alunos ou ao primeiro a atingir certo nível. Uma rapariga tirou o diploma, é médica. Demos-lhe um prémio. (…) A educação é muito importante. Fazemos também outras ações, desporto, culturais. (…) Nesta legislatura, nós queremos fomentar a educação. Fazemos várias ações e damos incentivos aos jovens para concluir a escola. Sensibilizamos os pais para mandarem os filhos para a escola. A situação é muito melhor. Agora, há Pagi com graduação. Nosso caso. (…) A educação é muito importante, mas não deixamos de ser pescadores tradicionais. Vê o caso dele [aponta para o vice-presidente], ele continua a ir à pesca à noite. Todos fazemos as técnicas tradicionais – *pagir*, *katali* – tu sabes. Vamos à pesca, depois, vamos trabalhar para o emprego. (…)
>
> Os meus amigos foram todos para o estrangeiro, diziam para eu ir, mas eu não quero. A minha profissão, sou engenheiro, permite-me fazer casas para as pessoas. Posso contribuir para a comunidade. Não posso mudar o pensamento de quem vai trabalhar para os cruzeiros. As pessoas querem dinheiro, mas era bom que estudassem e ficassem aqui. É isso que penso. (…)
>
> A educação é sempre uma mais-valia. Aprendemos e podemos ensinar os nossos filhos. É muito importante. (…) Com a educação, eles podem ser médicos, engenheiros, trabalhar em barcos de cruzeiro, ser homens de negócios, serem o que quiserem. Gerirem restaurantes, hotéis, serem homens de negócios, para isso é preciso educação. (…) [E] não deixamos de ser pescadores

> tradicionais. (…) É a nossa tradição. (…) Todos sabemos pescar! Eu sou engenheiro, mas sempre que posso vou pescar. (Presidente da associação *Pagi Samaj*)

O relato do presidente é bastante exemplificativo do seu (e dos restantes interlocutores) entendimento da educação como uma forma de "elevation of low castes out of "backwardness" (Subramanian 2009, p. 62). Apesar do investimento na educação, a posição dos Pagi nas margens do sistema é evidenciada pela observação que a maioria continua a recorrer aos benefícios socioeconómicos atribuídos às *Other Backward Classes,* estatuto que reivindicaram e lhes foi concedido (GoI 1999). Estas dificuldades estão relacionadas com a atividade piscatória artesanal, revelando o presidente preocupações igualmente expressas nos relatos dos restantes interlocutores. Da mesma forma que os últimos, o presidente da associação corrobora a opinião generalizada relativa à desigualdade de acesso aos recursos piscatórios; um fator que acabou por alterar as vidas destes pescadores e de suas famílias devido ao impacto profundo que a industrialização da pesca teve na produção e rendimentos das famílias. Esta situação levou à inserção de muitos destes homens em processos de migração económica temporários, tendencialmente precários e no sector piscatório industrial. Contudo, como mostrarei no próximo capítulo, o crescimento do turismo no *taluka* de Canacona, sobretudo a partir de meados da primeira década do novo milénio não tardou a alterar novamente a vida destas pessoas.

CAPÍTULO VII – "A conservação não se faz de estômago vazio!": *agency* e mudança entre turistas e tartarugas

Bastou-me pouco tempo para perceber que o turismo tinha um papel central nas vidas e nas narrativas dos meus interlocutores, nas dinâmicas das aldeias e nas relações que se estabeleciam entre eles e as regulamentações ambientais presentes em Galgibaga e Agonda. Em poucas décadas, o turismo tornou-se uma fonte de rendimento relevante para muitos, mas também uma arena em que os interlocutores participam ativamente, negoceiam e contestam diferentes lógicas que operam em múltiplas escalas. Em paralelo, ativam sonhos, perspetivas de *wellbeing* (Fischer 2014; Smith 2018) e possibilidades de futuro (Bryant e Knight 2019).

No fim da década de 1960, a chegada dos *hippies* ao norte de Goa marca a primeira corrente turística no território que dá lugar a um turismo promovido pelo estado a partir das décadas de 1980-1990 (Trichur 2013), impulsionado, em larga medida, pela chegada dos voos *charter*. No entanto, o *boom* turístico no *taluka* de Canacona ocorreu somente em finais da primeira década do novo milénio. Este desenvolvimento mais tardio não impediu que se observassem as mesmas dinâmicas ocorridas no norte do território. Assim, também aqui se registaram tentativas de apropriação de terras pelos grandes *lobbies* hoteleiros, em diferentes aldeias costeiras do *taluka*, incluindo as faixas litorais (ou próximo destas) de Agonda e Galgibaga. Apesar do pouco sucesso destas incursões, à semelhança do que ocorreu em Morjim estas investidas impulsionaram mecanismos de proteção contra futuras ameaças. Como mostrei noutro momento da tese, as iniciativas locais de proteção das tartarugas devem ser lidas neste contexto, bem como a emergência dos movimentos anti-turismo. Ademais, a par do ocorrido junto de grupos de pescadores goeses noutros *taluka* (ver Siqueira 1995; Wilson 1997; Armand 2002; Trichur 2013), os Pagi estiveram entre os primeiros a inserir-se no turismo, conciliando esta atividade com a pesca. Cabe relembrar que a adesão dos Pagi ao turismo ocorreu após os processos de migração, desencadeados pela industrialização da pesca, e pode ser lida como uma resposta e fuga ao trabalho altamente precário vivido nas traineiras. Ainda assim, os interlocutores não abandonaram totalmente esta atividade e, menos ainda, a pesca artesanal, embora pais e filhos reconheçam e salientem as desvantagens económicas e sociais da vida na pesca, procurando os progenitores direcionar os jovens para trabalhos mais seguros e rentáveis. No entanto, a adesão ao turismo, em grande parte como pequenos empresários, não implicou o abandono da pesca artesanal ou de outras atividades de subsistência. A maioria dos meus interlocutores continuam ligados à pesca que, sazonalmente, coexiste e é direcionada para o

turismo (*vide* anexo W). Além disso, as motivações para esta tomada de decisão vão além desta conjuntura laboral ou dos benefícios económicos associados ao turismo; elas envolvem a possibilidade de regresso às aldeias, para junto das famílias, ou de negociações de estatuto social. À semelhança do surgimento do turismo no *taluka* e nos locais de pesquisa, os relatos expostos em seguida são ilustrativos de algumas destas dimensões.

***

Saí de casa com alguma antecedência para me encontrar com Upi que mora no extremo sul da praia de Agonda. Quando cheguei, um pouco antes da hora combinada após percorrer metade da aldeia, Upi terminava de tomar o pequeno-almoço com a família. Pediu-me para aguardar na sala. Pouco depois, juntava-se a mim com o filho de cinco meses, de quem tomava conta enquanto conversávamos. Assim, sentada no sofá, de *chai*[346] na mão e bolinhos na mesa – como tendiam a receber-me os interlocutores em suas casas, no interior ou nos pátios, às vezes trocando a bebida quente por uma limonada ou água de coco –, comecei a ouvi-lo atentamente sobre a chegada do turismo a Agonda, uma narrativa que entrelaçava com elementos da sua história de vida.

> O turismo em Agonda começou em 1991. Houve muitos problemas. Pessoas ameaçadas. Pessoas com muito dinheiro e com guardas, [eles] queriam comprar a terra. Nessa altura, era muito barata. As pessoas lutaram. (…) Isso foi antes, há muitos anos. Ainda não havia aqui nada. Não foi só aqui (…) [em] Rajbag[347] ficou lá o hotel, *resort*[348], mas foi diferente. Aqui a terra era das pessoas. (…) O turismo é bom, mas temos de ser nós. Os de fora são um problema. (…)
>
> Em 1996, havia… umas seis pousadas… (…) Estive no Kuwait em 1996. (…) Quando voltei comprei um motor [para o barco] e dediquei-me à pesca (…) Comecei a fazer passeios de barco, mais a pesca. (…) Havia turistas, mas muito poucos. Vinham aqui a Canacona, mas [iam] mais para Palolem. Foi o primeiro sítio a ter mais turismo. Eles alugavam as motas em Palolem e vinham aqui. Alguns poucos ficavam aqui. (…) O turismo em Goa foi… assim, primeiro, no norte de Goa, Anjuna [e] assim. Depois, aos poucos e poucos [para sul]. Depois, Canacona. (…) Fui o

[346] Chá com leite e especiarias.
[347] Aldeia costeira situada a poucos quilómetros de Agonda, no sentido sul.
[348] Refere-se ao resort de luxo que ocupou toda a faixa costeira de Rajbag apresentado em: The Lalit, 2021. Home page. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://www.thelalit.com/the-lalit-goa/

primeiro a abrir um restaurante na praia. (…) Foi nessa altura que começou aquilo das tartarugas. (…) [Só depois] Foi… em 2010, 2012… Agonda começou a ter muito turismo. (…)

Todos continuamos a pescar. Sim, alguns vão trabalhar nas traineiras, na monção, quando não há turismo. O turismo não ajuda, ajuda muito, muito! (…) Não havia nada. (…) Os jovens, menos, não querem pescar. Trabalham no turismo e muitos vão para os cruzeiros. Estão meses fora. Quando casam não é bom trabalhar fora, mas é preciso. É melhor estar aqui com a família. (Upi)

A emergência do turismo e a adesão dos interlocutores à atividade ocorreu de modo muito semelhante em Galgibaga. As narrativas de Uja, Osh e Nicha recuperam muitos dos elementos focados por Upi, fazendo as mesmas referências à pesca, ao empreendedorismo, ao controlo sobre as terras e à tão repetida observação de que "o turismo não é bom, é muito bom!".

O turismo… foi... Palolem, primeiro. Canacona [tinha] pouco turismo. (…) Antes, [houve] alguns problemas com grandes hotéis. As pessoas lutaram. (…) O turismo é bom. (…) Ganho dinheiro, mas gostamos da aldeia calma. (…) Eu sou pescador. Depois, pouco a pouco, aluguei a casa do meu pai. Às vezes, quartos aqui em casa. (…) Agora, faço passeios de barco. (…) Aqui em Galgibaga [o turismo] foi só há alguns anos. (…) há dez anos, mais ou menos. (…) Os Pagi tinham de trabalhar fora daqui. Agora podemos ficar em casa com a família. (…) Todos os Pagi [são] condutores de táxi [ou de] *rickshaw*, [ou fazem] passeios de barco, [têm] *shack*, *hut*, [ou alugam] casa…quartos… Todos, são todos pescadores. O Than conduz *rickshaw*, mas vai pescar na monção. Outras vezes ajuda-me. Pesca comigo. (Uja)

O primeiro… foi o Lito. Ele tinha *huts*… negócio em Palolem. Depois, ele deixou aquilo e meteu os *huts* aqui em Galgibaga, na terra dele. Em Palolem a terra era arrendada, ficou muito cara. (…) Eu tenho o *shack*… há uns 12 anos… foi 2007 ou assim. (…) Eu pesco mais na monção. (…) Vou para Bombaim. *Bombay Duck* [espécie de peixe], vê [e mostra-me as fotografias das capturas tiradas na traineira onde trabalha durante alguns meses na monção]. (…) Sim, todos nos conhecem [refere-se aos *shacks*]. (…) Sim, sim, estamos no *Lonely Planet* [guia turístico internacional]. Bom! (Osh)

[Há] uns… 10 anos. Antes não havia nada. (…) Tudo ficou diferente. Eu sou o mais novo dos meus primos, mas eu lembro-me quando não tínhamos nada. Agora tenho casa grande, carro, mota. (…) o primeiro… aqui, ali do outro lado da estrada, foi o *Ashram*. Tinham *huts*. Muitos turistas. Vinham meditar. (…) Eu só tinha um pequeno *shack* na praia. (…) A minha mãe fazia

> comida em casa e levávamos para o *shack*. (…) O turismo é bom, muito bom, mas como está, nosso. (Nicha)

A produção dos destinos turísticos de Galgibaga e Agonda, como mostram os relatos dos interlocutores, ocorreu progressivamente a partir da década de 1990, quando alguns começaram a realizar passeios de barco e a fornecer serviços de alimentação em pequenos *shacks*, construídos junto à praia. No entanto, foi preciso esperar quase uma década para que a maioria se envolvesse no sector. Além disso, havia poucos turistas a chegar ao extremo sul de Goa.

Entre os primeiros visitantes de Agonda e Galgibaga encontravam-se, em larga maioria, os jovens *hippies* que décadas antes tinham iniciado a primeira vaga de turismo em Goa e, em fins dos anos de 1990, fugiam da cada vez maior comercialização dos seus antigos refúgios no norte do território. Os relatos que cito em seguida, de dois visitantes que podem ser inseridos nesta vaga, são elucidativos desta procura de novos *paraísos* e das dinâmicas de replicação dos processos de turistificação de base local que ocorreram no litoral goês. Além disso, deve-se salientar que Oak e Dreas tiveram oportunidade de observar de forma muito próxima este processo de mudança, devido às suas visitas de longa duração e às relações que mantêm com os residentes, incluindo muitos interlocutores desta pesquisa.

"Tu quase não conheces estrangeiros, mas conheces toda a gente nas aldeias. Só oiço é "Raquel", "Raquel"", dizia-me uma amiga que me visitou durante as suas férias em Goa, enquanto caminhávamos pela estrada da praia de Agonda, em direção a casa de Hubha para visitarmos a sua sobrinha bebé. É verdade que, para minimizar as inerentes dificuldades de entrada no terreno, no caso específico, caracterizado por um contexto turístico, bem como pelo meu posicionamento num grupo específico e o próprio foco da pesquisa, estava muito mais envolvida com os habitantes locais (pescadores e/ou outros) e, menos, com os turistas. Não obstante, tal não me impediu de observar quotidianamente os viajantes (estrangeiros ou nacionais), apesar das suas estadias temporárias – e de conviver com eles. Foi igualmente inevitavelmente não me relacionar mais proximamente com os turistas estrangeiros de longa-duração. Oak e Dreas, cujas perspetivas sobre o desenvolvimento turístico e transformação das aldeias, mostro em seguida, podem ser tomados como exemplos privilegiados desses contactos.

Sem saber, a primeira vez que ouvi falar de Oak foi quando, em 2013, Nit me enviou vários textos seus e num deles Oak era indiretamente referenciado. Oak e Nit são bons amigos, bem

como o é Oak de muitos outros habitantes de Canacona e noutros *taluka*. Conheci Oak pessoalmente por intermédio de Uja que lhe alugava a sua casa há vários anos. Todavia, nas últimas épocas, o aluguer era feito a Riar, um outro estrangeiro conhecido e amigo de Oak. O filho de Uja conhecia ambos, mas tendia a falar mais sobre o último que lhe trazia todos os anos material de futebol. A minha relação com o filho de Uja nem sempre foi fácil, sobretudo após ficar magoado por eu não desobedecer ao pai, quando me pediu para não partilhar a minha senha de internet com o filho. Efetivamente, Uja preocupava-se com o entusiasmo do filho com o futebol em detrimento dos estudos.

Além de Oak, mantive contacto mais ou menos próximo com outros estrangeiros que, muitas vezes, me abordavam após questionarem os interlocutores sobre a minha presença nas aldeias. Ao fim de pouco mais de um mês, acabada de chegar à aldeia, marcava presença no casamento de Nicha, em Galgibaga. Além de mim e do meu marido, os únicos estrangeiros presentes eram os turistas/amigos de longa data de Nicha, tendo alguns estranhado a minha presença. A estranheza aumentou quando tomaram conhecimento de que eu ia a todos os grandes (e outros mais pequenos) ritos religiosos, nos quais era raríssima a presença de algum estrangeiro[349]. A minha presença diária nas casas dos interlocutores era também motivo de conversa, bem como o meu comportamento. Não demorei a saber que havia, entre os estrangeiros, quem não compreendesse por que motivo não tomava banho de *bikini* na praia[350]. "Não leves a mal, mas os portugueses são muito conservadores, não são?", chegavam a questionar. Ri, muitas vezes, por conta destas observações. O contacto com os estrangeiros dava-se por iniciativa minha, deles ou por intermédio dos interlocutores, os quais me

[349] O convite para o casamento levou a outros para todo o tipo de cerimónias, incluindo religiosas. Certo vez, Sadior pediu-me também para me juntar a si e sua esposa numa visita ao templo de *Murdeshwar*, localizado no estado adjacente do Karnataka, onde se encontra a segunda estátua mais alta de Shiva, divindade a que é dedicado este espaço de culto. As famílias Pagi efetuam esta visita todo os anos. Muitos interlocutores na aldeia e fora desta tiveram conhecimento da nossa viagem e outros pedidos não tardaram a acontecer.

[350] Esta situação em específico ocorreu mais em Galgibaga do que em Agonda. O número de turistas em Galgibaga é muito reduzido, portanto a falta da minha presença na praia de *bikini* para tomar banhos de sol era mais notada. Ademais, devia ser a única estrangeira que andava de ombros tapados e vestidos até ao joelho. Não tardei a compreender que isto causava alguma estranheza aos próprios habitantes. Ainda assim, procurava cobrir o meu corpo, apesar do calor sufocante que muitas vezes sofria. Importa mencionar que os meus interlocutores principais eram os pescadores, por isso, grande parte do meu tempo foi passado entre homens. A presença do meu marido era recorrente, sobretudo no início. Passados alguns meses, ninguém estranhava que eu estivesse a conversar sozinha com os pescadores. Por outro lado, a minha pessoa não tardou a ser masculinizada. A alcunha de "lady fishermen" (pescadora) ou a observação "a tua mulher é forte. Algumas são assim, como os homens. Isso é bom!", como diziam ao meu marido, são ilustrativas.

apresentavam os estrangeiros que ficavam hospedados nas suas casas ou a quem providenciavam outros serviços. No início, estabeleciam este contacto para perceberem as minhas intenções, pouco depois para conversarem comigo sobre eles e/ou afirmarem, orgulhosamente: "a Raquel está aqui para estudar os Pagi! Ela está a estudar o nosso modo de vida!", tal como comentou Shi certa vez.

Vejamos então as narrativas de Oak e Dreas sobre o processo de turistificação ocorrido em Galgibaga e Agonda, as quais se entrecruzam com críticas reflexivas sobre as mudanças ocorridas no movimento contracultura, que deu lugar ou transformou o *hippie* num turista (no seu sentido mais depreciativo do termo), bem como as experiências de ambos enquanto parte dessa subcultura. Num almoço no Tejas[351] que durou uma tarde, Oak comentava-me o seguinte:

> Desde 1979 que venho para Goa. (…) o movimento *hippie* já estava todo transformado. No Nepal, começaram a escrever [sobre esse país] no *Lonely Planet* (…) Perdeu-se a aventura e a surpresa. (…) Os voos *charters* chegaram ao norte de Goa. Os turistas não respeitavam os locais. Sentavam-se e pediam as suas cervejas, sem consciência nenhuma, uma cerveja custava um salário mensal dos locais. Havia tanto *feni* [aguardente] e bom… porque não o bebiam?
>
> Antes não havia nada. Foi por isso que viemos. Em Anjuna, Baga.. depois, Arambol.. começou tudo a mudar. (…) Canacona era terra de ninguém. Agonda, nem estrada tinha. Aqui [em Galgibaga] não havia mesmo nada. Eles [os pescadores] usavam umas tangas e viviam em casas de terra com telhados feitos de folhas de coqueiros. (…) Não tinham nada, se não fosse o turismo. (…) Vi isto tudo mudar. (…) Felizmente, só Rajbag, o grande hotel, a praia-hotel! [risos] Também tentaram em Agonda e outros sítios. Aqui, nesta faixa de Galgibaga-Talpona. Se não fosse o Nit, não sei. Ele escreveu uns livros sobre turismo em Goa e umas partes de Galgibaga… (…) Algumas coisas são verdade, mas pronto, quem lê… foi muito exagerado [risos]. Ele falou com os Brâmanes lá em Poinguinim e tudo. Ele é católico, mas foi lá falar com os Brâmanes. (…) Criou-se um movimento, anti, anti-turismo. Sim, sim, católicos e hindus. Não há diferença. Isto

[351] O Tejas é um *shack* localizado na praia de Talpona frequentado por vários interlocutores, tais como os guardas das tartarugas de Galgibaga e Agonda, mas também por Nicha ou Arvi. Residi alguns meses em Talpona, mas quando estava alojada em Galgibaga visitava o Tejas que, da minha casa, ficava a uma caminhada de dez minutos. Além disso, devo mencionar que a diferença entre lugares de refeição para turistas ou para habitantes locais, como noutros lugares do mundo, revelava-se nos clientes presentes, qualidade e preços. Aprendi rapidamente que todos os lugares junto ao mar com um "bom *fish thali*" (travessa servida com pequenas e variadas porções de comida que tendem a incluir uma cavala pequena (*mackerel/ bangdo*) recheada, *chapati* (tipo de pão achatado), arroz, vegetais e caril de sardinhas (*tarle*), podendo também ser em formato vegetariano), a menos de 100 rupias (1 a 1,20 euros), acabaria por me ser recomendado pelos interlocutores.

não é por causa de religião. Isto são conflitos pessoais entre eles. Não interessa se é católico ou hindu. (…) O Nit [católico] conseguiu o apoio de outras aldeias. Esta luta, acho que foi nesta, houve várias, impediram o campo de golf, [que] já tinha sido aprovado e tudo. (…)

Agora são as tartarugas. Aquele católico, o Etor, foi eleito para o *panchayat*. Agora já lá não está. A coisa acalmou. Foi 2013 ou assim. Isso das tartarugas, foi esse e uns outros de Poinguinim. Vieram aqui uns buldózeres e tudo. Destruíram os *huts* e *shacks* que havia na praia. Diziam que era tudo ilegal. (…) Aqueles que tinham o turismo foram ao tribunal, a família do Uja, eles todos, o Lito, os outros dois lá da ponta.

Por sua vez, certo dia após o jantar, no pequeno terraço do meu alojamento em Talpona, Dreas relatava-me:

Venho há muitos anos para Goa. (…) Aquela cena *hippie*. Mudou tudo rápido. (…) Ninguém vinha para aqui. Diziam que era zona tribal. Quando cheguei a Agonda a primeira vez, nem estrada havia. (…) Isto era o paraíso. Quando asfaltaram a estrada, foi só a parte dos católicos. (…) Os pescadores estão do lado norte, sempre estiveram. (…)

É verdade que as pessoas se dão todas bem, mas vi isto desenvolver-se… (…) Os católicos voltaram do Golfo com muito dinheiro. Começaram as disparidades. Há diferenças entre católicos e hindus, mas não é cenas de religião, sabes? Nada disso. Isto é tudo coisas de dinheiro. Porque um tem uma casa grande, outro tem carro topo de gama, três motas, ouro... é isso. Sempre foi. Agora com o turismo continua. Os primeiros a ter dinheiro foram os católicos, agora têm quase todos. (…) Não havia nada. Havia em Palolem uns huts e shacks. Agonda, nada. Nem conhecias. Havia muitas árvores. Isto é selva aqui, mas era muito mais. Havia uma pousada de uns católicos. (…) Foi há muitos anos, décadas! (…)

O turismo aqui é quase todo local. Há ali aquele *resort* grande em Rajbag. (…) Houve muitas ameaças. Eu conheci uma senhora [viúva com quatro filhos] em Agonda. (…) Chegam uns gajos com carros topo de gama, cheios de ouro, maços de notas e grandes relógios [para comprar terras, ameaçando quem não vendesse]. (…) Aquela senhora, sem saber ler, nem escrever, rejeita a proposta daqueles gajos cheios de dinheiro. Não vendeu a terra! (…) Aquela ação, daquela senhora, para mim, mudou o rumo do turismo em Agonda que podia ter sido mais um Rajbag, uma praia com um grande hotel. (…) O turismo teve e tem um impacto enorme na vida destas pessoas. É que não tinham nada. Parece conversa, mas eu vi. Hoje têm casas de cimento, alguns constroem duas ou três. Toda a família está envolvida no turismo. (…)

> Digo-te, sabes, para mim é simples: quer a gente goste ou não, isto vai continuar a crescer e isso é bom para as pessoas, ponto final! (…) Os males normais do turismo, mas isto não parece que se venha a tornar Benidorm. Sim, o lixo é mau, mas o problema não é o turismo. A política é o problema. É suposto ser recolhido, mas não é. (…) Há também mais regulamentação, antes era mais informal. (…) [Mas, a lei] é pouco cumprida, ou nunca! E, para as pessoas ela só traz, mais problemas… créditos, impostos… deve-se pagar impostos, mas a justiça destes… sabes como é. (…) Os hotéis Rajbag não vingaram aqui. Isso é bom. Agora é esta autoestrada. (…) É um projeto nacional, a estrada atravessa esta costa toda …. é mais difícil lutar contra uma obra daquelas.

Ainda que não pretenda fazer generalizações, o processo de turistificação relatado por Oak e Dreas é revelador de uma certa replicação que ocorre ao longo da zona costeira goesa, em sentido norte-sul. No entanto, e embora fossem precisas mais pesquisas, existem aldeias costeiras goesas em que a grande indústria hoteleira se impôs, antes de haver a possibilidade de qualquer desenvolvimento turístico local[352]. Tal não corresponde à conjuntura que se desenrolou em Canacona, como mostra a inserção da generalidade dos Pagi na atividade turística. Antes de prosseguir, é, no entanto, necessário realçar uma outra dimensão importante na produção dos destinos turísticos de Galgibaga e Agonda.

Embora estes processos de turistificação tenham sido impulsionados pelos sujeitos locais, foi a emergência dos projetos de conservação de tartarugas que cristalizou as atuais e globais representações nos media sobre estes territórios. Como acontece noutros contextos turísticos, estas representações "shape outsiders' images and expectations, but they also have ramifications for the ways inhabitants of celebrated touristic destinations conceptualize themselves" (Adams 2004b, p. 116) e aos seus espaços. O turismo é um fenómeno complexo que depende de uma multiplicidade de fatores (Leite e Graburn 2009; Sampaio 2013) e estas imagens, uma condição necessária para à consolidação dos destinos turísticos (Adams 2004b; Gravari-Barbas e Graburn 2016), não tardaram a ser também instrumentalizadas pelos interlocutores para seu benefício próprio.

No âmbito das representações externas, entre outras, são exemplificativos os retratos das zonas costeiras destas aldeias efetuados no *Lonely Planet* – utilizado por muitos dos visitantes e, para alguns interlocutores, uma ambição ou motivo de orgulho quando a sua atividade é

[352] Noutros casos, os processos de desalojamento físico e/ou económico estão associados tanto ao turismo, como ao desenvolvimento urbano e modernização (ver Correa 2016).

destacada neste guia de viagens internacional; no *Goa Tourism Development Corporation Limited* (GTDC) – uma entidade estabelecida pelo governo de Goa para tratar de aspetos comerciais referentes ao sector turístico; e, por fim, na distinção atribuída a Agonda em 2018 pelos utilizadores da plataforma *Tripadvisor*.

Das imagens externas produzidas sobre a praia de Galgibaga e Agonda, o *Lonely Planet* é aquele que avança um retrato mais próximo de algumas características destes destinos turísticos. Desde logo, é evidenciada, em ambas as praias, a existência do programa de proteção das tartarugas marinhas (Harding et al. 2015 [1998]; Lonely Planet 2021a). No plano das infraestruturas, o guia foca o reduzido número de estabelecimentos existentes em Galgibaga e o seu carácter local, promovendo, inclusive, os negócios de alguns dos meus interlocutores e expondo algumas das suas estratégias de promoção.

> There are a (…) pair of excellent cafes and a few beach huts at Galgibaga. (…) Surya Beach Café, nestled at Galgibag's southern end in the pine trees, specialises in fresh oysters, clams, mussels and crabs caught from the Galgibag River. Surya himself will show you the live catch and prepare it *rava* (semolina) fried or spicy Goan-style. Delicious. It's a simple place, with plastic chairs on the sand, but they make much of the claim that celebrity chef Gordon Ramsay has dined here and recommended it. Surya also has two timber beach bungalows (₹3500) for rent (Harding et al. 2015 [1998], p. 190).

> At the end of the road near the Galgibag River, Santosh is a family-run place back from the beach specialising in locally caught seafood but offering the usual veg and nonveg menu. Not to be outdone by he's neighbour, Santosh claims to be recommended by Jamie Oliver (Lonely Planet 2021b, para 1)

Em relação a Agonda, o guia efetua uma referência ao crescimento do turismo e, consequentemente, à diversificação de alojamento para diferentes segmentos, do turismo local ao de luxo. Este faz ainda um apontamento sobre o controlo da atividade através de uma comparação com a praia de Palolem.

> Travellers have been drifting here for years and seasonal hut villages – some very luxurious – now occupy almost all available beachfront space in season, but it's still more low-key than Palolem (Harding et al. 2015 [1998], p. 181).

Embora o guia internacional faça menção a "some very luxurious" *huts*, estas iniciativas estão bastante distantes dos grandes projetos hoteleiros de ecoturismo de luxo promovidos nos documentos e estratégias governativas, como mostrei noutro momento da tese. A dimensão de crescimento e urbanização sazonal temporária derivada da construção de *huts*, é também enfatizada em relação a Galgibaga, ainda que se acrescente uma outra: a desenvolvimentista (i.e., a construção da nova autoestrada interestatal) (Harding et al. 2019 [1998]).

Por contraponto ao *Lonely Planet*, o GTDC não faz qualquer menção à conservação das tartarugas em Agonda, além de apresentar um retrato muito irrealista sobre a quase inexistência de alojamento nesta praia:

> Agonda. It's long and lonely, fringed with palms and casuarinas and dominated by a large hill to the south. (…) There are very few facilities available here and you are needed to carry all the essentials. Agonda is a 3 km long beautiful cove of white sand, safely secluded in the palms. There are no tourists, no souvenir stalls, no restaurants – just peace and tranquillity. Just the trees, the beach, the big beautiful ocean and you (GTDC 2021a, para 1)

Relativamente a Galgibaga, tal como o *Lonely Planet*, o GTDC enfatiza o estatuto de "turtle beach". No entanto, ao contrário do guia internacional, a competência do governo nessa matéria é muito evidenciada (GTDC 2021b). Por sua vez, se à semelhança do *Lonely Planet*, o GTDC informa sobre o reduzido número de infraestruturas existentes em Galgibaga, por oposição àquele, este enfatiza a existência de um *resort* na "turtle beach", secundarizando o turismo de base local:

> Since Galgibaga is one of the least frequented beaches in the South of Goa, there are no beach shacks like there are on most of the other Goan beaches. However there is a resort where one can enjoy a pleasant and peaceful stay, away from the crowds and the bustle of the rest of the state (GTDC 2021b, para 4).

À semelhança da imagem desértica e irrealista de Agonda, deve questionar-se a enfatização da existência de um *resort* em Galgibaga. Não obstante um ou outro estabelecimento adotar essa designação, não estamos perante espaços hoteleiros de grandes dimensões e de cinco estrelas, como acontece em Rajbag, a praia-hotel realçada no relato de Oak. Além disso, mais importante, a enfatização do *resort* tem por base a ideia de que não existe qualquer outro alojamento disponível, apagando-se o maioritário alojamento local existente. Tal é bastante

ilustrativo de uma promoção turística que, historicamente, tem sido levada a cabo pelo governo em Goa e tem entrado em conflito com o turismo de base local (Trichur 2013). Por sua vez, a promoção de Galgibaga efetuada no *website* do GTDC é incongruente com os argumentos anti-turismo/pró-conservação acionados localmente, no contexto do conflito entre a conservação das tartarugas e os empresários turísticos locais.

Apesar das diferenças apontadas entre os retratos efetuados pelo *Lonely Planet* e o GTDC, há um elemento comum em ambos os conteúdos de promoção. Trata-se duma representação destas zonas costeiras como espaços *wilderness* – pristinos, ricos em biodiversidade e intocados – que, por esse motivo, conseguem operar como elementos purificadores de uma *alma* moderna contaminada pelos males da civilização (Corbin 1989 [1988]; Cronon 1996; Adams 2004a; Foale e Macintyre 2005).

> Almost-deserted (…) one of the last preserves of Goa's endangered olive ridley sea turtle. (…) a beautiful pine-backed stretch of deserted sands where the Galgibag River meets the sea (Lonely Planet 2021c, para 1).

> Agonda's beach is wide, quiet and picturesque, with a forestry department–staffed turtle centre (…) protecting precious olive ridley sea turtle eggs. (…) For a sunset walk or a long lazy day (…) Agonda encapsulates romantic Goa at its very best (Lonely Planet 2021a, para 1).

> The quiet Galgibaga beach (…) one of few hidden treasures that Goa has left (GTDC 2021b, para 1). The beach itself is a pristine stretch of golden brown sand, fringed with coconut palms and other trees (idem, para 5).

> It's long and lonely (GTDC 2021a, para 1). There are no tourists, no souvenir stalls, no restaurants – just peace and tranquillity. Just the trees, the beach, the big, beautiful ocean and you. (idem, para 3).

Esta imagem promocional está também presente na distinção de melhor praia da Ásia que foi atribuída a Agonda pela plataforma online *Tripadvisor*, em 2018 (Tripadvisor 2021a). O prémio *Travellers' Choice* é atribuído com base nas avaliações e preferências partilhadas por viajantes a nível mundial e consiste numa distinção anual online feita pela plataforma. Vejamos o retrato de Agonda efetuado pela *Tripadvisor*:

> The gorgeous ivory-colored cove of Agonda is known as "the silent beach," so of course it's a top spot for relaxing getaways! Surrounded by abundant vegetation, the molasses-paced village redefines the passage of time, which perfectly stretches out your hide-from-the-world getaway vacation. Hole up in an adorable beach hut and let your worries simply disappear. (…) A mix of the charming, modern, and tried and true (Tripadvisor 2021b, para 1).

Estas representações e imagens, mais ou menos distantes da realidade dos destinos turísticos de Galgibaga e Agonda, não servem exclusivamente a estas entidades. Elas são também instrumentalizadas pelos interlocutores em seu benefício. A noção de *wilderness* pode ser identificada na conceção difundida entre os interlocutores de "aldeia calma", muito ativada no contexto do conflito relativo às tartarugas, para mostrarem que há espaço para o turismo e as tartarugas coexistirem. Neste contexto, são constantes as observações de que "os turistas gostam daqui [de Galgibaga] porque é uma aldeia calma" (Ayru), "eles vêm aqui [a Agonda] porque há pouca gente, não é como o norte de Goa, podem relaxar" (Pedan) ou "nós [em Galgibaga] também queremos uma aldeia calma, não queremos Palolem" (Uja). Deve-se mencionar, ainda assim, que em causa não está apenas uma justificação para a existência do turismo ou o controlo da concorrência, evitando-se assim o crescimento desregulado do turismo nas aldeias. A "aldeia calma" significa igualmente uma aldeia "nossa", no sentido de uma pertença associada a uma perspetiva de *wellbeing* (Fischer 2014; Smith 2018), muitas vezes expressa na observação, em tom de justificação, de que é essa "aldeia calma" que lhes permite ter "tempo" (isto é, de descanso, para estarem com a família e/ou sociabilizarem entre si); um sossego de que os visitantes também vêm à procura. Portanto, a ideia de "aldeia calma" serve às tartarugas, aos turistas e aos interlocutores.

Noutro âmbito, a marca *turtle beach* está presente nos múltiplos mecanismos que os interlocutores utilizam para promover os negócios, seja nos cartões de visita seja nos espaços de alojamento, restauração, passeios de barco, etc (*vide* anexo X). Por fim, embora não exista nenhum *resort* de grandes dimensões (i.e., de cinco ou seis estrelas) nestas duas aldeias, à semelhança do que ocorre com as tartarugas, a ideia de turismo de luxo é ela própria instrumentalizada. Cientes deste discurso e de que "os turistas pagam", como me disse muitas vezes Uja, observa-se um crescente melhoramento das infraestruturas de alojamento e alimentação, bem como a inflação dos preços aplicados. Esta situação, como retrata o *Lonely Planet*, ocorre em Agonda, mas está cada vez mais presente em Galgibaga. As narrativas dos interlocutores que exponho adiante realçam estas dimensões e muitas outras.

“Somos pescadores e homens de negócios”: o turismo na quotidianidade dos Pagi

À semelhança dos restantes interlocutores, Uja concilia a pesca com o turismo. A sua atividade principal é a primeira, mas uma parte considerável do peixe que captura termina nos restaurantes e *shacks* de praia. Tal ocorre todo o ano, sendo que uma parte da restauração e dos alojamentos operam durante a monção, nomeadamente na aldeia de Palolem, onde Uja tem vários clientes. Esta comercialização e o arrendamento de quartos na sua residência permanente e na pequena casa de família que herdou do seu pai eram as atividades turísticas a que Uja se dedicava quando o conheci. Ele fazia também alguns passeios de barco, mas a falta de domínio da língua inglesa afastava-o dessa prestação de serviços, que, por isso, passava para outros. O desconhecimento da língua impedia-o igualmente de abrir um *shack*. Ele não alugava também a sua motorizada, sendo esta o seu único meio de transporte particular. Quando terminei o trabalho de campo, Uja inseria-se cada vez mais no turismo. O crescente domínio da língua inglesa e uma grande pescaria, uma das duas que ocorreram em toda a sua vida, permitiram-lhe projetar e fazer novos investimentos.

O relato de Uja, apresentado em seguida, ilustra este percurso e outras dimensões associadas às importantes estratégias de fidelização e captação de novos clientes que adota e incluem investimentos contínuos (e.g., o melhoramento das casas) para tentar responder às preferências dos visitantes. Contudo, a experiência de Uja e de outros interlocutores mostra também que os modos de “acoger al otro y los mecanismos de hospitalidad, y (…) la producción de imágenes y experiencias” (Pereiro et al. 2012, p.131) não são os únicos aspetos centrais para compreender a oferta turística. Outro aspeto que deve ser enfatizado decorre dos investimentos efetuados com os ganhos da pesca no turismo e/ou do turismo na pesca, assim como a aquisição de bens que são rentabilizados para ambas as atividades e para fins pessoais.

> Eu comecei há uns 10 anos. Foi quando [me] mudei para aqui [refere-se à residência permanente]. Quando fiz isso, aluguei aquela casa ali. A casa que era do meu pai, da nossa família. (…) O primeiro turista… acho que foi o Oak. (…) Tive de arranjar a casa. (…) Antes, não tinha água quente. Isso foi o Riar. (…) Ele não queria aquecer água. (…) Goa é muito quente. Os estrangeiros gostam de água quente. (…) Ele vem sempre. Só este ano, não. É ele que fica todos os anos. (…) Deixa as coisas. Desta vez foi o frigorifico. Nós guardamos durante a monção. Sem problema.

(…) Depois, pouco a pouco, meti cimento no pátio. Meti aquela rede no telhado[353]. Os turistas não gostam de mosquitos. Não é bom para as crianças. Eu também não gosto. (…) A casa melhor, mais dinheiro. Eu não cobro muito. Faço bom preço. (…) Fiz uma grande pescaria, pescador número um. Ganhei muito dinheiro. [Este ano] pintei a casa. Sim, com o dinheiro que ganhei. Precisava de uma mota nova. Agora tenho duas. Dá para o meu filho e posso alugar aos turistas. (…) Os turistas vão ao restaurante. A minha mulher também faz comida, levamos lá a casa. Eu podia abrir um *shack*… A minha mulher faz boa comida. Boa? [risos] [Respondo-lhe que sim]. Tu comes na casa de nós todos. (…) Eu também já comi da tua comida. [Gostas-te da galinha que cozinhei com tomate? Comeste?] [ahhhahaaaaaa] A minha mulher gostou, mas eu não. [ahhhaaaaa] [Gostaste dos pimentos queimados e do peixe grelhado?] Sim, gostei muito. Eu não gosto de galinha. Gosto mais de peixe. Sou pescador, não?! (…) Vendo peixe no mercado. Vendo aos católicos também. Vou a casa deles levar. (…) Sim, também vendo para alguns restaurantes… meus amigos. (…) Vendo mais em Palolem. (…) Sim, todo o ano. Na monção há menos [restaurantes abertos], há só alguns. (…) Foi assim… um fala, depois outro fala e mais, mais restaurantes. (…) As pessoas sabem que eu sou um bom pescador. Só vendo peixe grande. Os turistas não gostam de peixe pequeno. Gostam de *kingfish*.

Além de arrendar a sua segunda casa aos turistas, Uja providencia alojamento na sua residência permanente. Quando recebe turistas é necessário reorganizar o espaço e a vida familiar devido às pequenas dimensões da habitação. Esta necessidade pode aumentar as tensões familiares, por contraponto com o ocorrido com o aluguer da segunda residência. Todavia, observam-se também trocas de experiências. O relato de Uja sobre um episódio que observei numa manhã, no qual uma estrangeira saiu de sua casa vestida só com o *bikini* no momento que a sua mulher regava as plantas no jardim, é ilustrativo das complexidades e negociações envolvidas nos encontros turísticos:

É um casal e os filhos. Não havia casa. Tudo cheio. Falaram comigo. Aceitei. Dinheiro, não? bom? [Onde dormes?] No meu quarto. [E eles?] No outro quarto. [Queres dizer na sala?] Sim. [risos] Na entrada da casa. (…) Ela é professora de Yoga. Ela explica e eu faço. Bom para a pesca. Doía-me as costas. (…) Só uns dias. Eles depois vão embora. Querem uma casa. (…) [Percebes o que ela diz?] Sim… mas, tu melhor. [A tua mulher não parece feliz, vi a professora sair de *bikini* da tua casa.] ahhaaha! [Uja começa a rir-se muito.] Eu estava na pesca. A minha mulher fica

[353] Os telhados das casas, feitos de telha, muitas vezes não assentam totalmente sobre as paredes da casa. Tal ocorre para que o ar possa circular. Estas aberturas permitem a entrada de mosquitos. Uja teve a ideia de colocar umas redes de malha fina junto ao teto. A solução impedia a entrada de mosquitos, mas continuava a permitir a entrada de ar.

> zangada. As mulheres, muito… [ciumentas?] não gostam [risos]. Já lhe disse. É só uns dias. Sem tensão.

A par do serviço de alojamento, Uja começou a pensar em alargar os seus serviços à restauração. Sabia pelo sucesso de outros, inclusive do seu primo Nicha, que residia ao seu lado, a importante fonte de receita que um *shack* podia constituir. A conversa que tivemos, citada em seguida, evidencia este e outros aspetos importantes, como o envolvimento da família extensa nos negócios, valorizando-se as competências de cada um dos membros, e a questão do domínio das línguas de comunicação com os turistas. Num fim de manhã muito quente, enquanto amanhava peixe no seu pátio para a sua mulher cozinhar para o almoço, dizia-me Uja:

> Eu vendo peixe em Palolem. Alugo a casa. Muitos anos. Eu vejo Eu sei como funciona. Eu vejo aqui ao lado [refere-se ao *shack* do primo]. (…) Eu podia abrir um restaurante. A minha mulher cozinha bem. Eu sou pescador. A terra aqui atrás da minha casa, é minha. (…) Tenho pensado… Antes falava mal inglês. Agora falo inglês. Podia abrir um restaurante. Tu ensinaste-me. Falo contigo. Quando fores embora… Os turistas falam inglês, mas tu não és turista. Eles, não são como tu. Tu falas muito, muito. Falas comigo. Tu falas, eu percebo. Os turistas falam muito rápido. [Agora já sabes falar inglês, digo-lhe] Sim, agora já sei. Já sei, já percebo.

Quando cheguei a Galgibaga, comunicava com Uja gestualmente e através das poucas palavras que ele sabia de inglês e eu de concani e hindi. Uja dominava bem o marathi e o hindi. Ao início, para conversar com Uja, precisava de recorrer a Arvi que fazia a tradução, contando as suas histórias em simultâneo. Ao fim de uns meses, Uja dominava melhor o inglês do que eu o concani. Deve-se mencionar que a maioria dos interlocutores fala marathi e inglês, mas menos hindi. Além disso, muitos aprendem com os estrangeiros o básico noutras línguas: francês, italiano, alemão, espanhol e, mais recentemente, russo.

Apesar de o inglês ser ensinado nas escolas e utilizado em Goa, a língua mais falada no quotidiano entre os interlocutores é o concani. Dominar o inglês é naturalmente uma mais-valia para trabalhar no turismo. Ao melhorarem a fluência nesta língua, os interlocutores podem comunicar melhor com um número mais alargado de clientes, sejam visitantes estrangeiros e/ou nacionais. A aceitação dos rapazes nos cruzeiros turísticos internacionais está também dependente de eles dominarem este idioma. Apesar da importância do inglês, este nem sempre é a solução para operar dentro do sector. O ideal é falar várias línguas, como em qualquer outro

contexto turístico. Aprender noções básicas e vocábulos de saudação, despedida e agradecimento noutras línguas é também uma importante estratégia de angariação e fidelização de clientes.

De outro ponto de vista, deve ser mencionado que a fluência noutros idiomas não está exclusivamente associada ao sucesso das suas atividades turísticas. No caso específico do inglês, é interessante notar como a sua aprendizagem em contexto turístico e não escolar acaba por desempenhar um papel importante na educação das crianças e na sociabilidade estabelecida com os visitantes. Resh elucida esta dimensão no seu relato:

> São nossos amigos. (…) Eles ficam aqui em casa. Alugamos o quarto. Todos os anos... (…) Trouxeram estes livros para o meu sobrinho. Ele gosta muito. Já sabe contar os números em inglês. Fala muitas coisas. Espreita, tem imagens, os números e as letras em inglês, como na escola. Bom? Não?! Diz, diz à Raquel! Conta! Tu sabes! Os números. Isso, sim, a seguir... nove, dez! Estás a ver! Ele sabe! (Resh)

A presença de crianças tende a aumentar as ligações afetivas e de maior proximidade entre os visitantes e os interlocutores, sejam elas filhos/as de uns ou de outros. Naturalmente, observa-se uma grande proximidade entre os interlocutores e os visitantes de longa duração que regressam todos os anos. Esta prática de visita continuada fomenta interações sociais fortes, tende a promover o fortalecimento das relações entre anfitriões e hóspedes, e tem a capacidade de gerar uma produção partilhada do encontro e da experiência turística que atravessa gerações nos dois lados, por parte de quem visita e de quem recebe. Estas relações tendem ainda a estender-se para além dos momentos do encontro turístico, mantendo-se enquanto os visitantes regressam aos seus países de origem ou de residência, resultando em fortes laços de amizade.

Por fim, embora nalgumas atividades turísticas seja difícil ultrapassar as barreiras linguísticas, a falta de domínio de outros idiomas, como o inglês, nunca impediu os interlocutores de se inserirem no turismo. Antes de falar inglês, Uja, por exemplo, já alugava a sua casa e quartos a turistas estrangeiros. Há também outras formas de comunicar, incluindo através de gestos e com o recurso a tradutores. A última estratégia insere-se na extensa e complexa rede em que operam os meus interlocutores. Trata-se de uma rede de contactos que envolve diferentes sujeitos – familiares, amigos e parceiros de negócios nas aldeias e fora destas e até alguns dos visitantes de longa duração – e é destinada à troca de favores, cooperação e

reciprocidade (Mauss 2003), tendo por base laços diversificados e garantias verbais. Esta rede é ativada em múltiplas circunstâncias ou no âmbito de várias necessidades que vão além da pesca e do turismo[354], mas vejamos como ela é acionada na atividade turística:

> [Antes não falavas inglês, como arranjavas turistas?] Eu tenho amigos. Falamos todos. Um sabe que tenho casa. O turista vem. Não há casa. Todas ocupadas. Ele [Arvi] liga-me. O Arvi conduz o *tuk-tuk* em Chaudi. Muitos turistas na estação. Tem lá os autocarros. Ele traz os turistas à minha casa. Algum problema, ligo ao Arvi. [Como na pesca? Ligas ao amigo da traineira. Ele diz que há peixe. Tu vais.] ahhaaaa! [começa a rir-se imenso] Sim, é isso. Bom? Não?! Sem problema. Sem tensão! (…)
>
> Agora tenho outro barco. [Diz na brincadeira. Tens outro barco?! Não, exclamo eu. Aquele barco é do Arvi.] Como sabes? [Eu conheço os vossos barcos todos, o teu é azul e branco com uma risca vermelha.] ahhhaaaa! Sim, é do Arvi. [Porque está o barco contigo?] Vou fazer uns passeios de barco. Uns turistas. No rio. [Porque não faz o Arvi?] Os turistas querem ver o rio de Galgibaga. Eu sou daqui, não? No rio Talpona faz o Arvi. (…) Ele é meu amigo. Ele arranja-me negócio.
>
> [O Osh também, menciono.] Sim. [ri-se] O Osh também. [É por isso que não reclamas, por ele mandar as cascas das ostras para a beira do rio?] ahhaaaa! Sim, é isso. Não digo. Ele arranja-me trabalho. Se eu digo, acabou-se o trabalho! [diz-me a rir-se]. As ostras, mau para ele. Ele também pesca no rio. (…) Às vezes corto os pés. Muitas ostras. Tu viste na outra noite. [Tínhamos ido com Uja apanhar peixe-gato com o *pagir*.] Às vezes faço passeios de barco para os clientes dele. Ele arranja [também] clientes ao Arvi. Os turistas comem no *shack* dele. São muitos. Gostam de ostras. Quando apanho vendo-lhe a ele. (…) Eles comem. Não dormem em Galgibaga. O Osh liga ao Arvi. O Arvi tem um *tuk-tuk.* (…) Sim, sim, o Arvi leva lá clientes para comer. Sim, faz isso. (…) Antes, o Osh ligava ao Than. Ele tem *tuk-tuk.* Ele demorava muito. Os turistas queriam ir. Não é bom. Problema, para o Osh. (Uja)

A par da operacionalidade num plano mais pragmático da rede de favores, o relato de Uja introduz outras dimensões importantes. É exemplo disso a sua referência aos processos de negociação e conflito que estas redes exigem. A situação das ostras e a substituição de Than por Arvi para levar os turistas ao restaurante de Osh demonstram a fluidez desses processos.

[354] Tome-se como exemplo as festividades religiosas ou outras, sendo a rede ativada para pedidos diversos que vão da aquisição de bens comestíveis a empréstimos monetários. Há muitas celebrações que implicam a receção de convidados em casa, algo que representa um custo elevado para as famílias. Nicha costumava servir camarão que lhe era cedido pelos seus amigos das traineiras em troca de um preço justo ou de um favor cobrado e/ou acordado.

Outro aspeto que é realçado e encontra as suas raízes no domínio da pesca, está ligado às práticas pré-estabelecidas sobre a utilização do rio para fins turísticos, como os passeios de barco, e que são exclusivas dos residentes das aldeias banhadas pelos grandes cursos de água. Assim, os rios mantêm ou alargam especificamente ao turismo as suas funções milenares de fontes de subsistência e de rendimento extra.

Estas formas de exclusividade estendem-se a outras atividades turísticas, caso dos locais de operação de táxis e *rickshaw*, mas há maneiras de ultrapassar estas restrições. A criação de redes laborais, como a estabelecida entre Arvi, Uja e Osh, é uma das usualmente ativadas. Outra forma utilizada pelos interlocutores passa por fidelizarem os turistas para que, independentemente da aldeia onde estão alojados, os contactem sempre[355]. O relato de Arvi é elucidativo destas e doutras dinâmicas. A narrativa é retirada de uma das muitas conversas que tinha com Arvi durante os almoços que fazia com a sua família[356].

> Eles são meus clientes. Arranjei-lhes quartos. Vou buscá-los. Sempre que precisam do *tuk-tuk*, ligam para mim. (…) Não! Não posso esperar em Agonda. Vou lá buscar e venho-me embora. Vou ao quarto, casa, combinamos. Onde estão os *tuk-tuk* de Agonda, ali não. Não posso lá ficar parado. (…) Sim, eu arranjei clientes para a casa dele [refere-se a Uja]. Ele arranja para o *tuk-tuk* ou passeios de barco. Eu arranjo-lhe trabalho e ele a mim. Fazemos todos isso. O Osh também arranja ao Uja. (…) Levo os turistas ao *shack* do Osh. Cobro 2000, 3000 rupias (24 a 36 euros) por todos. 500 rupias (6 euros), uma pessoa. Os turistas querem só 2000 rupias. Não é bom. Perco dinheiro. [Como assim?] Eles querem que fique lá à espera. É meio-dia. Eu perco, se tiver outros que ligam. (…) Às vezes fico lá. Outras venho embora e volto para os ir buscar. (Arvi)

[355] Os interlocutores angariavam também clientes noutras aldeias, quando saiam destas, após terem largado outros nelas.

[356] Embora não fossem os únicos momentos que partilhava com Arvi, estes eram profícuos em recolha de dados, envolvendo vários episódios de observação participante. Antes do almoço, Arvi estava sempre a desempenhar alguma tarefa, desde arranjar redes de pesca a amanhar peixe para o almoço. Além disso, cada refeição significava eu aprender a cozinhar os pratos maravilhosos que a Resh (a sua mulher) me ensinava a fazer, conhecer ingredientes e explicitações sobre a origem dos produtos alimentares. As especiarias que se moíam e agora só se compram em pacotes, os tipos e épocas de peixes e moluscos ou os próprios hábitos e gostos alimentares dos membros da família (e os meus) que se ficavam a conhecer entre muitas risadas. Arvi e Uja, experimentaram também muito pratos que eu cozinhava. Os seus favoritos eram o peixe grelhado temperado apenas com sal e os pimentos assados. Os últimos eram alvo de muitos risos e suspeita, sendo que os pimentos precisam ser carbonizados no momento da sua preparação. Durante e após as refeições, como em qualquer bom convívio, as conversas estendiam-se por horas a fio.

No seguimento da conversa anterior em torno do *rickshaw*, Arvi relatou-me outros aspetos importantes. Desde logo, o modo como capitaliza este meio de transporte fora de época, prestando serviços aos seus conterrâneos. Esta estratégia é ilustrativa da forma como as atividades turísticas são rentabilizadas na época baixa. Além disso, neste e noutros momentos, Arvi falou-me sobre as inerentes dificuldades de gerir uma vida com múltiplas ocupações, bem como os vários desafios e negociações, inclusive no que respeita às relações entre casais. Ele dá também conta na sua narrativa das relações significativas que emergem com alguns dos visitantes/*amigos*. Algo que, como tenho vindo a demostrar, se observa com outros interlocutores e ilustra o modo como separações dicotómicas rígidas (i.e., entre anfitriões e hóspedes como explorados passivos/exploradores ativos) não servem para caracterizar estas relações em específico.

> Conduzir o *tuk-tuk* é muito cansativo. Fico com muitas dores nas costas. Todos os dias, mas é o meu trabalho. (…) Todo o ano. Na monção, menos turistas. Na monção as pessoas precisam do *tuk-tuk*. As pessoas daqui de Canacona. Há muita chuva. Não é fácil as pessoas movimentarem-se. O *tuk-tuk* ajuda. Se há muita chuva os autocarros podem parar em qualquer lugar e não passar. (…) Sim, sim, menos dinheiro. Não posso cobrar o mesmo que aos turistas. Pouco dinheiro, mas ajudo as pessoas. É trabalho. É bom. (…)
>
> Pesco sempre, sou pescador. Algumas vezes não pesco. Tenho de conduzir o *tuk-tuk*. (…) A minha mulher tem uma boa vida. É assim… Ela faz a comida e limpa a casa. A casa é pequena. Ela faz isso de manhã. Depois, todo o dia, todo o dia, vê televisão. Eu, não! Eu tenho de conduzir todo o dia. Faço passeios de barco. Vou à pesca. Levanto-me às 4 da manhã para ir à pesca. Venho. Tomo banho. Todo o dia de *tuk-tuk*. (…)
>
> Ela quer abrir um restaurante. Ela gostava muito. Ela cozinha muito bem. Tu gostas muito da comida dela. Os turistas também vão gostar. Eu sei. Eu vejo. (…) Escuta… Tenho uma amiga, é minha amiga. Ela já vem a Goa há muitos anos. Ela … tem… 65 anos, 65! É inglesa. Às vezes, ela come em minha casa. Ela diz que a minha mulher cozinha muito bem. [de repente levanta-se do sofá e vai buscar uma caixa] Já me esquecia! Preciso te perguntar uma coisa. Essa amiga trouxe isto à minha mulher, o que é isto? Sei que é para a beleza. Parece areia. [Expliquei que era um esfoliante]. Ela traz sempre prendas para nós. [Nisto regressa à conversa do restaurante]. (…) Problema, um problema. Ela abre o *shack*, eu tenho de ajudar. Não dá a conduzir o *tuk-tuk* todo o dia. (…) A minha mulher? Ficava muito, muito feliz. [Se abrisses o restaurante e largasses o *tuk-tuk*?] Sim, sim. Ahhhaaaa… Os dois, sim! A minha mulher tem muitos ciúmes. Eu tenho boa aparência, não? [risos] Sou simpático. A minha mulher está sempre a ligar… Onde estás? Onde

> foste? [risos] Sim, por causa, das turistas. Tu também és assim com o teu marido? Ele disse-me que as mulheres no teu país também são ciumentas.

Sobre os meios de transportes, importa mencionar que os interlocutores não operam apenas os *tuk-tuk* e/ou táxis, eles alugam também motorizadas, automóveis e/ou bicicletas – uma diversificação transversal à multiplicidade de outros serviços que oferecem (*vide* anexo Y). Todavia, para diversificar eles precisam de investir, o que exige muitas vezes o recurso a empréstimos. De acordo com os interlocutores, é muito fácil aceder aos empréstimos e o recurso a eles serve muitas vezes para realizar investimentos que são capitalizados para outros fins, como ocorre com os carros pessoais. O aluguer de automóveis realizado por Arvi é ilustrativo. Quando terminei o trabalho de campo, o carro usado que Arvi tinha adquirido alguns meses antes, estava quase pago. Eu alugara-o e pagava-lhe, aproximadamente, 100 euros por mês. Quando eu não precisava do carro, Arvi pedia-mo para uso pessoal ou para o alugar a outra pessoa[357]. O seu grande objetivo era pagar o carro o mais rapidamente possível e começar a ter lucro, sendo que se avizinhava um negócio imperdível e muito pouco usual: a possibilidade de comprar uma pequena traineira. Infelizmente, Arvi não conseguiu negociar o valor pretendido pelo proprietário, um amigo que lhe fazia um preço muito abaixo do comum. Ficou bastante desanimado, mas não tardou a avançar com outro empréstimo para um novo investimento: um barco destinado exclusivamente a passeios de barco. Este foi um investimento efetuado por muitos interlocutores no ano de 2018. Regresso a este assunto mais adiante.

Os empréstimos são também muito utilizados pelos taxistas. Este serviço é predominante em Agonda, tendo crescido nos últimos anos. Na época baixa as dificuldades destes prestadores de serviços tendem a ser tópico de conversa na aldeia. Assim, dizia-me certa vez Thak:

> Antes havia 12. Agora há 113! Não há negócio para todos. (…) É fácil pedir dinheiro. 10 000 rupias ao mês… e 20% para o governo. Imposto, do imposto. (…) Na monção é muito difícil. (…) Difícil pagar a prestação. Táxi e *tuk-tuk* não são o mesmo, o táxi fica parado. As pessoas locais não usam táxi. (…) Usam muito pouco. Não podes cobrar o mesmo. (…) Para mim, há muitos, demais. (…) O turismo é bom. Muito bom, mas tens de pensar. Alguns não pensam. Eu acho isso.

[357] Todavia, a primeira vez que me fez esse pedido foi para abençoar o carro com um "pequeno" *puja*. Como mencionei no capítulo anterior, uma prática comum entre os interlocutores que é efetuada a uma variedade de bens materiais que exigem agradecimento pela sua aquisição ou proteção (barcos, casas, carros, motas, etc.).

Aspetos mais negativos derivados do acesso facilitado aos empréstimos bancários ou informais e obrigações dai decorrentes, bem como dos múltiplos impostos a que ficam sujeitos os interlocutores devido às suas várias ocupações, eram também comentados em tom de inquietação pelos seus amigos estrangeiros. O comentário de Ery é ilustrativo:

> Sabes… eu acho que… é a minha opinião, às vezes… o turismo mudou a vida deles, deles todos. Eu vi, sei a miséria que isto era aqui, mas às vezes, às vezes… eles… Agora estão sempre preocupados. Têm de pagar muitos impostos, pedem empréstimos para tudo e dão-lhes! … e quando não dão, pedem a outros e fazem entre si. Antes era diferente… hoje, carros, casas… querem tudo grande. Não me percebas mal, eu entendo. Eles querem o melhor para os filhos, mas percebes o que digo… custa-me vê-los sempre preocupados.

Os empréstimos informais são bastante usuais. Como me contava Uja, numa das muitas conversas que costumávamos ter no pátio da casa que lhe arrendava[358]:

> Eu posso pedir um empréstimo. É fácil, mas para isso preciso de… como se diz... [fiador?] Sim, isso. Preciso de alguém. Se não ganho dinheiro, grande problema. Uma pessoa com trabalho no governo [funcionário público]. Isso é bom. Depois, depois… há o atalho [*short cut*], percebes? (…) Eu não gosto. [Como assim o atalho?] Assim, escuta… pedes àqueles que fazem isso. (…) Sim, sim, aqui na aldeia e outros sítios. Todos sabemos quem faz isso. Eu não gosto. O banco é bom. Pedir dinheiro a outro não é bom. Os juros são muito elevados... Não gosto.

Nos últimos dois meses de trabalho de campo estes empréstimos foram direcionados para a aquisição de embarcações destinadas exclusivamente a fins turísticos. Até esse momento, os passeios de barco eram realizados nas embarcações de pesca. Apesar do investimento elevado, da exclusividade da embarcação para uma única finalidade e da exigência de um curso de operador marítimo-turístico, ou seja, uma formação de navegação e primeiros socorros, muitos apressaram-se a adquirir os novos barcos.

[358] Vinha muitas vezes sentar-se comigo para conversarmos. Tinha mais sossego junto a nós que na sua casa. Durante a tarde a sua residência costumava estar cheia de miúdos, sendo que a filha mais velha brincava com as primas e tomava conta do filho mais pequeno de Shi. Os miúdos eram muito barulhentos, costumava queixar-se. Assim, pegava nas redes ou no que estivesse a fazer e juntava-se a mim. Sempre que saía ou regressava da pesca fazia o mesmo. Se na saída ele estava sempre apressado, que as marés não esperam, no regresso tinha sempre *tempo* para me mostrar as capturas ou desabafar quando a pescaria não corria bem. A sua expressão denunciava facilmente o desfecho positivo ou negativo do dia de trabalho.

Os interlocutores capitalizam as suas pequenas embarcações para fins turísticos, desde a chegada dos primeiros turistas a Galgibaga e Agonda, e não possuir um barco ou não ter um adaptado para a atividade nunca foi impedimento para participar na atividade (*vide* anexo Z). À semelhança da pesca, este é um negócio que sempre envolveu os membros da família extensa e os parceiros de pesca. Como observei quotidianamente, sendo os passeios de barco uma constante, e me explicaram os interlocutores, eles saem muitas vezes acompanhados por parentes os amigos.

A angariação de clientes ocorre de várias formas, seja a partir da ativação da rede de favores, como nos casos de Arvi, Uja e Osh, seja no contacto com os visitantes noutros contextos de negócio, tal como no alojamento, alimentação ou transporte, fomentando-se um relacionamento mais pessoalizado que, em caso de satisfação, levará o cliente a procurar outros serviços. Esta captação ocorre em vários locais, inclusive na praia, e com recurso a estratégias de marketing que envolvem mecanismos específicos de comunicação oral e imagética, os quais incluem o enaltecimento de determinados elementos paisagísticos, o uso de grandes cartazes publicitários espalhados pelo areal ou a distribuição de cartões de visita. Deve-se mencionar ainda que, à semelhança da pesca, estamos perante uma atividade masculina. As mulheres não fazem passeios de barco[359]. De maneira idêntica ao ocorrido no contexto piscatório, na arena turística as funções destas estão mais direcionadas para a administração financeira dos negócios. Ainda assim, no contexto da gestão dos passeios de barco, angariação de clientes, operação do barco e questões financeiras associadas, a atividade está mais a cargo dos homens. A par de outras dinâmicas que envolvem a atividade, vejamos como ocorrem estas angariações de clientes:

> Às vezes é fácil outras vezes é muito difícil. Chegaste às 8h/9h… já são quase 11:30. (…) Está a ficar muito calor. O passeio de barco é bom de manhã. Espera! Já venho! [e deixa-me para abordar outros turistas] (…) Não. Má sorte. [o ar desanimado era cada vez mais evidente]. (…) Não vou falar com mais ninguém. Logo à tarde, volto. (…) Viste-me a vir e falar com aqueles lá ao fundo. [Sim, vi. E vocês fazem todos isso. Às vezes estão aqui junto ao barco, mas outras vezes, andam a praia toda a atrás deles] ahhhaaaaa [ri-se] É verdade! (…) Hoje não está bom. Só querem andar e nadar. Outros querem ir no pôr-do-sol e querem fazer passeios de barco mais tarde. (…)

[359] Como já tinha referido noutro momento da tese, elas também não conduzem táxis ou *tuk-tuk* para fins turísticos, embora conduzam automóveis e motorizadas como meios de transporte pessoal.

> Faço [passeios] no mar e no rio. Falo dos macacos, dos pássaros, dos caranguejos… A rocha tartaruga. Os turistas gostam de ver. Não sei explicar. A rocha é igual a uma tartaruga. Só de um lado. Tens de ver de um lado. No outro, não há tartaruga. Paramos o barco, eles tiram fotografia. (…) Mostro-lhes os golfinhos. Nós sabemos, nós somos daqui. Os turistas gostam de ver os animais. (…) No mar, levo-os até *butterfly beach*, *honeymoon beach*, até lá a Palolem. Às vezes, deixo-os lá e depois vou buscá-los. (…) Quanto? Depende… Eu… faço 1500 rupias [18 euros], duas pessoas, o casal. Isso é para três praias e ver os golfinhos. Demoro 1:30h. Se forem mais pessoas, eu faço 400 rupias [5 euros], cada pessoa. Não gosto de grupos. Não gosto de muita gente. É perigoso. Nunca faço muitas pessoas. (Jar)

Numa das nossas tardes de conversa, dizia-me Nicha, após ter largado um grupo de turistas numa enseada a norte de Galgibaga:

> Eu gosto de passeios de barco, mais de fazer excursões de pesca (*fish trips*). Fazia só isso e ia à pesca. Nem *shack*, nem mais nada… (…) Eu fui lá levá-los [refere-se aos turistas]. É um sítio que conhecemos. Na monção, nós, os Pagi, vamos lá. Quando o mar acalma passamos uma noite fora, fazemos fogueira e fazemos peixe no fogo, como vocês fazem. Só peixe e fogo. [risos]. Eles são meus amigos, ficam aqui todos os anos. Eles vão fazer campismo. Mais logo vou lá levar alguma comida e bebidas. (…)
>
> Aqui, Galgibaga, menos turistas. Agonda, muitos. Eles andam na praia. (…) Agonda, os pescadores têm posters grandes, bom? Não? [aceno que sim]. Nós também temos, mais na estrada. (…) Quando ficam na minha casa ou vêm comer ao *shack*, digo que faço passeios de barco. Dou um cartão. (…) Quando sou eu, cobro 1500/1800 rupias [18 a 21 euros]. Às vezes são os outros que me arranjam. (…) Galgibaga ou Palolem… Colom [refere-se às aldeias adjacentes] …conheço muita gente. [Então, o *hut* em Palolem pede-te para fazer um passeio de barco em Galgibaga.] Sim, aqui em Galgibaga. [Quanto ganhas?] se for o do *hut*, o pescador é 1500/2000 [18 a 24 euros], ele é 2000 [24 euros] ou mais, muito mais, às vezes, 7000 rupias [84 euros]! É verdade! Eu tenho trabalho, ele é que ganha! Não é bom! Não é justo. [Tentas mais angariar tu os clientes?] Sim! Menos tensão. (…) Vou contar-te: um dia levei um turista. Ele pagou-me 2600 rupias [31 euros]. Eu fiquei muito feliz, mas assim. Sabes… [surpreendido?] Sim! Ele enganou-se. Eu não sabia, aceitei. Grande problema com o dono do *hut*. Não tive culpa. Ele a mim [o do *hut*] tinha dito que era 1800 [21 euros], mas ao turista disse 2600 [31 euros].

Este não é o único inconveniente que pode ocorrer neste serviço. Há outros. Como me mencionava Jar, certa manhã, na praia de Agonda: "É verdade! Alguns fazem isso! Não é justo. Eles querem ver os golfinhos, não há golfinhos, não há dinheiro. A culpa não é minha!"

Os passeios de barco ocorrem em dois ambientes aquáticos, nos rios e no mar, e têm três grandes finalidades: apreciar a vida selvagem ou a paisagem (tal como o recorte litoral ou o pôr-do-sol), visitar praias, apenas acessíveis por via marítima, e ir à pesca. Estas excursões tendem a ser associadas a momentos de relaxamento, diversão e aprendizagem pelos visitantes, mas também pelos pescadores. Vejamos alguns exemplos. Se os visitantes ficam a conhecer o território e a biodiversidade a partir do conhecimento que os pescadores lhes transmitem no decurso dos passeios, quando se realizam excursões de pesca ocorre o inverso. Ainda que seja frequente os interlocutores levarem os visitantes à pesca de caranguejo e de outros moluscos nos rios, adotando as suas técnicas de captura, na maioria das vezes as excursões de pesca servem para os turistas praticarem pesca à linha com cana, uma técnica muito pouco utilizada entre os interlocutores e cuja prática tem vindo a ser impulsionada pelo contacto com os turistas. O relato de Ayru, exposto no capítulo anterior quando abordei esta técnica, é exemplificativo desta dimensão. Todavia, ele não relata apenas que foi ensinado pelo seu amigo turista, comenta também que muitos Pagi não gostam dessa arte por exigir muita "paciência". Esta resistência ou a opção por outros tipos de pesca não invalida que não se desfrute destes momentos com os visitantes. Como me disse várias vezes Nicha: "Gosto muito de fazer os passeios de barco, mais de excursões de pesca. Sou pescador. Gosto de estar no mar."

Embora a época turística decorra de outubro a abril, os passeios de barco são efetuados entre agosto e maio, desde que o mar permita e existam clientes. Além dos elevados rendimentos obtidos, sendo os passeios cobrados a valores que se situam entre as 1000 e 3000 rupias [12 a 36 euros], e o serviço se constitua como mais uma forma de diversificar a atividade turística, os interlocutores revelam um carinho especial por esta ocupação que lhes permite manter uma estreita relação com o mar. Além disso, a atividade funciona como um instrumento de valorização pessoal e de identidade de grupo, decorrendo no ambiente que melhor conhecem e dominam. À semelhança de outros interlocutores, como me repetiu várias vezes Pedan: "O que mais gosto de fazer no turismo são excursões de pesca. Eu sou pescador, não?!". Os passeios de barco têm também fins pessoais, levando os interlocutores as suas famílias às pequenas enseadas de areais dourados, só acessíveis por via marítima, para fazerem piqueniques.

Não consegui realizar passeios de barco acompanhada de turistas, mas fiz vários com os meus interlocutores. Estes momentos foram centrais para aceder em primeira mão ao alargado conhecimento que eles detêm e que inclui uma ampla sabedoria sobre os múltiplos fatores bióticos (organismos vivos) e abióticos (elementos físicos e químicos) que formam os vários ecossistemas presentes no litoral. Nesse sentido, a partilha do seu conhecimento com os turistas inclui a identificação de espécies de aves, árvores, frutos, insetos, répteis, primatas, cetáceos, peixes diversos ou o desvendar de lugares e de uma paisagem só acessível a partir dos rios (como os mangais) ou do mar. Além disso, é comum serem fornecidas pelos interlocutores explicitações sobre o funcionamento das marés e do clima para informar os visitantes sobre as melhores horas e dias para a realização dos passeios de barco ou sobre os motivos da instabilidade das embarcações em determinados momentos, facto que deixa alguns clientes desconfortáveis e receosos. Como comentava Arvi, certa vez, relativamente a este último aspeto: "É preciso cuidado com as rochas, tu sabes isso. É como na pesca. Os turistas, não sabem. Tenho de explicar. Não nos podemos aproximar muito, aqui no mar. Eles querem ver mais de perto. É perigoso. Nós somos pescadores. Nós somos daqui. Nós sabemos. Eles confiam." Além desta transmissão de saber e saber-fazer, estes passeios incluem a partilha de outros assuntos mais referentes ao foro sociocultural, dando-se a conhecer episódios de pescarias, aspetos respeitantes aos desafios que a vida na pesca envolve ou histórias e mitos locais associados a enseadas ou a elementos paisagísticos litorâneos. Outro aspeto importante é a forma como alguns componentes da paisagem são estrategicamente evidenciados pelos interlocutores para fins de promoção turística. Este é o caso das formações geológicas que caracterizam a costa das aldeias, sobretudo em Agonda (e.g., praias com encostas que parecem asas de borboleta e rochas que se assemelham a animais). É disso exemplo a *rocha tartaruga* localizada no extremo sul de Agonda e que se tornou um dos pontos de paragem obrigatória e *ex-libris* nos passeios de barco[360]. Outro aspeto relevante nas excursões são os tópicos de conversa que podem incluir comentários sobre a pesca industrial, sendo comum o cruzamento no mar com as traineiras que pescam ilegalmente muito junto à costa. Assim, de acordo com os interlocutores, se há passeios de barco muito "aborrecidos", como os caracterizam vários pescadores, devido ao silêncio ou impossibilidade de comunicar com os visitantes, noutras

[360] Percebi isto quando visitei com os interlocutores o rochedo e quando em conversas posteriores me comentavam o entusiasmo dos visitantes quando o observavam do mar. Foi igualmente interessante encontrar referências de alguns visitantes na plataforma *Tripadvisor* à *Tortoise Rock* (referência que intitula as avaliações dos utilizadores), como um ponto de interesse turístico em Agonda.

excursões os turistas tendem a questioná-los sobre múltiplos assuntos. Após uma destas viagens que fiz com eles, Pedan dizia-me:

> Gostaste? Faço um bom passeio de barco? Não? [dizia-me, sabendo que eu já tinha feito outros] (…) A rocha está lá há muito tempo. Tem aquela forma de tartaruga. Sempre houve tartarugas aqui. Antes eram muitas, muitas. Agora o governo protege, mas são poucas, são poucas. Elas nem chegam à praia. Ficam todas nas redes das traineiras. Os barcos grandes. Lá longe. Aqui, aqui, também. Noite, tu vês. Muitas, muitas luzes. (…) Ao longe também. Eu sei. Eu vou ao *kingfish*. Longe, não vês terra. (…)

> Os turistas gostam muito. Eles gostam. Nós paramos ali. Sabemos. Em Agonda, protegemos as tartarugas. (…) Eles querem ver macacos, golfinhos, praias. Só podem ir de barco. (…) É verdade. Aquela montanha está cheia de cobras e águias, as águias comem as cobras. Não vamos lá. Tudo selva. Os turistas não acreditam, mas é verdade. (…) Sim… uns muitas perguntas. Outros, sempre calados. Não gosto desses [passeios de barco]. Muito aborrecido. (…) Sim, sim. Às vezes fazemos os passeios de barco e há traineiras à pesca. (…) Os turistas sabem que eles pescam tudo e nós nada. (…) fazem perguntas… … tudo. Nós sabemos, somos daqui. (…) [ahhaaaaaa] Tu viste? É uma pequena caixa. Bom? Não?! Algumas pessoas não conseguem entrar e sair do barco. As pessoas mais velhas, as crianças… Eu pensei! Meto aquilo na areia e ajuda. As pessoas gostam. Ficam contentes. Bom serviço.

Além das dinâmicas que tenho vindo a mostrar, desde as estratégias de angariação e fidelização aos processos de negociação, divisão do trabalho, redes e conhecimentos acionados e/ou preferências pessoais (e.g., pelas excursões de pesca), importa salientar que os passeios de barco constituem importantes fontes de rendimento. O investimento nos barcos destinados exclusivamente a esse efeito é revelador dessa dimensão, mas também de outros dois aspetos que não se colocavam quando os interlocutores utilizavam as embarcações da pesca para os passeios. Primeiro, a aquisição de barcos para uma única finalidade envolve uma dimensão adicional de risco devido ao investimento num serviço que não pode ser capitalizado para outro fim, ou seja para a pesca. Segundo, as novas exigências para aquisição de licenças que inclui horas dedicadas à navegação podem ser pensadas no contexto mais alargado das ações pedagógicas desenvolvimentistas estatais que marcaram a própria história da mecanização da pesca na Índia. Estas ações educativas, dirigidas por especialistas governamentais ou outros (tais como técnicos e cientistas) a sujeitos localizados nas margens do sistema social, têm sido analisadas como práticas de *governamentalidade* (no sentido de Foucault) (Agrawal 2005a).

Todavia, tal não transforma simplesmente os afetados em meros espetadores ou recetores passivos (Subramanian 2009). Quando me contaram as suas experiências no curso, os relatos de Arvi e Pedan incluíram a ridicularização das aulas de navegação. Além disso, nas suas narrativas era notório o papel do curso como elemento de realização pessoal e mecanismo de melhoramento de estatuto entre os seus pares. Este é mais um exemplo que revela o papel ativo dos meus interlocutores e da forma como estas práticas pedagógicas são ou podem ser alvo de reflexão, apropriadas e/ou instrumentalizadas pelas pessoas.

No seguimento desta exposição em torno do envolvimento dos interlocutores no turismo, é necessário salientar ainda alguns aspetos importantes referentes aos serviços de alojamento e de alimentação. No que concerne à hospedagem, deve-se acrescentar que inversamente à situação de Uja, exposta no início do capítulo, muitas famílias não possuem uma segunda residência. Tal implica a construção de pequenos *huts* para alojar os turistas ou realojar temporariamente as famílias enquanto arrendam as suas casas. A narrativa de Diksh, exposta em seguida, ilustra essa dimensão. Ainda assim, o que se pretende sublinhar é que seja qual for o caso estas estratégias permitem a "families with minimal residential space to be active participants in the expanding tourism trade" (Trichur 2013, p. 103).

Diksh, mulher de Pedan, presta vários serviços turísticos em Agonda. Além dos passeios de barco efetuados pelo marido, o casal arrenda a sua casa, mudando-se temporariamente para uma pequena cabana junto à casa do irmão do marido. Num fim de tarde, enquanto lanchávamos em casa deles e conversávamos sobre os mais diversos assuntos, Diksh explicava-me estas dinâmicas, mas também outras presentes na arena turística que iam revelando como prós e contras se vão equilibrando e complexificando através de ganhos, perdas e negociações. Para Diksh, o turismo é bom devido aos ganhos obtidos, que lhes permitiram dar uma melhor educação aos filhos e construir a sua casa "de sonho". Ainda que, para isso, os filhos precisem de estar longe (na escola privada, em regime de internato) e a sua residência tenha de ser alugada durante vários meses do ano aos turistas. No fim do seu relato, porém, note-se como esse arredamento não é um impedimento ao usufruto da sua residência por si e pela sua família em épocas especiais.

> O meu marido é pescador. Ele pesca. Vivemos da pesca. (…) Tenho de acordar muito cedo. (…) Ele começou a fazer passeios de barco, agora investimos. Ele foi o número um. Para ter a licença

> é preciso fazer um curso. (…) Pedimos o empréstimo. É preciso um barco. Antes, era com o da pesca. (…)
>
> Pensámos e decidimos alugar a casa mais tempo. Tenho ali o *hut*. Ficamos lá. (…) Os turistas querem quartos, mas muitos querem a casa toda. Eles gostam de privacidade. Alugar a casa é bom negócio, não?! Preciso de dinheiro, é bom negócio. Os meus filhos estão na escola privada. Temos de pagar. (…) Há quatro anos que vem uma senhora inglesa. Eu gosto muito dela. (…) Eu sei que a minha casa é boa. Demorei muitos anos a arranjar tudo. Fiz o jardim. Sempre quis ter um jardim [dizia-me emocionada por ter realizado este pequeno sonho]. Agora está tudo. Fomos nós que fizemos tudo. Não foi o pai ou dinheiro dele. Foi o nosso! (…) Este é o primeiro ano que está tudo. Vamos celebrar o *Shigmo* aqui em casa, pela primeira vez. Queremos trazer toda a gente. Vocês também. (…) [E os turistas a que estás a alugar os quartos?] Sem problema. Expliquei e eles disseram que sim. É só uns dias. Eles foram hoje embora, voltam daqui a uns dias. É uma família. Arranjámos-lhes um outro sítio para ficarem estes dias do *Shigmo*.

Os serviços de alimentação, como já referido em outros momentos da tese, ocorrem usualmente nos *shacks*[361] que, a par dos *huts*, cumprem um dos elementos centrais do turismo de praia, ou seja, a "contemplación estética del [mar]" (Pereiro e Cebalo 2007, p. 55), mas não só. Comer e dormir numa cabana de praia, localizada em pleno areal, com vista sobre o azul cristalino do mar e acesso privilegiado ao nascer e pôr-do-sol, constitui uma prática que corresponde à imagem romântica e globalizada de paraíso tropical (Löfgren 1999). Este é um elemento que a paisagem turística goesa partilha com tantas outras dentro e fora da Índia (idem). Além deste último aspeto, para responder às preferências e paladares dos visitantes, é igualmente observável uma "touristification of local cuisine [with] restaurants altering their ingredients, preparations, dining styles, and presentations" (Nair, Sinha e Dilep 2020, p. 380) e/ou introduzindo pratos e técnicas de cozinha menos comuns ou inexistentes localmente. Estas apropriações foram desde muito cedo percebidas pelos interlocutores como uma vantagem, em larga medida sendo eles próprios também responsáveis pelo desenrolar destas práticas. Tal não quer dizer que as ementas excluam totalmente a cozinha local. O peixe, *ex-libris* culinário do *taluka* e do estado, e diferentes formas de o cozinhar, tais como recheado e inserido em molhos de caril ou de outros *massala*, é servido nos restaurantes na forma de pratos muitos consumidos

[361] Como mostrei a partir do relato de Uja ou Than, esse serviço também pode ser efetuado no contexto do arrendamento de alojamento, providenciando as famílias refeições aos seus hóspedes nas casas que lhes alugam.

em suas casas, como o *fish curry* e *fish thali*[362]. Ainda assim, nem este bem alimentar escapa a ser adotado aos *paladares* dos visitantes[363].

O relato de Upi é expressivo de vários aspetos tratados acima. Assim, num final de manhã, em plena época turística, enquanto conversávamos e me mostrava a cozinha do seu *shack* em Agonda, dizia-me:

> Em 2001, pensei, pensei, e abri o [*shack*]. Não é nada como agora. Era só uma mesa e quatro cadeiras de plástico. Fiz um toldo. Fazia só café, salada e batatas fritas. Eram estrangeiros, eu sabia que eles gostavam disso. Foi um sucesso! Fui o primeiro a abrir um restaurante na praia. Fui, eu. Havia turismo, mas não era na praia. As pessoas gostam de dormir e comer na praia.
>
> Foi nessa altura [início do milénio] que começou aquilo das tartarugas. Os turistas querem ver os animais. Não é só as tartarugas. Os golfinhos. (…) Os *huts* são aqui ao lado. A comida é boa. (…) Hoje servimos tudo: peixe, frango, comida indiana, nepalesa, internacional, goesa. Tudo bom. Tudo limpo! (…) Vou mostrar-te. Eles fazem o melhor *naan*[364] de Agonda [risos] e é no *tandoor*[365]. (…) Sim, sim, em casa comemos mais *chapati*[366]. (…) As pessoas entram e podem ver. Está tudo limpo. (…) Os rapazes são sempre os mesmos. Trabalham comigo há anos. São sempre os mesmos. Eu confio neles. Na monção fecho e eles voltam para a casa. (…) Tenho muitos amigos estrangeiros.

[362] Todavia, há muitos outros pratos principais, entradas, petiscos e sobremesas confecionados nas suas casas que não chegam aos restaurantes.

[363] Por exemplo, confecionando-se peixe grelhado, algo pouco comum entre os pescadores que tendem antes a paná-lo numa mistura de semolina e especiarias (*rawa*) e a usar as peças mais pequenas para fazer *fish curry* (caril de peixe) e diferentes *massala* (mistura de temperos que resultam num molho). As espécies são também selecionadas, optando-se por comercializar nos restaurantes as maiores em detrimento das menores, como a sardinha (*tarle*). Esta, porém, muito comum e consumida na casa dos pescadores à semelhança de outros peixes de menor dimensão. Quando partilhei que em Portugal a sardinha era muito comercializada no país, incluindo no âmbito turístico, a reação dos interlocutores foi de suspeita e espanto, referindo-me que os turistas gostavam era de "peixe grande" (Uja). Não devemos esquecer que o tipo e tamanho das espécies capturadas é também um importante marcador de estatuto entre os Pagi, como mostrei no capítulo anterior. Voltando à adequação da culinária, esta é comum entre todos os que se dedicam à restauração, sejam as cozinhas gerida por funcionários de outras partes da Índia ou do estrangeiro (e.g., do Nepal), ou estejam estas a cargo das mulheres. Shi, por exemplo, uma ou outra vez, perguntava-me a minha opinião sobre vender determinados pratos europeus no seu *shack* (como crepes franceses). Ayru, não descansou enquanto não me fez experimentar as batatas fritas caseiras pála-pála (cortadas em rodelas finas) que comercializava e eram um sucesso entre os visitantes, sendo inclusive partilhadas por estes em plataformas como o *Tripadvisor* ou nas páginas de *Facebook* dos *shacks*.

[364] Pão achatado feito com farinha de trigo que é servido com manteiga simples ou de alho.

[365] Forno cilíndrico.

[366] Pão semelhante ao *naan*, mas mais pequeno e fino e confecionado diretamente no bico do fogão, frigideira ou chapa.

A par do reconhecimento dos paladares e preferências dos visitantes, investindo-se em menus diversificados, criativa e estrategicamente produzidos ─ largamente dominados por pratos ou modos de confeção internacionais e de outras partes da Índia, bem como adaptações de comida local ─ os interlocutores respondem a outras necessidades dos visitantes, como as suas preocupações com a limpeza dos espaços. A decoração é também um elemento importante, chegando a ser efetuada com o auxílio ou após auscultação das opiniões dos visitantes com que se estabelecem relações mais próximas. Ayru e Osh, cujos *shacks* são referenciados no *Lonely Planet*, vão mais longe e promovem os seus estabelecimentos com referências a *chefs* de renome internacional, como Gordon Ramsay ou Jamie Oliver. Por outro lado, ser proprietário de um *shack* implica fazer a sua gestão.

Em Galgibaga, Nicha é outro exemplo da capacidade de resiliência e empreendedorismo e, à semelhança de outros, além da pesca faz passeios de barco, aluga quartos na sua casa, presta serviços de táxi, arrenda a sua motorizada e gere um *shack*. Numa das nossas conversas, contava-me a sua experiência:

> Não era nada como tenho hoje [o *shack*]. Duas, três mesas. (…) Estava ali à frente. Tive de tirar. (…) A minha mãe fazia comida. O menu era pequeno. (…) [Nisto começa a rir-se e diz:] fazia lá as redes e tudo. Assim, ia à pesca e via os turistas. Pensei e abrimos o *shack*. Não tinha os rapazes. Alguns deles são do norte da Índia. São sempre os mesmos. Amigos, meus amigos. (…) Agora tenho um *shack* grande. (…) Uns turistas ajudaram-me a decorar o *shack*.
>
> Tenho os quartos. Ganhei dinheiro. Do turismo e da pesca. Investimos. Temos de pensar. Quero fazer mais um piso para cima. Preciso de licença. *Turtle beach* é bom, mas muitos problemas. Muito trabalho. O governo… muitas licenças. A CRZ. Sempre problemas, mas sem tensão. Há sempre problemas! (…) Tu sabes, faço passeios de barco, excursões de pesca... tenho o táxi [risos]. (…) Por mim, só pescava. (…) alugava os quartos. Gosto dos passeios de barco. (…) O *shack* dá muito trabalho. Tenho de gerir tudo, a comida, as bebidas, os fornecedores, os rapazes, tudo. É preciso as licenças. (…) Tenho de pagar impostos. (…) A pesca, dois homens, vais, pescas e dinheiro no bolso. Fácil! (…) Depois, montar e desmontar. Tenho de pagar os ordenados. E as compras. É preciso arroz, vegetais, frango. Tenho de ir de manhã. É muito trabalho. Tenho de controlar tudo… a limpeza. Isso tudo… e mais o resto [refere-se à pesca e aos outros serviços que oferece aos turistas]. Alguns dias fico muito cansado. (…)

> É assim. Vou dizer-te: Quando chega a monção, menos dinheiro, mas posso ir mais à pesca. Eu gosto de estar no mar. Às vezes vou e fico só lá. Fico mais calmo, sabes? (…) Não! Não! Sem turismo, não tinha nada! Não tínhamos nada! Agora tenho uma casa grande, para toda a família. Tenho carro, mota. Qualquer dia vou de férias. Sim, como o homem de Saleri [aldeia perto de Agonda]. Eu vi! Antes ele construía barcos, agora é importante, vai de férias! Eu vi! Fui lá buscar um cliente, ao aeroporto, e ele estava lá com a família, todo bem vestido!

A par dos aspetos que pretendi realçar referentes às dinâmicas em torno dos serviços de alojamento e alimentação é ainda necessário sublinhar que estas são duas atividades em cujo funcionamento mulheres e jovens desempenham um papel importante. Além da gestão e apoio a estes negócios de família, é comum estes sujeitos trabalharem também como assalariados nos *huts* e *shacks* pertencentes a familiares, amigos ou outros habitantes da aldeia. As mulheres e raparigas, na maioria dos casos, prestam serviços de limpeza, e os rapazes trabalham nos serviços de mesa/bar. Esta dimensão laboral revela aspetos importantes para pensar a forma como os interlocutores "perceive the array of pros and cons associated with tourism" (Stronza 2001, p. 269), sendo que é nestes serviços que encontramos alguns dos sujeitos mais vulneráveis em termos económicos. Contudo, nas conversas que mantive com estes interlocutores, a precariedade derivada dos baixos salários ou a desigualdade no acesso ao turismo não dominavam totalmente as suas reflexões. Entre as mulheres e raparigas eram evidenciadas outras preocupações, centradas na sobrecarga de trabalho decorrente da acumulação com as tarefas domésticas, sendo as rotinas de limpeza familiares mais problematizadas. Como relatam mais adiante Vinas e Resh, nos *huts*, "chego lá, limpo e venho embora" e "ganho dinheiro". Estas mulheres e raparigas valorizam bastante o rendimento auferido, apesar dos baixos salários, e o seu contributo para a economia familiar. Embora as mulheres Pagi tenham sempre desempenhado um papel central na economia familiar.

Numa das várias visitas que fiz a sua casa, naquele dia para levar a minha pomada anti-inflamatória[367] ao seu marido, que tinha magoado um dedo, algo muito comum entre os pescadores, contava-me Vinas:

[367] A pomada estava a ser utilizada por mim para tentar tratar o meu indicador direito que nesta altura já não dobrava. Tal ocorreu após uma pancada que dei numa parede, quando me desequilibrei e cai sobre o dedo a tentar exterminar um mosquito. Os pescadores estavam muito solidários comigo, magoar os dedos das mãos ou pés eram dos acidentes que mais lhes aconteciam, alguns até os perdendo, como tinha acontecido recentemente com um dos meus interlocutores. Ainda assim, o contexto em que magoei o meu indicador causava-lhes, muito, para não dizer, enorme, espanto.

> Eles pagam muito pouco! Ganho 700 rupias (16 euros) por semana. (…) Precisamos do dinheiro. Fico 6 meses ou assim. Não é sempre no mesmo [*hut*]. Não gosto, mudo! (…) Na monção, pouco turismo. Quase tudo fecha. Um ou outro, poucos. Na monção ajudo o meu marido na pesca. (…) Nós não temos *hut* ou *shack*. A minha casa… é pequena. Não consigo alugar. Ele não tem barco. Na monção, vai para Bombaim. (…) Vendo o peixe aqui em Agonda. Ali na estrada. Muito trabalho, muito trabalho. Faço tudo. Acordo cedo e durmo já noite, noite. [É assim com] todas as mulheres. (…) O *hut*, chego lá limpo e venho embora. Depois, mais trabalho, casa, crianças… (…) Sim! [risos] e vender o peixe.

O desabafo de Resh foi semelhante, quando a encontrei certo dia sozinha em casa, muito desanimada e ansiosa pela abertura da época turística não só para ter trabalho, mas também para se sentir ocupada e "ver pessoas":

> Eu trabalho! Eu trabalho nos *huts*! (…) [Gostas de trabalhar nos *huts*?] Gosto. Às vezes, não. Sim, mas, eu vou lá e limpo. Limpo e volto. Aqui em casa temos de fazer a mesma coisa. Aqui em Agonda, muitas mulheres trabalham nos *huts*. (…) Muitos Pagi têm *huts*, os católicos também. Outros alugam as terras e os estrangeiros metem o *shack*. (…)

> Eu não vendo peixe, a minha irmã faz isso. Não gosto disso. Não tenho jeito. Sou tímida. Já te disse. Aqui em casa faço tudo. Limpo, cozinho, tomo conta dos sobrinhos. (…) Nos *huts*… vou lá, limpo. Vou e venho. Ganho dinheiro. (…) Alguns turistas são muitos sujos. (…) Estrangeiros e indianos, as pessoas indianas! É só 6 meses. Todo o ano era melhor! (…) Sim, mais dinheiro. E… Na monção fico aborrecida. Eles vão à pesca. Eu não vendo peixe. (…) Temos de ajudar todos. Fico aborrecida de ficar sempre em casa. Quando vou trabalhar vejo pessoas. (…)

> É assim. Uns [*huts*] pouco dinheiro, pagam pouco. Outros mais, pagam mais. Alguns turistas dão gorjeta, sabes, gorjeta, dinheiro. Bom trabalho, eles dão gorjeta! (…) Não fico sempre no mesmo [*hut*]. Não gosto, mudo para outro.

Outro aspeto que pretendo realçar é como para os jovens rapazes e raparigas a inserção nestes trabalhos envolve dimensões que se situavam além da necessidade económica, ou seja, esse não era o único aspeto que os move. A experiência de Hubha, o irmão mais novo de Resh, é bastante ilustrativa desta dimensão, mas também dos conflitos entre o novo e velho sistemas.

> Agora trabalho aqui. (…) Sim, é a loja do Ede. Ele aluga o espaço. (…) É muito calmo! Estou aborrecido… não gosto disto! Eles são muito rígidos. (…) Chego um pouco atrasado e grande

> problema. (…) É chato. Não vejo pessoas. (…) Muitos russos aqui às compras. Não percebo nada que eles dizem. Tu falas inglês, todos os estrangeiros falam inglês. Os russos não falam. Vou só ficar mais quatro dias. Um amigo disse-me …outro trabalho. Gosto mais. No *shack* na praia. Eles precisam para servir às mesas no restaurante. (…) Gosto mesmo é de ser *barman*. Na época passada trabalhei no *shack*, um alemão ensinou-me. Eu podia ser *barman*. É uma boa profissão. Gosto de fazer caipirinha com papaia. Não tenho curso, mas ele ensinou-me. Tenho de provar antes de servir. [Então, bebes?] Não! Não! [diz-me com um ar aflito.] Não bebo. É só um bocadinho. Tenho de provar ou os clientes reclamam. É como a comida. Provas, vês se está bom. Se sim, serves às pessoas. Bom serviço.

Muitos dos jovens rapazes trabalham também nos barcos de cruzeiro, uma atividade que contribui imenso para o rendimento familiar, mas obriga-os a estar vários meses longe da família. Outros, incluindo as raparigas, trabalham nas lojas de conveniência das famílias: um outro negócio comum entre os pescadores. No caso de Agonda, inversamente a Galgibaga, os interlocutores alugam também as suas terras a estrangeiros e indianos para eles as explorarem comercialmente através da construção de *huts* e *shacks*. Os pequenos terrenos são também arrendados a um vasto número de migrantes sazonais que se dedicam à venda de artesanato, vindos da região de Caxemira e de outros estados do norte da Índia ou do Rajastão, Maharashtra ou Karnataka.

Em Galgibaga, a população migrante reduz-se exclusivamente a alguns funcionários que trabalham num ou noutro *hut* e/ou *shack*. Embora esteja fora do escopo desta pesquisa observar estes grupos e suas migrações, sobre as quais estudos detalhados mereciam ser efetuados, tive a possibilidade de recolher alguns dados. Todavia, devido às temáticas focadas na tese, circunscrevi esta recolha às relações pessoais e comerciais que se estabeleciam com os interlocutores, as quais tendiam a ser caracterizadas como positivas por ambas as partes, apesar de se observarem tensões, particularmente devido ao aluguer de terras. Assim, no caso de Agonda, se, por um lado, alguns migrantes se queixavam do excessivo preço pedido pelo aluguer das pequenas parcelas de terra, cujas vendas de artesanato dificilmente chegavam para pagar as rendas, por outro lado, os interlocutores expressavam entre si opiniões distintas. Assim se, por exemplo, Dyn ou Kile valorizavam as relações pessoais e comerciais estabelecidas com os migrantes sazonais, Upi ou Saesh mostravam preocupações com alguns esquemas fraudulentos que ocorriam esporadicamente. Todavia, o descontentamento era direcionado menos para migrantes e mais para residentes de Agonda (Pagi e outros) que tendiam a alugar

as suas terras apenas a sujeitos externos na perspetiva de ganharem mais dinheiro. Relativamente às relações pessoais com estas pessoas de fora das aldeias, todos tendiam a concordar que as interações eram positivas e podia haver espaço para todos[368], embora fosse uma opinião partilhada por todos que o turismo devia continuar a ser dominado pela população local.

"O turismo não é bom. É muito bom!": da pobreza extrema a planos de futuro

A observação e participação no quotidiano, escutando atentamente as vozes, histórias, motivações, conceções de *wellbeing* e perspetivas de futuro dos meus interlocutores não tardaram a fazer-me compreender que a expressão de Upi – "O turismo não é bom. É muito bom!" – não só era partilhada e recorrentemente expressa por todos, como não constituía um discurso feito ou ensaiado.

"O turismo é bom, ajuda muito" (Ayru), por vários motivos. Desde logo, pelos benefícios económicos que neste contexto devem ser lidos a par de outra afirmação recorrente entre os interlocutores: "antes não tínhamos nada!" (Nicha). Esta realidade de dificuldades económicas extremas, associada a um passado recente, é muito ativada nas narrativas e memórias dos interlocutores. Assim, se antes "havia peixe, muito, grande, (…) mas faltava dinheiro" (Sadior), hoje, a situação inverteu-se. Todavia, se a entrada de dinheiro está associada ao turismo, a diminuição de recursos piscatórios deve-se à chegada dos "barcos grandes" (Upi). Tal será o mesmo que dizer que o seu decréscimo está associado a toda uma conjuntura alargada e impulsionada por um processo de mecanização que beneficiou todos menos aqueles que identificava no papel e no discurso oficial. Como observou Scott, a propósito da Revolução

[368] Deve mencionar-se que estamos perante distintos grupos de migrantes sazonais com capitais económicos e sociais distintos, e atividades diferenciadas, o que gera diferentes tipos de relações comerciais e pessoais. Em Galgibaga, onde a presença destas pessoas é quase inexistente, a tendência é para os interlocutores expressarem a mesma opinião de Lito, quando me dizia "não queremos ninguém a vender na praia. Não queremos pessoas de fora, do Karnataka e assim." Lito não se está a referir a Agonda ou aos grupos de migrantes presentes nessa aldeia – ainda que me tivessem sido tecidos alguns comentários depreciativos em Galgibaga devido à forte presença de sujeitos da região de Caxemira em Agonda –, mas a expressar o seu desagrado com uma realidade cada vez mais comum em outras aldeias costeiras de Goa nas quais mulheres e jovens raparigas percorrem as praias de sol a sol a vender artesanato e massagens aos turistas. Esta é outra realidade que não tem sido tratada com profundidade na produção académica das ciências sociais sobre a realidade goesa. A referência de Lito e outros ao estado do Karnataka não é um acaso. Ela surge por este ser o território do qual chegam migrantes sazonais em situação mais precária. Porém, como já mencionado, a análise destes grupos e dinâmicas está fora do escopo desta tese.

Verde, "as in so many other "green revolutions" the rich have gotten richer and the poor have remained poor or grown poorer" (1985, p. xvii). Pode-se avançar um argumento idêntico no que concerne à Revolução Azul ou mecanização e industrialização da pesca.

A transformação económica que ocorreu na vida dos meus interlocutores está bastante, se não totalmente, associada ao turismo, cujos benefícios monetários e outros lhes permitiram quebrar um ciclo de pobreza extrema que acompanhou gerações sucessivas, colmatar necessidades básicas, como habitação, saúde e educação, e criar novos modos de vida, potencializando possibilidades de futuro que nem nos seus melhores sonhos imaginariam. Com o aumento de poder económico vieram as habitações condignas, num passado recente construídas em adobe e folhas de palmeira e hoje erigidas em cimento e com maiores dimensões. Embora a motorização da pesca artesanal tenha sido impulsionada pelos subsídios públicos que ainda hoje recebem, medidas que são derivadas da mecanização, o investimento dos lucros do turismo contribuiu decisivamente também para melhorar as condições de trabalho na pesca artesanal. A aquisição de meios de transporte próprios, carros e motas ou ambos, tornou-se uma realidade para a maioria dos interlocutores. Paralelamente, as pessoas aderiram a novos hábitos de consumo. Tornou-se comum a adoção de novos códigos de vestuário que incluem hoje a utilização de joalharia em ouro e saris de seda, idas aos salões de beleza, uso de produtos importados para o corpo, eletrodomésticos e outros aparelhos tecnológicos, tais como telemóveis e televisões. Tirar férias, uma prática nunca antes concebida, passou a ser vista como uma possibilidade real e a ser realizada por alguns. Os benefícios económicos do turismo permitem melhores acessos à saúde e acompanhamento durante a gravidez e o pós-parto e, de grande importância para os interlocutores, o investimento na educação dos filhos, promovendo-se aqui também um processo de mobilidade educacional dentro da família e do grupo[369]. Tudo isto inimaginável há duas décadas.

Todos estes bens e práticas, incluindo o acesso à habitação, saúde e educação, operam como símbolos de estatuto social negociado pelos interlocutores que, deste modo, tentam reverter a sua desvalorização no interior do sistema de castas. Esta realidade foi observada entre outros grupos de pescadores ao longo da costa goesa (Siqueira 1995; Armand 2002; Trichur 2013). Assim, para os Pagi o turismo também "ofrece una oportunidad para romper el estatus-quo de

[369] Como me dizia o presidente da associação Pagi Samaj: "Somos todos pescadores. Somos Pagi. (…) a educação é muito importante. (…) Agora há Pagi com graduação."

jat y clase bajos y con pocos recursos económicos (…) gracias a una mejora de sus posibilidades económicas, fruto de los beneficios obtenidos con el turismo" (Armand, p. 3). A participação na arena turística permite aos pescadores "to distance themselves from the social position they occupied within the society at large" (Trichur 2013, p. 103)[370]. Este domínio do espaço turístico e a consequente aquisição e aumento de capital económico não demoraram a ser exibidos na arena pública com o intuito de mostrar e imitar os modos e padrões de comportamento das elites. Observa-se ainda e igualmente a propensão para a acomodação de estrangeiros em detrimento de conterrâneos nacionais, por questões de prestígio[371]. Além disso, a par de outros grupos de pescadores goeses (Siqueira 1995), entre os Pagi as longas estadias dos *amigos* turistas e o relacionamento próximo destes com a população local potenciaram a criação de fortes laços de afinidade e afetividade. A relação privilegiada com os turistas "estrangeiros/ocidentais europeus e brancos" atua como um mecanismo de negociação de estatuto social, por estas interações não serem estabelecidas com base na casta, inversamente ao ocorrido com a sociedade hindu de Goa (Siqueira 1995). As usuais alterações de sobrenome, na tentativa de escapar à estigmatização no contexto dos empregos na administração pública ou em empresas privadas são exemplificativas desta dimensão. Como me relataram Ryam e Shi:

[370] Deve-se realçar novamente que a aquisição de capital económico e político não apaga simplesmente o estigma associado à casta.

[371] Esta distinção deriva de representações comumente ativadas na imaginação local, nacional e estrangeira (i.e., ocidental/europeia) (Trichur 2013). No decorrer do trabalho de campo, "sujos, barulhentos e encrenqueiros" eram os estereótipos mais expressos pelos interlocutores para retratar os indianos de outros estados que visitavam as aldeias. Os últimos, por sua vez, fossem turistas domésticos (i.e., de outros estados) e/ou migrantes sazonais tendiam a retratar os goeses como "preguiçosos" e menos "amistosos do que se faziam parecer". Diziam-me muitas vezes no decorrer de conversas informais que "Goa era a Europa da Índia". Da parte dos goeses, nomeadamente nos grandes centros urbanos, fui várias vezes confrontada com comentários muito depreciativos sobre as populações de Canacona que eram caracterizadas como gentes "primitivas", sem maneiras ou sujos. Estas representações devem ser lidas tendo-se presente o contexto histórico mais alargado, sendo que algumas delas observavam-se já entre as elites locais durante a presença portuguesa em Goa, antes da chegada do turismo (ver Ferreira 2019). Relativamente à preferência em acolher estrangeiros, Trichur argumentou que a prática de receção de *hippies* em detrimento de indianos ocorrida entre os pescadores goeses no norte do estado, os primeiros a inserirem-se na atividade, operava como um mecanismo de negociação de estatuto social que permitia aos pescadores "imitate the lifestyle of the landed elite of the colonial period, who frequently played hots to colonial administrators and other foreign visitors" (2013, p. 103). Finalmente, os estrangeiros (i.e., ocidentais/europeus) afirmavam regularmente que Goa é uma "outra" Índia que serve aos ocidentais de porta de entrada para a "verdadeira" Índia, mais autêntica e não europeizada. Estas representações inserem-se nos diferentes modos de imaginar e construir o destino turístico de Goa, o território e suas gentes, e estavam muito presentes nas múltiplas vozes que constituem e/ou atravessam a paisagem goesa.

Antes as pessoas mudavam muito de nome. Agora ainda alguns. Menos. (…) Naik, Bhandari, são Naik, Bhandari. Os outros são todos Pagi. Dessai, Velip, não são! (…) As pessoas não gostavam de ser conhecidas por Pagi, sabes? Pagi significa por baixo, no fim da sociedade. Antes, era mais assim. Agora não! Agora todos querem ser Pagi! [risos] Precisam do certificado OBC, para isso tens de ser Pagi. (…) Não temos todos o certificado, só quem ganha pouco dinheiro. (…) Mudam mais o nome os que trabalham no governo ou na empresa privada, mas agora só alguns, poucos. Não percebo, não concordo [com isso de mudar de nome].

Deviam estar orgulhosos. Ser Pagi é bom! Somos pescadores. É a nossa tradição. Somos homens de negócios. Muitos, muitos no turismo. (…) Temos *posição*. Os Pagi estão em todo o lado, homens de negócios, polícias, governo, empresas privadas. Eu faço a gestão dos salva-vidas em toda a Canacona. Agora a nossa associação, a Pagi Samaj, é importante. (…) Demos-lhe o nome Kshatriya Pagi Samaj porque isso significa guerreiro. É para representar a força. Antes, na monção, os pescadores iam para o mar com ondas grandes, eram homens fortes. Kshatriya significa isso. Os Pagi são importantes. Antes não tínhamos nada. O turismo é bom, mudou tudo. Dá dinheiro. Agora temos casas grandes, carros, as crianças vão à escola, universidade. (Ryam)

Eu sou do norte de Goa, Chapora. A minha família é mais alta, sabes? (…) Sim, o meu pai, todos na família são pescadores, mas não é como aqui. Barcos grandes, traineira. Quando casei, a família do meu marido prometeu ao meu pai que mudávamos de nome, para Canconkar. Fiquei Pagi, o meu pai não gostou. (…) Canconkar significa pessoa de Canacona. Pagi, toda a gente sabe que és pescador. Isso não era bom. Não é bom, mas agora menos [problema]. Quando casei não era bom. Os outros olhavam para nós de lado e … fim da sociedade, lá em baixo. (…) Agora é diferente. Há Pagi importante. Mais dinheiro e emprego, emprego importante. Negócios.

O turismo, o turismo é bom. Tudo mudou. O turismo é muito bom! Quando cheguei aqui, não havia nada! Nada! Eles eram muito pobres! Pobres! Chorava muito, muito! Foi muito difícil. O turismo é muito bom! Também, por isso, que te falava [o estar situado na base do sistema social]. Bom para os Pagi. Agora já somos da sociedade, mais acima. Os estrangeiros, alemães, ingleses, espanhóis ficam nas nossas casas, *huts*… (…) É melhor os estrangeiros. Pessoas indianas, algumas boas. Aquele rapaz do cão. Sabes? Boa pessoa. (…) Sim, sim! Muitos! Sei de muitos. Não alugam a pessoas indianas. Fazem muito barulho, sujam tudo. Mais os do norte da Índia. Somos todos da Índia, mas Goa é diferente. Nós, as mulheres temos mais poder. Não é como no norte da Índia. (…) Outros [indianos] não são simpáticos. Somos pescadores …sabes. Aquilo que te falava [da estigmatização com base na casta]. (…) Alguns estrangeiros também não são bons, mas é diferente... fumam, bebem. (…) Alguns estrangeiros são como nós, nós também sabemos,

> eles não são pessoas ricas. Nós conhecemo-los há muito tempo. Alguns, outros não. Outros têm dinheiro, mas há indianos com mais dinheiro que as pessoas na Europa. (Shi)

Assim, como notou Siqueira, os pescadores goeses "are responding to the (…) hierarchies within Goa" (1995, p. 31). Adicionalmente, conforme sublinhou Trichur, os pescadores "were aware that the hippies (…) unlike 'tourists', stayed longer in Goa (…) viewed them as poor and primitive, but interacted with their hosts as individuals and not as members of lower caste" (2013, p. 103). Há 30 anos atrás, Siqueira já alertava para que não se estava a dar a devida atenção a estas consciencializações dos sujeitos (1995).

Outro aspeto a ser realçado é o efeito do turismo na vida familiar e nos papéis de género. No âmbito doméstico, contrariamente às atividades relacionadas com a pesca, a participação no turismo tende a afastar as mulheres da esfera pública. Tal não só as concentrou mais na esfera privada, como promoveu uma aproximação ao comportamento das mulheres de estatuto mais elevado. Contudo, como mostrei noutro momento da tese, este confinamento entre as mulheres Pagi não significa necessariamente uma maior subordinação. Além disso, muitas continuam a trabalhar fora de casa, seja a vender peixe nos mercados seja como funcionárias em estabelecimentos turísticos de outros proprietários, no governo (e.g., como varredoras de praia ou professoras) ou em empresas privadas (e.g. em bancos). Por outro lado, elas continuam a gerir a economia doméstica, sendo responsáveis pela gestão financeira familiar. Relativamente aos homens, a participação na atividade turística permitiu-lhes evitar sobreviver exclusivamente de empregos mal remunerados e que ainda hoje oferecem condições de trabalho extremamente precárias, como acontece com as atividades laborais que envolvem migrações sazonais. A possibilidade de fixação na aldeia evita ou diminuiu os longos períodos longe da família, um afastamento que tem repercussões na vida familiar e/ou ritual. No último domínio tome-se o exemplo exposto no capítulo anterior referente à substituição de pessoas que ocupam cargos religiosos atribuídos hereditariamente e supostamente insubstituíveis, quando estas resolvem emigrar, por outros membros do grupo por via de eleição. No plano familiar, como me confidenciavam muitas vezes os interlocutores:

> Muito tempo fora, regressas diferente (…) voltas… estranho, sabes? (Uja)

> Fora da Índia ganhamos mais dinheiro. Aqui, ganho menos dinheiro, mas prefiro viver aqui. (…) Trabalhas nos barcos, andas sempre stressado. (…) Assim… sei lá… Chegas a casa, pedes um

> *chai* à esposa, se elas não trazem a tempo és rude para a família. (…) Perdes os afetos, já não há afeto. (…) Estás muito tempo fora, os casais começam a afastar-se. Não há afetos, não é bom, não é bom. (Aresh)

> A família é importante. Não é bom estarem sozinhos. A mulher, os filhos, sozinhos. O dinheiro do turismo é bom. Mais tempo com a família. Mais tempo para mim. Sem tensão. (Uja)

O turismo permite um regresso à aldeia, à família e à pesca artesanal, elementos centrais nas conceções de *wellbeing* dos interlocutores, e propicia-lhes também "key non-material qualities that define the good life" (Fischer 2014, p. 2), neste caso, ter *tempo*. Este é contabilizado segundo a proximidade e/ou o afastamento das famílias, bem como na vida mais calma, mesmo que extremamente ocupada que todos têm, devido à multiplicidade de tarefas que desempenham. Contudo, *donos de si* e não funcionários de outros. Esta noção de *tempo* entrelaça-se com outras observadas em grupos de pescadores localizados noutros contextos sociais fora da Índia (Adomilli 2006; Cunha 2009), tais como a de *tempo ecológico* avançada por Evans-Pritchard (1940) ou o *tempo relógio* que incorpora a ideia de que *tempo é dinheiro*, analisada por Thompson (1998). Estas duas dimensões estão presentes nas narrativas dos interlocutores expostas ao longo dos últimos capítulos. Todavia, outras sensibilidades temporais muito diretamente imbricadas com noções de *wellbeing* (Fischer 2014; Gregory 2018) são observáveis, tais como o *tempo* com a família, o *tempo* para si próprios ou o *tempo* de espera pela saída para a pesca, após meses de serem impedidos pela monção, uma espera que os "adoece" (leia-se deprime) porque quase não comem peixe.

As perspetivas de futuro, além de centradas em conceções de *good life* e *wellbeing* (Fischer 2014; Smith 2018) e tentativas de fuga à estigmatização social, incluem preocupações relativas à estabilidade laboral. A pesca tende a ser excluída favorecendo-se o turismo. Todavia, este nem sempre é expresso como a atividade preferencial, embora seja sempre concebido como uma opção viável. Assim, se para alguns dos interlocutores, "o turismo é bom. Melhor é um emprego no governo [função pública] e reforma." (Sadior), outros sublinham que "há cada vez menos pescadores. A vida no mar é dura. As pessoas preferem trabalhos no governo ou no turismo (…) Ninguém quer casar com um pescador [com uma profissão instável e sem dinheiro]" (Uja). Esta viabilidade do turismo como opção laboral e social estendia-se aos muitos poucos que não conseguiam inserir-se nas atividades do sector. Como me contou Atim:

> Eu tive um pequeno *shack* na praia. Houve muitos problemas por causa das tartarugas. O governo comprou as terras. Ninguém pode ter um *shack* na praia. Lá ao fundo estão alguns, mas a terra é deles ou arrendada. O governo comprou a terra toda em frente à praia. (…) Se pudesse, tinha! Claro! Claro que sim! Toda a gente recebe turistas. É bom. A minha vida é difícil. É só o meu ordenado como professora. Somos seis aqui em casa. Os meus irmãos são novos para trabalhar e quero que eles estudem. (…) Não consigo comprar uma mota [*scooter*]. Quando tens um *shack* é preciso ir buscar coisas… bebidas, água, cerveja, vegetais, fazes comida. Não conseguia trazer isso no autocarro. Preciso de uma mota.

É necessário referir ainda que a exclusão da pesca artesanal das perspetivas de futuro não elimina a importância que este labor e o mar têm em todas as dimensões das vidas dos pescadores. Voltando ao relato do presidente da associação de pescadores Pagi Samaj: "com a educação, eles podem ser médicos, engenheiros, trabalhar em barcos de cruzeiro, ser homens de negócios, serem o que quiserem. Gerirem restaurantes, hotéis (…) Não deixamos de ser pescadores tradicionais. (…) Eu sou engenheiro, mas sempre que posso vou pescar." No entanto, o acesso ao ensino superior é uma realidade muito recente e entre os poucos empregos disponíveis o turismo continua a ser o mais acessível, permitindo manter a pesca artesanal como atividade de subsistência e de contacto com o mar.

Como a maioria dos interlocutores costumava sublinhar nas nossas conversas, as suas preferências no âmbito das atividades turísticas recaíam sobre as excursões de pesca. Essa relação com a pesca é transversal a várias gerações[372] e expressa-se em diferentes momentos. Desde logo, no decorrer de ativações identitárias, seja através da passagem de conhecimento às crianças, embora estas não venham a seguir a profissão, seja nos recorrentes comentários "Eu sou pescador, não?! (…) Eu sou Pagi, nós somos pescadores." (Ryam). A pesca é igualmente marcante nas conceções de *wellbeing*, sendo que a mobilidade educacional e profissional não significa deixar de pescar, nem que seja nas horas vagas. Além disso, como diziam Sadior e Uja, "se passar uns dias sem comer peixe fico doente" ou, como me confidenciava Nicha, "eu gosto de estar no mar. Às vezes vou e fico só lá [sozinho]. Fico mais calmo, sabes?", acrescentando ainda que "o turismo é bom, mas o que eu gosto mesmo é ir à pesca". Por fim, esta é uma relação expressa na recente memória do "antes não tínhamos nada", e como nunca

[372] Como mostrava o entusiasmo do filho de Pedan e Diksh cada vez que regressava a Agonda nas férias escolares, sabendo que passaria os seus dias a ir à pesca com o pai.

se sabe o dia de amanhã, "*katali* é vida!" (Nicha), já que saber pescar pode ser a diferença entre morrer ou não de fome.

Volto a sublinhar que as receitas do turismo permitiram investir na pesca e desenvolver a sua mecanização através da motorização. O turismo é uma atividade sazonal. Esta característica leva a maioria dos interlocutores a manter a pesca como atividade secundária, a qual diminui e é instrumentalizada para o turismo durante a época alta e aumenta após a monção. A participação na atividade turística permitiu também aos homens evitar as dificuldades e riscos inerentes à atividade da pesca artesanal. Entre as poucas que têm disponíveis, nenhuma outra atividade lhes parece fornecer os benefícios que identificam no turismo. Esse é um importante motivo para que seja também tão "bom". Para os meus interlocutores os malefícios tornaram-se males menores ou, como observou Armand parafraseando Siqueira "el drama del turismo es que constituye una oportunidad" (2002, p. 13).

***

Muitos têm sido os debates académicos que nos alertam para não colocar as pessoas na posição de *vítimas* ou agentes passivos de uma entidade abstrata designada turismo (Boissevain 1996; Pascual 2004; Leite e Graburn 2009; Macdonald 2013; Adams e Sandarupa 2018). No seguimento destas posições, encaro os meus interlocutores como sujeitos portadores de *agency* (Ortner 2006), considerando que o turismo não deve ser concebido "as an entity in its own right, but instead as a social field in which many actors engage in complex interactions across time and space" (Leite e Graburn 2009, p. 37). Entender o turismo como um fator, entre muitos outros, que contribui para processos de mudança social permite conceptualizá-lo menos como uma entidade homogénea externa de transformação e mais como uma arena, muitas vezes utilizada estrategicamente pelos diferentes envolvidos. Além disso, possibilita-nos refletir sobre as motivações subjacentes à decisão de envolvimento ou exclusão dos interlocutores nos processos de turistificação, estendendo-se o foco de análise ao contexto socio-espacial mais alargado em que o fenómeno turístico se desenrola (Stronza 2001; Boissevain e Selwyn 2004; Rogelja 2004; Wallace 2005; Leite e Graburn 2009; Lyon e Wells 2012; Mácha 2013; Bloch 2017; Chambers 2020).

À semelhança do observado por Pascual em Espanha, no contexto da pesca artesanal, também entre os Pagi de Galgibaga e Agonda se verifica que "local entrepreneurs can frequently select and develop successful strategies to cope with (…) new situations and

economic opportunities, and people may use combinations of new activities to better their working conditions or standards of living" (Pascual 2004, p. 79). Ademais, as mudanças que se observam derivam de várias transformações que ocorreram e não só do turismo (idem). Assim, como defendem Adams e Sandarupa, compreender "the nature of resilience tourism enterprises and locales" (2018, p. 18) permite realçar o modo como os interlocutores sobrevivem perante obstáculos aparentemente intransponíveis (idem).

As análises realizadas com base em etnografias de longa duração tendem a revelar o importante papel que as pessoas situadas nas bases do sistema social têm no desenvolvimento do turismo, revelando como a sua ação e atividades "foregrounds local knowledge as an important ingredient in forging a resilient tourism business. Also underlying their approach is a perspective that does not place economic profit above all else, but rather includes broader community well-being in the calculus" (2018, p. 20). Ainda, de acordo com Adams e Sandarupa, apesar de haver produção académica nas ciências sociais e na antropologia sobre a relação entre conhecimento indígena e turismo de natureza, sustentável ou de base-comunitária, a mesma atenção não tem sido dada ao modo como o conhecimento local – defendido pelos autores enquanto "insights into *in situ* cultural practices and social and religious concerns (…) dynamic, long-term, cumulative and contemporary" (2018, p. 5) –, opera no âmbito das "tourism entrepreneurs' strategies and tactics" (idem, p. 2-3).

Durante o terreno, quando se impôs a necessidade de questionar os motivos pelos quais os interlocutores recorrentemente afirmavam que "o turismo não é bom. É muito bom!" (Upi), foram exatamente as dimensões supramencionados que a etnografia quotidianamente evidenciava como resposta a esta constante afirmação. Este meu questionamento acabou por desvendar que as motivações dos interlocutores para a inserção nas atividades turísticas se situavam além dos benefícios económicos adquiridos. Esta interrogação revelou outras dimensões das suas vidas que complexificavam as comuns e demasiado rígidas dicotomias – bom/mau, sustentável/insustentável, anfitrião/hóspede, local/especialista, vítima/agressor. Nesse sentido, os estudos antropológicos sobre os impactos turísticos nas populações locais, mostram como estas relações se sobrepõem, alteram constantemente, estão dependentes de múltiplas variáveis e operam em contextos heterogéneos, nos quais estas categorias se complexificam, diluem, sobrepõem, tornam-se fluidas e permeáveis (Smith 1989; Boissevain 1996; Stronza 2001; Boissevain e Selwyn 2004; West, Igoe e Brockington 2006; Cardeira da Silva 2006; Leite e Graburn 2009; Lyon e Wells 2012; Silva 2014; Pereiro e Fernandes 2018).

À semelhança de outras zonas costeiras goesas (e.g., no norte do território) (Siqueira 1995; Armand 2002), a proximidade da praia, em termos de residência e modos de subsistência, colocou os Pagi numa posição privilegiada em relação ao contacto com os turistas. As suas competências não tardaram a ser direcionadas para esta atividade, a qual foi conciliada com a pesca. Assim, par da participação ativa na produção e operacionalização dos destinos turísticos, a gestão de tempo e das ocupações são também alguns dos aspetos evidenciados nos relatos dos interlocutores, bem como nas práticas quotidianas que observei durante o trabalho de campo. Outro elemento muito presente nas suas narrativas e nas observações que efetuei diariamente no terreno – e que procurei mostrar neste capítulo – decorre das múltiplas estratégias empregues pelos interlocutores para garantir os seus modos de vida e o sucesso dos seus pequenos negócios locais, bem como as suas perceções, motivações e reflexões sobre o turismo. Seguindo Adams e Sandarupa (2018), com este enfoque pretendi contribuir para um aspeto pouco estudado pelas ciências sociais, o papel do conhecimento e da ação local, e de outras formas de capital sociocultural no desenvolvimento do turismo. A opção por esta abordagem constitui também uma contribuição no plano comparativo, sendo que a presente pesquisa ocorreu num contexto geográfico diferente do analisado por Adams e Sandarupa (Sulawesi, Indonésia) e no qual também continuam a faltar estudos relativos a estes tópicos e outros tratados nesta pesquisa. Por último, como só poderia dizer citando novamente estes autores, esta pesquisa pretendeu ainda mostrar que "just as a hotel room is part of a larger structure solidly implanted in the soil and a window offers a vision of worlds beyond, [my] subjects' approach to their tourism enterprise (…) [it is] paired with a forward-looking desire to advance and pursue the view" (idem, p. 3).

Esta opção analítica revelou-se central para melhor compreender as complexas arenas em que se desenrola o quotidiano dos interlocutores e mostrou ser um elemento essencial para se ir além de posturas analíticas mais rígidas e dicotómicas de "fortune and misfortune" (Brockington, Duffy e Igoe 2008, p. 6), apoiadas em noções reificadas de *grand schemes* (Schielke 2015), como podem ser tomados o turismo ou a conservação ambiental. Os últimos são muitas vezes concebidos como simples entidades abstratas com impactos sobre sujeitos passivos e raramente como arenas caraterizadas por uma multiplicidade de relações complexas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta dissertação analisei a patrimonialização do litoral goês enquanto um processo que envolve múltiplas dinâmicas, muitas vezes, discordantes e até mesmo contraditórias. Embora novas conceções de património, nomeadamente o seu reconhecimento como uma realidade viva e em constante mudança (Smith 2006; Harvey 2001) e reflexões sobre a dicotomia cultura/natureza (Descola e Pálsson 1996a) tenham sido avançadas a nível mundial, no âmbito das práticas efetivas de conservação continuam a existir dificuldades em reconhecer as pessoas como agentes ativos no desenrolar da história dos territórios (Brockington, Duffy e Igoe 2008), como mostrei ao longo da tese. Além disso, há uma tendência generalizada para secundarizar ou eliminar da atuação conservacionista a análise de outras dimensões da vida social, na maior parte das vezes essenciais para se compreender frequentes conflitos entre as populações locais e as iniciativas e políticas de conservação ambiental (Peace, Connor e Trigger 2012). Como mostram os Pagi, embora o seu quotidiano seja afetado pela presença dos projetos conservacionistas, as suas vidas continuam a desenrolar-se e as mudanças ocorridas no decorrer delas determinam a posição dos pescadores como potenciais aliados da proteção ou opositores ativos à regulamentação. Para compreender este aspeto, é necessário dar conta da forma particular como as pessoas experienciam as áreas protegidas nas suas quotidianidades que, no caso concreto dos Pagi, corresponde a uma vivência associada intrinsecamente às mudanças ocorridas nas suas vidas.

Como procurei demonstrar, a pesca, a conservação ambiental e o turismo são três dimensões indissociáveis no quotidiano dos meus interlocutores e que foram ocupando lugares distintos de acordo com as temporalidades vividas. A inter-relação destes *grand schemes* (Schielke 2015), orientadores do quotidiano, resulta da maneira como as pessoas participam, atuam, se posicionam e *jogam* o *jogo* (Ortner 2006) na arena alargada e complexa em que se inscrevem as suas vidas, procurando viver *meaningful lives* (Schielke 2015) ou a *good life* (Fischer 2014; Gregory 2018; Smith 2018).

Esta busca ativa por uma vida melhor está associada a preceitos próprios de *wellbeing* que, para os Pagi, incluem a vontade de ter mais tempo para a família e para eles próprios, de viver e morrer nos lugares em que nasceram, não sendo obrigados a abandonar as aldeias, que querem e projetam como "suas" e "calmas", e/ou simplesmente a possibilidade de experienciar a vida com um forte sentido de controlo sobre o seu desenrolar e o seu futuro (Fischer 2014). Estes

elementos de *wellbeing* que possibilitam uma *good life* integram outros relacionados com as dimensões materiais. Contudo, a vida e os futuros projetados não se reduzem apenas a esta materialidade, afinal a obsessão com esta última e interesses estritamente pessoais não definem exclusivamente os sujeitos (idem). Nesse sentido, analisar a *good life* implica dar conta das circunstâncias materiais que pautam as vidas das pessoas, mas compreender também os seus "desires, aspirations, and imaginations – the hopes, fears, and other subjective factors that drive their engagement with the world" (idem, p. 5). Devido à dificuldade de quantificar estes elementos, eles tendem a ser apagados ou secundarizados nos modelos de análise económicos e do desenvolvimento. Por este motivo, como referiu ainda Fischer, "anthropology provides the possibility of another approach, valuing what people say the good life should look like and building an understanding of wellbeing from the ground up through the dialectic engagement of fieldwork" (ibidem).

Atualmente, para Uja, Sadior e outros dos meus interlocutores a vida não é mais a das suas infâncias. Elas não são as experienciadas pelos seus avós e pais, nem são orientadas pelos mesmos objetivos. A experiência quotidiana dos seus filhos não é mais a dos *tempos* em que se subsistia única e exclusivamente da pesca, quando o peixe era abundante e o dinheiro escasseava. A inexistência de condições materiais objetivas para romper o interminável ciclo de pobreza extrema e marginalização, quer económica quer social, que geração após geração se experienciou, é hoje relatada por meio das memórias dos *tempos* "do pai do pai" ou de uma *progressive nostalgia* (Smith e Campbell 2017). A arena em que se inscrevem as vidas de hoje alterou-se com os processos de migração e turistificação que, a partir da ação direta dos interlocutores, lhes permitiu romper barreiras, imaginar e criar outros presentes e futuros com condições condignas, habitação, saúde e educação, *tempo* para si e para as suas famílias e, sempre, *donos de si* e das suas vidas.

A busca por *meaningful lives* (Schielke 2015) é indissociável da forma como os interlocutores se relacionam com o meio ambiente e a sua gestão (Carrier e West 2009), tornando evidente que as questões ambientais e conflitos, observáveis em diferentes escalas (local, regional, global), são afetados por várias dimensões que devem ser analisadas do ponto de vista antropológico (Peace, Connor e Trigger 2012). Perceber as relações estabelecidas entre os interlocutores e a regulamentação ambiental implicou compreender a *life as lived* (Abu-Lughod 1993), daqueles, que ontem comiam tartarugas e, hoje, fazem passeios de barco para as mostrar. Esta pesquisa procurou dar conta deste percurso e respetivas motivações dos

interlocutores, demonstrando a maneira como eles lidam e vivem num contexto de área protegida.

À semelhança de outros autores, esta dissertação reconhece que os contextos das áreas protegidas nunca serão isentos de vozes discordantes e que os conflitos são uma parte integrante das dinâmicas pessoas-parques (Martins 2018) – como o são da vida –, não devendo ser apagados e/ou higienizados das análises e atuações efetuadas sobre estes territórios. Em detrimento de escutar e observar o que as pessoas acham e sabem que precisam, as ações conservacionistas tendem, na maioria das vezes, a favorecer a reprodução de conceções dicotómicas e hegemónicas externas e consideradas necessárias, pelo menos por alguns.

Vivemos tempos de transformações ambientais significativas e aceleradas que têm vindo a colocar as pessoas em situações de risco elevado e sem precedentes. Todavia, embora não negligenciando o impacto destas mudanças, é importante entender que elas estão entre tantas outras que afetam a vida e interações entre os sujeitos. Como realçaram Berglund, Lounela e Kallinen (2019), a vida das pessoas é afetada por transformações várias e significativas, as quais têm sido alvo de atenção e análise antropológica e devem ser pensadas a par das questões ambientais. Seguindo esses autores, esta realidade de crise ou em ruínas (Tsing 2015), de paisagens perturbadas e em rápida transformação ou de um mundo *overheated* (Eriksen 2016) caracterizado por tensões e *frictions* (Tsing 2005) não só impõe a necessidade de continuar a produzir uma *dark anthropology* (Ortner 2016), como também abre espaço para uma *anthropology of the good* (idem). De acordo com Sherry Ortner, a primeira referente a análises centradas nos aspetos mais difíceis da vida social, os quais envolvem questões de poder, desigualdade e/ou violência e, a segunda, respondendo à primeira, uma antropologia que reflete sobre "topics as value, morality, well-being, imagination, empathy, care, the gift, hope, time, and change" (idem p. 58).

Como mencionaram Berglund, Lounela e Kallinen (2019), com base no trabalho de Tsing (2015), as paisagens em ruínas ou perturbadas e em rápida transformação que caracterizam cada vez mais a realidade mundial são também arenas penetradas pela vida. Neste sentido, constituem-se como espaços abertos à possibilidade, ação, *agency*, colaboração, oportunidade, criatividade e imaginação de outros futuros (idem). As experiências dos meus interlocutores são elucidativas destes aspetos ou do modo como a vida continua a ser vivida, embora o seu quotidiano seja afetado por diferentes processos e fluxos globais que incluem a conservação

ambiental, a pesca industrial ou o turismo. Todos eles com efeitos sociais e materiais no seu *surrounding*, que para, West, Igoe e Brockington, significa o "world around us that we, as human beings, have material, intellectual, and symbolic access to and that we work to alter and make sense of through our daily actions" (2006, p. 252). No caso dos interlocutores desta pesquisa, um *fazer sentido* que procura garantir que os *tempos* em que "não havia nada" não se perpetuam no presente e no futuro.

Impõe-se assim a necessidade de analisar e refletir sobre a forma como os sujeitos pensam e atuam sobre o futuro na sua vida quotidiana, este cada vez mais (ou como sempre o foi) imprevisível e que é parte integrante das suas vidas e experiência no mundo (Bryant e Knight 2019). Afinal, compreender os sentidos de futuro das pessoas é central quando analisamos ou pretendemos atuar sobre as questões ambientais ou simplesmente pensamos sobre os limites da existência da vida humana (idem). A análise do quotidiano e do presente pode ser enriquecida por um olhar sobre o futuro, afinal, seja por "hope and great expectations, through anticipation or fantastical speculation, or by acts of faith or believing in fate" (idem, p. 201), as pessoas estão sempre a caminhar em direção ao futuro.

Como tal, é fundamental determo-nos sobre outras dimensões mais alargadas ou na *life as lived* (Abu-Lughod 1993) dos interlocutores, como procurei fazer nesta pesquisa, a partir de uma compreensão e contextualização das suas vidas e complexas arenas em que estas se inscrevem, bem como através de uma conceptualização da mudança social como uma *assemblage* (Tsing 2015) – onde a perturbação é entendida como incorporando sempre a possibilidade. Tomar-se as pessoas não como vítimas passivas de entidades abstratas, mas como agentes ativos do desenrolar das suas histórias e na história dos lugares, permite-nos olhar para elas e seus territórios sob outros pontos de vista.

Em suma, como chegou a mencionar Tsing (2015), se um final feliz não parece estar no horizonte, aceitar isso é também abandonar toda e qualquer esperança. Além de que, no início do século XX, Almada Negreiros já dizia: "quando eu nasci, as frases que hão-de salvar a humanidade já estavam todas escritas, só faltava uma coisa – salvar a humanidade" (2007 [1921], p. 4). Hoje, talvez como nunca, estas palavras não poderiam ser mais atuais.

Bibliografia

Abu-Lughod, Lila, 2016 [1986]. *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Oakland: University of California Press.

————————, 1993. *Writing, womens worlds. Bedouin Stories*. Berkeley, Los Angeles e London: University of California Press.

Acharya, Amitangshu e Alison Ormsby, 2017. The Cultural Politics of Sacred Groves: A Case Study of Devithans in Sikkim, India. *Conservation and Society*. 15 (2), 232-242.

Acheson, James, 1981. Anthropology of Fishing. *Annual Review of Anthropology*. 10 (1), 275–316.

Adams, Alexander B., ed., 1964. *First World Conference on National Parks. Seattle. Washington. June 30-Juy 7. 1962*. Washington: Washington National Park Service - United States Department of the Interior.

Adams, Kathleen M., 2004b. The genesis of touristic imagery. Politics and poetics in the creation of a remote Indonesian Island destination. *Tourist Studies*. 4 (2), 115-135.

Adams, Kathleen M. e Dirk Sandarupa, 2018. A Room with a View: Local Knowledge and Tourism Entrepreneurship in an Unlikely Indonesian Locale. *Asian Journal of Tourism Research*. 3(1), 1-27.

Adams, William, 2017. Conservation from Above: Globalising Care for Nature. Em: Marc Brightman e Jerome Lewis, eds. *The Anthropology of Sustainability. Beyond Development and Progress*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 111-126.

————————, 2004a. *Against extinction: the story of conservation*. London: Earthscan.

Adams, William M. e Jon Hutton, 2007. People, Parks and Poverty: Political Ecology and Biodiversity Conservation. *Conservation and Society*. 5 (2), 147–183.

Adler, Judith, 1989. Origins of Sightseeing. *Annals of Tourism Research*. 16, 7-29.

Adomilli, Gianpaolo K., 2006. Tempo e Espaço: considerações sobre o modo de vida dos pescadores do parque nacional da Lagoa do Peixe - RS em um contexto de conflito ambiental. *Revista Iluminuras*. 7 (15), 1-28.

Agrawal, Arun, 2005a. *Environmentality. Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham e London: Duke University Press.

————————, 2005b. Environmentality. Community, Intimate Government, and the Making of Environmental Subjects in Kumaon, India. *Current Anthropology*. 46 (2), 161–190.

————————, 2002. Indigenous knowledge and the politics of classification. *International Social Science Journal*. 54 (173), 287-297.

————————, 1995. Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge. *Development and Change*. 26, 413-439.

Agrawal, Arun e Clark C. Gibson, 1999. Enchantment and Disenchantment: The Role of. Community in Natural Resource Conservation. *World Development*. 27 (4), 629-649.

Agrawal, Arun e Elinor Ostrom, 2001. Collective Action, Property Rights, and Decentralization in Resource Use in India and Nepal. *Politics & Society*. 29 (4), 485-514.

Ahmad, Aijaz, 2000 [1992]. Orientalism and After: Ambivalence and Metropolitan Location in the Work of Edward Said. EM: Aijaz Ahmad. *In Theory: Nations, Classes, Literatures*. London e New York: Verso, pp. 159-220.

Almada Negreiros, José, 2007 [1921]. *A Invenção do Dia Claro*. Project Gutenberg.

Alvares, Claude, 2002. *Fish, Curry and Rice - a source book on Goa, its ecology and lifestyle*. Goa: Goa Foundation.

Alvares, Claude e Reboni Saha, 2008. *Goa. Sweet Land of Mine*. Goa: Goa Foundation.

Amorim, Vanessa Iglésias Calado Carvalhal, 2015. *Marés de incerteza. Etnografia do presente liminar na comunidade piscatória de Setúbal*. Dissertação de Mestrado, ISCTE.

Anderson, David e Eeva Berglund, eds., 2003. *Ethnographies of Conservation: Environmentalism and the Distribution of Privilege*. New York: Berghahn Books.

Appadurai, Arjun, 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* London: University of Minnesota Press.

Arivalagan, M., 2008. Beyond Colonialism Towards A New Environmental History of India. *Madras Institute of Development Studies*. 203, 3-21.

Armand, Asun García, 2002. Turismo, ¿drama u oportunidad?: el caso de los pescadores kharvi de Baga, Goa, India. Comunicação apresentada em IX Congreso de Antropología.

Assayag, Jackie e Christopher Fuller, eds., 2005. *Globalizing India: Perspectives From Below*. UK e USA: Anthem Press.

Axelrod, Paul e Michelle A. Fuerch, 1998. Portuguese Orientalism and the Making of the Village Communities of Goa. *Ethnohistory*. 45 (3), 439-476.

Baidya, Pronoy, Mandar Bhagat e Prasanna Parab, 2018. *Long-term Bird Monitoring Project, Goa: Lessons from Cotigao Wildlife Sanctuary. Technical Report*. Goa: Goa Forest Department and Goa Bird Conservation Network.

Barbora, Sanjay, 2017. Riding the Rhino: Conservation, Conflicts, and Militarisation of Kaziranga National Park in Assam. *Antipode*. 49 (5), 1145-1163.

Bargheer, Stefan, 2016. Conserving the future UNESCO biosphere reserves as laboratories for sustainable development. Em: Fernando Vidal e Nélia Dias, eds. *Endangerment, Biodiversity and Culture*. London e New York: Routledge, pp. 115-133.

Bavinck, Maarten, 2015. Placating the Sea Goddess: Analysis of a Fisher Ritual in Tamil Nadu, India. *Etnofoor*. 27 (1), 89-100.

Bavinck, Maarten e Derek Johnson, 2008. Handling the Legacy of the Blue Revolution in India — Social Justice and Small-Scale Fisheries in a Negative Growth Scenario. *American Fisheries Society Symposium*. 49, 585–599.

Bavinck, Maarten, Ratana Chuenpagdee, Svein Jentoft e Jan Kooiman, eds., 2013. *Governability of Fisheries and Aquaculture: Theory and Applications*. Dordrecht: Springer.

Baviskar, Amita, 2010. Indian environmental politics: an interview. *Transforming Cultures eJournal*. 5 (1), 169-174.

————————, 2003. States, Communities and Conservation: The Practice of Ecodevelopment in the Great Himalayan National Park. Em: Vasant K. Saberwal e Mahesh Rangarajan, eds. *Battles over nature: science and the politics of conservation*. Delhi: Permanent Black, pp. 267-299.

Berglund, Eeva, Anu Lounela e Timo Kallinen, 2019. Landscape is not what it used to be: Anthropology and the politics of environmental change. EM: Anu Lounela, Eeva Berglund and Timo Kallinen, eds. *Dwelling in Political Landscapes. Contemporary Anthropological Perspectives*. Helsinki: Studia Fennica Anthropologica 4, pp. 8-32.

Béteille, André, 2020 [1991]. The Concept of Tribe with Special Reference to India. Em: André Béteille. *Society and Politics in India. Essays in a Comparative Perspective*. London e New York: Routledge, pp. 57-78.

Bhatt J. R. D. J. Macintosh, T. S. Mayar, C. N. Pandey e B. P. Milaratna, 2011. *Towards Conservation and Management of Mangrove Ecosystems in India*. Kerala, Índia: IUCN India Office.

Biersack, Aletta, 2006. Reimagining Political Ecology: Culture/Power/History/Nature: EM Aletta Biersack e James B. Greenberg, eds. *Reimagining Political Ecology*. Durham e London: Duke University Press, pp. 3-42.

————————, 1999. Introduction: From the “New Ecology” to the New Ecologies. *American Anthropology*. 101(1), 5-18.

Biersack, Aletta e James B. Greenberg, eds., 2006. *Reimagining Political Ecology*. Durham e London: Duke University Press.
Biolsi, Thomas, ed., 2004. *A Companion to the anthropology of American Indians*. USA, UK e Australia: Blackwell Publishing.
Blaikie, Piers e Harold Brookfield. 2015 [1987]. *Land Degradation and Society*. London: Routledge.
Blake, Janet, 2015. *International Cultural Heritage Law*. Oxford: Oxford University Press.
————————, 2017. Development of UNESCO's 2003 Convention: creating a new heritage protection paradigm? Em: Michelle L. Stefano e Peter Davis, eds. *The Routledge companion to intangible cultural heritage*. London e New York: Routledge, pp. 11-21.
Bloch, Natalia, 2017. Barbarians in India. Tourism as moral contamination. *Annals of Tourism Research*. 62, 64-77.
Boissevain, Jeremy, ed., 1996. *Coping with Tourists. European Reactions to Mass Tourism*. Providence e Oxford: Berghahn Books.
————————, 1977. Tourism and Development in Malta. *Development and Change*. 8, 523-538.
Boissevain, Jeremy e Tom Selwyn, eds., 2004. *Contesting the Foreshore Tourism, Society, and Politics on the Coast*. Amsterdam: Amsterdam: University Press.
Borges, Charles J. e Michael N. Pearson, ed., 2007. *METAHISTÓRIA. História questionando História*. Lisboa: Nova Vega.
Bortolotto, Chiara, 2007. From objects to processes: UNESCO´S Intangible Cultural Heritage. *Journal of Museum Ethnography*. 19, 21-33.
Bourdieu, Pierre, 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
————————, 1986. The Forms of Capital. Em: J. G. Richardson, ed. *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood Press, pp. 241-260.
Boyer, Marc, 1999. *Histoire du tourisme de masse*. Paris: Presses Universities de France.
————————, 1996. *L´invention du tourisme*. Paris: Le Seuil.
Breda, Zélia e Carlos Costa, 2013. Tourism Development, Conflicts and Sustainability: The Case of Goa. Em: A. Tisdell Clement, ed. *Handbook of tourism economics: analysis, new applications, and case studies.* Singapura: World Scientific Publishing, pp. 137-170.
————————, 2012. Tourism and Transformations: the case of Goa. Em: A. Teodoro de Matos, M. J. Teles e Cunha, eds. *Goa: Passado e Presente*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão, pp. 783-810.
Brightman, Marc, 2017. Savage Values: Conservation and Personhood in Southern Suriname. Em: Hill, Catherine, Amanda Webber e Nancy Priston, eds. *Understanding Conflicts about Wildlife. A Biosocial Approach*. New York: Berghahn Books, pp. 95-106.
Brightman, Marc e Jerome Lewis, eds., 2017a. *The Anthropology of Sustainability. Beyond Development and Progress*. New York: Palgrave Macmillan.
Brightman, Marc e Jerome Lewis, 2017b. Introduction: The Anthropology of Sustainability. Beyond Development and Progress. Em: Marc Brightman e Jerome Lewis, eds. *The Anthropology of Sustainability. Beyond Development and Progress*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 1-34.
Brito, Raquel Soeiro de, 1956. Notas para o estudo dos modos de vida em Goa. Em: Ministério do Ultramar, *Revista da Junta das Missões Geográficas e de Investigações do Ultramar, Garcia de Orta. Número especial, Dedicado à Índia Portuguesa e integrado nas Comemorações do IV Centenário da Introdução da Imprensa em Goa*, Lisboa, Ministério do Ultramar, pp. 183-202.
Brockington, Dan, 2015. The enduring power of fortress conservation in Africa. *Centre d'Estudis Africans*. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://centredestudisafricans.org/wp-content/uploads/2015/11/Brockingtonfinal.pdf

————————, 2002. *Fortress Conservation: The Preservation of the Mkomazi Game Reserve, Tanzania*. Bloomington: Indiana University Press.
Brockington, Dan e James Igoe, 2006. Eviction for Conservation: A Global Overview. *Conservation and Society*. 4 (3), 424–470.
Brockington, Dan e Rosaleen Duffy, eds., 2011. *Capitalism and Conservation*. Oxford: Wiley-Blackwell.
Brockington, Dan, Rosaleen Duffy e Jim Igoe, 2008. *Nature Unbound. Conservation, Capitalism and the Future of Protected Areas*. London: EarthScan.
Brockwell, Sally, Sue O′Connor e Denis Byrne, eds., 2013. *Transcending the Culture–Nature Divide in Cultural Heritage: Views from the Asia–Pacific region*. Australia: ANU Press.
Brondízio, Eduardo, Ryan T. Adams e Stefano Fiorini, 2017. History and scope of environmental anthropology. EM: Helen Kopnina e Eleanor Shoreman-Ouimet, eds. *Routledge Handbook of Environmental Anthropology*. London e New York: Routledge, pp. 10-29.
Brosius, J. P., 2006. Common Ground between Anthropology and Conservation Biology. *Conservation Biology*. 20 (3), 683-685.
————————, 2004. Indigenous Peoples and Protected Areas at the World Parks Congress. *Conservation Biology*. 18 (3), 609–612.
————————, 1999a. Green dots, pink hearts: displacing politics from the Malaysian rain forest. *American Anthropology*. 101 (1), 36-57.
————————, 1999b. Analyses and interventions: anthropological engagements with environmentalism. *Current Anthropology*. 40 (3), 277–309.
————————, 1997. Endangered Forest, Endangered People: Environmentalist Representations of Indigenous Knowledge. *Human Ecology*. 25 (1), 47-69.
Brosius, J. P., Anna Tsing e Charles Zerner, eds., 2005. *Communities and Conservation: Histories and Politics of Community-based Natural Resource Management*. New York: Altamira.
————————, 1998. Representing communities: Histories and politics of community-based natural resource management. *Society & Natural Resources: An International Journal*. 11 (2), 157-168.
Brosius, J. P. e Diane Russell, 2003. Conservation from AboveImposing Transboundary Conservation. *Journal of Sustainable Forestry*. 17 (1-2), 39-65.
Brubaker, Rogers, 2002. Ethnicity Without Groups. *Archives Européennes de Sociologie*, XLIII (2), 163-189.
Bruner, Eduard M., 1995. The ethnographer/Tourist in Indonesia. EM: Marie-Françoise Lanfant, John B. Allcock e Edward M. Bruner. *International Tourism. Identity and Change*. London: Sage Publications, pp. 224-241.
Bryant, Rebecca e Daniel M. Knight, 2019. *The Anthropology of the Future*. Cambridge: University Press.
Busby, Cecilia Jane, 1995. *Gender, Exchange and Person in a Fishing Community in Kerala, South India*. Tese de Doutoramento, London School of Economics and Political Science University of London
Büscher, Bram e Maano Ramutsindela, 2015. Green violence: rhino poaching and the war to save southern Africa's peace parks. *African Affairs*. 115 (458), 1-22.
Büscher, Bram, Robert Fletcher, Dan Brockington, Chris Sandbrook, William M. Adams, Lisa Campbell, Catherine Corson, Wolfram Dreessler, Rosaleen Duffy, Noella Gray, George Holmes, Alice Kelly, Elizabeth Lunstrum, Maano Ramutsindela e Kartik Shanker, 2017. Half-Earth or Whole Earth? Radical ideas for conservation, and their implications. *Oryx*. 513, 407-410.

Büscher, Bram e Sian Sullivan, Katja Neves, Jim Igoe e Dan Brockington, 2012. Towards a Synthesized Critique of Neoliberal Biodiversity Conservation. *Capitalism Nature Socialism*. 23 (2), 4-30.

Büscher, Bram, Wolfram Dressler e Robert Fletcher, 2014. *Nature™ Inc. Environmental Conservation in the Neoliberal Age*. Tucson: University of Arizona Press.

Bushell, Robyn, 2015. Heritage and Sustainable Development: Transdisciplinary Imaginings of a Wicked Concept. Em: Emma Waterton e Steve Watson, eds. *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*. UK: Palgrave Macmillan, pp. 492-508.

Byrne, Denis e Gro Birgit Ween, 2015. Bridging Cultural and Natural Heritage. Em: Lynn Meskell, ed. *Global Heritage: A Reader*. Oxford: Wiley Blackwell, pp. 99-111.

Cachado, Rita, 2003. *Colonialismo e género na Índia (Diu). Contributos para a Antropologia Pós-colonial*. Tese de Doutoramento, ISCTE.

Cachado, Rita e Inês Lourenço, 2016. Aparentemente no mesmo terreno. Notas sobre trabalho de campo colaborativo. EM: Humberto Martins e Paulo Mendes, orgs. *Trabalho de campo: Envolvimento e Experiências em Antropologia*. Lisboa: ICS.

Campbell**,** Ben, 2010a. Rhetorical routes for development: a road project in Nepal. *Contemporary South Asia*. 18 (3), 267-279.

Campbell, Lisa M., 2010b. Studying Sea Turtle Conservation and Learning about the World: Insights from Social Science. *Conservation and Society*. 8(1), 1-4.

————————, 2008. Local Conservation Practice and Global Discourse: A Political Ecology of Sea Turtle Conservation. *Annals of the Association of American Geographers*. 97(2), 313-334.

Campbell, Lisa M., Noella J. Gray e Zoe A. Meletis, 2008. Political ecology perspectives on ecotourism to parks and protected areas. EM: Kevin S. Hanna, Douglas A. Clark, and D. Scott Siocombe, eds. *Transforming parks and protected areas: policy and governance in a changing world*. New York: Routledge pp. 200-221.

Cardeira da Silva, Maria e Amélia Frazão-Moreira, 2013. Coleccionistas, turistas e outros supostos predadores. EM: Maria Cardeira da Silva e Clara Saraiva, coords. *As Lições de Jill Dias: Antropologia, História, África e Academia*. Lisboa: CRIA, pp. 112-136.

Cardeira da Silva, Maria, 2006. Hospedaria Vasque. Cultura, Raça, Género e Expediente num oásis da Mauritânia. *Etnográfica*. X (2), 355-381.

Cardeira da Silva, Maria, coord., 2004. *Outros Trópicos. Novos Destinos Turísticos. Novos Terrenos da Antropologia*. Lisboa: Livros Horizonte.

Carpenter, Carol, 2020. *Power in Conservation. Environmental Anthropology. Beyond Political Ecology*. London e New York: Routledge.

Carrier, James G. e Donald Macleod, 2005. Bursting the bubble: the socio-cultural context of ecotourism. *Royal Anthropological Institute*. 11, 315-334.

Carrier, James G. e Paige West, 2009. Introduction: Surroundings, Selves and Others: The Political Economy of Environment and Identity. *Landscape Research*. 34 (2), 157-170.

Carruthers, Jane, 1995. *The Kruger National Park. A Social and Political History*, Pietermaritzburg, University of Natal Press.

Cepek, M., 2011. Foucault in the forest: Questioning Environmentality in Amazonia, *American Ethnologist*. 38 (3), 501 -515.

Chambers, Erve, 2020. *Native Tours. The Anthropology of Travel and Tourism. Third Edition.* Long Grove, Illinois: Waveland Press.

Chapin, Mac, 2004. A Challenge to Conservationists. *World Watch Magazine*. November/December, 17–31.

Charles J. Borges, Oscar G. Pereira e Hannes Stubbe, eds., 2000. *Goa and Portugal: History and Development*. New Delhi: Concept Publishing Company.

Chowdhry, P., 2007. *Contentious Marriages, Eloping Couples*. New Delhi: Oxford University Press.

Coates, Peter, 2015. Creatures Enshrined: Wild Animals as Bearers of Heritage. Em: Paul Betts e Corey Ross, eds. *Heritage in the modern world: historical preservation in global perspective*. Oxford: Oxford University Press, pp. 272-298.

Cohen, Erik, 1995. Contemporary Tourism trends and challenges. Sustainable Authenticity or Contrived Post-Modernity?. EM: Richard Butler e Douglas Pearce, eds. *Change in Tourism, People, places processes*. London e New York: Routledge. pp.12-29.

————————, 1988. Authenticity and commoditization of tourism. *Annals of Tourism Research*. 15, 371-386.

Cohen, Erik e Scott A. Cohen, 2012. Current sociological theories and issues in tourism. *Annals of Tourism Research*. 39 (4), 2177–2202.

Cole, Sally, 1994. *Mulheres da Praia: O Trabalho e a Vida numa Comunidade Costeira Portuguesa*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Colecção oficial de legislação portuguesa, 1915. Lisboa, Imprensa Nacional. [Em linha]. [consult. 2019-01-9]. Disponível em: https://books.google.pt/books?id=2JgvAQAAMAAJ&pg=PA1039&lpg=PA1039&

Comely, Jade Magda Lessin, 2018. *Iron ore mining and conflict in Goa. An analysis of how mining is legitimised through EIAs, CSR and resistance*. Dissertação de Mestrado, University of Oslo.

Conwentz, Hugo, 2014 [1909]. *The Care of Natural Monuments with Special Reference to Great Britain and Germany*. Cambridge: University Press.

Corbin, Alain, 2001 [1995]. *História dos Tempos Livres. Tradução de Telma Costa*. Lisboa: Teorema Serie Especial.

————————, 1989 [1988]. *O Território do Vazio: a Praia e o Imaginário Ocidental*. São Paulo: Editora Schwarcz Companhia das Letras.

Correa, Mariette, 2016. India: fishing communities. Hemmed in by development. *Samudra Report*. 74, 12-17.

Cortes-Vazquez, Jose A. e Esteban Ruiz-Ballesteros, 2018. Practising Nature. A Phenomenological Rethinking of Environmentality in Natural Protected Areas in Ecuador and Spain. *Conservation & Society*. 16 (3), 232-242.

CPABFA - Convention for the Preservation of Animals, Birds and Fish in Africa 1900, *Convention for the Preservation of Animals, Birds and Fish in Africa*, 1900. UK-DE-ES-Congo-FR-IT-PT, British Parliamentary Papers. Cd. 101. [Em linha]. [consult. 2020-10-25]. Disponível em: https://iea.uoregon.edu/treaty-text/1900-preservationwildanimalsbirdsfishafricaentxt

Crick, Malcolm, 1995. The anthropologist as tourist: an identity in question. EM: Marie-Françoise Lanfant, John B. Allcock e Edward M. Bruner. *International Tourism. Identity and Change*. London: Sage Publications, pp. 203-223.

————————, 1989. Representation of international tourism in the social sciences: Sun, Sex, Sights, Savings and Servility. *Annual Review of Anthropology*. 18, 307-344.

Cronon, William, 1996. The trouble with wilderness; or getting back to the wrong nature, *Environmental History*. 1 (1), 7-28.

Cunha, Lucia, 2009. O mundo costeiro: temporalidades, territorialidades, saberes e alternatividades. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*. 20, 59-67.

D'Andrea, Anthony, 2007. *Global Nomads: Techno and New Age as Transnational Countercultures in Ibiza and Goa*. London e New York: Routledge.

D'Argemir, Dolors Comas, 1998. *Antropología económica*. Barcelona: Ariel.

D'Cruz, Sharon e Avinash V. Raikar, 2004. Ramponkars in Goa: Between Modernisation, Government and the Deep Blue Sea. *Economic and Political Weekly*. 39 (20), 2048-2054.

D'Mello, Carmelita A. D'Souza., 2015. *Managing Tourism Development in Goa through Sustainable Tourism*. Tese de Doutoramento, Goa University.

Da Silva, Solano Jose Savio, 2014. The Dynamics of Reversal. Em: Richard Jenkins, Lorraine Kennedy e Partha Mukhopadhyay, eds. *Power, Policy and Protest: The Politics of India's Special Economic Zone*. New Delhi: Oxford University Press, pp. 108-136.

Dalakoglou, Dimitris e Penny Harvey, 2012. Roads and Anthropology: Ethnographic Perspectives on Space, Time and (Im)Mobility. *Mobilities*. 7 (4), 459-465.

Dantas, Norman, ed., 1999. *The Transforming of Goa*. Goa: The Other IndiaPress.

De Kadt, Emanuel, org. 1979. *Tourism: Passport to Development? Perspectives on the Social and Cultural Effects of Tourism in Developing Countries*. New York: Oxford University Press.

Descola, Philippe, 2013 [2005]. *Beyond Nature and Culture*. London: The University of Chicago Press.

————————. 2013. A antropologia da natureza de Philippe Descola. Entrevista por Andrea Daher. Tradução de Raquel Campos. *Topoi*. 14 (27), 495-517.

————————, 2011. Más allá de la naturaleza y de la cultura. EM: Leonardo Montenegro Martínez, ed. *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, Centro de Investigación y Desarrollo Científico, pp. 76-99.

————————. 2009. A Conversation with Philippe Descola. Interview by Eduardo Kohn. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. 7 (2), 135-150.

————————, 2008. Who Owns Nature?, Books and Ideias, Essays, 21 de Janeiro. [Em linha]. [consult. 2020-10-1]. Disponível em: https://booksandideas.net/Who-owns-nature.html

————————, 1996. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. EM: Descola, Philippe e Gísli Pálsson eds. *Nature and Society: anthropological perspectives*. London e New York: Routledge, pp. 82-102.

Descola, Philippe e Gísli Pálsson, eds., 1996a. *Nature and Society: anthropological perspectives*. London e New York: Routledge.

Descola, Philippe e Gísli Pálsson, 1996b. Introduction. EM: Descola, Philippe e Gísli Pálsson eds. *Nature and Society: anthropological perspectives.* London e New York: Routledge, pp. 1-22.

Desouza, Shaila, 2007. 'Just' Laws are not Enough: A Note on the Common Civil Code, Marriage and Inheritance in Goa. EM: Sumi Krishna, ed. *Women´s Livelihood Rights: Recasting Citizenship for Development*. New Delhi: Sage Publications India, pp. 277-287.

Di Deus, Eduardo, 2007. *Antropologia e ambiente. entre transgressões e sínteses*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.

Dias, Pascoal, 1995. Brief History of Goenchea Ramponkarancho Ekvott GRE. Em: All Goa Fisherpeople´s Union, *Goenchea Ramponkarancho Ekvott 1975-1995*. Goa: Goa Office, n.p.

Diegues, A. C., 2005. Tradition and change in Brazilian fishing communities: towards a Social Anthropology of the Sea. Em: António Carlos Diegues, ed. *Maritime Anthropology in Brazil*. São Paulo: NUPAUB - Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras - USP, pp. 37-47.

————————, 2001. *O Mito Moderno da Natureza Intocada*. São Paulo: HUCITEC.

Dongre, Sujeetkumar M. e Madhav Gadgil, 2013. *Report. Research Project on Assessing Quality of Environmental Impact Assessment EIA. Compliance of Environmental Clearance EC. Conditions and Adequacy of Environmental Management Plan EMP. of*

Mining Industry in Goa. Goa: Centre for Environmental Education, The Department of Science, Technology and Environment, Government of Goa.
Dove, Michael e Carol Carpenter, eds., 2008. *Environmental Anthropology. A historical Reader*. USA, UK e Australia: Blackwell.
Dove, Michael, 2006. Indigenous People and Environmental Politics. *Annual Review of Anthropology*. 35, 191-208.
Dressler, Wolfram e Bram Büscher, Michael Schoon, Dan Brockington, Tanya Hayes, Christian A. Kull, James Mccarthy e Krishna Shrestha, 2010. From hope to crisis and back again? A critical history of the global CBNRM narrative. *Environmental Conservation*. 37 (01), 5-15.
Duffy, Rosaleen, 2015. Nature-based tourism and neoliberalism: concealing contradictions. *Tourism Geographies*. 17 (4), 529-543.
————, 2014. Waging a war to save biodiversity: The rise of militarized conservation, *Article in International Affairs*, 90 (4), 1-15.
Duffy, Rosaleen, Francis Massé, Emile Smidt, Esther Marijnen, Bram Büscher, Judith Verweijen, Maano Ramutsindela, Trishant Simlai, Laure Joanny e Elizabeth Lunstrum, 2019. Why we must question the militarisation of conservation. *Biological Conservation*. 232, 66 -73.
Dumont, Louis, 1998 [1966]. *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*. Oxford: Oxford University Press.
Dwyer, Rachel, 2000. *All you want is money, all you need is love. Sexuality and Romance in Modern India*. London e New York: Cassell.

Edelman, Marc e Angelique Haugerud, eds., 2005a. *The anthropology of development and globalization: from classical political economy to contemporary neoliberalism*. Oxford: Blackwell Publishing.
Edelman, Marc e Angelique Haugerud, 2005b. Introduction: The Anthropology of Development and Globalization. Em: Marc Edelman e Angelique Haugerud, eds. *The anthropology of development and globalization: from classical political economy to contemporary neoliberalism*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 1-74.
Ellen, Roy, 2000. Local Knowledge and Environmental Sustainable Development in Developing Countries. Em: K. Lee, A. Holland e D. McNeill, eds. *Global Sustainable Development in the 21st Century*. Edinburgh: University Press, pp. 163-179.
ENVIS Centre for Coastal Zone Management and Coastal Shelter Belt, 2017. Coastal States of India. Database on Coastal States of India. [Em linha]. [consult. 2019-01-9]. Disponível em: http://iomenvis.nic.in/index2.aspx?langid=1&mid=1&slid=758&sublinkid=119
ENVIS Centre on Wildlife & Protected Areas, 2020a. Conservation reserves. [Em linha]. [consult. 2020-09-09]. Disponível em: http://wiienvis.nic.in/Database/cri_8229.aspx
————, 2020b. Protected Areas of India. [Em linha]. [consult. 2020-09-09]. Disponível em: http://wiienvis.nic.in/Database/Protected_Area_854.aspx
————, 2020c. Important Coastal and Marine Biodiversity Areas ICMBAs. [Em linha]. [consult. 2020-09-09]. Disponível em: http://wiienvis.nic.in/Database/ICMBAs_8247.aspx
————, 2020d. Sites of Conservation Importance. [Em linha]. [consult. 2020-09-09]. Disponível em: http://www.wiienvis.nic.in/Database/ConservationAreas_844.aspx
Eriksen, T. Hylland, 2016. *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*. London: Pluto Press.
Eriksen, Thomas Hylland, ed., 2003. *Globalisation. Studies in Anthropology*. London: Pluto Press.
Escobar, Arturo, 2017. Sustaining the Pluriverse: The Political Ontology of Territorial Struggles in Latin America. Em: Marc Brightman e Jerome Lewis, eds. *The Anthropology*

of Sustainability. Beyond Development and Progress. New York: Palgrave Macmillan, pp. 237-256.

————————, 1999. After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology. *Current Anthropology*. 40 (1), 1-30.

————————, 1995. *Encountering development: the making and unmaking of the third world*. Princeton: Princeton University Press.

Evans-Pritchard, E., 1940. *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people*. Oxford: Oxford University Press.

Fairhead, James e Melissa Leach, 1996. Introduction. EM: James Fairhead e Melissa Leach. *Misreading the African Landscape: Society and Ecology in a Forest-Savanna Mosaic*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-23.

FAO, 2018. *The State of World Fisheries and Aquaculture 2018 - Meeting the sustainable development goals*. Roma: Licence: CC BY-NC-SA 3.0 IGO FAO.

Faria, Alice, 2021. HPIP - Heritage of Portuguese Influence/ Património de Influência Portuguesa. Hotel Mandovi. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://hpip.org/pt/heritage/details/573

Ferguson, James, 1990. *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fernandes, Keith Jason, 2013. *Citizenship Experiences of the Goan Catholics*. Tese de Doutoramento, ISCTE.

Fernandes, O. A., 2009. Physiography and General Geology of Goa. Em: António Mascarenhas e Glenn Kalavampara, eds. *Natural resources of Goa: a geological perspective*. India: Geological Society of Goa, pp. 11-24.

Ferreira, José Miguel, 2019. 'Rugged Hills', 'Dense Forests' and 'Backward People'. Imagining Landscapes in Nineteenth-Century Colonial Goa. *International Journal for History, Culture and Modernity*. 7, 142-170.

————————, 2018. *Goa is a Paradise*: florestas, colonialismo e modernidade na Índia Portuguesa, 1851-1910. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 115, 137-158.

————————, 2016. A Comissão das Matas do Estado da Índia, 1863. Ciência, colonialismo e natureza nas Novas Conquistas, Goa. *Cultura, Espaço & Memória*. 7, 113-130.

Firth, Raymond, 1946. *Malay Fishermen: Their Peasant Economy*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO. Ltd.

Fischer, Edward F., 2014. *The good life: aspiration, dignity, and the anthropology of wellbeing, California*. Stanford: University Press.

Fisher, Michael H., 2018. *An Environmental History of India From Earliest Times to the Twenty-First Century*. Cambridge: University Press.

Fleischer, David lvan, 2009a. *Ecotourism, Sea Turtles and Livelihoods: Adaptation and Resistance to Development and Conservation in Mexico and Brazil*. Tese de Doutoramento, University of Albany.

————————, 2009b. Conservation and Ecotourism in Brazil and Mexico: The Development Impact. *Policy International: Centre for Inclusive Growth*. 94, 1.

Foale, Simon e Macintyre, Martha, 2005. Green Fantasies: Photographic representations of biodiversity and ecotourism in the Western Pacific. *Journal of Political Ecology*. 13, 1-21.

Foladori, Guillermo e Javier Taks, 2004. Um olhar antropológico sobre a questão ambiental, *Mana*. 10 (2), 323-348.

Ford, Caroline, 2012. Imperial Preservation and Landscape Reclamation National Parks and Natural Reserves in French Colonial Africa. Em: Bernhard Gissibl, Sabine Höhler e Patrick Kupper, eds. *Civilizing Nature: National Parks in Global Historical Perspective*. New York e Oxford: Berghahn Books, pp. 68-83.

————————, 2004. Nature, Culture and Conservation in France and Her Colonies 1840-1940. *Past & Present*. 183, 173-198.

Foucault, Michel, 1999 [1976]. direito de morte e poder sobre a vida. Em: Michel Foucault. *História da sexualidade I: A vontade de saber, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque*. Rio de Janeiro: Edições Graal, pp. 125-152.

————————, 1998 [1979]a. *Microfísica do poder. Organização, Introdução e Revisão Técnica de Roberto Machado*. Rio de Janeiro: Graal.

————————, 1998 [1979]b. A Governamentalidade. Curso do Collège de France, 1 de fevereiro de 1978. Em: Michel Foucault. *Microfísica do Poder. Organização, Introdução e Revisão Técnica de Roberto Machado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, pp. 277-293.

————————, 1997 [1975]. *Vigiar e Punir. Nascimento da Prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Editora Vozes.

————————, 1995 [1982]. O Sujeito e o Poder. Em: Paul Rabinow e Hubert Dreyfus, eds. *Uma trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução: Vera Carrero. Introdução: Traduzida por Antonio Carlos Maia*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 231-249.

————————, 1980. The Confession of the Flesh. Em Michel Foucault. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977. Ed. by Colin Gordon. Translated by C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham e K. Soper.* New York: Pantheon Books, pp. 194-228.

Frazão-Moreira, Amélia, 2002. Aprender Etnobotânica em Terras de África: Trabalho de Campo entre os Nalu da Guiné-Bissau. EM Telmo Caria, org. *Experiência Etnográfica em Ciências Sociais*. Porto: Afrontamento, pp. 131-147.

Freitas, Joana, 2010. *O litoral português na época contemporânea: representações, práticas e consequências. Os casos de Espinho e do Algarve c. 1851 a c. de 1990.* Tese de Doutoramento, Faculdade de Letras Universidade de Lisboa.

Frost, Warwick e C. Michael Hall, eds., 2009. *Tourism and national parks: international perspectives on development, histories and change*. London e New York: Routledge.

Fuller, C. J., 2004 [1992]. *The camphor flame. Popular Hinduism and society in India. Revised and expanded edition*. New Jersey: Princeton University Press.

————————, 1976. Kerala Christians and the Caste System. *Man, New Series*. 11 (1), 53-7.

Gadgil, Madhav, 2003. India's Biological Diversity Act 2002: An act for the new millennium, *Journal of Biosciences*. 28 (2), 145-147.

Gadgil, Madhav e Chinmaya Rathore, 2015. Current Status and Management of Scientific Information Relating to Indian Environment. *Proceedings of the National Academy of Sciences.* 81 (50), 1087-1112.

Gadgil, Madhav e Ramachandra Guha, 2009. Ecological Conflicts and the Environmental Movement in India. Em: Mahesh Rangarajan, ed. *Environmental Issues in India. A Reader*. Delhi: Pearson Education, pp. 385-428.

————————, 1995. *Ecology and Equity. The Use and Abuse of Nature in Contemporary India*. London e New York: Routledge.

————————, 1992. *This Fissured Land. An Ecological History of India*. Berkeley: Oxford University Press.

Ganguly, Sunayana, 2016. *Deliberating environment policy in India: participation and the role of advocacy*. London e New York: Routledge.

Gaonkar, Rekha, Maria Rodrigues e R.B. Patil, 2008. *Fishery Management.* New Delhi: A.P.H. Publishing Corporation.

Gaonkar, Rekha, R. B. Patil e Maria Rodrigues, eds., 2006. *Fishes and Fisheries: Conservation and Sustainable Development*: New Delhi: A.P.H. Publishing Corporation.

Gardner, Katy e David Lewis, 2005. Beyond Development? Em: Marc Edelman e Angelique Haugerud, eds. *The anthropology of development and globalization: from classical political economy to contemporary neoliberalism.* Oxford: Blackwell Publishing, pp. 352-359.

Gawas, Vijay M., 2018. Forest rights and its impact on tribal people in Goa. *Pune Research World. International Journal of Interdisciplinary Studies*. 3 (4), 1-16.

Gawas, Vijay M. e Mahesh Velip, 2015. Tribes of Goa: their institutions and movement. *Scholarly Research Journal*. 3 (19), 563-579.

GHAG – Goa Heritage Action Group, 2008. *Assessment of heritage and conservation proposals in the Draft Regional Plan for Goa, 2021*. Goa: GHAG.

Ghosh, Devleena e Stephen Muecke, 2009. 'The Fisherman's Lot. Popular responses to the Indian Ocean in economic and ecological crisis. Em: Devleena Ghosh, Heather Goodall e Stephanie Hemelryk Donald, eds. *Water, Sovereignty and Borders in Asia and Oceania*. London e New York: Routledge, pp. 72-86.

Ghosh, Priyanka, 2014. *Subsistence and biodiversity conservation in the sundarban biosphere reserve, West Bengal, India*. Tese de Doutoramento, University of Kentucky.

Gissibl, Bernhard e Sabine Höhler e Patrick Kupper, eds., 2012. *Civilizing Nature: National Parks in Global Historical Perspective*. New York e Oxford: Berghahn Books.

Gluckman, Max, 1987 [1958]. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. Em: Bela Feldman-Bianco, org. *Antropologia das Sociedades Contemporâneas – Métodos.* São Paulo: Global Universitária, pp. 227-344.

GoG (Government of Goa), 2021. Sub division & Blocks. [Em linha]. [consult. 2021-07-5]. Disponível em: https://southgoa.nic.in/subdivision-blocks/

————, 2020. Schemes and Services. Directorate of Fisheries. [Em linha]. [consult. 2020-10-25]. Disponível em: https://fisheries.goa.gov.in/wp-content/uploads/2018/05/Schemes-2018-19.pdf

————, 2018. History. Directorate of Fisheries. [Em linha]. [consult. 2019-01-9]. Disponível em: http://fisheries.goa.gov.in/?page_id=43

————, 2016. Preparation of Goa's Tourism Master Plan and Policy. Interim Presentation - Tourism Master Plan for Goa excerpt. [Em linha]. [consult. 2019-10-25]. Disponível em: http://www.goatourism.gov.in/images/goa_tmp_module3.pdf

————, 2010. The Goa State Commission for Backward Classes Act, 1993 and Rules, 1997. Manual of Goa Laws (Vol. IV). State Commission for Backward Classes Act & Rules. [Em linha]. [consult. 2021-06-25]. Disponível em: https://www.goa.gov.in/wp-content/uploads/2019/11/State-Commission-for-Backward-Classes-Act-and-Rules.pdf

————, 2008. Goa Migration Study. Department of NRI Affairs. [Em linha]. [consult. 2019-01-9]. Disponível em: https://fdocuments.in/document/goa-migration-study-2008.html

————, 1994. The Goa Panchayat Raj Act, 1994. [Em linha]. [consult. 2021-06-25]. Disponível em: https://www.panchayat.gov.in/documents/20126/0/Goa+PR+Act+1994.pdf/8e1a0037-2213-1cdc-af65-27916af9f88b?t=1554877077134

————, s.d. Protected Area Network. Goa Forest Department. [Em linha]. [consult. 2019-26-06]. Disponível em: http://www.forest.goa.gov.in/npsa/

GoI (Government of India), 2013. Right to Fair Compensation and Transparency in Land Acquisition, Rehabilitation and Resettlement Act [Em linha]. [consult. 2021-06-25]. Disponível em: https://legislative.gov.in/actsofparliamentfromtheyear/right-fair-compensation-and-transparency-land-acquisition-rehabilitation

————————, 2011a. CRZ (Coastal Regulation Zone Notification) 2011. Ministry of Environment and Forests. Department of Environment, Forests and Wildlife. [Em linha]. [consult. 2020-10-25]. Disponível em: http://www.environmentwb.gov.in/pdf/CRZ-Notification-2011.pdf

————————, 2011b. Census 2011: District Census Hand Book, North Goa Part A. Ministry of Home Affairs. Office of the Registrar General & Census Commissioner, India. [Em linha]. [consult. 2019-01-9]. Disponível em: https://censusindia.gov.in/2011census/dchb/goa_A.html

————————, 2011c. Census 2011: District Census Hand Book, North Goa Part XII-B. Ministry of Home Affairs. Office of the Registrar General & Census Commissioner, India. [Em linha]. [consult. 2019-01-9]. Disponível em: https://censusindia.gov.in/2011census/dchb/goa.html

————————. 2011d. Census 2011: District Census Hand Book, South Goa Part A. Ministry of Home Affairs. Office of the Registrar General & Census Commissioner, India. [Em linha]. [consult. 2019-01-9]. Disponível em: https://censusindia.gov.in/2011census/dchb/goa_A.html

————————, 2011e. Census 2011: CensusInfo 2011 Final Population Totals. Ministry of Home Affairs. Office of the Registrar General & Census Commissioner, India. [Em linha]. [consult. 2021-07-5]. Disponível em: http://www.dataforall.org/dashboard/censusinfoindia_pca/

————————, 2010a. Marine Fisheries Census 2010: Part I India. Ministry of Agriculture. Department of Animal Husbandry, Dairying & Fisheries. [Em linha]. [consult. 2019-01-9]. Disponível em: http://eprints.cmfri.org.in/8998/

————————, 2010b. Marine Fisheries Census 2010: Part II 8 Goa. Ministry of Agriculture. Department of Animal Husbandry, Dairying & Fisheries. [Em linha]. [consult. 2019-01-9]. Disponível em: http://eprints.cmfri.org.in/9005/

————————, 2005. Marine Fisheries Census 2005: Part III 8 Goa. Ministry of Agriculture. Department of Animal Husbandry, Dairying & Fisheries. [Em linha]. [consult. 2019-01-9]. Disponível em: http://eprints.cmfri.org.in/2695/

————————, 2002. Biological Diversity Act. [Em linha]. [consult. 2020-10-25]. Disponível em: http://nbaindia.org/uploaded/Biodiversityindia/Legal/31.%20Biological%20Diversity%20%20Act,%202002.pdf

————————, 2002 [1972]. Wildlife Protection Act. [Em linha]. [consult. 2020-10-25]. Disponível em: http://www.indiaenvironmentportal.org.in/content/258103/the-wild-life-protection-amendment-act-2002/

————————, 1999. The Gazette of India. D.L. - 33004/99. New Delhi: Government of India Press.

————————, 1996. Approved Goa State Coastal Zone Management Plan. Ministry of Environment and Forests. [Em linha]. [consult. 2020-10-25]. Disponível em: http://www.dstegoa.gov.in/CZM-Plan-1996.pdf

————————, 1986. The Environment Protection Act. [Em linha]. [consult. 2020-10-25]. Disponível em: http://legislative.gov.in/sites/default/files/A1986-29.pdf

————————, 1985 [1894]. The Land Acquisition Act. [Em linha]. [consult. 2021-06-25]. Disponível em: https://dolr.gov.in/sites/default/files/THE%20LAND%20ACQUISITION%20ACT.pdf

————————, 1980. Forest Conservation Act. [Em linha]. [consult. 2020-10-25]. Disponível em: http://nbaindia.org/uploaded/Biodiversityindia/Legal/22.%20Forest%20(Conservation)%20Act,%201980.pdf

————————, 1972. Wildlife Protection Act. [Em linha]. [consult. 2020-10-25]. Disponível em: https://legislative.gov.in/sites/default/files/A1972-53_0.pdf

————————, 1950. Constitution of India. Ministry of Law and Justice. [Em linha]. [consult. 2020-10-25]. Disponível em: https://www.india.gov.in/my-government/constitution-india/constitution-india-full-text

————————, 1927. Indian Forest Act. [Em linha]. [consult. 2020-10-25]. Disponível em: https://www.forest.goa.gov.in/pdf/ifa.pdf

GoK (Government of Karnataka Goa), s.d. National Parks of Karnataka. Karnataka Forest Department. [Em linha]. [consult. 2019-07-22]. Disponível em: https://aranya.gov.in/aranyacms/English/NationalParks.aspx#explore

Gomes, Bernadette, 2011. Seeing and believing: folk ingenuity and beliefs about nature. *Vice-Versa Foundation*. [Em linha]. [consult. 2020-12-17]. Disponível em: http://www.viceversa.co.in/files/bernadette_gomes.pdf

Gracias, F. Da Silva, 2000. Goans away from Goa. Migration to the Middle East. *Lusotopie*. 423-432.

Gravari-Barbas e Nelson Graburn, eds., 2016. *Tourism Imaginaries at the Disciplinary Crossroads: Place, Practice, Media*. Londres: Routledge.

Greenough, Paul, 2001. Naturae Ferae: Wild Animals in South Asia and the Standard Ecological Narrative. Em: James C. Scott e Nina Bhatt, eds. *Agrarian Studies. Synthetic Work at the Cutting Edge*. New Haven e London: Yale University Press, pp. 141-185.

Greenwood, Davydd J., 1989. Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization. EM: Valene Smith, ed. *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism. Second Edition.* Philadelphia: University Pennsylvania Press, pp. 171-186.

Gregory, Chris, 2018. Introduction. EM: Chris Gregory e Jon Altman, eds. *The Quest for the Good Life in Precarious Times. Ethnographic Perspectives on the Domestic Moral Economy*. Australia: ANU Press, pp. 1-10.

Grillo, Ralph e R. L. Stirrat, eds., 1997. *Discourses of Development: Anthropological Perspectives*. New York: Oxford University Press.

Grove, Richard, 1997. *Ecology, Climate and Empire colonialism and global environmental history, 1400-1940*. Cambridge: The White Horse Press.

————————, 1995. *Green imperialism: colonial expansion, tropical island Edens and the origins of environmentalism, 1600-1860*. Cambridge: Cambridge University Press.

————————, 1992. Origins of western environmentalism. *Scientific American*. 267 (1), 22-27.

Grover, Shalini, 2018. *Marriage, love, caste and kinship support. Lived experiences of the urban poor in India*. London e New York: Routledge.

GTDC – Goa Tourism Development Corporation, 2021a. Agonda. [Em linha]. [consult. 2021-01-22]. Disponível em: https://goa-tourism.com/Agonda

————————, 2021b. Galgibaga. [Em linha]. [consult. 2021-01-22]. Disponível em: https://goa-tourism.com/galgibaga

————————, 2019. Cotigao Wildlife Sanctuary. [Em linha]. [consult. 2019-26-06]. Disponível em: http://goa-tourism.com/cotigao_wildlife

Guha, Ramachandra, 2009. Mahatma Gandhi and the Environmental Movement. Em: Mahesh Rangarajan, ed. *Environmental Issues in India. A Reader.* Delhi: Pearson Education, pp. 111-128.

————————, 2008. *India After Gandhi. The History of the World's Largest Democracy*. London: Pan Books.

————————, 1989. *The Unquiet Woods. Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya,* Berkeley: Oxford University Press.

Guha, Ramachandra e Juan Martinez-Alier, 1997. *Varieties of Environmentalism: essays north and south*. London e New York: Earthscan.

Gune, V. T., ed., 1979. *Gazetteer of the union territory. Goa, Daman and Diu. District Gazetteer. Part 1: Goa*. Goa: Gazetteer Department, Government of the Union Territory of Goa.

Gupta, Akhil, 1998. *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*. Durham: Duke University Press.

Gupta, Akhil e James Ferguson, 1992. Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*. 7 (1), 6-23.

Gupta, Radhika, 2003. Changing Courses: A Comparative Analysis of Ethnographies of Maritime Communities in South Asia. *Maritime Studies*. 2 (2), 21-38.

Haenn, Nora e Richard Wilk, eds., 2006. *The Environment in Anthropology. A Reader in Ecology, Culture, and Sustainable Living*. New York: New York University Press.

Hafstein, Valdemar, 2009. Intangible heritage as a list: from masterpieces to representation. Em: Laurajane Smith e Natsuko Akagawa, eds. *Intangible Heritage*. London e New York: Routledge, pp. 93-111.

Haldankar, Arvind N., 2016. *Development and changing livelihood systems among the tribal communities in south Goa*. Tese de Doutoramento, Goa University.

Hames, Raymond, 2007. The Ecologically Noble Savage Debate, *Annual Review of Anthropology*. 36, 177-190.

Hannerz, Ulf, 1999. Entrevista. Os limites de nosso auto-retrato. Antropologia urbana e globalização. *Mana*. 5(1), 149-155.

————————, 1997. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave da Antropologia Transnacional. *Mana*. 3 (1), 7-39.

Haraway, Donna, 2003. *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press Chicago.

————————, 1987. A manifesto for Cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s. *Australian Feminist Studies*. 2(4), 1-42.

Harding, Paul, Abigail Blasi, Trent Holden e Iain Stewart, 2019 [1998]. *Lonely Planet Goa & Mumbai 8th edition*. UK: Lonely Planet Global Limited.

————————, 2015 [1998]. *Lonely Planet Goa & Mumbai 7th edition*. UK: Lonely Planet Global Limited.

Hardin, Rebecca, 2016. Collective contradictions of "corporate" environmental conservation. Em: Catherine Dolan e Dinah Rajak, eds. *The Anthropology of Corporate Social Responsibility*. New York e Oxford: Berghahn Books, pp. 179-198.

Harper, Melissa e Richard White, 2012. How National Were the First National Parks? Comparative Perspectives from the British Settler Societies. Em: Bernhard Gissibl, Sabine Höhler e Patrick Kupper, eds. *Civilizing Nature: National Parks in Global Historical Perspective*. New York e Oxford: Berghahn Books, pp. 50-67.

Harrison, Rodney, 2013. *Heritage: critical approaches*. London e New York: Routledge.

Harrison, Rodney e Donal O'Donnell, 2010. Natural Heritage. Em: Susie West, ed. *Understanding heritage in practice*. Manchester: Manchester University Press, pp. 88-126.

Harvey, David C., 2001. Heritage Pasts and Heritage Presents: temporality, meaning and the scope of heritage studies. *International Journal of Heritage Studies*. 7 (4), 319-338.

Hastrup, Kirsten, 2014. Nature: Anthropology on the Edge. Em: Kirsten Hastrup, ed. *Anthropology and nature*. London e New York: Routledge, pp. 1-26.

Heise, Ursula K., 2016. *Imagining Extinction: The Cultural Meanings of Endangered Species*. Chicago and London: he University of Chicago Press.

Henn, Alexander, 2018. Shrines of Goa: Iconographic Formation and Popular Appeal. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*. 18, 1-17.

————————, 2014. *Hindu-Catholic Encounters in Goa. Religion, Colonialism and Modernity*. USA: University of Indiana Press.

————————, 2008. Crossroads of Religions: Shrines, Mobility and Urban Space in Goa. *International Journal of Urban and Regional Research*. 32 (3), 658-670.

Herz, Mônica e Andrea Ribeiro Hoffman, 2004. *Organizações Internacionais: história e práticas*. Rio de Janeiro: Elsevier.

Hill, Catherine, 2017. Introduction: Complex Problems, Using a Biosocial Approach to Understanding Human-Wildlife Interactions. Em: Hill, Catherine, Amanda Webber e Nancy Priston, eds. *Understanding Conflicts about Wildlife. A Biosocial Approach*. New York: Berghahn Books, pp 1-14.

Hobsbawm e Terrence Ranger, ed., 2013 [1983]. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hoeppe, Götz, 2007. *Conversations on the beach: fishermen's knowledge, metaphor and environmental change in South India*. Oxford: Berghahn Books.

Holden, Livia, 2008. Hindu Divorce. A Legal Anthropology. England e USA: Ashgate.

Holmes, G., 2009. *Global conservation and local resistance: Power and protected areas in the Dominican Republic*. Tese de Doutoramento, University of Manchester.

Holmes, George e Connor J. Cavanagh, 2016. A review of the social impacts of neoliberal conservation: Formations, inequalities, contestations. *Geoforum*. 75, 199–209.

Holmes, George e Dan Brockington, 2013. Protected Areas – What People Say about Well-Being. Em: Dilys Roe, Joanna Elliot, Chris Sandbrook e Matt Walpole, eds. *Biodiversity Conservation and Poverty Alleviation: Exploring the Evidence for a Link*. UK: Wiley-Blackwell, pp. 160-172.

Honey, M., 2008. *Ecotourism and Sustainable Development: Who Owns Paradise?*. Washington DC: Island Press.

Honwana, Alcinda M., 2012. *The time of youth: work, social change, and politics in Africa*. Virginia: Kumarian Press.

Hutton, Jon, W. Adams e J. Murombedzi, 2005. Back to the barriers? Changing narratives biodiversity conservation. *Forum for development studies*. 32 (2), 341-370.

Iffeka, C., 1985. The Image of Goa. Em: Teotónio de Souza, ed. *Indo-Portuguese History: Old Issues, New Questions*. Delhi: Concept, pp. 181-195.

Igoe, Jim, 2004. *Conservation and Globalization: a study of a National Park and indigenous communities from East Africa to South Dakota*. California: Wadsworth Thompson Learning.

————————, 2005. Global indigenism and spaceship earth: Convergence, space, and re-entry friction. *Globalizations*. 2(3), 377-390.

————————, 2006. Measuring the Costs and Benefits of Conservation to Local Communities. *Journal of Ecological Anthropology*. 10, 72-77.

Igoe, Jim e Dan Brockington, 2007. Neoliberal conservation: a brief introduction. *Conservation and Society*. 5 (4), 432-449.

Inda, Jonathan Xavier e Renato Rosaldo, eds., 2002. *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Massachusetts e Oxford: Blackwell Publishers.

Ingold, Tim, 2017. Anthropology contra ethnography. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 7 (1), 21–26.

————————, 2003 [1994]. Introduction to Culture. Em: Tim Ingold, ed. *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Live*. London e New York: Routledge, pp. 329-349.

————————, 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London e New York: Routledge.
————————, 1992. Culture and the Perception of the Environment. Em: Elisabeth Croll e David Parkin, eds. *Bush Base: Forest Farm. Culture, environment and development*. London e New York: Routledge, pp. 39–56.
Ingold, Tim e Terhi Kurttila, 2000. Perceiving the Environment in Finnish Lapland. *Body & Society*. 6 (3-4), 183-196.
Isidoros, Konstantina, 2018. Introduction. EM: Konstantina Isidoros, *Nomads and Nation Building in the Western Sahara: Gender, Politics and the Sahrawi*. London e New York: I.B.Tauris & Co. Ltd, pp. 1-28.
IUCN, 2020a. *About*. IUCN. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://www.iucn.org/theme/protected-areas/about
————————, 2020b. Members. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://www.iucn.org/about/union/members
————————, 2020c. Protected Area Categories. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://www.iucn.org/theme/protected-areas/about/protected-area-categories
————————, 2020d. Our Work. Green List. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://www.iucn.org/commissions/world-commission-protected-areas/our-work/green-list
————————, 2010. *50 Years of Working for Protected Areas. A brief history of IUCN World Commission on Protected Areas*. IUCN: Gland, Switzerland.
————————, 1994. Guidelines for Protected Area Management Categories. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/1994-007-En.pdf
————————, 1992. Parks for Life Report of the IVth World Congress on National Parks and Protected Areas. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/1993-007.pdf
————————, 1982. The World National Parks Congress. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/1982-005.pdf
————————, 1980. World conservation strategy: living resource conservation for sustainable development. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/WCS-004.pdf
————————, 1970. Tenth General Assembly. Vigyan Bhavan, New Delhi, 24 November- 1 December, 1969. Volume II. Proceedings and Summary of Business. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://portals.iucn.org/library/efiles/documents/NS-SP-027.pdf
IUCN Red List, 2020. About. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://www.iucnredlist.org/about/background-history
IUCN WCPA – World Commission on Protected Areas, 2020. About. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://www.iucn.org/commissions/world-commission-protected-areas/about
IUPN, 1948. Union internationale pour la protection de la nature. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://portals.iucn.org/library/efiles/documents/1948-001-Fr.pdf

Jacoby, K., 2001. Introduction. EM: K. Jacoby. *Crimes against Nature. Squatters, Poachers, Thieves and the Hidden History of American Conservation*. Berkeley: University of California Press, pp. 1-7.
Jeffrey, Craig, 2010. *Timepass: Youth, class, and the politics of waiting in India*. California: Stanford University Press.

Jones, Karen, 2012. Unpacking Yellowstone: The American National Park in Global Perspective. Em: Bernhard Gissibl, Sabine Höhler e Patrick Kupper, eds. *Civilizing Nature: National Parks in Global Historical Perspective*. New York e Oxford: Berghahn Books, pp. 31-49.

Kamat, Digambar, Edgar Ribeiro, Dean D´cruz, Baise Costa, Charles Correa, Rahul Deshpande e Datta Naik, 2008. *RPG-21. Draft Regional Plan for Goa – 2021*. Government of Goa: Department of Town and Country Planning.

Kamat, Pratima, 2000. From Conversation to the Civil Code: Gender and the Colonial State in Goa, 1510-1961. *The Indian Historical Review*. 27 (2), 61-86.

————, 1997. Crítica a algumas das principais questões de desenvolvimento da Goa de hoje. Em: Rosa Maria Perez, Susana Sardo e Joaquim Pais de Brito, coords. *Histórias de Goa*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, pp. 124-144.

Kamat, Nandkumar, 2010. Wild panther in Miramar? How Goa is on the verge of an environmental hara-kiri. Em: Keya Acharya e Frederick Noronha, eds. *The Green Pen. Environmental Journalism in India and South Asia*. New Delhi: Sage Publications India, pp. 236-250.

————, 2004. History of Khazan land management in Goa: ecological, economic and political perspective. Comunicação apresentada no Seminário sobre História da Agricultura em Goa, Departamento de História, Goa, Goa University.

————, 1999. Ecotheological Dimensions of Termite Hill. *Govapuri, Bulletin of Institute Menezes Braganza*, 1 (3), 1-11.

Kazi, Saltanat e Alito Siqueira, 2006. Bridging local and global concerns: a study on globalized tourism and its implications on land-use and land-cover. Em: Sangeeta Sonak, ed. *Multiple dimensions of global environmental change*. India: TERI, pp. 62-82.

Kirshenblatt-Gimblett, B., 2004. Intangible Heritage as Metacultural Production. *Museum International*. 56 (1-2), 52–65.

Korpela, Mari, Laura Hirvi e Sanna Tawah, 2016. Not alone: doing fieldwork in the company of family members. *Suomen Anthropology*. 41 (3), 3-20.

Kothari, A., P. Pande, S. Singh e D. Variava, 1989. *Management of National Parks and Sanctuaries in India*. *A Status Report*. New Delhi: Indian Institute of Public Administration.

Kottak, Conrad P., 1999. The New Ecological Anthropology. *American Anthropology*. 101(1), 23-35.

Kupper, Patrick, 2016. Nature's Laboratories? Exploring the Intersection of Science and National Parks. Em: Adrian Howkins, Jared Orsi e Mark Fiege, eds. *National Parks beyond the Nation. Global Perspectives on America's Best Idea*. Norman: University of Oklahoma Press, pp. 114-134.

————, 2014. *Creating wilderness: a transnational history of the Swiss National Park*. New York e Oxford: Berghahn.

————, 2012. Translating Yellowstone: Early European National Parks, Weltnaturschutz and the Swiss Model. Em: Bernhard Gissibl, Sabine Höhler e Patrick Kupper, eds. *Civilizing Nature: National Parks in Global Historical Perspective*. New York e Oxford: Berghahn Books, pp. 123-139.

Kurien, John, 1995. The Kerala model: its central tendency and the outlier. *Social Scientist*. 23 (1–3), 70–90.

————, 1985. *Technical Assistance Projects and Socio-Economic Change: The Norwegian Intervention in Kerala´s Fisheries Development Experience*. Trivandrum: Center for Development Studies.

Landau, Paul, 2002. Empires of the Visual: Photography and Colonial Administration in Africa. EM: Paul Landau e Deborah D. Kaspin, eds. *Images and Empires. Visuality in Colonial and Postcolonial Africa.* Berkeley & Los Angeles: University of California Press, pp. 141-171.

Larsen, Peter Bille e Dan Brockington, eds., 2018. *The anthropology of conservations NGOs. Rethinking the boundaries*. Switzerland: Palgrave Macmillan.

Latour, Bruno, 1994 [1991]. *Jamais Fomos Modernos. Ensaio de Antropologia Simétrica.* Tradução Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: editora 34.

Leach, Edmund R., 1961. *Pul Eliya. A village in Ceylon. A study of land tenure and kingship*. London: Cambridge University Press.

Leite, Naomi e Nelson Graburn, 2009. Anthropological interventions in tourism studies. EM: Tazim Jamal e Mike Robinson, eds. *The SAGE handbook of tourism studies*. London: SAGE Publications, pp. 35-64.

Lewis, Michael, 2012. Globalizing Nature: National Parks, Tiger Reserves and Biosphere Reserves in Independent India. Em: Bernhard Gissibl, Sabine Höhler e Patrick Kupper, eds. *Civilizing Nature: National Parks in Global Historical Perspective*. New York e Oxford: Berghahn Books, pp. 224-239.

————————, 2004. *Inventing global ecology: tracking the biodiversity ideal in India*. Ohio: Ohio University Press.

Li, Tania Murray, 2000a. Articulating indigenous identity in Indonesia: resource politics and the tribal. *Comparative Studies in Society and History*. 42 (1), 149–179.

————————, 2000b. Locating Indigenous Environmental Knowledge in Indonesia. Em: Roy Ellen, Peter Parkes e Alan Bicker, eds. *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations. Critical Anthropological Perspectives*. Australia: Harwood Academic Publishers, pp. 120-147.

LIFE – Lawyers Initiative for Forest and Environment, 2013. *Legal Framework for Conservation of Coastal and Marine Environment of India: A Review*. CMPA Technical Series No. 02. New Delhi: GIZ - Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit GIZ. GmbH.

Lilley, Ian, 2013. Nature and culture in World Heritage management: A view from the Asia-Pacific or, never waste a good crisis! Em: Sally Brockwell, Sue O′Connor e Denis Byrne, eds. *Transcending the Culture–Nature Divide in Cultural Heritage: Views from the Asia–Pacific region*. Australia: ANU Press, pp. 13-22.

Lins Ribeiro, Gustavo, 2019. The global/local tension in the history of anthropology. *Journal of Global History*. 14 (3), 375–394.

————————, 2012. Conclusion: globalization from below and the non-hegemonic world-system. Em: Gordon Mathews, Gustavo Lins Ribeiro e Carlos Alba Vega, eds. *Globalization from Below: The World's Other Economy*. London: Routledge, pp. 221-235.

Little, Paul, 2002. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico*, 251-290.

————————, 1999. Environments and environmentalisms in anthropological research: Facing a New Millennium. *Annual Review of Anthropology*, 28(1), 253 -284.

Lobo, Sandra, 2013. *O desassossego goês. Cultura e política em Goa do Liberalismo ao Acto Colonial*. Tese de Doutoramento, FCSH-NOVA.

Löfgren, Orvar, 1999. *On Holiday. A history of vacationing*. London: University of California Press.

Lokuge, Gayathri e Mohamed Munas, 2018. Risk, Reciprocity and Solidarity: The Moral Economy of Fishing in Trincomalee, Sri Lanka. Em: Derek S. Johnson, Tim G. Acott, Natasha Stacey e Julie Urquhart, eds. *Social Wellbeing and the Values of Small-scale Fisheries*. Switzerland: Springer, pp. 243-266.

Lonely Planet, 2021a. Attractions. Agonda Beach. [Em linha]. [consult. 2021-01-22]. Disponível em: https://www.lonelyplanet.com/india/goa/agonda/attractions/agonda-beach/a/poi-sig/1116904/1302133

————————, 2021b. Attractions. Restaurants. Santosh Family Beach Restaurant. [Em linha]. [consult. 2021-01-22]. Disponível em: https://www.lonelyplanet.com/india/goa/galgibag-talpona/restaurants/santosh-family-beach-restaurant/a/poi-eat/1613045/1329294

————————, 2021c. Attractions. Galgibag Beach. [Em linha]. [consult. 2021-01-22]. Disponível em: https://www.lonelyplanet.com/india/goa/galgibag-talpona/attractions/galgibag-beach/a/poi-sig/1116956/1329294

————————, 2021d. Shopping. Anjuna Flea Market. [Em linha]. [consult. 2021-18-12]. Disponível em: https://www.lonelyplanet.com/india/goa/anjuna/shopping/anjuna-flea-market/a/poi-sho/1116755/356225

————————, 2021e. Anjuna. [Em linha]. [consult. 2021-18-12]. Disponível em: https://www.lonelyplanet.com/india/goa/anjuna

Lounela, Anu, Eeva Berglund e Timo Kallinen, eds., 2019. *Dwelling in Political Landscapes. Contemporary Anthropological Perspectives*. Helsinki: Studia Fennica Anthropologica 4.

Lourenço, Inês, 2009. *Os Corpos da Devi. Religião e Género em Diáspora*. Tese de Doutoramento, ISCTE.

Lu, Tracey L. D., 2017. The management of intangible cultural heritage in China. Em: Michelle L. Stefano e Peter Davis, *The Routledge companion to intangible cultural heritage.* London e New York: Routledge, pp. 121-134.

Lunstrum, Elizabeth, 2014. Green Militarization: Anti-Poaching Efforts and the Spatial Contours of Kruger National Park. *Annals of the American Association of Geographers*. 104 (4), 816-832.

Lyon, Sarah e E. Christian Wells, eds., 2012. *Global Tourism: Cultural Heritage and Economic Encounters*. UK: AltaMira Press.

MacCannell, D. 1973. Staged authenticity: arrangements of social space in tourist settings. *American Journal of Sociology*. 79(3), 589-603.

MacDonald, Kenneth Iain, 2010. The Devil Is in the Bio.diversity: Private Sector 'Engagement' and the Restructuring of Biodiversity Conservation. *Antipode*. 42 (3), 513–550.

————————, 2003. IUCN-The World Conservation Union: A History of Constraint. Comunicação apresentada no Permanent workshop of the Centre for Philosophy of Law Higher Institute for Philosophy of the Catholic University of Louvain, Belgium.

Macdonald, Sharon, 2013. Selling the past. Commodification, authenticity and heritage. EM: Sharon Macdonald. *Memorylands: Heritage and Identity in Europe Today.* London e New York: Routledge, pp. 109-136.

Macekura, Stephen J., 2015. *Of Limits and Growth. The Rise of Global Sustainable Development in the Twentieth Century*. USA: Cambridge University Press.

Mácha, Premysl, 2013. Resistance Through Tourism: Identity, Imagery and Tourism Marketing in New Mexico. EM: João Sarmento e Eduardo Brito-Henriques, eds. *Tourism in the Global South: heritages, identities and development*. Lisboa: Centre for Geographical Studies, University of Lisbon, pp. 91-112.

Machado, Roberto, 1998 [1979]. Introdução. Por uma genealogia do poder. Em: Michel Foucault. *Microfísica do Poder. Organização, Introdução e Revisão Técnica de Roberto Machado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, pp. VII-XXIII.

Mackenzie, John, 1988. *The empire of nature: Hunting, Conservation and British Imperialism*. Manchester: Manchester University Press.

Madden, Raymond, 2010. *Being Ethnographic – A Guide to the Theory and Practice of Ethnography*. London: Sage.

Magalhães, Manuel, 2012, *Pequenos Reis e Grandes Honras. Culto, Poder e Estatuto na Índia Ocidental*. Tese de Doutoramento, ISCTE.

Mandala, Vijaya Ramadas, 2019. *Shooting a Tiger: Big-game Hunting and Conservation in Colonial India*. New Delhi: Oxford University Press.

Mani, Fiona, 2012. *Guns and shikaris: The rise of the sahib's hunting ethos and the fall of the subaltern poacher in British India, 1750-1947*. Tese de Doutoramento, West Virginia University.

Mankekar, Purnima, 2012. Television and embodiment: a speculative essay. *South Asian History and Culture*. 3 (4), 603-613.

Mann, Michael, 2015. *South Asia' Modern history. Thematic Perspectives*. London e New York: Routledge.

————————, 2013. Environmental History and Historiography on South Asia: Context and some Recent Publications. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://edoc.hu-erlin.de/bitstream/handle/18452/9121/324.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Martin, Tony, 2014. *Sinful Goa: Paradise in Peril*. Canacona: Primrose.

————————, 2008. Galgibaga, 27 de setembro, Julio Cardoso : Proud Goan from Galgibaga. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: http://juliozinia.blogspot.com/2008/09/galgibaga-by-tony-martins.html

Martinez-Alier, Joan, 2002. *The Environmentalism of the Poor. A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. UK e USA: Edward Elgar.

Martins, Humberto, 2018. Humanos e não-humanos em ambientes partilhados. Notas introdutórias a uma antropologia das áreas protegidas. *Análise Social*. 226, LIII (1º), 28-56.

Martins, Humberto e Paulo Mendes, orgs., 2016a. *Trabalho de Campo: Envolvimento e Experiências em Antropologia*. Lisboa: ICS.

Martins, Humberto e Paulo Mendes, 2016b. Introdução. EM: Humberto Martins e Paulo Mendes, orgs. *Trabalho de Campo: Envolvimento e Experiências em Antropologia*. Lisboa: ICS, pp. 17-38.

Mascarenhas, António, 2009a. An experiment to restore coastal sand dunes at Miramar beach, Goa: An appraisal. Em: António Mascarenhas e Glenn Kalavampara, eds. *Natural resources of Goa: a geological perspective*. India: Geological Society of Goa, pp. 149-166.

————————, 2009b. Some implications of Coastal Regulation Zone CRZ. legislation for the coast of Goa. Em: António Mascarenhas e Glenn Kalavampara, eds. *Natural resources of Goa: a geological perspective*. India: Geological Society of Goa, pp. 189-213.

————————, 1998. *Study of Goa and its Environment from Space. A Report on Coastal Sand Dune Ecosystems of Goa: Significance, Uses and Anthropogenic Impacts, India*. Goa: National Institute of Oceanography.

Mascarenhas-Keyes, Stella, 1990. International Migration – Its Development, Reproduction and Economic Impact on Goa up to 1961. Em: Teotónio R. de Souza, ed. *Goa Through the Ages – An Economic History. Vol II. An Economic History*. New Delhi: Concept Publishing Company, pp. 242-262.

Mathews, Gordon e Gustavo Lins Ribeiro e Carlos Alba Vega, 2012. *Globalization from Below: The World's Other Economy*. London: Routledge.

Matos, Artur Teodoro de e João Teles e Cunha, coord., 2012. *Goa: passado e presente, 2 tomos*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Centro de História de Além Mar (CEPCEP/CHAM).

Mauss, Marcel, 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

McNeill, J. R., 2009. The Green Revolution. Em: Mahesh Rangarajan, ed. *Environmental Issues in India. A Reader*. Delhi: Pearson Education, pp. 184-194.

Mendes, Paulo D., 2008. *O Mar é que Manda: Comunidade e Percepção do Ambiente no Litoral Alentejano*. Tese de Doutoramento, ISCTE.

Mendes, Sushila Sawant, 2012. *Luis de Menezes Bragança 1878 to1938 and the emergence of political consciousness in Goa*. Tese de Doutoramento, Goa University.

Menon, A. G. Krishna, 1993. *Case study on the effects of tourism on culture and the environment: India; Jaisalmer, Khajuraho and Goa*. Bangkok: UNESCO Principal Regional Office for Asia and The Pacific RACAP Series on Culture and Tourism in Asia.

Menon, Manju, Meenakshi Kapoor, Preeti Venkatram, Kanchi Kohli e Satnam Kaur, 2015. *CZMAs and Coastal Environments: Two decades of regulating land use change on India's coastline*. India: CPR-Namati Environmental Justice Program.

Michaels, Axel, 2004 [1998]. *Hinduism: Past and Present*. Deli: Orient Longman.

Milton, Kay, 1997. Ecologies: anthropology, culture and the environment. *International Social Science Journal*. 49 (154), 477-495.

————————, 1993. Introduction: environmentalism and anthropology. Em: Kay Milton, ed. *Environmentalism. The view from anthropology*. London: Routledge, pp. 1-16.

Mody, Perveez, 2008. *The Intimate State. Love-marriage and the law in Delhi*. London, New York e New Delhi: Routledge.

Mosse, David, 1996. South Indian Christians, Purity/Impurity, and the Caste System: Death Ritual in a Tamil Roman Catholic Community. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2 (3), 461-483.

Nair, Bipithalal Balakrishnan, Satyajit Sinha e M.R. Dileep, 2020. What makes inauthenticity dangerous: An explorative study of ethnic cuisine and tourism. *TOURISM - original scientific paper*. 68 (4), 371-388.

Nash, Dennison, ed., 2007. *The Study of Tourism Anthropological and Sociological Beginnings*. Amsterdam: Elsevier.

————————, 1996. On Anthropologists and Tourists. *Annals of Tourism Research*. 23 (3), 691-694.

National Fishworkers Forum, 2018. *Coastal Regulations in India: From Protection to Destruction*. New Delhi: National Fishworkers' Forum.

————————, s.d. About. [Em linha]. [consult. 2019-01-9]. Disponível em: http://www.nffindia.org/

Neumann, Roderick P., 1998. *Imposing Wilderness: Struggles Over Livelihood and Nature Preservation in Africa*. California: University of California Press.

————————, 1992. The Political Ecology of Wildlife Conservation in the Mount Meru Area of Tanzania. *Land Degradation and Development*. 3, 85-98.

Newman, Robert, 2001. *Of umbrellas, goddesses & dreams. Essays on Goan culture and society*. Goa: Other India Press.

————————, 1984. Goa: The Transformation of an Indian Region. *Pacific Affairs*. 57 (3), 429-449.

Noronha, Frederick, 2010. Tourism and Beyond: Does Environmental Journalism Matter?. Em: Keya Acharya e Frederick Noronha, eds. *The Green Pen. Environmental Journalism in India and South Asia*. New Delhi: Sage Publications India, pp. 79-85.

Noronha, Ligia, 2004. Coastal Management Policy: Observations from an Indian Case. *Ocean & Coastal Management*. 47 (1–2), 63–77.

Noronha, Ligia, Alito Siqueira, S. Sreekesh, Lubina Qureshy e Saltanat Kazi, 2002. Goa: Tourism, Migrations and Ecosystem Transformations. *Ambio*. 31 (4), 295-302.

Notermans, Catrien, Albertina Nugteren, Suma Sunny, 2016. The Changing Landscape of Sacred Groves in Kerala India. A Critical View on the Role of Religion in Nature Conservation. *Religions*. 7 (38), 1-14.

Nunes, Francisco Oneto, 2006. *Hoje por ti, amanhã por mim. A arte xávega no litoral central português*. Tese de Doutoramento, ISCTE.
Nuñez, Theron, 1963. Tourism, tradition and acculturation: *Weekendismo* in a Mexican village. *Ethnology*. 2 (3), 347-52.

Oldenburg, Veena Talwar, 2002. Introduction. Em: Veena T. Oldenburg. *Dowry Murder: The Imperial Origins of a Cultural Crime*. Oxford, UK: Oxford University Press, pp. 3-18.
Olwig, Karen Fog, 2002. Current Anthropology Comments on Peter Nas paper, Masterpieces of oral and Intangible Culture. *Current Anthropology*. 43 (1), 145-146.
Orlove, Benjamin, 1980. Ecological Anthropology. *Annual Review of Anthropology*. 9, 235-273.
Orlove, Benjamin e Stephen Brush, 1996. Anthropology and the conservation of biodiversity. *Annual Review of Anthropology*. 25, 329–52.
Orr, Yancey, J. Stephen Lansing e Michael R. Dove, 2015. Environmental anthropology: Systemic perspectives. *Annual Review of Anthropology*. 44, 153 -168.
Ortner, Sherry, 2016. Dark anthropology and its others. Theory since the eighties. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 6 (1), 47-73.
————————, 2011 [1984]. Teoria na Antropologia desde os anos 60. *MANA*. 17(2), 419-466.
————————, 2006. *Anthropology and Social Theory. Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press.
————————, 1995. Resistance and the problem of ethnographic refusal. *Comparative Studies in Society and History*. 37(1), 173-193.

Pálsson, Gísli, 1994. Enskilment at Sea. *Man*. 29 (4), 901-927.
Pappu, Rekha, 2011. Reconsidering Romance and Intimacy. The case of the single unmarried woman. Em: Samita Sen, Ranjita Biswas e Nandita Dhawan. *Intimate Others: marriage and sexualities in India*. Kolkata: Stree, pp. 370 -90.
Parreira, Henrique Gomes de Amorim, 1956. A Pesca no distrito de Goa. Em: Ministério do Ultramar, *Revista da Junta das Missões Geográficas e de Investigações do Ultramar, Garcia de Orta. Número especial, Dedicado à Índia Portuguesa e integrado nas Comemorações do IV Centenário da Introdução da Imprensa em Goa*, Lisboa, Ministério do Ultramar, pp. 153-173.
Pascual, José, 2004. Littoral Fishermen, Aquaculture, and Tourism in the Canary Islands: Attitudes and Economic Strategies. EM: Jeremy Boissevain e Tom Selwyn, eds. *Contesting the Foreshore Tourism, Society, and Politics on the Coast*. Amsterdam: Amsterdam: University Press, pp. 61-82.
————————, 1999. Los estudios de antropología de la pesca en España: nuevos problemas, nuevas tendencias. *Etnográfica*. III (2), 333-359.
Peace, Adrian, Linda H. Connor e David Trigger, 2012. Environmentalism, Culture, Ethnography. *Oceania*. 82 (3), 217-227.
Pearson, Michael, 2003. *The Indian Ocean*. London e New York: Routledge.
Peet, Richard e M. Watts, eds., 1996. *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements*. London e New York: Routledge
Peluso, Nancy. 1992. Introduction. EM: Nancy Peluso. *Rich Forests, Poor People: Resource Control and Resistance in Java*. Berkeley: University of California Press, pp. 3-26.
Pereira, Cláudia, 2014. A cor da pele e as castas de Goa, antes e depois de o último olhar de Manú Miranda de Orlando da Costa. EM: Everton V. Machado e Duarte D. Braga (org.). *Goa Portuguesa e Pós-Colonial: Literatura, Cultura e Sociedade*. V.N. Famalicão: Edições Húmus, pp. 253-271.

————————, 2010. Negociações identitárias dos Gaudde de Goa: políticas de classificação de "tribos". *Portuguese Literary & Cultural Studies, Parts of Asia*. 17 (18), 129-139.
————————, 2009. *Casta, Tribo e Conversão. Os Gauudé de Goa*. Tese de Doutoramento, ISCTE.
Pereira, Hugo Silveira, 2017. O tratado luso-britânico de 1878: história de um acordo tecnodiplomático em três atos. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. 17, 229-252.
Pereira, Óscar G., 2000. Tourism in Goa: Risks and Opportunities. Em: Charles J. Borges, Oscar G. Pereira e Hannes Stubbe, eds. *Goa and Portugal: History and Development*. New Delhi: Concept Publishing Company, pp. 91-110.
Pereiro, Xerardo e Cebaldo de León Smith Inawinapi, 2007. *Los impactos del turismo en Kuna Yala (Panamá). Turismo y cultura entre los Kuna de Panamá*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
Pereiro, Xerardo (coord.), Cebaldo de León, Mònica Martínez Mauri, Jorge Ventocilla e Yadixa del Valle, 2012. *Los turistores kunas antropología del turismo étnico en panamá.* Illes Balears: Universitat de les Illes Balears.
Pereiro, Xerardo e Filipa Fernandes, 2018. *Antropologia e turismo: teorias, métodos e praxis*. Tenerife: PASOS.
Perez, Rosa Maria, 2018. Colonialismo, colonialismos. Uma revisitação crítica. *Revista de Ciências Sociais.* 20, 9-37.
————————, 2017 [1994]. Prefácio. "Re-village. Os filhos de Hari". EM: Rosa Maria Perez. *Reis e Intocáveis. Um Estudo do Sistema de Castas no Noroeste da Índia*. Lisboa: Etnográfica Press, pp. 4-18.
————————, 2012. *O Tulsi e a Cruz. Antropologia e Colonialismo em Goa*. Lisboa: Temas e Debates.
————————, 2006. Sonhos Imperiais. Negociações e Rupturas do Colonialismo Português na Índia. Em: Rosa Maria Perez, org. *Os Portugueses e o Oriente. História, Itinerários, Representações*. Lisboa: Dom Quixote, pp. 129-150.
————————, 2004. Preface to the English Edition. Em Rosa Maria Perez. *Kings and Untouchables. A Study of the Caste System in Western India*. Nova Deli: Chronicle Books, pp. xi-xvi.
————————, 1997. Hinduísmo e Cristianismo em Goa: Os limites da Casta. EM: Rosa Maria Perez, Susana Sardo e Joaquim Pais de Brito, coords. *Histórias de Goa*. Lisboa: Instituto Português de Museus, pp. 107-124.
————————, 1994. *Reis e Intocáveis. Um Estudo do Sistema de Castas no Noroeste da Índia*. Oeiras: Celta.
Perez, Rosa Maria e Susana Sardo 1997. Introdução. EM: Rosa Maria Perez, Susana Sardo e Joaquim Pais de Brito, coords. *Histórias de Goa*. Lisboa: Instituto Português de Museus, pp. 13-26.
Petursson, Jon Geir e Paul Vedeld, 2016. Rhetoric and reality in protected area governance: Institutional change under different conservation discourses in Mount Elgon National Park, Uganda. *Ecological Economics*. 131, 166–177.
Phaldesai, Pandurang, 2001. *A cultural history of the Canacona taluka of Goa*. Tese de Doutoramento, Goa University.
Pina Cabral, João, 1991. A minha casa em Paço. Em: Brian O´Neill e Joaquim Pais de Brito, orgs. *Lugares de Aqui – actas do seminário Terrenos Portugueses*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, pp. 119-141.
Pinto, Roque e Xerardo Pereiro, 2010. Turismo e Antropologia: contribuições para um debate plural. *Revista Turismo e Desenvolvimento*. 13, 219-226.
Pombo, Pedro, 2006. Shri Betal Prasannah. Os templos de Betal de Priol, Velinga e Querim. *Oriente*. 16, 115-128.

Raikar, Avinash V., 2006. Sustainable Development of the Marine Resources in Goa – What needs to be done? Em: Gaonkar, Rekha, R. B. Patil e Maria D. C. Rodrigues, eds. *Fishes and Fisheries: Conservation and Sustainable Development*. New Delhi: A.P.H. Publishing Corporation, pp. 203-224.

Ramesh, R. R. Purvaja, A. Senthil Vel, Ahana Lakshmi e J. R. Bhatt, 2011. Coastal Regulation Zone Notification: A Review of the Chronology of Amendments. Em: J. R. Bhatt, D. J. Macintosh, T. S. Mayar, C. N. Pandey e B. P. Milaratna, eds. *Towards Conservation and Management of Mangrove Ecosystems in India*. India: IUCN India, pp. 205-216.

Rangan, Haripriya, 2000. *Of Myths and Movements: Rewriting Chipko into Himalayan History*. Oxford: University Press.

Rangarajan, Mahesh, 2009a. Striving for a Balance: Nature Power, Science and India's Indira Gandhi, 1917-1984. *Conservation and Society*. 7 (4), 299-312.

————————, 2009b. Section IV: Movements and Alternatives. Introduction. Em: Mahesh Rangarajan, ed. *Environmental Issues in India. A Reader*. Delhi: Pearson Education, pp. 381-384.

————————, 2006. Ideology, the Environment and Policy: Indira Gandhi. *India International Centre Quarterly*. 33 (1), 50-64.

————————, 2001. *India´s Wildlife History. An Introduction*. Delhi: Permanent Black e Ranthambhore Foundation.

————————, 1996. Environmental Histories of South Asia: A Review Essay. *Environment and History*. 2 (2), 129-143.

Rangarajan, Mahesh e K. Sivaramakrishnan, 2012. *India's Environmental History: A Reader. Vol 1: From Ancient Times to the Colonial Period. Vol 2: Colonialism, Modernity, and the Nation*. Ranikhet: Permanent Black.

Rankin, Katharine N. Andrea J. Nightingale, Pushpa Hamal e Tulasi S. Sigdel, 2016. Roads of change: political transition and state formation in Nepal's agrarian districts. *The Journal of Peasant Studies*. 45 (2), 280-299.

Reddy, Sita, 2006. Making Heritage Legible: Who Owns Traditional Medical Knowledge? *International Journal of Cultural Property*. 13, 61–188.

Redford, Kent, 1991. The ecologically noble savage. *Cultural survival*. 15 (1), 1-3.

Rengarajan, Sridhar, Dhivya Palaniyappan, Purvaja Ramachandran e Ramesh Ramachandran, 2018. National Green Tribunal of India - an observation from environmental judgements. *Environmental Science and Pollution Research*. 5, 11313–11318.

Research Collective, 2017. *Occupation of the Coast. Blue Economy in India. Report*. India: Programme for Social Action PSA.

Resources.10 e Bio-topical: Goa, 2013. *GOA — Found and Imagined. Possibilities, Potentials, Tips and Tools*. Goa: Goa 1556.

Robertson, Roland, 1994. Globalization or Glocalization? *Journal of International Communication*. 1, 33 -52.

Robinson, Rowena, 2009. Negotiating Traditions: Popular Christianity in India. *Asian Journal of Social Science*. 37, 29-54.

————————, 1998. *Conversion, continuity and change: lived Christianity in southern Goa*. New Delhi e London: Sage.

————————, 1997. Cuncolim: Weaving a Tale of Resistance. 32 (7), 334-340.

Roe, Dilys, 2008. The origins and evolution of the conservation-poverty debate: a review of key literature, events and policy processes, Fauna & Flora International. *Oryx*. 424, 491–503.

Rogelja, Nataša, 2004. Izola's Fishermen between Yacht Clubs, Beaches, and State Borders: Connections between Fishing and Tourism. EM: Jeremy Boissevain e Tom Selwyn, eds.

Contesting the Foreshore Tourism, Society, and Politics on the Coast. Amsterdam: Amsterdam: University Press, pp. 281-308.
Rogers, Lisa, 2017. Intangible cultural heritage and international environmental law: 'the cultural dimension of environmental protection'. *Historic Environment*. 29 (3), 30-43.
Rohan, Arthur e Kartik Shanker, 2010. Olive and Green: Shades of Conflict Between Turtles & Fishers in India. *Current Conservation.* 4 (4), 28-35.
Ross, Corey, 2015. Tropical Nature as Global *Patrimoine*: Imperialism and International Nature Protection in the Early Twentieth Century. Em: Paul Betts e Corey Ross, eds. *Heritage in the modern world: historical preservation in global perspective*. Oxford: Oxford University Press, pp. 214–239.
Routledge, Paul, 2001. 'Selling the rain', resisting the sale: Resistant identities and the conflict over tourism in Goa. *Social & Cultural Geography*. 2 (2), 221-240.
————————, 2000. Consuming Goa: Tourist Site as Dispensable Space. *Economic and Political Weekly*. 35 (30), 2647-2656.
Rubinoff, Arthur G., 1998. *The construction of a political community. Integration and identity in Goa*. New Delhi: Sage Publications India.
Rubinoff, Janet, 2001. Pink Gold: Transformations of Backwater Aquaculture on Goa´s Khazan Lands. *Economic and Political Weekly*. 36 (13), 1108-1114.
————————, 1999. Fishing for status: Impact of development on Goa´s Fisherwomen. *Women's Studies International Forum*. 22 (6), 631-644.

Saberwal, Vasant K. e Mahesh Rangarajan, eds., 2003. *Battles over nature: science and the politics of conservation*. Delhi: Permanent Black.
Saberwal, Vasant K., Mahesh Rangarajan e Ashish Kothari, 2001. *People, parks, and wildlife: towards coexistence*. New Delhi: Orient Longman.
Sacareau, Isabelle, 2007. Himalayan hill stations from the British Raj to Indian tourism. *European Bulletin of Himalayan Research.* 31, 30-45.
Sahlins, Marshall, 1993. Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. *The Journal of Modern History*. 65 (1), 1-25.
Said, Edward, 2003 [1978]. *Orientalism.* London: Penguin Books.
Saldanha, Arun, 2007. *Psychedelic white: Goa trance and the viscosity of race*. USA: University of Minnesota.
————————, 2002. Identity, Spatiality and Post-colonial Resistance: Geographies of the Tourism Critique in Goa. *Current Issues in Tourism*. 5 (2), 94-111.
Sampaio, Sofia, 2013. Estudar o turismo hoje: para uma revisão critica dos estudos de turismo. *Etnográfica*. 17 (1), 167-182.
Sampat, Preeti, 2015a. *Right to Land and the Rule of Law: Infrastructure, Urbanization and Resistance in India*. Tese de Doutoramento, University of New York.
————————, 2015b. The 'Goan Impasse': land rights and resistance to SEZs in Goa, India. *The Journal of Peasant Studies*. 42 (3-4), 765-790.
Santamarina, Beatriz, 2009. De parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populare*s. LXIV-1, 297-324.
————————, 2008. Antropología y medio ambiente. Revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica. *Revista de Antropología Iberoamericana.* 3 (2), 144-184.
Santamarina, Beatriz e Oriol Beltran, 2016. Heritage and Knowledge. Apparatus, Logic and Strategies in the Formation of Heritage. *Anthropological Forum*. 26 (4), 397-414.
Santamarina, Beatriz, Oriol Beltran e Ismael Vaccaro, 2014. El patrimoni immaterial en el patrimoni natural. Un retorn al misticisme. *Revista d'Etnologia de Catalunya*. 39, 73-83.
Santos, Boaventura Sousa, 2006. Globalizations. *Theory, Culture & Society*. 23 (2-3), 393-399.

Saravanan, K.R. K. Sivakumar e B.C. Choudhury, 2013. Important Coastal and Marine Biodiversity Areas of India. Em: K. Sivakumar, ed. *ENVIS Bulletin on Coastal and Marine Protected Areas In India: Challenges And Way Forward*. India: Wildlife Institute of India, pp. 134-189.

Scheper-Hughes, Nancy e Philippe Bourgois, eds., 2004. *Violence in War and Peace: An Anthology*. Oxford: Blackwell.

Schielke, Samuli, 2015. *Egypt in the Future Tense - Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011*. Bloomington e Indianopolis: Indiana University Press.

————————, 2008. Boredom and despair in rural Egypt. *Cont Islam*. 2, 251-270.

Scott, James, 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

Shah, K. T., 1948. *National Planning Committee: Animal Husbandry, Dairying, Fisheries and Horticulture Three Reports in one Volume.* Bombaim: Vora & Co. Publishers.

Shanker, Kartik, 2016. *From Soup to Superstar. The story of sea turtle conservation along the Indian coast*. India: Harper Litmus.

Shanker, Kartik e B. C. Choudhury, eds., 2006. *Marine Turtles of the Indian Subcontinent*. India: Universities Press.

Shastry, B. S., 1981. *Studies in Indo-Portuguese History*. Bangalore: IBH Prakashana.

Silva, Luís, 2015. Foucault in the Landscape: Questioning Governmentality in the Azores. *Landscape Research*. 4 (4), 397-410.

————————, 2014. The Two Opposing Impacts of Heritage Making on Local Communities: Residents' Perceptions: A Portuguese Case. *International Journal of Heritage Studies.* 20 (6), 616-633.

Simlai, Trishant, 2015. India Conservation wars Global rise of green militarisation. *Economic & Political Weekly*. I (50), 39-44.

Singerman, Diane, 2007. *The Economic Imperatives of Marriage: Emerging Practices and Identities Among Youth in the Middle East*. Middle East Youth Initiative Working Paper Number 6. Washington D.C.: Wolfensohn Center for Development at Brookings and Dubai School of Government.

Singh, Neera, 2013. The affective labor of growing forests and the becoming of environmental subjects: rethinking environmentality in Odisha, India. *Geoforum*. 43, 189−198.

Sinha, Arun, 2002. *Goa Indica: A Critical Portrait of Postcolonial Goa*. New Delhi: Promila & Co. Publishers.

Sinha, Subir, 2012. Transnationality and the Indian Fishworkers' Movement, 1960s–2000. *Journal of Agrarian Change*. 12 (2-3), 364-389.

Siqueira, Alito, 1995. Towards Understanding Identity. Some Difficulties with the Perspective - 'Invention of Tradition'. Em: A. Sreekumar, Alito Siqueira, Shaila Desouza, Afonso Botelho, Milan Khanolkar e Reyna Sequeira, eds. *The Tourism Critique and Tourism Movements in Goa. Report on an Introductory Study*. Bangalore: EQUATIONS, pp. 25-31.

Sivaramakrishnan, K., 1999. *Modern Forests: Statemaking and Environmental Change in Colonial Eastern India*. California: Stanford University Press.

————————, 1995. Colonialism and Forestry in India: Imagining the Past in Present Politics. *Comparative Studies in Society and History*. 37 (1), 3-40.

Smith, Laurajane e Gary Campbell, 2017. 'Nostalgia for the future': memory, nostalgia and the politics of class. *International Journal of Heritage Studies*. 23 (7), 1-16.

Smith, Laurajane, 2006. *The Uses of Heritage*. London e New York: Routledge.

Smith, Rachel. 2018. Changing Standards of Living: The Paradoxes of Building a Good Life in Rural Vanuatu. EM: Chris Gregory e Jon Altman, eds. *The Quest for the Good Life in*

Precarious Times. Ethnographic Perspectives on the Domestic Moral Economy. Australia: ANU Press, pp. 33-56.
Smith, Valene e Maryann Brent, co-eds., 2001. *Hosts and Guests Revisited: Tourism Issues of the 21stCentury*. New York, Sidney e Tokyo: Cognizant Communications.
Smith, Valene, ed., 1989. *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism. Second Edition.* Philadelphia: University Pennsylvania Press.
Smith, Valene, ed., 1977. *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism.* Philadelphia: University Pennsylvania Press.
Sneath, D., 2016. Tribe. *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. [Em linha]. [consult. 2021-07-08]. Disponível em: https://www.anthroencyclopedia.com/entry/tribe#h2ref-6
Somayaji, Ganesha e Joanna P. Coelho, 2017. Fissures of a Blue Revolution: The Ramponkars' Response to Mechanised Fishing in Goa. *Social Change*. 47 (2), 200-231.
Sonak, Sangeeta, 2014a. *Khazan Ecosystems of Goa. Building on Indigenous Solutions to Cope with Global Environmental Change*. Dordrecht: Springer.
————————, 2014b. *Environment and Development. Goa at crossroads*. Goa: Broadway Publishing House.
Sonak, Sangeeta, Janet A. Rubinoff e Mahesh Sonak, 2006. Conflicting interests and institutional pluralism: a case study of fishing ban in Goa. Em: Sangeeta Sonak, ed. *Multiple Dimensions of Global Environmental Change*. India: TERI, pp. 300-321.
Souza, Teotónio, 1996. *Goa: Roteiro Histórico-Cultural*. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
Souza, Teotonio, ed., 1990. *Goa Through the Ages – An Economic History*. *Vol II. An Economic History*. New Delhi: Concept Publishing Company.
————————, ed., 1989. *Essays in Goan History*. New Delhi: Ashok Kumar Mittal.
————————, ed., 1985. *Indo-Portuguese History: Old Issues, New Questions.* New Delhi: Naurang Rai, Concept Publishing Company.
Spence, M. D., 1999. Introduction. EM: M. D. Spence. *Dispossessing the Wilderness: Indian Removal and the Making of National Parks*. Oxford: Oxford University Press, pp. 5-8.
Spradley, James, 1980. *Participant Observation*. USA: Holt, Rinehart e Winston.
————————, 1979. *The Ethnographic Interview*. USA: Holt, Rinehart e Winston.
Sreekumar, A. Alito Siqueira, Shaila Desouza, Afonso Botelho, Milan Khanolkar e Reyna Sequeira, 1995. *The Tourism Critique and Tourism Movements in Goa. Report on an Introductory Study*. Bangalore: EQUATIONS.
Srinivas, M. N., 2002. *Collected Essays.* New Delhi: Oxford University Press.
————————., 1983. *Some Reflections on Dowry*. New Delhi: Oxford University Press, Centre for Women's Development Studies.
————————, 1952. *Religion and Society among the Coorgs of South*. Calcuta: Press Private Limited
Stoczkowski, W. 2009. UNESCO's Doctrine of Human Diversity. A Secular Soteriology? *Anthropology Today*. 25 (3), 7-11.
Stronza, Amanda, 2001. Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives. *Annual Review of Anthropology*. 30, 261-283.
Stronza, Amanda, Carter A. Hunt e Lee A. Fitzgerald, 2019. Ecotourism for Conservation? *Annual Review of Environment and Resources*. 4, 5.1–5.25.
Stronza, Amanda e Fernanda Pêgas, 2008. Ecotourism and Conservation: Two Cases from Brazil and Peru. *Human Dimensions of Wildlife*. 13(4), 263-279.
Subramanian, Ajantha, 2009. *Shorelines. Space and Rights in South India*. New Delhi: YODA Press.
————————, 2003a. Modernity from Below: Local Citizenship on the South Indian Coast *International Social Science Journal*. 175, 135-144.

————————, 2003b. Mukkuvar Modernity: Development as a Cultural Identity. Em: Agrawal, Arun e K. Sivaramakrishnan, eds. *Regional Modernities: the cultural politics of development in India*. Oxford e Stanford: University Press, pp. 262-285.

Sullivan, Sian, 2012. Banking Nature? The Spectacular Financialisation of Environmental Conservation. *Antipode*. 45 (1), 198-217.

Sundar, Aparna, 2014. From Regulation to Management and Back Again: Exploring Governance Shifts in India's Coastal Zone. *Conservation and Society*. 12 (4), 364-375.

Sundar, Nandini, 2000. The Construction and Destruction of 'Indigenous' Knowledge in India's Joint Forest Management Programme. Em: Roy Ellen, Peter Parkes e Alan Bicker, eds. *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations. Critical Anthropological Perspectives*. Australia: Harwood Academic Publishers, pp. 79-100.

Taylor, Chris, 2020. 'Green is good.' Is Wall Street's new motto sustainable? Reuters. Sustainable Business. [Em linha]. [consult. 2020-11-13]. Disponível em: https://in.reuters.com/article/money-investing-sustainability/green-is-good-is-wall-streets-new-motto-sustainable-idINKBN1ZC0ZP

Thompson, Edward Palmer, 1998. Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial. EM: E. P. Thompson. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 267-304.

Thompson, Paul, 1985. Women in the Fishing: The Roots of Power between the Sexes. *Comparative Studies in Society and History*. 27 (1), 3-32.

Trichur, Raghuraman, 2013. *Refiguring Goa: From Trading Post to Tourism Destination*. Goa: Goa 1556.

Tripadvisor, 2021a. TripAdvisor Names World's Best Beaches in 2018 Travellers' Choice Awards. [Em linha]. [consult. 2021-12-10]. Disponível em: https://tripadvisor.mediaroom.com/press-releases?item=125761

————————, 2021b. About Agonda. [Em linha]. [consult. 2021-10-12]. Disponível em: https://www.tripadvisor.com/Tourism-g816969-Agonda_South_Goa_District_Goa-Vacations.html

Tsing, Anna Lowenhaupt, 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton e Oxford: Princeton University Press.

————————, 2014. More-than-Human Sociality: A Call for Critical Description. Em: Kirsten Hastrup, ed. *Anthropology and nature*. London e New York: Routledge, pp. 27-42.

————————, 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton e Oxford: Princeton University Press.

————————, 2001. Nature in the Making. Em: Carole L. Crumley, A. Deventer e Joseph Fletcher, eds. *New Directions in Anthropology and Environment*. UK: AltaMira Press, pp. 3-23.

————————, 1999. Becoming a tribal elder, and other green development fantasies. Em: Tania Li, ed. *Transforming the Indonesian Uplands: Studies in Environmental Anthropology*. New York: Routledge, pp. 157–199.

Turner, Frederick Jackson, 1893. The significance of the frontier in American history 1893. Comunicação apresentada na American Historical Association, World Columbian Exposition.

Ulloa, Astrid, 2011. Concepciones de la naturaleza en la antropología actual. EM: Leonardo Montenegro Martínez, ed. *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, Centro de Investigación y Desarrollo Científico, pp. 26-49.

UN, 1992. Convention on Biological Diversity. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-en.pdf

————————, 1987. Report of the World Commission on Environment and Development. Our Common Future. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf

UN, 1972. Stockholm 1972. Background. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://www.un.org/en/conferences/environment/stockholm1972

UNESCO, 2020. Man and the Biosphere MAB. Programme. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://en.unesco.org/mab

————————, 2019. World Heritage List, Western Ghats. [Em linha]. [consult. 2019-01-14]. Disponível em: http://whc.unesco.org/en/lis/1342

————————, 2015. Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: http://whc.unesco.org/archive/2015/39com-11-Annex1-20150707-opguide15-en.pdf

————————, 2005. The Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://en.unesco.org/creativity/sites/creativity/files/passeport-convention2005-web2.pdf

————————, 2003. Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://ich.unesco.org/en/convention

————————, 2001. Universal Declaration on Cultural Diversity. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/5_Cultural_Diversity_EN.pdf

————————, 1972. Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://whc.unesco.org/en/conventiontext/

————————, 1946. Conference for the Establishment of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation, held at the Institute of Civil Engineers, London, from the 1st to the 16th November, 1945. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000117626

UNEP-WCMC, IUCN e NGS, 2021. Protected Planet Digital Report 2020. [Em linha]. [consult. 2021-02-12]. Disponível em: https://livereport.protectedplanet.net/

Vaccaro, Ismael, Oriol Beltran e Pierre Alexandre Paquet, 2013. Political ecology and conservation policies: some theoretical genealogies. *Journal of Political Ecology*. 20 (1), 255 -272.

————————, 2012. Antropología de la conservacíon. Naturaleza, estado, mercado y cultura. Em: Beatriz Santamarina, coord. *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica*. València: Germania, pp. 29-53.

Vartak, V.D. e Madhav Gadgil, 1981. Studies on sacred groves along the Western Ghats from Maharashtra and Goa. Role of beliefs and folklores. Em Jain S.K., ed. *Glimpses of Indian Ethnobotany*. Bombaim: Oxford University Press, pp. 272-278.

Vayda, P. e Walters, B., 1999. Against Political Ecology. *Human Ecology*. 27 (1), 167-179.

Verma, Harnam Singh, org., 2005. *The OBCs and the Ruling Classes in India*. Nova Deli: Rawat Publications.

Vertovec, Steven, 2000. *The Hindu Diaspora. Comparative Patterns*. London e New York: Routledge.

Vicente, Filipa Lowndes, 2015. *Entre dois Impérios. Viajantes Britânicos em Goa (1800-1940)*. Lisboa: Tinta da China.

Vidal, Fernando e Nélia Dias, eds., 2016a. *Endangerment, Biodiversity and Culture*. London e New York: Routledge.

Vidal, Fernando e Nélia Dias, 2016b. Introduction: the endangerment sensibility. Em: Fernando Vidal e Nélia Dias, eds. *Endangerment, Biodiversity and Culture*. London e New York: Routledge, pp. 1-38.

Visser, Leontine E., 2004. Introduction. Em: Leontine E. Visser, ed. *Challenging Coasts. Transdisciplinary Excursions into Integrated Coastal Zone Development*. Amsterdam: Amsterdam University Press MARE Publication Series No. 1, pp. 1-11.

Vivanco, Luis A., 2001. Spectacular Quetzals, Ecotourism, and Environmental Futures in Monte Verde, Costa Rica. *Ethnology*. 40(2), 79-92.

Viveiros de Castro, Eduardo, 2012. "Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia". *MANA*. 18 (1), 151-171.

————————, 2004. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *o que nos faz pensar*. 18, 225-254.

————————, 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

————————, 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *MANA*. 2(2), 115-144.

Wallace, Tim, 2005. Introduction. Tourism, tourists, and anthropologists at work. *NAPA Bulletin*. 23, 1-26.

Wallerstein, Immanuel, 1974a. Introduction. EM: Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System. Capitalism Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York, San Francisco e London: Academic Press.

————————, 1974b. The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis. *Comparative Studies in Society and History*. 16 (4), 387-415.

Watts, M., 2000. Political ecology. EM: Eric Sheppard e Trevor Barnes, eds. *A Companion to Economic Geography*. USA, UK e Australia: Blackwell, pp. 257-274.

West, Paige, 2005. Translation, Value, and Space: Theorizing an Ethnographic and Engaged Environmental Anthropology. *American Anthropologist*. 107 (4), 632–642.

West, Paige, e James Carrier, 2004. Ecotourism and authenticity: Getting away from it all?. *Current Anthropology*. 45(4), 483-498.

West, Paige, James Igoe e Dan Brockington, 2006. Parks and peoples: the social impact of protected areas. *Annual Review of Anthropology*. 35, 251-77.

West, Patrick e S. Brechin, eds., 1991. *Resident peoples and national parks: social dilemmas and strategies in international conservation*. Tucson: University of Arizona Press.

Widdowson, Mike, 2009. Evolution of Laterite in Goa. Em: António Mascarenhas e Glenn Kalavampara, eds. *Natural resources of Goa: a geological perspective*. India: Geological Society of Goa, pp. 35-68.

Wilson, David, 1997. Paradoxes of Tourism in Goa. *Annals of Tourism Research*. 24 (1), 52-75.

Wöbse, Anna-Katharina, 2015. Separating Spheres: Paul Sarasin and his Global Nature Protection Scheme. *Australian Journal of Politics and History*. 61 (3), 339-51.

————————, 2012. Framing the Heritage of Mankind: National Parks on the International Agenda. Em: Bernhard Gissibl, Sabine Höhler e Patrick Kupper, eds. *Civilizing Nature: National Parks in Global Historical Perspective*. New York e Oxford: Berghahn Books, pp. 140-156.

————————, 2011. 'The world after all was one': The International Environmental Network of UNESCO and IUPN, 1945–1950. *Contemporary European History*. 20, 331-34.

————————, 2008. Oil on Troubled Waters? Environmental Diplomacy in the League of Nations. *Diplomatic History*. 32 (4), 519-537.

Wolf, Eric, 1972. Ownership and Political Ecology. *Anthropological Quaterly*. 45 (3), pp. 201-205.

Wright, Andrea, 2020. Making kin from gold: Dowry, Gender, and Indian Labor Migration to the Gulf. *Cultural Anthropology*. 35 (3), 435-461.

WWF, 2020a. History. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://www.worldwildlife.org/initiatives

————————, 2020b. Our Work. [Em linha]. [consult. 2020-10-26]. Disponível em: https://www.worldwildlife.org/about/history

Xavier, P. D., 1993. *Goa, a social history, 1510-1640*. Goa: Rajhauns Vitaran.

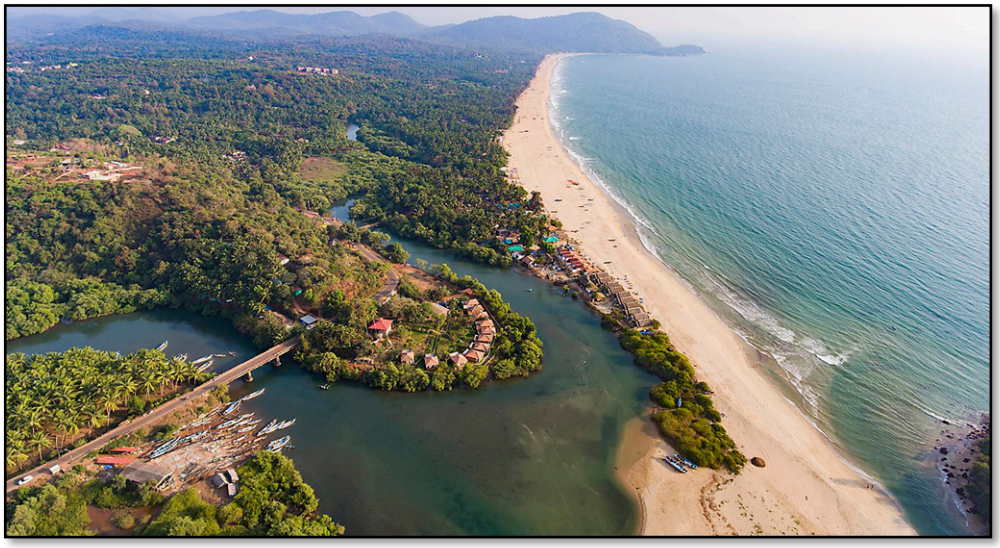
Xiang Biao, 2005. Gender, Dowry and the Migration System of Indian Information Technology Professionals. *Indian Journal of Gender Studies*. 12 (2-3), 357-380.

Yule, Henri e A. C. Burnell, 1886 Hobson-Jobson. *A Glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases, and of kindred terms; etymological, historical, geographical, and discursive*. London: John Murray, Albemarle Street.

Anexo A – Fotomontagem: Vista aérea das aldeias



Em cima: Galgibaga. Fonte: Cajetan Barretto, s.d., Photography, [consult. 2017-06-07]. Disponível em: www.facebook.com/BarrettoPhotography/



Em baixo: Agonda Fonte: Cajetan Barretto, s.d., Photography, [consult. 2017-06-07]. Disponível em: www.facebook.com/BarrettoPhotography/

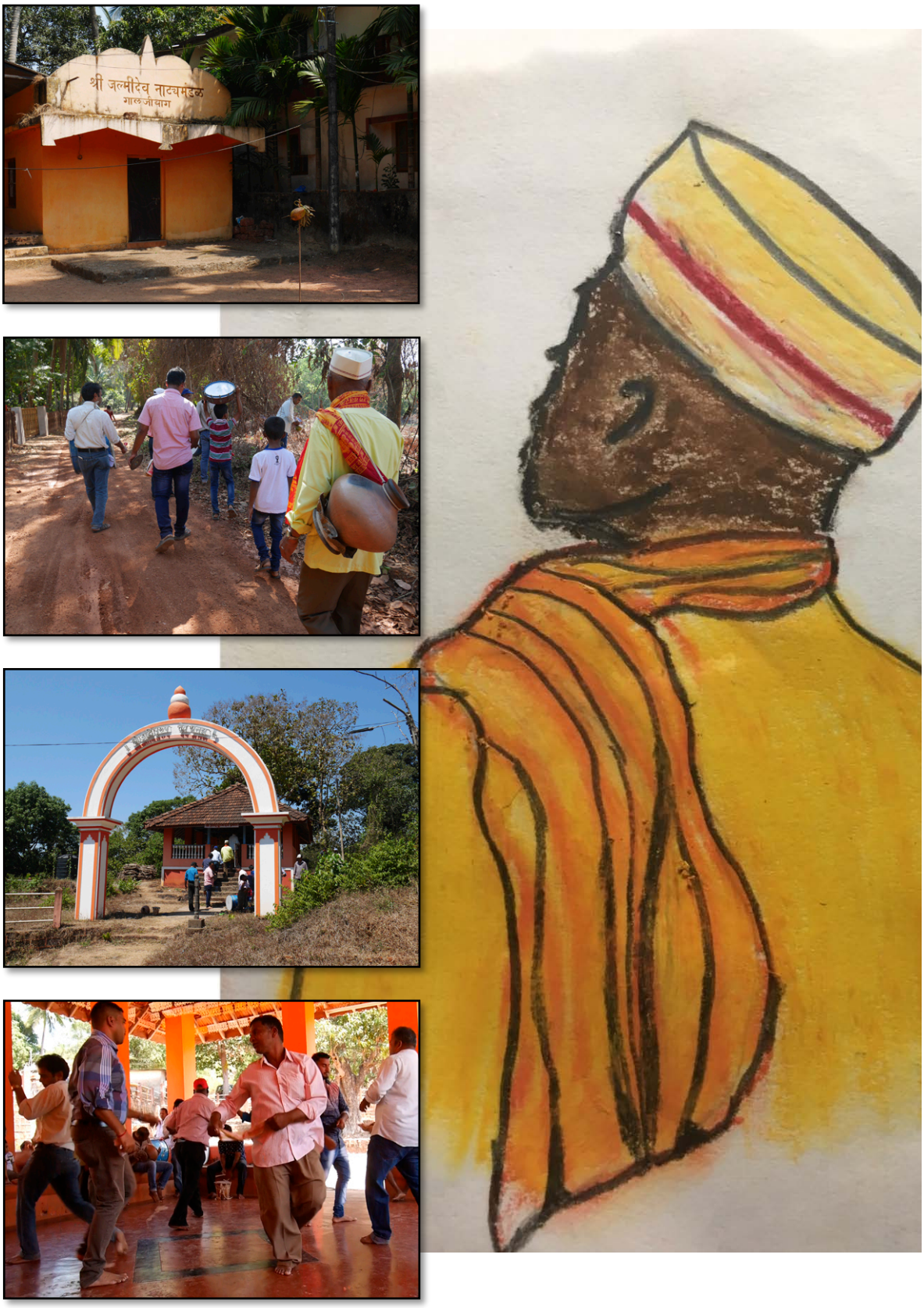
Anexo B – Fotomontagem: Narali Purnima



Em cima: Oferenda do coco ao mar para proteção dos pescadores. Da esquerda para a direita: Início da cerimónia; Percurso para a praia; Oferenda ao mar.

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira, exceção feita à imagem de maiores dimensões. Esta pode ser acedida em: Narendra Sawaikar, 2017. Joined traditional #NaraliPournima(offering coconut)program by Kshatriya Pagi Samaj (fisherman community)@Agond. [Em linha]. [consult. 2018-10-26]. Disponível em: https://twitter.com/nsawaikar/status/894467806628003840

Anexo C – Montagem mix media: Shigmo em Galgibaga



De cima para baixo: Templo Jalmi Deva onde ocorre a abertura e encerramento do Shigmo; Percurso pela aldeia para agradecimento às divindades; Visita ao templo para prestação de culto a Adipurush; Visita, prestação de culto e performance de dança de pares no templo de Betal. Desenho a pastel de óleo do ritualista.

As fotografias e desenho são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira











Em cima: Entoações ao redor do *tulsi* após a dança de pares numa das casas visitadas. Da esquerda para a direita: *tulsi* em suporte simples; Oferenda de coco, arroz, flores e água sagrada aos homens e deles à família que os recebe; Espaço de refeição para pausa de almoço. O serviço de refeições no chão do pátio das casas é uma prática cada vez menos comum.

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

Anexo D – Fotomontagem: Alguns lugares de culto



Em cima: Templo de Betal em Cola com os chinelos deixados pelos devotos; *Gadyachi zatra* no templo de Betal em Poinguinim. Ao centro: Templo Garueypurush (Agonda); Templo Malikarjun; Quarto das divindades em casa de interlocutora; Mulheres a dançar no *zatra* do Gurupradeshi; Rito dedicado aos recém-casados (Galgibaga); Santuário no porto de pesca de Agonda; Em baixo: Visita com interlocutores ao templo Shantadurga em Fatorpa (*taluka* Quepem) e prestação de culto à divindade; Visita ao grande templo de Shiva (Murdeshwar) no Karnataka.

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

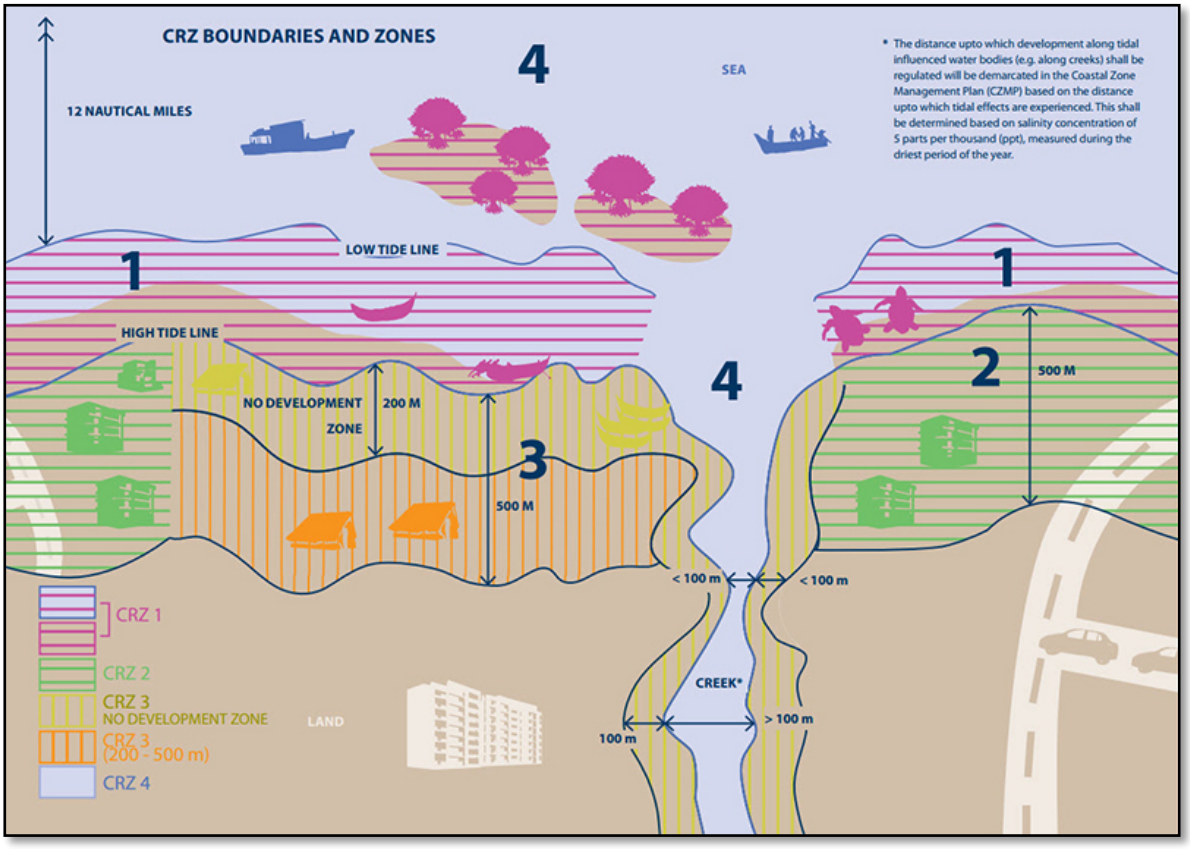
Anexo E – Fotomontagem: Ganesh Chaturthi



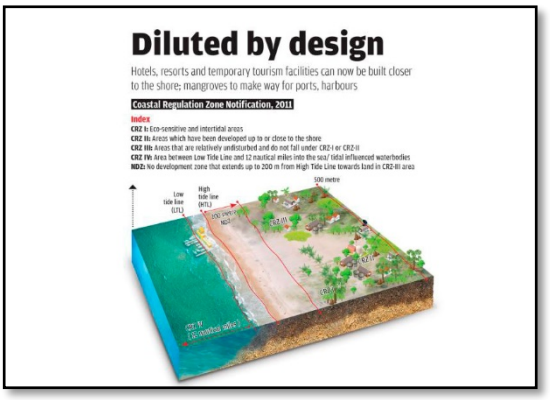
Em cima: Divisão da casa dedicada à divindade; *murti* de Ganesh com a representação de um peixe; Oratório de Ganesh onde são realizados os *puja* e a divindade é alimentada diariamente. Ganesh está colocado sob uma estrutura de madeira decorada com frutas, vegetais e ervas. O espaço foi decorado com desenhos geométricos feitos com anilina em pó (*rangoli*), frutas, plantas, incenso, entre outros elementos. Os doces favoritos da divindade não devem faltar. Ao centro (linha de imagens seguinte): *puja* efetuado pelas mulheres antes da divindade ser retirada de casa; *puja* realizado na praia a todos os Ganesh, antes das imersões no mar. Ao centro (segunda linha de imagens): *murti* de Ganesh adquirida para a aldeia; *puja* e outros ritos efetuados pelo *bhat*; interlocutor Pagi a fazer *puja*; Em baixo: Transporte da *murti* para a praia; Cortejo com música e dança que acompanha a *murti*; Imersão de Ganesh no mar.

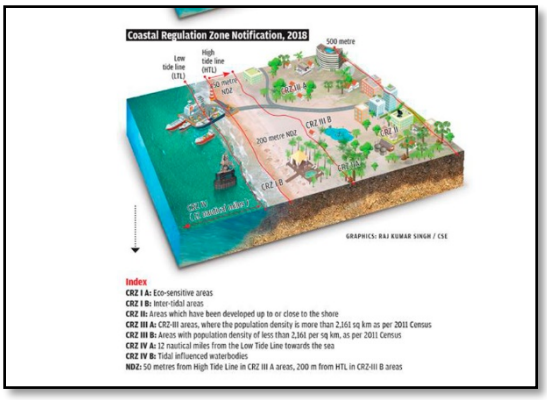
As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

Anexo F – Regulamentação da Zona Costeira



Em cima: Ilustração da Regulamentação da Zona Costeira 2011. Fonte: Namati, s.d. Pocket Diary on Coastal Regulation Zone (CRZ) Notification (English). [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://namati.org/wp-content/uploads/2014/12/English-Pocket-Diary-Updated.pdf





Em cima à esquerda: CRZ 2011. Em cima à direita: CRZ 2018. Fonte: Kukreti, Ishan, 2019. Coastal Regulation Zone Notification: What development are we clearing our coasts. [Em linha]. [consult. 2021-10-11]. Disponível em: https://www.downtoearth.org.in/coverage/governance/ coastal-regulation-zone-notification-what-development-are-we-clearing-our-coasts-for-63061

Anexo G – Fotomontagem: O centro de proteção de tartarugas de Galgibaga



Em cima: Vista ampla do centro de proteção de tartarugas. Ao centro: Placas informativas; Pilares para delimitação da área protegida. Em baixo: Libertação de tartarugas.

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

Anexo H – Registo anual de monitorização de tartarugas

NESTING DETAILS OF OLIVE RIDLEY TURTLE AT GALGIBAG AND AGONDA TURTLE NESTING CENTRES – CANACONA.
COTIGAO WILDLFE SANCTUARY.

Sr no	Year	No of Pits	Beach	Total no of Eggs Laid	No of Young ones released	No of Eggs not Hatched	No of Young ones Dead
1	1999-2000	10	Galgibag	994	711	249	34
		NIL	Agonda	NIL	NIL	NIL	NIL
2	2000-2001	33	Galgibag	3575	2567	758	250
		09	Agonda	846	715	110	21
3	2001-2002	19	Galgibag	1638	985	592	51
		20	Agonda	1886	1549	280	57
4	2002-2003	19	Galgibag	1704	1513	150	41
		15	Agonda	1260	1033	184	43
5	2003-2004	14	Galgibag	1405	922	169	117
		6	Agonda	590	213	140	10
6	2004-2005	05	Galgibag	423	293	123	07
		08	Agonda	696	413	54	17
7	2005-2006	05	Galgibag	538	365	134	29
		03	Agonda	324	256	53	15
8	2006-2007	15	Galgibag	1551	1231	82	92
		05	Agonda	560	459	19	81
9	2007-2008	10	Galgibag	439	387	43	09
		04	Agonda	1263	1099	123	41
10	2008-2009	05	Galgibag	439	329	60	50
		06	Agonda	661	523	75	63
11	2009-2010	10	Galgibag	900	347	542	11
		05	Agonda	579	457	92	30
12	2010-2011	06	Galgibag	680	477	126	77
		07	Agonda	798	352	376	70
13	2011-2012	07	Galgibag	454	236	214	04
		08	Agonda	858	645	151	62
14	2012-2013	08	Galgibag	764	607	119	38
		08	Agonda	937	709	136	92
15	2013-2014	03	Galgibag	333	215	80	38
		02	Agonda	191	172	11	08
16	2014-2015	03	Galgibag	352	222	81	49
		05	Agonda	549	373	145	31
17	2015-2016	06	Galgibag	614	496	84	34
		13	Agonda	1317	1085	164	68
18	2016-17	08	Galgibag Agonda	1074	739	335	45
		28					

Anexo I – Fotomontagem: O centro de proteção de tartarugas de Agonda



Em cima: Vista ampla do centro de proteção de tartarugas. Ao centro: Imagem de pormenor do centro; Ninho de proteção; Placa com detalhes de nidificação. Em baixo: Preparação da libertação de tartarugas no mar.

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

Anexo J – Entrevista Battleground Galgibag!

Goan Observer

ECO-WARRIORS, SEPT 23-SEPT 29 2017

BATTLEGROUND GALGIBAG!

By **GOAN OBSERVER TEAM** SEPTEMBER 23, 2017 LEAVE A COMMENT



GALGIBAG: A few years ago Galgibag was a well-kept secret, remaning relatively unspoiled. However rapid over-commercialisation of other more well-known beaches has now made it the next target for exploitation

Padmashri awardee NORMA ALVARES is an Indian social worker, environmental activist, lawyer, and a founding member of Goa Foundation, an environmental action group. This is her fourth article in the ECO-WARRIORS series that recognises the efforts of Goans to save their homeland

Green Tea Extract Bulk Sale - Chinese R
HALAL/KOSHER/ISO Certified. Raw Material for Food Additive. Get s

KISHORE Painguinkar is a sprightly old man. He is approaching 80 years of age but has the fighting spirit of a 25-year-old.

He lives in Poinguinim village, way down in South Goa — one of the last villages before one crosses over into Karnataka. Poinguinim lies between the mouths of two rivers — the Galgibag in the south and the Talpona in the north. The 2.5 km undulating shoreline, fronting Poinguinim village, is the Galgibag beach. **Not many Goans may have visited this beach but another set of visitors have intimate knowledge of this pristine, undisturbed haven literally since time immemorial. They are the Olive Ridley turtles — this State's**

Goan Observer Team, 2017. Battleground Galgibaga, 23 de setembro. [Em linha]. [consult. 2017-11-26]. Disponível em: https://www.goanobserver.in/2017/09/23/battleground-galgibag/

original tourists.

Each year, during the winter months, unfailingly, generation after generation of Olive Ridleys instinctively aim for the Galgibag beach with only one objective: to nest. Who guides them here? Why Galgibag? No one knows the answers to these questions. But we thank God they have blessed these sands with their presence.

The females dig pits in the soft white dry sand, lay around 100 to 150 eggs and then go off to the ocean. Two months later, tiny baby turtles emerge and without any parental supervision, they unerringly turn in the direction of the sea, crawl down the beach and swim off into the ocean. A baby turtle becomes a grownup, so to speak, within minutes of its birth. One of the miracles of nature. **It is for this reason that Galgibag is named one of the four 'turtle nesting' beaches of Goa (the others being Agonda in South Goa and Morjim and Mandrem in North Goa) and given special status in the Coastal Zone Management Plan for Goa.**



WARRIOR: Kishore Painguinkar made jultiple trips to Pune despite his age. The NGT recognised and appreciated his efforts

But in recent times the turtles have found competition for their space from Goa's new tourists: the Russians and other Europeans who also wish to relax in Goa in the winter months when the climate is harsh in their homelands.

Actually, the turtles don't mind tourists, per se. After all, they have cohabited with the Galgibag residents for centuries. It is the paraphernalia which goes with entertaining these tourists that is the problem. **The shacks and the cacophony associated with a holidaying crowd, the late night beach parties with their loud, pounding, trance music, the campfires with fireworks, disco lights and laser beams – all these totally disorient Goa's flippered friends and wreak havoc with nature's plans.**

Kishore made it his mission to speak up for the turtles and to defend their right to nest at Galgibag beach. Together with friends, the **Poinguinkarancho Ekvott** was formed with turtle protection as a foremost agenda and in November 2014, the group decided to approach the NGT to halt the setting up of shacks at Galgibag.

I have earlier successfully fought several cases in the High Court to prevent hotels from coming up on the Morjim and Mandrem beaches because of their turtle nesting status. **The law is very clear: turtles have priority over money spinners. No fancy argument is required to convince the judge. I therefore suggested that the Ekvott argue its case in person, which Kishore agreed to do. Speak in Marathi, I told him, if you find that English is a handicap. As usual, I promised to help them with reply affidavits and strategy, if that was necessary.**

The Ekvott's Memorandum of Application No. 111/2014, besides highlighting the problems caused to the turtles from tourism as described above, also drew to the Tribunal's attention that since 1997, the Wildlife Division of the Forest department had initiated a project at Galgibag to protect the turtle nests from predators. The programme was actively supported by the villagers, who even took turns to guard the nests. Thereafter, the Goa government decided to mark out land at the beachside for a Conservation Reserve for turtles, but the acquisition process got stuck in bureaucracy.

Despite this proactive stand of the government as well as the fact that Agonda and Galgibag are excluded from the list of beaches on which shacks can be set up, the shack owners have never given up their attempts to set up shacks on the beach, by hook or by crook. As far back as 2008, some shacks were illegally erected, but the villagers got them demolished. However, in 2014, an insensitive village

panchayat granted permission for shacks to be set up in private properties. Caitano Baretto, panch member from Galgibag and president of the Ekvott, strongly opposed the applications but he was outvoted. The shacks were erected within 200 mts of the high tide line (HTL) and greatly endangered the turtle nesting beach. The Ekvott repeatedly petitioned the authorities to remove them, but to no avail. Hence, its decision to petition the NGT.

As expected, the Tribunal responded swiftly. Applying the Precautionary Principle, the NGT directed all the 20 plus shack owners, who were joined as respondents, to maintain Status Quo and also directed the GCZMA to inspect the permissions they claimed to possess. "We make it clear that if any illegal structure is noticed, the responsible party will be saddled with exemplary costs to restore the environment," thundered the NGT.

Alas! Confronted with the village panchayat permissions that the shack owners produced, the GCZMA issued show cause notices to all of them and decided to give them a personal hearing as well. Dismayed at the delay that would undoubtedly occur, the NGT directed that electricity connections be cut off after 10 pm till sunrise — so no loud music — and prohibited the use of any manual gadgets to light up the beach. It also directed that a bamboo fence be erected around the nesting area which no persons would be allowed to enter.

The GCZMA unbelievably found 52 huts and eight illegal shacks in the turtle nesting area! They were ordered to be demolished immediately. By then it was already May 2015 — time for the tourist season to end. Some of them had also constructed cement plinths which they tried to hide under the sand, but Kishore unearthed them and they were demolished too.

In its final order dated July 8, 2015, the NGT had a special word of praise for the perseverance of this gentleman who

had travelled umpteen times to Pune and back to Goa by train, accompanied by the faithful Caitano, in pursuit of sanctuary for the turtles. The NGT unequivocally directed the authorities to take care to secure protection for the turtle nesting area and ensure that the area is not exploited in any way for commercial purpose.

The Ekvott's application was disposed of with liberty to the applicant to come back to the NGT in case of any difficulty. Although the entire tourist season had gone by before the shacks were finally removed, Kishore was a happy man as he believed that he had saved the Galgibag beach for the turtles for all time to come.

How wrong he was!



VICIOUS CIRCLE: Tired of over-commercialised locations, tourists throng to 'undeveloped' places to experience 'back-to-nature' vacations. Unfortunately attracting and catering to tourists often means the location is ruined

Barely a few months later, in October 2015, Kishore and friends noticed some preparations for erection of shacks near the beach and they were horrified to learn that the shack owners had now applied to the GCZMA for permission to set up shacks, paid the fees and were awaiting allotment. All the effort of the past year seemed to have come to naught and shacks might actually be legalised on Galgibag beach. Kishore promptly went back to the NGT with an Execution Application, alleging contempt.

This time, the Tribunal, on its own accord, took cognisance of Para 8(V) (3) of the CRZ Notification, 2011, which requires the authorities to prepare a management plan for turtle breeding areas. Confronted with a point blank query as regards compliance with this requirement, the GCZMA shamefacedly admitted that it

Anexo K – Algumas das principais espécies capturadas

nome em inglês	designação local/concani	zona de pesca
barramundi	*chonak*	costa
catfish	*sangot*	rio
clams	*tisreo*	rio
crab	*kurli*	rio/costa
kingfish	*visvonn*	mar adentro
mackerel	*bangdo*	costa/mar adentro
mussels	*xinanio*	costa (rochas)
oysters	*kalva*	rio
pomfret	*pamplet*	costa/mar adentro
prawns	*sungot*	rio/costa
redsnapper	*tamso*	costa/mar adentro
ribbon fish	*bale*	costa
sardine	*tarle*	costa
shark	*mori*	costa/mar adentro
squid	*manki*	costa
mullet	*shevto*	costa
tuna	*bugadi*	costa/mar adentro
lobster	*xivod*	costa
ray	*vaghole*	costa
croaker	*dodiaro*	costa



As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

Anexo L – Fotomontagem: Os portos de pesca



Em cima: Porto de pesca de Galgibaga. Em baixo: Porto de pesca de Agonda

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

Anexo M – Fotomontagem: Os barcos de madeira



Em cima: *ponel* (canoa); Ao centro: vista ampla de *ponel* e *odi*; Remos de madeira; Pormenor de barra estabilizadora. Em baixo: *odi*

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira











Em cima: *ode*; Ao centro: Vista ampla de *rapon*; Embarcação e rede *rapon* no areal; Pormenor de rede *rapon*. Em baixo: *rapon*

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

Anexo N – Fotomontagem: A manutenção das embarcações de madeira



Em cima: *ponel* após tratamento final com o óleo de castanha de caju; Em baixo: Carpinteiro Pagi a remendar o *ponel* devido a rachas e contaminação por térmitas.

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira





Em cima: *rapon* após tratamento final com o óleo de castanha de caju; Em baixo: Carpinteiro Pagi a remendar *rapon*.

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

Anexo O – Fotomontagem: Os barcos de fibra de vidro



Em cima: Embarcação pequena a remos. Ao centro: Pormenores de barco de fibra de vidro; Motor fora de borda 9.9; Em baixo: Barco de dimensão média com motor fora de borda.

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira



Em cima: Barcos de fibra de vidro de interlocutores de Galgibaga, atracados no porto de Talpona. Estas embarcações são utilizadas na pesca do camarão e/ou nas pescarias do *kingfish* em águas mais profundas com recurso a dois motores fora de borda. Ao centro: Pormenores de motores fora de borda, redes e outros acessórios. Em baixo: Barcos de fibra de vidro no porto de Agonda.

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

Anexo P – Montagem mix media: Zonas de Pesca



Esquerda: A pesca junto à linha da costa com embarcação (Galgibaga). Direita (cima para baixo): Saída para a pesca em águas profundas; Pesca a partir da praia (*rapon* em Agonda); lançamento de *pagir* (rede de arremesso) no rio Saleri (Agonda).

As fotografias e desenho são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

Anexo Q – Fotomontagem: A pesca junto à linha de costa



Em cima: A colocar e recolher redes com os interlocutores de Galgibaga. Ao centro: Pescadores a levantarem redes junto à praia de Agonda; Saída do porto de Agonda para a pesca de caranguejo. Em baixo: Mergulho para captura de moluscos; Recolha de rede em Agonda.

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

Anexo R – Fotomontagem: A pesca a partir da praia



Em cima: *rapon* após pescaria. Ao centro: Homens em Agonda a puxar a rede (*rapon*); A rede (*rapon*). Em baixo: A divisão do peixe por todos os que ajudaram; O transporte do remanescente para venda.

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira











Em cima: Colocação da rede de emalhar (*katali*) no areal (Galgibaga). Ao centro: Recolha de rede (Agonda). Em baixo: Algumas das espécies capturadas, as quais ficavam frequentemente aquém do esperado.

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira



Em cima: Pesca com linha e sem cana; Ao centro: Cana de pesca; Pesca com rede de arremesso (*pagir*). Em baixo: Pesca das rochas com armadilha (*golani*); Remoção de peixe após levantamento de *katali*.

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

Anexo S – Fotomontagem: A pesca nas águas interiores (rio)



Em cima: *kutani*, pesca de barreira no rio Galgibaga. Ao centro: Pesca com rede de arremesso (*pagir*) no rio Galgibaga; Apanha de camarão no rio. Em baixo: peixe-gato capturado à noite com *pagir*, após lançamento à noite no rio. Armadilha (*golani*) para apanha de caranguejo (Agonda).

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

Anexo T – Montagem mix media: Saída para a pesca do *kingfish*



Saída para a pesca do *kingfish* ilustrada com um desenho representativo da espera das mulheres em terra. A interlocutora da esquerda usa o sari de algodão amarrado, usado nalgumas celebrações religiosas, e a da direita a *kurta* com *leggings*. Devido à distância percorrida e às pescarias de *kingfish* decorrerem na zona onde pescam as traineiras, o risco e a preocupação das famílias aumenta.

As fotografias e desenhos são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

Anexo U – Fotomontagem: Secagem de peixe, redes e outros acessórios de pesca



Em cima: Secagem de peixe. Ao centro: Torção de rede para a fortalecer; Processo de finalização de rede; Remendo de *pagir* no pátio; Rede para capturar camarão; Pedra de grande dimensão que serve de âncora. Em baixo (últimas duas filas de imagens): Colocação de pesos, eles são dominantemente substituídos por pedaços de telha; boia de plástico, é trocada frequentemente por pedaços de esferovite; Interlocutor explica a medida da rede; Ajustes do pano tecido (rede) à corda que a suporta; Produção do pano com auxílio de tábua de madeira; Materiais para tecer a rede.

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

Anexo V – Montagem mix media: As traineiras, infrações e efeitos



Em cima: Traineiras de grandes dimensões a pescar frente à praia de Talpona. Ao centro: Ilustração digital representativa dos efeitos da pesca industrial. A escassez de recursos após as traineiras varrerem a costa (Galgibaga). Em baixo: Traineira de média dimensão a pescar junto à praia de Agonda.

As fotografias e desenhos são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

Anexo W – Fotomontagem: Turismo (turismo e pesca)









Em cima: Remoção de caranguejos das redes e venda de peixe a turistas no porto de Agonda. Ao centro: Exposição de peixe para fechar a compra. Em baixo: Barcos a atracar na praia, um a regressar da pesca e outro de um passeio. Turistas a observar um pescador a lançar uma rede *pagir*.

Anexo X – Fotomontagem: Turismo (alojamento)



Em cima: Quartos em casa de interlocutor de Galgibaga com publicidade às tartarugas; *hut* de praia (Galgibaga). Ao centro: *shack* de praia em Galgibaga; Casa para aluguer a turistas (Galgibaga); Em baixo: *shacks* cobertos com lonas devido às chuvas, (época da monção, Agonda); Pilares após remoção de *shack* em Agonda (época da monção); Cartão de visita para promoção de serviços. Menu de *shack* com imagem de uma tartaruga-oliva.

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

Anexo Y – Fotomontagem: Turismo (serviços de transporte)



Em cima: Placar serviço *tuk-tuk*; Cartão de visita. Ao centro: Táxi de Agonda; Bicicleta que aluguei durante uns meses a um interlocutor. Em baixo: *scooter*, o meio de transporte mais solicitado pelos turistas; O primeiro carro que aluguei.

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira

Anexo Z – Fotomontagem: Turismo (passeios de barco)



Em cima: Placa de anúncio de serviços (Agonda); Rocha Tartaruga (Agonda). Ao centro: Passeio de barco no rio Talpona; Barco de passeios turístico com suporte para toldo e assentos. Em baixo: Homens a arrastar o barco para o areal, após largarem os turistas na praia; Visita a pequena enseada, outro local do roteiro turístico.

As fotografias são da autoria da investigadora © Raquel Mendes Pereira, exceção feita à imagem da embarcação turística com suporte para toldo e assentos. Os investimentos nestes barcos e cursos de operadores marítimo-turísticos foram realizados nos últimos meses de trabalho de terreno, mas os interlocutores só receberam os barcos após eu terminar a pesquisa de campo. Tal levou-os a partilhar comigo várias fotografias das novas embarcações através do *whatsapp*.