



Ana Regina do Nascimento Walther

A DÁDIVA DA COMPOSTAGEM

Um itinerário também antropológico

Florianópolis
2015

Ana R. N. Walther
2015

ANA REGINA DO NASCIMENTO WALTHER

**A DÁDIVA DA COMPOSTAGEM
UM ITINERÁRIO TAMBÉM ANTROPOLÓGICO**

Trabalho de Conclusão de Curso submetido ao Curso de Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do título de Bacharel em Antropologia.

Orientador:

Prof. Dr. Rafael Victorino Devos

Florianópolis
2015

ANA REGINA DO NASCIMENTO WALTHER

**A DÁDIVA DA COMPOSTAGEM
UM ITINERÁRIO TAMBÉM ANTROPOLÓGICO**

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título de Bacharel em Antropologia e aprovado em sua forma final pelo Curso de Graduação em Antropologia.

Florianópolis, 11 de fevereiro de 2015.

Prof. Dr. Gabriel Coutinho Barbosa
Coordenador do Curso

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Rafael Victorino Devos
Universidade Federal de Santa Catarina – Departamento de
Antropologia (Orientador)

Prof. Dr. Gabriel Coutinho Barbosa
Universidade Federal de Santa Catarina – Departamento de
Antropologia (Examinador)

Prof. Dra. Fernanda Marcon
Universidade Federal de Santa Catarina – Departamento de
Antropologia (Examinadora)

AGRADECIMENTOS

Agradecer a quem? Já que são tantos, somados de uma longa caminhada, de um saudosismo de uma ilha que era só minha e de meus avós e que hoje não reconheço; aos manés que me geraram, ao irmão que tudo compartilhou, ao estrangeiro que se aproximou, aos filhos que me apaixonaram, aos velhos amigos que lá estavam e que de mim não desistiram, e aos novos, que simplesmente me conquistaram...

(...) os cheiros e sabores que nunca esqueci, do Pirão ao Apfelstrudel que sempre comi, dos de outras terras onde vivi. Enfim, dos “causos” da Ilha da Magia aos contos da Floresta Negra, agradecer aos de outras tribos com quem me envolvi e aos tantos que conheci, afinal foi com eles que aprendi. Ah, são tantos que...

(...) aos mestres com quem trocamos histórias, discutimos fronteiras e enquadramentos, parentesco e rituais, conhecemos não lugares e paisagens, intercambiamos experiências, sugerimos rupturas. Agradecemos as decepções que aconteceram, porque foram delas que muitos desafios e inquietações floresceram, gerando atitude, agência, performance ou talvez engajamento.

Sendo assim, por tudo que vi, ouvi e vivi, concordo com Dostoiévski, através de Michael Bakthin (2010), em anunciar, que, de fato, são tantas as vozes que...

(...) a todos que neste itinerário algo comigo hibridaram, com a mesma importância e intensidade; e que, de algum modo, muito, mas muito mesmo, me inspiraram a sempre continuar.

Muito Obrigada!¹

¹ Muito obrigada(o), segundo Lauand (1998), são considerações importantes nas preliminares ao estudo da gratidão e das formulações que ela recebe nas diversas línguas. Tomás de Aquino ensina que a gratidão é uma realidade humana complexa (e daí também o fato de que sua expressão verbal seja, em cada língua, fragmentária: este ou aquele aspecto-gancho é o acentuado): “A gratidão se compõe de diversos graus. O primeiro consiste em reconhecer (*ut recognoscat*) o benefício recebido; o segundo, em louvar e dar graças (*ut gratias agat*); o terceiro, em retribuir (*ut retribuatur*) de acordo com suas possibilidades e segundo as circunstâncias mais oportunas de tempo e lugar” (idem, II-II, 107, 2, c).

Ingold (2006), seguindo a mesma direção do biólogo Jakob von Uexküll, argumenta que os seres vivos são “principalmente atores desempenhando um papel na transformação do mundo por ele mesmo”. Para Ingold, uma vez que a vida não é algo separado que impregna a matéria inerte, a visão da vida como processo é mais adequada do que a que a vê como sucessão de eventos. Para ele, o indivíduo biológico é a encarnação de um processo composto também pelas relações que este estabelece com seu meio, a vida como fenômeno ultrapassa a fronteira entre organismo e ambiente. Para Ingold, vida é uma capacidade gerativa de seres específicos que emergem e assumem formas específicas na inter-relação com outros, e a antropologia é o estudo das condições e potenciais da vida humana. Nas palavras do autor: “vida, em resumo, é um movimento de abertura, não de fechamento. Assim, ela deve estar no coração da antropologia” (SILVA, 2012, p. 134).

RESUMO

A presente pesquisa visa a observar o itinerário dos resíduos orgânicos de dois restaurantes universitários da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em Florianópolis, capital do estado, e as práticas relacionadas ao seu destino. O intuito do trabalho de pesquisa direcionou-se para a prática da compostagem do/no Centro de Ciências Agrárias (CCA) da Universidade e para as dinâmicas da comunidade acadêmica envolvida, incluindo a proposta do *Design* Permacultural. Este é, portanto, um registro etnográfico sobre o processo e as políticas públicas que envolvem os resíduos orgânicos no atual cenário na Universidade Federal de Santa Catarina, partindo de uma percepção antropológica.

Palavras-chave: Antropologia. Compostagem. Dádiva. Políticas Públicas.

ABSTRACT

This research aims to observe the process organic wastes go through from two university restaurants of the Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), located in Florianópolis, the state capital, and the associated practices that go along with its removal. The intention of this work aims at the practice of composting of the/in the Centro de Ciências Agrárias (CCA) of the university, and the dynamics of the involved academic community, including the proposal of permacultural design. An ethnographic record of the process and public policies involving organic waste in the current scenario of the Universidade Federal de Santa Catarina, from an anthropological viewpoint.

Keywords: Anthropology. Composting. Gift. Public Policy.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Forschung sieht darauf ab, den Prozess von organischen Abfällen von zwei Universitätsrestaurants der Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), in Florianópolis, Landeshauptstadt, und die damit verbundenden Praktiken zu beobachten. Die Absicht dieser Forschung richtet sich auf die Praxis der Kompostierung der/im Centro de Ciências Agrárias (CCA) der Universität und der Dynamik der beteiligten akademischen Gemeinschaft, einschließlich des Vorschlags des Permakulturellen Designs. Eine ethnographische Aufzeichnung über den Prozess der organischen Abfälle und die Haltung der öffentlichen Politik gegenüber diesem Thema im aktuellen Szenario der Universidade Federal de Santa Catarina, aus anthropologischer Sicht aus gesehen.

Schlagwörter: Anthropologie. Kompostierung. Gabe. Public Policy.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Fig. 01** – Foto atual no Núcleo de Desenvolvimento Infantil (NDI)/UFSC, cedida por Gabriela Sagaz.
- Fig. 02** – Recolhimento do resíduo sólido, 2011.
- Fig. 03** – Cafeteria do CFH e seus resíduos.
- Figs. 04 e 05** – Alunos do Centro de Ciências Agrárias transportando o material para a compostagem.
- Fig. 06** – Restaurante Universitário – Trindade.
- Fig. 07** – Restaurante Universitário – Itacorubi.
- Fig. 08** – UFSC – Matriz Trindade e sede do Itacorubi (CCA). Fonte: <<https://www.google.com.br/maps/place/CCA+-+Centro+de+Ci%C3%A7ncias+Agr%C3%A1rias/@-27.5734495,-48.5109803,14z/data=!4m2!3m1!1s0x952738ef283bb6d7:0xe80e6f209d439d37>>. Acesso em 24 fev. 2015.
- Fig. 09** – Gôndola de alimentos do RU do Itacorubi.
- Fig. 10** – Centro de Ciências Agrárias.
- Fig. 11** – Lona improvisada durante a paralisação do RU Trindade.
- Fig. 12** – Espaço interno do RU Trindade.
- Fig. 13** – Contentores de Lixo no RU Trindade.
- Fig. 14** – Bombonas com resíduos orgânicos no CCA.
- Fig. 15** – Exposição do material a ser coletado.
- Fig. 16** – Transporte utilizado pelos alunos do CCA para recolher material para compostagem.
- Fig. 17** – Restos alimentares, cama de biotério (serragem e dejetos de cobaias), palha seca: ingredientes da compostagem. Fonte: <<http://ambiental.curitiba.ufsc.br/compostagem/>> Acesso em 24 fev. 2015.
- Fig. 18** – Ambiente externo do RU Itacorubi.
- Fig. 19** – Estudantes incluíram o tema da compostagem no TCC.
- Fig. 20** – Entrada da Companhia de Melhoramentos da Capital (COMCAP) – Bairro Itacorubi.
- Fig. 21** – Leiras em sua atualidade, setembro de 2014.
- Fig. 22** – Entrada do Campus CCA – Itacorubi.
- Fig. 23** – Espaço da prática da compostagem.
- Fig. 24** – Espaço da Horta do CCA.
- Fig. 25** – Compostagem no CCA.
- Fig. 26** – Chorume próximo à CIDASC.
- Fig. 27** – Chorume nas leiras abandonadas próxima à CIDASC.
- Fig. 28** – Saída de campo do curso de Introdução à Permacultura.

Fig. 29 – Flor de Permacultura. Fonte:

<http://permacultura.ufsc.br/files/fotos/foto_528d15ad0f33e6.25796636.png>

Acesso em: 22 de dez. 2014.

Fig. 30 – Cultura, Ambiente e Percepções em São Pedro de Alcântara: Grupo de Permacultores, 2014-2.

Fig. 31 – Compostagem/Leira. Fonte: <[https://encrypted-](https://encrypted-tbn2.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcSFEUSIIYbZi9I2YbksIQSCbOMZUZokR7uaAapeO11NBqOPUtJK)

[tbn2.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcSFEUSIIYbZi9I2YbksIQSCbOMZUZokR7uaAapeO11NBqOPUtJK](https://encrypted-tbn2.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcSFEUSIIYbZi9I2YbksIQSCbOMZUZokR7uaAapeO11NBqOPUtJK)> Acesso em: 15 jan. 2015.

Fig. 32 – Húmus. Fonte: <[https://encrypted-](https://encrypted-tbn2.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcSFEUSIIYbZi9I2YbksIQSCbOMZUZokR7uaAapeO11NBqOPUtJK)

[tbn2.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcSFEUSIIYbZi9I2YbksIQSCbOMZUZokR7uaAapeO11NBqOPUtJK](https://encrypted-tbn2.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcSFEUSIIYbZi9I2YbksIQSCbOMZUZokR7uaAapeO11NBqOPUtJK)> Acesso em: 15 jan. 2015.

Fig. 33 – Plantação de Alimentos. Fonte:

<http://portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/images.do?evento=imagem&urlPlc=2009_HenriqueChendes_abastecimento2.jpg> Acesso em: 15 jan. 2015.

Fig. 34 – Plantação de flores. Fonte: [http://3.bp.blogspot.com/-](http://3.bp.blogspot.com/-8_LZfRII94Q/TWL_Y7paXsl/AAAAAAAAA70/M8AICrLgSMc/s1600/gaz%25C3)

[8_LZfRII94Q/TWL_Y7paXsl/AAAAAAAAA70/M8AICrLgSMc/s1600/gaz%25C3%25A2nia.jpg](http://3.bp.blogspot.com/-8_LZfRII94Q/TWL_Y7paXsl/AAAAAAAAA70/M8AICrLgSMc/s1600/gaz%25C3%25A2nia.jpg)> Acesso em: 15 jan. 2015.

Fig. 35 – Refeição servida no RU – Trindade.

Fig. 36 – Resíduo Orgânico. Fonte: <[https://encrypted-](https://encrypted-tbn3.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcR5w4T_Lc98RPxpGocmoBF_cbPm-eVz8zOFEKfAFTkVlpdILVze)

[tbn3.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcR5w4T_Lc98RPxpGocmoBF_cbPm-eVz8zOFEKfAFTkVlpdILVze](https://encrypted-tbn3.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcR5w4T_Lc98RPxpGocmoBF_cbPm-eVz8zOFEKfAFTkVlpdILVze)>

Acesso em 24 fev. 2015.

Fig. 37 – Compostagem. Fonte:

<<http://ambiental.curitibanos.ufsc.br/files/2010/11/Imagem2-300x224.jpg>> Acesso em: 15 jan. 2015.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

CCA – Centro de Ciências Agrárias.

CGPLS – Comissão Gestora do Plano de Logística Sustentável.

CIDASC – Companhia Integrada de Desenvolvimento Agrícola de Santa Catarina.

COMCAP – Companhia Melhoramentos da Capital.

HU – Hospital Universitário.

MaB – Man and the Biosphere (Programa Homem e Biosfera).

PEBD – Polietileno de Baixa Densidade: filmes flexíveis para rótulos e embalagens (de alimentos, sacos industriais, sacos para lixo, lonas agrícolas, sacos de adubo, sacos de leite, etc.).

PDC – Permaculture Design Certificate (Course) – Curso de *Design* em Permacultura.

PNRS – Plano Nacional de Resíduos Sólidos.

PROAD – Pró-Reitoria de Administração.

PROPLAN – Pró-Reitoria de Planejamento e Orçamento.

RU – Restaurante Universitário.

UDESC – Universidade do Estado de Santa Catarina.

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	21
1. COMPOSTAGEM E ANTROPOLOGIA.....	31
1.1 Ambiente e Cultura – um pouco sobre.....	31
1.2 Antropologia e Ecologia – um diálogo socioambiental.....	40
2. ONDE O HOMEM E O LIXO SE ENCONTRAM.....	49
2.1 O percurso dos resíduos orgânicos nos Restaurantes Universitários.....	49
2.2 Compostagem Termofílica, método UFSC.....	75
2.3 <i>Design</i> Permacultural – modelo sustentável.....	82
3. PERCEPÇÕES E REFLEXÕES ANTROPOLÓGICAS.....	99
3.1 A dádiva da compostagem – um fato social total.....	99
3.2 Política Pública Ambiental, um desafio coletivo – antropológico.....	109
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	119

INTRODUÇÃO

A tarefa da antropologia do mundo moderno consiste em descrever da mesma maneira como se organizam todos os ramos de nosso governo, inclusive da natureza e das ciências exatas, e também em explicar como e por que estes ramos se separam, assim como os múltiplos arranjos que os reúnem. (...) na verdade, como já disse, qualquer etnólogo é capaz de escrever, na mesma monografia, a definição das forças presentes, a repartição dos poderes entre humanos, deuses e não humanos, os procedimentos de consensualização, os laços entre a religião e os poderes, os ancestrais, a cosmologia, o direito à propriedade e as taxonomias de plantas e vegetais. O etnólogo evitará escrever três livros – um para os conhecimentos, outro para os poderes, e um último para as práticas. Escreverá apenas um (LATOUR, 1994, p. 20).

A questão inicial desta pesquisa é apresentar o vasto interesse da antropologia por áreas que aparentam não pertencer à linhagem das humanidades. Esse enfoque se relaciona a uma longa discussão que Ingold nos apresenta de forma positiva e “inovadora”, qual seja, a presença e a voz dos antropólogos nas áreas biológicas, sem receio e sem culpa, na medida em que, para ele, “a vida é uma capacidade gerativa de seres específicos que emergem e assumem formas específicas na inter-relação com outros”, ao passo que a antropologia, por sua vez, “é o estudo das condições e potenciais da vida humana” (SILVA, 2012, p. 134).

Embora Ingold situe-se no campo da antropologia, sua reflexão ultrapassa e transborda esta fronteira disciplinar. Sua crítica às formas de produção do conhecimento nas ciências ocidentais, excessivamente abstratas e desengajadas do mundo que habitamos, não se restringe à antropologia. Sua ênfase na atuação do ambiente e da vida na produção do pensamento e da cultura parece propor uma nova forma de se fazer ciências naturais e biológicas. Sua crítica à divisão entre a história natural e a história cultural, que se impôs nas

ciências modernas a partir da grande narrativa da evolução, aponta para a necessidade de novas bases de sustentação para o projeto científico que, na sua avaliação, tende a expulsar a vida de seu horizonte (STEIL; CARVALHO, 2012, p. 9).

Nesse contexto, a ideia de percepção do mundo que se habita recebe uma dinâmica diferente do entendimento que pré-estabelecemos para o espaço e tempo em que vivemos. A antropologia se apresenta sempre comprometida com todos os aspectos da existência humana e suas experiências na temporalidade e nas marcas (registros) que ficam cravadas na paisagem (*Landscape*). Trata-se de um ponto de vista que, por si, inclui todos os seres vivos; de um processo que envolve a passagem do tempo e que dá forma e função ao desenho da paisagem (*design*), em composição com as pessoas que nele vivem. “A paisagem é um espaço marcado na nossa representação mental, não é um lugar, mas sim uma perspectiva arqueológica e antropológica na temporalidade simbolicamente construída” (STEIL; CARVALHO, 2012, p. 31).

Atualmente, encontramos alguns autores/antropólogos que apresentam de forma admirável o espaço da antropologia na área ecológica, um campo e uma prática cada vez mais solicitados, principalmente nas áreas urbanas. Um deles, Little (2006), pesquisador da abordagem ecológica, esboça o que nesta pesquisa poderíamos entender como realidade socioambiental, ao apresentar que

A antropologia ajuda na análise dos modos culturalmente específicos da adaptação ecológica de distintos grupos sociais – os sistemas produtivos e tecnologias que empregam os recursos naturais que exploram, e as ideologias que utilizam para justificar seu modo de adaptação e as reivindicações territoriais que defendem – e da interação dinâmica e conflituosa provocada pelo choque entre esses modos de adaptação. O foco nos grupos sociais invariavelmente levanta o tema das práticas ambientais em conflito de tal forma que a análise dos chamados “conflitos socioambientais” se tornou um elemento central da ecologia política. A análise desses conflitos não fica restrita ao comportamento dos estoques dos recursos naturais e tenta responder a perguntas como: quem usa os recursos? Quando? Por quais razões? A que preço? Com quais impactos? (LITTLE, 2006, *online*).

Uma preocupação com a sustentabilidade? Mais um discurso (em defesa da natureza) ecologista? Talvez. Nesta pesquisa, através da qual acompanhei o itinerário dos resíduos alimentares (orgânicos) na/da UFSC, propus-me a narrar etnograficamente uma situação de quase crise-conflito no *campus* da Universidade Federal de Santa Catarina em Florianópolis, que se subdivide em um complexo no bairro Trindade (matriz) e uma unidade – o Centro de Ciências Agrárias (CCA) – localizada no bairro Itacorubi. Há aproximadamente vinte anos, vinha-se praticando a compostagem termofílica com o material residual orgânico oriundo de ambos os restaurantes, do hospital, assim como das lanchonetes do *campus* universitário; porém essa atividade não está sendo permitida atualmente, por motivos, segundo a PROPLAN e PROAD, órgãos administrativos que suspenderam “provisoriamente o financiamento do projeto” de tratamento de resíduos no campus, referentes a “algo dentro da normalidade administrativa”. Esses mesmos órgãos, todavia, em seguida proibiram o RU e o HU de separar os resíduos, encaminhando-os envoltos em sacos pretos para coleta da COMCAP, sem discriminá-los, com o intuito de realocar e revisar os custos dos materiais utilizados para continuidade do projeto¹.

Do ponto de vista antropológico, segundo Evans-Pritchard (2011), não é tarefa específica do antropólogo sugerir a política a ser adotada, sendo esta determinada por vários fatores. Vale salientar que, na formulação e aplicação de políticas públicas, se corre muitas vezes o risco de generalizar e/ou ignorar o devido cuidado a ser dado aos atores incluídos no contexto e a suas performances, desconsiderando-se o social local. Nesse sentido, Foladori e Taks² (2004, p. 341) chamam-nos a atenção para o fato de que

Os enfoques das ciências naturais sobre a degradação ambiental perdem de vista as contradições no interior das sociedades, e tomam o grupo humano como uma unidade. O resultado são

¹ Segundo informações do plano de CGPLS da UFSC, para adequação à Política Nacional de Resíduos sólidos, Lei nº 12.305/10.

² Guillermo Foladori, Javier Taks e Fernando Mires são autores que compõem a proposta reivindicada pelos alunos da turma 2011 da graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para que autores – sociólogos e antropólogos – de outras origens latino-americanas além da brasileira fossem incluídos nos projetos de pesquisa a fim de efetivamente conquistarem um maior espaço no cenário acadêmico brasileiro. A atividade foi realizada sob orientação do Prof^o. Dr^o. Alberto Groisman, na prática da disciplina Seminário de Pesquisa I, no semestre 2013-2.

propostas de sustentabilidade ecológica que, paradoxalmente, podem acarretar insustentabilidade social: práticas agrônomicas ecologicamente sustentáveis podem marginalizar pequenos produtores; limites à exploração de recursos naturais podem empobrecer camponeses, coletores, caçadores e pescadores; o ordenamento territorial urbano pode remover assentamentos precários sem oferecer alternativas.

Nesse caso específico, em se tratando da prática da compostagem no espaço do CCA, a experiência praticada com as atividades relacionadas tem um enorme valor de aproximação real dos alunos com suas futuras atividades profissionais, interferindo no interesse científico acadêmico.

Embora a decisão tomada pelos devidos órgãos tenha sido junto à CGPLS e discutida com a comunidade acadêmica, prevê-se que o tema mereça novas discussões, de maneira que propostas parceiras possam ser ajustadas, ou adequadas, a exemplo da explanação de Foladori e Taks (2004, p. 341):

Se a cultura é um processo, e se a cultura se produz, é vital a participação ativa dos grupos envolvidos para garantir a correspondência entre planos e atividades, no que diz respeito à satisfação das necessidades. Não é possível partir da cultura como algo dado para, depois, adaptar as políticas. As políticas devem ser corrigidas permanentemente na própria prática. Isso não é realizável sem a participação ativa dos envolvidos, monitorando o processo.

Muitas foram as oportunidades que tive de me aproximar do CCA para melhor conhecer os atores sociais envolvidos, seus hábitos, seus interesses, suas práticas e suas performances em relação ao contexto de resíduos alimentares e compostagem. No complexo matriz do bairro Trindade, por motivo de paralisação dos trabalhadores técnico-administrativos da UFSC, fiquei impossibilitada de observar o restaurante universitário durante o semestre de 2014/1, vivenciando com maior continuidade e intensidade o espaço do CCA, embora não tenha sido essa a motivação inicial da pesquisa.

As atividades de campo vivenciadas e as disciplinas cursadas direcionalmente para a pesquisa foram as seguintes:

- Visitas ao Centro de Ciências Agrárias (CCA) – UFSC;
- Visitas ao restaurante universitário da unidade do Itacorubi (CCA) – UFSC;
- Visitas ao restaurante universitário do *campus* na Trindade – UFSC;
- Disciplina de Antropologia da saúde/doença em 2014/1;
- Disciplina de Antropologia da alimentação em 2014/1;
- PDC – Introdução à Permacultura, na Universidade Federal de Santa Catarina;
- Visita à COMCAP, no bairro Itacorubi – Florianópolis;
- Observação da apresentação das defesas de Trabalho de Conclusão de Curso de:
 - **Alexandre Locke Suchodolski** – *Resíduos e a Pesca nos Ranchos da Costeira do Pirajubaé* (Universidade Federal de Santa Catarina), em 27/06/2014.
 - **Victor Oziel Meier Elias** – *Transferência Tecnológica do Projeto de Coleta Seletiva e Compostagem de Resíduos Orgânicos da UFSC para a UFGD* (Universidade Federal da Grande Dourados de Mato Grosso do Sul), em 07/07/2014.
 - **Fernando Meyer Martins** – *Programa de Desenvolvimento Positivo do Clima* (Universidade Federal de Santa Catarina), em 07/07/2014.
- Observação do **exame de qualificação de Simone Lira da Silva** – *Os Novos Colecionadores de Borboleta: Consumo em uma Etnografia com Trabalhadores com Lixo* (Universidade Federal de Santa Catarina), em 05/09/2014.
- Aula inaugural *O Mal-Estar no Patrimônio*, ministrada pelo **Prof. Dr. José Reginaldo Gonçalves** em 30/04/2014, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
- Debate sobre *Combustíveis Fósseis e Energias Renováveis* em 03/06/2014, direcionado pelo **Prof.** e especialista em energia e clima **Hans Bolscher** (*Balancing between fossil and renewable energy*).
- Curso de Extensão *Pedagogia para a Sustentabilidade*, 2014-2 – UFSC.
- Orientação pertinente com o **Prof. Dr. Rafael Victorino Devos**, apoio teórico-reflexivo, encontros presenciais com mestrandos e doutorandos da Pós-Graduação em Antropologia Social – atividades que, somadas, alicerçaram a construção empírica de minha experiência.

O conjunto das atividades acima citadas, entre a observação participante e a participação observante, levou-me a entrevistar a comunidade acadêmica constantemente, gerando uma reflexão bastante frutífera sobre temas como o tempo, espaço, percepção, sustentabilidade, reciclagem, *performance*, *habitus*, interdisciplinaridade, globalização, compostagem e dádiva, dentre outros.

Investigando e praticando conversas informais com professores, alunos e funcionários do *campus*, reconheci nesses atores em circulação o propósito de uma reflexão metodológica para o projeto. Também me apropriei de narrativas visuais, constatando minha pouca experiência em fotografar. Mas, de fato, pude reconhecer aqui a oportunidade de desenvolver uma antropologia reflexiva, apoiada na polifonia literária antropológica necessária.

Iniciei a pesquisa pensando em formatar questões fechadas orais e/ou abertas. Durante os almoços que experienciei no local, porém, senti-me bastante à vontade para circular pelo espaço dos restaurantes, conquistando algumas pessoas que, passo a passo, foram informadas sobre a pesquisa e, desse modo, direcionando-me para “o objeto”. A constante observação e a visitação ao local, sem saber por onde começar e o que estava exatamente a procurar, motivaram-me a refletir sobre os relatos de Geertz (1989, p. 213) acerca de sua experiência de campo relatada na *Briga de Galos Balinesa*, quando o autor nos relembra que

A cultura de um povo é um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem. Existem enormes dificuldades em tal empreendimento, abismos metodológicos que abalariam um freudiano, além de algumas perplexidades morais. [...] O funcionalismo ainda vive, e o mesmo acontece com o psicologismo. Mas olhar estas formas como “dizer alguma coisa sobre algo”, e dizer isso a alguém, é pelo menos entrever a possibilidade de uma análise que atenda a sua substância, em vez de fórmulas redutivas que professam dar conta dela. (...) Pode-se movimentar por entre as formas em busca de unidades maiores ou contrastes informativos. Pode-se até comparar formas de diferentes culturas a fim de definir-lhes o caráter para um auxílio mútuo. Entretanto, qualquer

que seja o nível em que se atua, e por mais intrincado que seja, o princípio orientador é o mesmo: as sociedades, como as vidas, contêm suas próprias interpretações. É preciso apenas descobrir o acesso a elas.

Acesso a uma cultura, e/ou dizer algo sobre ela, exige certa complexidade e sensibilidade. Na pesquisa tomei a liberdade de considerar que cada unidade do *campus* da UFSC em Florianópolis – isto é, o complexo situado no bairro Trindade e o complexo situado no bairro Itacorubi – representasse um espaço com alguns aspectos “culturais” diferentes, haja vista seus interesses e suas práticas em relação às questões ambientais – nesse caso, especificamente a compostagem, sobretudo no que diz respeito ao interesse pelo destino dos resíduos orgânicos, além do ponto de vista da comunidade acadêmica em relação à prática da compostagem no *campus*.

O tema, de um modo geral, surgiu de uma longa inquietação e observação, que há algum tempo persigo, relacionada ao comportamento da comunidade acadêmica – na qual me incluo – sobre nossos resíduos e prioritariamente sobre nosso distanciamento em relação a eles. Autores como Ianni (1998) apresentam que é necessário um acompanhamento socioeconômico e histórico da sociedade global e sua “mundialização” para entendermos o movimento e a dinâmica das atitudes e do pensamento coletivo:

Tanto assim que se coloca a possibilidade de se construir novos conceitos, categorias, leis ou interpretações sobre as relações, os processos e as estruturas de dominação e apropriação, antagonismo e integração desenvolvidos no âmbito da sociedade global: quando tudo que é nacional é também determinado pelo que é global. (...) A sociedade global envolve outros e novos modos de ser, viver, trabalhar, agir, sentir, pensar, sonhar, imaginar. Trata-se de um horizonte histórico e teórico no qual o indivíduo, grupo, etnia, minoria, classe, sociedade, povo, cidadania, democracia, autoritarismo, representação, opinião pública, história, tradição, mercado, moeda e outras expressões e condições da vida social adquirem novos significados (IANNI, 1998, p. 176-177).

Pensando nos princípios sugeridos por Erasmus von Rotterdam já no século XVI sobre a educação à mesa, ou sobre a cultura de comportamento à mesa, reaproveitar nossos “resíduos alimentares” não seria nada moderno. As raízes da proposta do que hoje temos como educação e sustentabilidade, então intitulada *Tischkultur*, já era praticada nos tempos remotos da Europa central.

Muitos autores, didáticos e especialistas no assunto ecologia propõem a metodologia da compostagem e questionam a pouca seriedade com que é tratado o assunto na atualidade; ou ainda questionam o porquê de se jogarem no lixo os restos alimentares, sendo que os mesmos poderiam primeiramente ser mais bem aproveitados como alimento e, posteriormente, reaproveitados em forma de composto.

Relembrando *o habitus*, de Bourdieu (2006), nossa posição no espaço social determina nossas preferências, é geradora de nossas práticas. Nesse entendimento, traduz-se que há espaço sempre para uma reeducação sobre o tema reaproveitar e reciclar, de acordo com o tempo histórico e a necessidade.

Dialogando ainda com Bourdieu (1996), se considerarmos os alunos, os professores e os funcionários que circulam nos RU's, poderíamos confundir as invariáveis e invariantes do conhecimento universal dos projetos praticados por tais atores. Assim, sempre teríamos resultados passivos e positivos, se não atentássemos às pequenas distinções, *Die Feinen Unterschiede*, de uma cultura. Certo e errado, neste caso, podem estar relacionados a um julgamento antecipado, o que, segundo Mary Douglas (1976, p. 57), merece certo cuidado ao pré-conceituar ou generalizar questões relacionadas ao meio ambiente, ou ainda,

Por essa razão, qualquer interpretação fragmentada das regras de poluição de uma outra cultura está destinada a falhar. Pois o único modo no qual as ideias de poluição fazem sentido é em referência a uma estrutura total de pensamento cujo ponto-chave, limites, linhas internas e marginais se relacionam por rituais de separação.

Com todas as questões e problematizações levantadas sobre o itinerário dos resíduos orgânicos no *campus* da UFSC de Florianópolis, direcionei-me em buscar sustentações teóricas e práticas, elegendo autores que de algum modo fundamentariam e apresentariam os

esclarecimentos e os discursos para a composição das investigações que serviram de suporte nesta caminhada.

A partir desse esclarecimento e para dar conta da proposta, objetivei:

- identificar as performances sociais em relação ao lixo produzido no *campus*;
- fundamentar teoricamente como a antropologia entende a compostagem;
- observar os locais onde são servidas refeições no *campus* da UFSC em Florianópolis;
- etnografar as experiências adquiridas, incluindo a proposta permacultural;
- relacionar o “momento” compostagem do *campus* com o processo da “Dádiva” e;
- refletir sobre a importância da antropologia/etnografia nas questões ambientais.

*Thus the rhythmic pattern of human activities nests within the wider pattern of activity for all animal life, which in turn nests within the pattern of activity for all so-called living things, which nests within the life-process of the world. At each of these levels, coherence is founded upon resonance (Ho, 1989: 18)
INGOLD (1993, p. 164).*

1. COMPOSTAGEM E ANTROPOLOGIA

1.1 Ambiente e Cultura – um pouco sobre

“Antes de ser um homem da sociedade, sou-o da natureza”.
Marquês de Sade

Antagonismos ou semelhanças: onde a compostagem encontra a antropologia? Ambos os termos, de forma isolada, são conhecidos; mas, em se tratando especificamente de abordarmos o tema “compostagem de resíduos orgânicos”, surge a questão: onde a antropologia tem sua voz neste contexto?

Desse modo, estamos relativizando a ideia de tratarmos de temáticas sobre elementos quase não visíveis e/ou indesejáveis em nossa cultura, o que a priori contradiz nossas classificações do que é “bom e saudável”, além de sugerir a inevitável proposta de que “sujeira”, em muitas situações, represente até mesmo “doença e perigo”. Tais inquietações, relacionadas ao “não limpo e não puro”, mediam sistemas; e, se assim o fazem, sugerem reflexões também antropológicas sobre nosso ambiente e seus agentes, segundo sugestão de Mary Douglas (1976).

Uma das hipóteses intencionais da pesquisa foi refletir sobre as (não) fronteiras entre processos biológicos e culturais, já que a produção de conhecimento científico, técnico e tradicional ultrapassa a dicotomia dos domínios separados e motiva a reflexão sobre a simetria e o estranhamento da relação entre agentes e paisagem, propondo por si reflexões sobre o ambiente que habitamos “como um todo”. Desse modo, Ingold (ver TAKS, 2012), enquanto antropólogo³, apresenta-nos

³ Tim Ingold inicia seu livro *Being Alive* (2011), segundo anotações de Taks (2012, p. 32), com uma profissão de fé: “sou um antropólogo: não um antropólogo social ou cultural, não um

a possibilidade de repensar onde vivemos, nosso mundo-ambiente⁴, através de um projeto denominado “a perspectiva do habitar”, sustentando que

Não é um projeto intelectual simples; para realizar uma prática antropológica, é necessário exercitar uma dialética, por um lado, de compromisso no mundo, e por outro, de estranhamento. A primeira implicaria desenvolver relações com mais e mais componentes vivos e não vivos do ambiente, eventos, superfícies etc., com o objetivo de passar a ser um sujeito curioso e sensitivo sem fim; a segunda, um certo estranhamento, necessário para desenvolver uma “filosofia com as pessoas dentro” (TAKS, 2012, p .66).

Desse modo, pensar em compostagem e antropologia nos remete a um velho desafio antropológico sobre questões socioambientais, que, de fato, sempre existiram. O que muda é o término de um ciclo histórico e o início de outro, promovendo novas perspectivas sociais, econômicas, políticas, religiosas e culturais, acompanhando o que Latour (1994), em seu entendimento, apresenta em relação à projeção do futuro do nosso ambiente: o fato de que não sabemos ainda como nos comportar. Muitas questões e dúvidas surgem e afloram; porém qual a decisão mais assertiva a ser tomada é o que desconhecemos.

Ao abordarmos e observarmos o itinerário dos resíduos orgânicos dentro de um espaço acadêmico, onde diversidades e tensões internas e externas se articulam primeiramente em dimensões locais e posteriormente em questões de dimensões amplas de acordo com as propostas políticas atuantes, no processo da compostagem é possível identificar a dinâmica da política sustentável, fazendo-se necessário conhecer o ambiente, suas relações, suas mediações, com atenção às dinâmicas do processo. Este, por sua vez, pode ser caracterizado não como um fato isolado e fragmentado, mas – quem sabe – como um “fato social total”⁵.

antropólogo biológico ou um arqueólogo, apenas um antropólogo. E neste livro apresento um ponto de vista muito especial do que, para mim, é a antropologia”.

⁴ Mundo-ambiente, segundo Ingold (conforme discutem STEIL e CARVALHO, 2012), diz respeito a um espaço que todos os seres habitam, partindo da incomensurabilidade que se estabeleceu na modernidade entre natureza e cultura, tendo como ponto de ancoragem uma ideologia antropocêntrica que busca negar as condições materiais e o fluxo da vida.

⁵ Conferir MAUSS (2013).

As reflexões que a priori surgiram ao abordarmos o tema “Compostagem e Antropologia”, e vice-versa, causou surpresa, tendo em vista o estranhamento com que as pessoas, em sua maioria, reagem à proposta, conforme pudemos observar junto à população universitária pesquisada sobre essa combinação temática.

O olhar direcionado para o ambiente e sua realidade sugere que biomas, atores e instituições componham uma paisagem específica – neste caso, cada espaço da UFSC distribuído entre dois bairros de Florianópolis (Trindade, com um complexo que concentra uma pluralidade de cursos; e Itacorubi, reunindo a área de ciências agrárias) retendo suas particularidades, porém modelando um único corpo, o *campus* da Universidade Federal de Santa Catarina na capital do estado. Essa perspectiva possibilita que venhamos a ser perceptivos e que estejamos atentos à vida e a seus movimentos atravessando a particularidade de todos os seres, de modo que os ambientes físico, estético e sensorial deem forma a tudo que é compartilhado por todos, tal como sugerem as reflexões de Ingold em sua proposta de mundo-ambiente anteriormente citada.

Nesse sentido, a dádiva da compostagem, título sugerido a esta pesquisa, apresenta o processo da compostagem através dos resíduos orgânicos como uma maneira de transformar o lixo em um produto que retorna à terra; e neste contexto inclui a relação entre os dois ambientes acadêmicos, sendo que dar, receber e retribuir, desse modo, são atos que incluem as relações humanas do *campus* e as relações que envolvem o solo, ambas através da compostagem.

Pensar e discutir “compostagem”, hoje, pode sugerir e/ou representar um pensamento moderno, talvez um discurso *New Wave*, ou até um desafio da atualidade, quando todos têm algo a dizer. Mas é justamente o contrário o que é proposto por Latour. Para entender o que venha a ser “moderno”, o autor apresenta que temos a capacidade, através do hibridismo das informações via mídia, de ser informados sobre tudo, porém de forma desordenada. Ao entendermos o “total” de forma “parcial”, temos cada vez mais dificuldades em cognitivamente fazer associações ou separações das questões relacionadas ao suposto par natureza-cultura.

Poluição dos rios, embriões congelados, vírus da AIDS, buraco de ozônio, robôs munidos de sensores; esses “objetos” estranhos que invadem nosso mundo pertencem à cultura ou à natureza? De que forma podemos compreendê-los? Até aqui:

as coisas eram simples, fronteiras entre cultura e natureza, com o qual atualmente tanto discutimos (LATOURE, 1994, p. 89).

Pensar nessa mudança de entendimento das histórias humanas traz consigo a ideia de experiência vivida em certo tempo e espaço, dando forma ao termo “*cultura*”, o qual não se restringe também e não somente ao campo antropológico. Várias outras áreas do saber humano, como a agronomia, a biologia e as artes, embora operem com outra conotação ao se apropriarem do termo (cultura), não simplificam o complexo e amplo entendimento do significado de *cultura*. Para Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 355),

Como se sabe o termo “cultura” em seu uso antropológico surgiu na Alemanha setecentista e de início estava relacionado à noção de alguma qualidade original, um espírito ou essência que aglutinaria as pessoas em nações e separaria as nações umas das outras. Relacionava-se também à ideia de que essa originalidade nasceria das distintas visões de mundo de diferentes povos. Concebia-se que os povos seriam os autores dessas visões de mundo. Esse sentido da autoria endógena permanece até hoje.

Retomando Carneiro da Cunha sobre as visões de mundo ou a essência delas, promove-se a ideia de que algo não palpável possa estar inserido na formação do entendimento do significado de cultura. Do ponto de vista da *fenomenologia existencial* de Merleau-Ponty, Csordas argumenta que, na composição do ambiente para o entendimento cultural, seria impossível não pensar na “presença do corpo humano” no espaço-mundo. Assim sendo, ele se mostra

(...) a favor da experiência corporal⁶ como ponto de partida para a análise cultural, a qual encontra no

⁶ “Para Csordas, é essencial compreender que o corpo da pessoa não é de forma alguma o objeto, mas sempre o sujeito da percepção. A pessoa não percebe o próprio corpo; a pessoa é seu corpo e percebe com ele tanto no sentido de ser uma ferramenta perfeitamente familiar (MAUSS, 1950) como no sentido de serem, *self* e corpo, perfeitamente coexistentes. Assim, perceber um corpo como objeto é ter desenvolvido um processo de abstração a partir da experiência perceptiva. De certa maneira, cabe aos sujeitos sencientes atravessar os seus sentidos em direção ao mundo. Do corpo surge, então, o ‘solo existencial da cultura’ (CSORDAS, 2008, p. 19), onde se articulam sujeito e objeto, conhecimento e

nível pré-objetivo a base existencial para as elaborações linguísticas e interpretativas da experiência dos seres humanos no mundo. Segundo Csordas, no entanto, o pré-objetivo não significa um momento anterior à cultura, mas a maneira como os sujeitos se engajam espontaneamente no mundo e na vida cotidiana. Assim, como o próprio Merleau-Ponty argumenta, os objetos culturais, não menos do que objetos naturais como pedras ou árvores, são os produtos finais de um processo de abstração de uma consciência perceptiva na qual o corpo humano senciente é uma abertura para um campo indeterminado, irrestrito e inesgotável: o mundo (STEIL; CARVALHO, 2012, p. 294).

Vale destacar que, quando tentamos esquematizar as explicações sobre natureza-cultura – par transposto aqui em compostagem-antropologia –, nos confrontamos também com (pré-) conceitos diante dos quais energia e percepção não encontram espaço e passam a ser entidades separadas da cultura e/ou até do conhecimento científico. Relembrando Cunha (2009, p. 366),

Toda percepção do real é fruto de um ponto de vista singular, sem que exista qualquer posição privilegiada. O que é universal não é um conjunto de coisas objetivas, e sim o modo de organizá-las. Assim não se concebe uma natureza compartilhada e dada à qual as culturas idiossincráticas imporiam uma ordem – a cultura é o universal, a natureza é que é idiossincrática. Os animais e nós, humanos, organizamos o mundo do mesmo modo, mas nossos referentes são diferentes dos deles. Os referentes da percepção são relativos à espécie, mas sua organização – a cultura – é universal. Paradoxalmente, portanto, a percepção é equivocada quanto àquilo a que refere e ao mesmo tempo uma determinante fonte de conhecimento.

autoconhecimento, subjetividade e alteridade. A corporeidade é a síntese desta encarnação da cultura que constitui os seres humanos historicamente situados e o lócus privilegiado de articulação da dualidade sujeito e objeto e seus sucedâneos, tal como propõe a noção de círculo hermenêutico” (STEIL; CARVALHO, 2012, p. 35).

Sabendo-se que todo sistema cultural possa vir a ser interpretado de acordo com o entendimento de quem o constrói, para pensarmos compostagem supõe-se prioritariamente um pensamento oriundo do viés ambiental/sustentável moderno, o que de fato é legítimo. Porém, como proposta de representação simbólica da natureza, a compostagem faz parte de um discurso ideológico não privilegiadamente das questões contemporâneas. Tais fluxos e agências do/no ambiente sempre estiveram em pauta ao olhar antropológico.

Segundo Guedes (2011)⁷, os relatos históricos nos apresentam que não compostar ou promover o descanso da terra poderia sugerir o descaso para com o solo e para com a natureza. Nos primórdios da civilização ocidental, esse descaso seria impensável, talvez mesmo herético, como deixam entrever alguns aspectos linguísticos e religiosos ainda hoje presentes em nossa cultura.

O substantivo hebraico *adama*, significando “solo”, deu origem ao nome Adão, ancestral de todos os homens segundo a tradição judaico-cristã. A palavra *homem*, por sua vez, deriva do latim *homo*, vindo do termo *húmus*, a parte viva, orgânica, do solo. Segundo Platão em sua obra *Protágoras*, os seres vivos foram criados a partir de uma combinação de limo, terra e fogo pelos deuses.

“*Do pó vieste, ao pó voltarás*”. Nos lugares onde jaziam os corpos mortos, surgia um solo mais escuro, mesmo negro, mais fértil e propício à vida – húmus (GUEDES, 2011).

O que de fato aconteceu no Egito faraônico, onde a ação humana desenfreada mesmo nos tempos mais remotos deixou sequelas ao meio ambiente, mereceu a opinião de Friedrich Engels⁸ (apud WALDMAN, 2006, p. 107) sobre o fenômeno:

⁷ Segundo Ítalo Guedes em *A humilde origem do homem no solo*, de 2011, a origem dos elementos da vida está claramente associada ao solo negro e fértil, às substâncias húmicas. Os antigos egípcios usaram vários nomes para se referir a seu país. O mais comum era Kemet (“Terra Negra”), que se aplicava ao território nas margens do Nilo em referência à cor do solo. Já Decheret (“Terra Vermelha”) era o nome que designava a região desértica, onde eles enterravam seus mortos. Os antigos já diziam: se não fosse o rio que corta e dá vida ao deserto, a história do Egito teria virado pó. Ao longo de seus 6,4 quilômetros de terras férteis, floresceu uma civilização poderosa e fascinante. As cheias ao longo de seus 6,4 quilômetros (as maiores do planeta) enriquecem o solo com minerais e sedimentos. Graças a esse fenômeno, cidades floresceram nas margens do rio em direção ao sul, dando origem ao Alto Egito.

⁸ Consultar ENGELS (1979, p. 224). Consultar ainda sobre o tema “Crescente fértil do vale do rio Nilo”, WALDMAN (2006, p. 106).

Os homens que na Mesopotâmia, na Grécia, na Ásia Menor e noutras partes destruíram os bosques para obter terra arável não podiam imaginar que dessa forma estavam dando origem à atual desolação dessas terras ao despojá-las de seus bosques, isto é, dos centros de capacitação e acumulação de umidade.

Assim, “o velho e o novo”, no entendimento das questões ambientais, mostram-nos que os discursos sobre a natureza (ver MIREs, 2012) sempre tiveram sua importância na humanidade. Hoje, temos o debate sobre crédito de carbono, o qual estimula o processo da compostagem. Essa associação ocorre porque, segundo pesquisas e projetos de excelência em prol do bem-estar ambiental, com menos carbono na atmosfera poderíamos viver melhor – e, assim, compostar pode sugerir melhor qualidade de vida e desenvolvimento. Segundo Lins Ribeiro (1992, p. 23),

Desenvolvimento não é apenas uma multiplicidade de fenômenos econômicos e políticos. É também algo que se situa no campo das ideias e da circulação de informações marcadas por contextos e trajetórias definidas histórica, técnica ou culturalmente. Para muitos, hoje, informação e conhecimento são pilares de um novo modelo sócio-político-econômico em gestação. O ambientalismo é uma moeda em circulação que tem ganhado enorme visibilidade no universo de significados, ideologias e utopias associados a desenvolvimento. Não é raro que informações sejam utilizadas acriticamente pelos atores sociais participantes de um determinado campo em que uma luta por hegemonia se desenrola. Assim, é necessário trazer à tona facetas fundamentais para a compreensão do cruzamento e emaranhado de posições, vozes e vertentes no debate atual sobre desenvolvimento.

Norbert Elias (1993), em sua obra *O Processo Civilizador*, deixa também uma “dica” ao apresentar que a modernização de uma cultura está entrelaçada com o conceito de “civilização”, o qual, por sua vez, está relacionado ao desenvolvimento científico. Nesse sentido, uma aproximação às ideias de Elias pode ajudar-nos a pensar que o comportamento de uma cultura em relação à maneira como ela manipula

seus resíduos pode hoje trazer pistas de ideias religiosas, dos costumes e de suas experiências de mundo. Nesse sentido, sugere-se ainda que o “lixo” de uma sociedade possa ser o reflexo de suas performances.

A grande questão é: o que significa “lixo” em nossa sociedade? Sabemos que o mesmo, na maioria dos casos, remete a desconforto, estranhamento e distanciamento. “Não há sujeira absoluta: ela existe aos olhos de quem a vê”. “A sujeira ofende a ordem”. Eliminá-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente. A reflexão sobre a sujeira envolve a reflexão sobre a relação entre a ordem e a desordem, ser ou não ser, forma e não forma, vida e morte. Douglas⁹ (2010, p. 50-52) justifica que

(...) nossos desconfortos com relação ao nosso “lixo” se dão porque em nossas noções de sujeira incluímos todos os elementos rejeitados de sistemas ordenados. Lixo não tem o mesmo significado em todas as culturas. Lixo, sujeira, impurezas, são uma ideia relativa. Sapatos não são em si sujos, mas é sujeira se colocá-los na mesa da sala de jantar; comida não é sujeira em si, mas é sujeira deixar utensílios de cozinha no quarto, ou deixar comida salpicada na roupa [...]. Nosso comportamento de poluição é a reação que condena qualquer objeto ou ideia capaz de confundir ou contradizer classificações ideais.

Raramente refletiríamos que sujeira fosse um subproduto de uma ordenação e classificação sistemática de coisas; ordem e sujeira são elementos inapropriados. Essa ideia de sujeira leva-nos diretamente ao campo do simbolismo e remete-nos a uma ligação com sistemas mais puramente simbólicos de pureza (idem, ibidem.). Segundo Douglas,

⁹ Consultar Mary Douglas (2010, p. 50-52), quando esta cita: “Sujeira, deferida desta maneira, aparece como uma categoria residual, rejeitada do nosso esquema normal de classificações. [...] é geralmente aceito que todas as nossas impressões são esquematicamente determinadas desde o início. Como observadores, selecionamos, de todos os estímulos que caem em nossos sentidos, somente aqueles que nos interessam, e nossos interesses são governados por uma tendência a padronizar, chamadas algumas vezes de *schema* (ver Bartlett, 1932). [...], percebendo, estamos construindo, tomando certas pistas e deixando outras. As pistas mais aceitáveis são aquelas que se ajustam mais facilmente ao padrão que está sendo construído. Algumas, ambíguas, tendem a ser tratadas como se se harmonizassem com o resto do padrão. [...] enquanto a aprendizagem continua, os objetos recebem nome. Seus nomes, então, afetam o modo como são percebidos na próxima vez: uma vez rotulados, são mais rapidamente confiados nos seus devidos lugares, no futuro”.

“nós não deveríamos ficar focalizando a sujeira”, mas nos aproximar dela para processarmos novos sistemas de relação. O que hoje estaríamos propondo ao *campus* através do “ensacamento” do nosso “lixo” seria justamente a não visibilidade dos nossos resíduos, impossibilitando a oportunidade de com eles interagirmos (idem, p. 50).

De forma a ordenar nossos valores e ideias, padronizamos, através do senso comum, valores de poluição, lixo, sujeira. Assim, através da nossa cultura, mediada por nossas experiências, ordenamos categorias e as definimos como padrão. “Uma pessoa pode ou não rever seu padrão de pressupostos. É um assunto particular. Mas categorias culturais são assuntos públicos. Não podem facilmente ser sujeitos à revisão” (idem, *ibidem*).

No *campus* da Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis, se observarmos o itinerário dos resíduos orgânicos dos dois restaurantes universitários do local, notamos que o mesmo comporta um espaço físico onde seria possível promover a prática da compostagem e, desse modo, sua visibilidade. Trata-se de uma proposta que sugere aproximar a elite intelectual/acadêmica aos seus resíduos, podendo, assim, exprimir deferência e respeito a eles.

Afinal de contas, o sagrado e o profano não são sempre e como que por necessidade diametralmente opostos. Podem ser categorias relativas: o que é puro em relação a uma coisa pode ser impuro em relação a outra e vice-versa. A linguagem da poluição presta-se a uma álgebra complexa que leva em conta as variáveis de cada contexto (DOUGLAS 2010 p. 21).

Há de se considerarem aqui outros fatores socioculturais e políticos que poderiam interferir nessa contextualização; não os menciono, no entanto, por desconhecê-los. Sobre tal temática, em defesa da natureza, hoje, confrontamo-nos com definições confusas que não esclarecem o que possa ser natural/artificial, gerado ou fabricado. Retomando Merleau-Ponty na avaliação de Steil e Carvalho (2012, p. 31-47):

No homem, tudo é ao mesmo tempo fabricado e natural, onde suas palavras e todas as suas condutas decorrem de certa forma de seu ser puramente biológico, embora, ao mesmo tempo, extrapolem a simplicidade da vida animal. O tempo e o espaço

no mundo vivido geram um movimento intencional original do corpo, onde pensamentos e reflexões constituem o mundo cultural e formam o sistema. O mundo fenomenológico não é o ser puro, mas o sentido, a experiência, a subjetividade e a intersubjetividade, ele (o mundo) está ali, antes que qualquer análise possa ser feita.

Assim, pensar em civilizações modernas e em seu consumo, “compostagem e antropologia”, remete-nos a reflexões também sobre combustíveis fósseis, sobre a distribuição de recursos e sobre as relações de poder. Nesse sentido, Taks (2012, p. 50), durante a elaboração do seu primeiro plano estratégico de energia em Montevidéu (Uruguai), apresenta a importância do diálogo interdisciplinar necessário para identificar a contribuição da antropologia no campo da ecologia política.

1.2 Antropologia e Ecologia – um diálogo socioambiental

“Falo da experiência da minha época que vê o passado e o futuro como aspectos do presente”.

Margaret Mead

E por onde iniciar esse diálogo? Interessante compartilhar com Mead e Metraux (1982) as inquietações partidas do âmbito da observação antropológica, já durante os anos setenta, sobre água, tabus, mulheres, família, direito à vida, cuidado com nosso planeta e educação, dentre outros temas.

No “diálogo socioambiental”, uma gama de (pré-)conceitos é vivenciada desde os primeiros anos escolares em nossa sociedade, tendo sua continuidade na academia e na atuação profissional. Segundo Waldman (2006), entende-se que a biologia e a geografia seriam os únicos intérpretes da questão ambiental, de maneira que a antropologia, que teria em sua preeminência conceitos culturais, não se situaria de forma valorizada no que diz respeito à referida temática.

Hoje, a importância da antropologia no debate ecológico decorre de discussões cada vez mais presentes no entendimento das relações sobre ambiente e comportamento no mundo, propondo o engajamento para agenciar interesses, visibilidade e, por sua vez, certas mudanças pragmáticas na prática científica e nos planos epistemológico,

metodológico e institucional, para que, então, exista uma ciência verdadeiramente ecológica e visível (LITTLE, 2006).

Mead e Metraux (1982), em *Aspectos do Presente*, apresentam uma interessante questão sobre o meio ambiente – *o que aprendemos? Para onde vamos?* –, tendo como discussão principal quem somos e o que podemos vir a ser. Na ocasião, em abril de 1970, elas discutiram sobre o compromisso das mulheres pela conservação do planeta em um movimento organizado por estudantes estadunidenses (primeiro “dia da terra” – 22/04/1970); nesse período, novas propostas de vida e discussões sobre o uso e consumo de água¹⁰ também estavam incluídas e já alertavam para os futuros problemas.

Estamos mergulhados num conflito entre aceitar novas responsabilidades e nos refugiar em velhas explicações. Como exploradores de uma terra desconhecida, olhamos para frente e para trás hesitando em devassar o mundo que se abre à nossa frente (MEAD e METRAUX, 1982, p. 22).

Com efeito, se pensarmos em conservação do planeta, cuidados com a terra e em nossas necessidades próximas, temos em Ernst Haeckel, segundo Mires (2012, p. 20-22), a afirmação de que Ecologia seria “a ciência geral das relações dos organismos vivos em relação ao ambiente que os rodeia, que, no sentido mais amplo, devem ser consideradas todas as formas de existência”. Tal ideia influencia notoriamente as teorias socioeconômicas, com respingos no entendimento da Ecologia Humana, de maneira que Marx reconhece e confessa a influência Darwiniana sobre si (ver SILVA, 2012).

Numa direção similar, muitos cientistas definem ecologia como uma disciplina que estuda as relações de intercâmbio e de transformação de energia entre os seres vivos, de maneira que ela seria uma ciência que só pode definir-se no âmbito dos contextos que ela articula.

Tal exemplo de articulação e diversificação dos sistemas ecológicos lembra o aproveitamento sazonal dos recursos naturais nos registros etnográficos referentes aos esquimós e aos Nuer, na medida em que o clima condiciona e influencia a vida e a estrutura social – um entrosamento muitas vezes não identificado e reconhecido pelo observador e até mesmo invisível ao olhar do etnólogo em sua pesquisa

¹⁰ Considere-se a falta da água na experiência atual na região metropolitana de São Paulo, dentre outras cidades brasileiras, hoje, no ano de 2015, frente às dificuldades em relação ao seu uso e consumo.

de campo. Essa invisibilidade, segundo Monteiro (apud WALDMAN, 2006), aponta para as dinâmicas das sociedades tradicionais em relação à organização do seu espaço.

Sempre que um espaço sob análise desfrutar da parceria com uma sociedade tradicional, sua aferição deverá resguardar a existência de um amplo *rol* de sinais “invisíveis”, “imateriais”, que destingem o papel dos lugares, respaldando sua articulação com a textura social mais ampla. A intervenção do homem tradicional no meio natural foi implementada com o recurso a um acervo próprio de saberes, determinando uma organização do território no qual os conceitos ocidentais de natural e de artificial não fazem, no pleno rigor da palavra, nenhum sentido (MONTEIRO apud WALDMAN, 2006, p. 97).

Também pensar em ecologia humana é reconhecer sinais “invisíveis” em uma sociedade, ou seus “ajustes”, dada a interconexão do universo cultural – como no exemplo dos Nuer – com sua paisagem geográfica. Segundo Evans-Pritchard (2011), a função da cultura como um todo é unir os seres humanos individuais em estruturas mais ou menos estáveis, isto é, sistemas estáveis de grupos, que fornecem uma adaptação externa ao meio físico e uma adaptação interna entre os componentes individuais ou grupais, possibilitando uma vida social ordenada (idem, p. 57). Nesse sentido, Evans-Pritchard assinala a ausência de atenção, por parte dos etnólogos, acerca desses “ajustes” nos primeiros relatos etnográficos (em monografias), nos quais apenas se descrevia um povo sem uma análise sistemática (idem, p. 80).

Já os filósofos morais do século XVIII, os etnólogos do século XIX e a maioria dos antropólogos dos “nossos dias” tomaram como modelo as ciências naturais, de forma implícita e explícita; e assumem, então, que a “Antropologia tem por objeto controlar as mudanças sociais mediante a precisão e o planejamento das sociedades” – segundo Evans-Pritchard (2011, p. 110), mais um motivo para grandes discussões nas escolas antropológicas em favorecimento das questões metodológicas e empíricas para o vasto entendimento da complexidade das múltiplas ramificações do paradigma ecológico.

A Ecologia, enquanto vertente da Biologia, não é mais que o estudo das unidades orgânicas em suas relações internas e externas de intercâmbio. Portanto, o matiz que identifica a Ecologia como tal não se

encontra nos organismos vivos “em si”, nem tampouco, como se crê vulgarmente, no “meio ambiente”, mas nas relações de intercâmbio. Ou seja, o que é parecido não são os objetos implicados, mas as implicações. As implicações entre diversos objetos é seu objeto, o qual, por isso mesmo, se transforma no próprio sujeito da Ecologia. Nesse mesmo sentido, Haeckel assinalava deliberadamente que a Ecologia também se pode definir como “a Economia da natureza” (ver MIRES, 2012, p. 21).

A Ecologia é vista ainda como uma ciência que se expande na medida em que vai descobrindo novas relações de intercâmbio entre os organismos vivos, bem como entre eles e o mundo que os rodeia. Assim, pensar em ecologia humana é pensar em novas formas de articulação (idem, p. 22).

Segundo Ingerson, até mesmo os estudantes de antropologia se surpreendem ao reconhecer o caráter contraditório das sociedades menos complexas em suas relações com o meio ambiente. Por um lado, aqueles que tinham no “mito do bom selvagem” uma ferramenta de esperança frente à degradação ecológica contemporânea sentem-se frustrados. Por outro lado, aqueles que supunham que a degradação ambiental era uma prerrogativa da sociedade industrial ou capitalista veem-se sem alternativa, já que essa degradação se afiguraria como um comportamento cultural universal. Ingerson conclui que o maior desafio para a antropologia ecológica de corte histórico e comparativo é ensinar que “uma relação benigna de longo prazo entre os seres humanos e a natureza (...) pode ser algo sem precedentes sem que, por isso, seja necessariamente impossível” [Ingerson (...)] (TAKS e FOLADORI, 2004, p. 128).

Nesse caso, a compostagem – assim como o aquecimento da atmosfera, o crescimento do buraco na camada de ozônio, o esgotamento de recursos naturais, a contaminação do ar, da água e do solo – propõe à ciência ecológica trabalhar em ambos os lados, no biofísico e no social, sugerindo mudanças paradigmáticas na prática científica e nos planos epistemológicos e institucionais. Uma reflexão surgida durante a pesquisa, por exemplo, foi em relação a quão bom ou

ruim possa ser o aproveitamento do chorume¹¹ (subproduto da compostagem), apresentado por alguns gestores e pesquisadores como uma das causas de contaminação do solo e da água se não for devidamente drenado e utilizado (por ter seu potencial poluidor, de acordo com a quantidade e o tipo de resíduos compostados, pode causar resultados indesejáveis do ponto de vista do impacto socioambiental), mas também é reconhecido como um poderoso húmus líquido e natural para a preparação do solo em que se plantará.

Pesquisas recentes acadêmicas no Brasil já contam com novas propostas e projetos atuantes no aproveitamento do chorume ainda como despoluidor da água. Dessa forma, propõem menos custos e rompem com o discurso ecológico, ou com o *ecologismo*¹², que aponta prioritariamente para aspectos negativos direcionando o problema muitas vezes para as questões somente políticas ou “extrabiológicas” da questão, e propondo pouco investimento.

Assim como Taks (2012), Little (2006) acrescenta que as ciências ecológicas sempre estão lidando com distintas esferas de interação, o que demanda uma abordagem transdisciplinar. Por isso, a ecologia política incorpora conceitos, métodos e enfoques de disciplinas tão diversas quanto a antropologia, a ecologia humana, a geografia, a medicina, a economia política, a botânica e a história. Assim sendo, o autor apresenta o paradigma ecológico do seguinte modo:

¹¹ Sobre o Chorume, consultar Inácio e Miller (2009). Consultar também *Novas Tecnologias transformam o chorume, resíduo tóxico do lixo, em água limpa*, disponível em: <<http://www.portaldomeioambiente.org.br/agua/9197-tecnologias-transformam-o-chorume-residuo-toxico-do-lixo-em-agua-limpa>>

¹² No livro já citado de Fernando Mires (2012), consultar o cap. I, subitem 1.7, “*A Ecologia não é um discurso*”: “neste sentido, o ecologismo não se difere do economicismo, ou do historicismo, ou de qualquer outro tipo de saber reducionista. Isso não significa que a Ecologia deva existir isolada dentro de um estilo de pensamento, pelo contrário, suas relações devem ser permanentemente comunicativas e, como está dito, sem ser necessariamente uma figura central, influi com seu modo particular de fazer ver a realidade em todo contexto cultural (ou pensamento coletivo) de que forma parte. Essa comunicação se expressa necessariamente na linguagem, quando seus conceitos se estagnam em uma forma específica do saber e passam a integrar-se na comunicação cotidiana, inclusive para fazer referências a temas que não estão necessariamente focalizados no ecológico ou, para seguir utilizando a terminologia de Fleck, quando se inserem no conhecimento exotérico. Termos como, por exemplo, ‘relações de equilíbrio’, ‘complementaridade’, ‘intercâmbio energético’ estão se transformando progressivamente em termos de uso comum e, portanto, modificam o pensamento coletivo através da linguagem. Já não é necessário ser um ecólogo para entender, por exemplo, a ideia que expressa o conceito de fotossíntese ou de biomassa. A popularização semântica do ecológico se insere, inclusive, nas atitudes da vida cotidiana, formando parte do pensamento coletivo, o que, por sua vez, produz novas de comportamento social” (idem, p. 45-46).

Localizo três princípios que fazem parte do núcleo duro do paradigma ecológico, sendo que a aplicação específica de cada princípio varia segundo o tema e o lugar sob pesquisa:

1) o foco central da pesquisa ecológica são sempre relações – sociais, naturais ou socioambientais – e não objetos substantivos. Conceitos como cadeias trópicas, conflitos territoriais, fluxos de energia, choque de valores e homeostase, por exemplo, precisam ser entendidos em forma relacional;

2) o uso de análises contextualizadas que colocam as relações dentro de seus respectivos marcos históricos e ambientais representa um segundo princípio. Os conceitos de nicho ou de adaptação, que são importantes para a análise ecológica, somente têm sentido quando se sabe o contexto específico no qual os fluxos e as relações acontecem;

3) a ecologia utiliza metodologias processuais onde o acompanhamento dos fluxos (de energia; de pessoas; de sementes; de ideias; de pólen; etc.) e a identificação de sua dinâmica interna é uma parte essencial da pesquisa. Os conceitos da dialética, da estocástica, da dinamicidade e da evolução expressam essa dimensão processual. O uso desses três princípios fez o paradigma ecológico se aproximar, nas últimas duas décadas, ao campo da pesquisa conhecido como os “estudos da complexidade” (Kauffman, 1991; Waldrop, 1992). Acredito que um diálogo entre a ecologia política e o paradigma da complexidade pode frear quaisquer tendências para um relapso ao reducionismo na teoria ecológica (LITTLE, 2006, p. 91).

A discussão em que todos os autores acima estão envolvidos – em relação à antropologia ecológica – está relacionada com a complexidade de fatores que surgem durante uma pesquisa de campo que envolva questões ambientais. É o caso do tema referente à compostagem, em meio ao qual muitas sugestões afloram de maneira a fazer despontar múltiplos diálogos para darem conta das propostas a

serem discutidas, o que Little¹³ apresenta como níveis espaciais fractais e analisa da seguinte forma:

Durante seu primeiro século de existência como disciplina acadêmica, a antropologia se especializou no estudo de fenômenos locais mediante ricos e densos trabalhos etnográficos em sociedades de pequenas escala. Com a ampliação do escopo da antropologia para o estudo de sociedades camponesas, bairros metropolitanos e, posteriormente, processos de globalização, o método etnográfico confrontou (e continua confrontando) o desafio de elaborar novas ferramentas analíticas e técnicas. O estudo das lutas contemporâneas planetárias sobre os recursos naturais, como a ecologia política propõe fazer, aumenta a importância de incorporar outros níveis de articulação e análise (Bennett, 1976) e entender melhor os chamados “povos da biosfera”

¹³ Nas palavras de Paul Elliot Little (2006): “A mobilização de atores sociais localizados em outros níveis rara vez acontece de forma mecânica, mas tende a ser volátil e irregular, já que depende da conjuntura política e social, da proximidade e intensidade das relações e do tema específico sendo tratado (Ribeiro; Little, 1998). Atores sociais locais podem ‘pular’ níveis ao convocar atores sociais operando no nível internacional que têm interesses afins e assim circundar atores sociais regionais ou nacionais hostis. A análise dessa teia de relações vai muito além de uma ‘contextualização’ para demonstrar como essas conexões transníveis são estabelecidas, cultivadas e acionadas em momentos diferentes do conflito. Uma dinâmica multinível semelhante acontece com os agentes naturais vivos, sendo que, em vez de articulações locais, regionais, nacionais ou globais, se articulam nas distintas escalas de organismo, população, *habitat*, ecossistema, bioma, continente e planeta, que exibem relações interescalares tais como migrações intercontinentais, catástrofes climáticas e mudanças bruscas de paisagem. Na tentativa de tratar essa complexidade de relações transníveis entre atores sociais, atores naturais e entre si, lanço mão do conceito de escalas fractais, no qual esses relacionamentos mostram conexões auto-semelhantes, porém irregulares, como acontece em objetos geométricos (Briggs, 1992). O uso da analogia fractal ajuda o etnógrafo a se afastar de abordagens sistêmicas, nas quais cada nível é hierárquica e funcionalmente encaixado em outro, e de sair de abordagens neomarxistas, nas quais os níveis superiores controlam e determinam o que sucede nos níveis inferiores, para dar conta da maneira *sui generis* com que fatores contingentes se combinam com fatores estruturantes. O etnógrafo de conflitos socioambientais tem a responsabilidade de identificar e mapear essas múltiplas conexões fractais. Embora essa tarefa guarde uma afinidade com o que Marcus (1995) nomeou ‘etnografia multissítio’ onde o etnógrafo segue um grupo social nas suas manifestações culturais em distintas partes do mundo, há uma diferença básica: a delimitação de etnografia multissítio é dada pelo grupo social sendo estudado, enquanto que, no caso de uma etnografia multiator, essa delimitação é dada pela dinâmica do conflito em si. Em resumo, os desafios para a ecologia política consistem, pelo menos, em identificar os distintos níveis em que os atores sociais e naturais funcionam e descrever a maneira com que se inter-relacionam transversalmente no complexo processo de luta sociopolítica e ambiental”.

(Dasmann, 1988) com seus impactos socioambientais inéditos (LITTLE, 2006, p. 95).

Popularmente pouco se conhece sobre as ramificações de atuação da área antropológica. Mas, segundo os atores sociais envolvidos na pesquisa, a comunidade acadêmica apresentou interesse positivo pela pesquisa e pela relevância da contribuição antropológica no processo, embora tenham sido as maiores dúvidas questões como o que faz, para que serve e onde atua a antropologia. Muitos alunos, em seus relatos, justificaram fazer conexões antropológicas somente com questões indígenas e/ou territoriais.

2. ONDE O HOMEM E O “LIXO” SE ENCONTRAM

2.1 O percurso dos resíduos orgânicos nos Restaurantes Universitários

“A natureza pode suprir todas as necessidades do homem, menos a sua ganância”.
Mahatma Gandhi



Fig. 01 – Foto do Núcleo de Desenvolvimento Infantil (NDI), na UFSC, cedida por Gabriela Sagaz, novembro de 2014.

Muitas foram as dúvidas na escolha de um tema para a pesquisa etnográfica, até porque na academia muitas são as possibilidades e caminhos da etnografia. Uma certa experiência adquirida durante quase duas décadas na cidade de *Stuttgart*, capital de *Baden-Württemberg*, na Alemanha, sem dúvida afinou meu olhar às questões ambientais (etnografar “O aqui”, após ter estado “Lá”, é certamente um complexo desafio). Em Geertz (2009), percebe-se a inquietação da antropologia em discutir abertamente temas polêmicos e apresentá-los etnograficamente; a descrição etnográfica passa a ser uma construção com consequências para todos que estão dentro e fora dos muros da

academia¹⁴, um desafio maior quando o objeto de pesquisa se encontra na academia. Segundo o autor,

Por mais que os antropólogos busquem seus objetos de investigação além dos muros da academia – numa praia ladeirante da Polinésia, num planalto da Amazônia, em Akobo, Meknés ou Panther Burn –, eles escrevem seus relatos tendo a seu redor o mundo dos atris¹⁵, das bibliotecas, dos quadros-negros e dos seminários. É esse o mundo que produz os antropólogos, que os habilita a fazerem o tipo de trabalho que fazem, e dentro do qual o tipo de trabalho que executam tem de encontrar seu lugar, para ser considerado digno de atenção. Em si, o “Estar Lá” é uma experiência de cartão postal (“Fui a Kamandu; você já esteve lá?”). Mas é o “Estar Aqui”, como um estudioso entre os estudiosos, que faz com que o texto antropológico de alguém seja lido, publicado, criticado, citado e ensinado (GEERTZ, 2009, p. 169-170).

Ser etnólogo traz consigo uma questão pertinente na antropologia, a de *ser ou não afetada* pelo ambiente a ser pesquisado, uma opção não previamente intencionada. No meu caso, ao me envolver com o campo, coloquei-me a questão: quando o campo é o *campus* onde você estuda e pesquisa, como se comportar e pensar “o outro”? Como se reconhecer? Como proceder? A familiaridade com o universo de pesquisa é influenciada? E a distância, tão sacramentada na antropológica, onde fica? Aprendemos com Da Matta e Velho (1978) que a trajetória antropológica há muito tempo já situou com propriedade o “exótico em familiar e o familiar em exótico”.

Os autores acima citados, em algum nível, estão falando em distância, um espaço delimitado por um intervalo de tempo para reflexão e, na maioria das experiências, registrado simbolicamente através da escrita. Embora, em muitas leituras etnográficas, se encontre hoje o distanciamento como princípio da abstração do entendimento de espaço e tempo, a escrita na antropologia moderna não se intima mais em discutir a composição da paisagem etnográfica, onde antropologia visual pede passagem. Além disso, vale ressaltar que “o fato de dois

¹⁴ Consultar Gláucia Silva (2008).

¹⁵ “Mundo dos atris”, expressão não encontrada em consultas online.

indivíduos pertencerem à mesma sociedade não significa que estejam mais próximos um do outro do que se fossem de sociedades diferentes, porém podendo estar aproximados por preferências, gostos e idiossincrasias” (VELHO, 1978. p. 38).

O que vemos e encontramos em nossas práticas cotidianas pode ser familiar, assim como exótico; pode ser conhecido ou causar estranhamento; porém são os valores culturais que darão a motivação para as visibilidades e/ou invisibilidades. Tendo essa dicotomia como desafio, decidi que minha pesquisa se daria no *campus*, com o *campus*, e não pretensiosamente, mas “quem sabe”, para o *campus*.

Em observação inicial nas cafeterias do *campus*, comecei a notar a maneira como o “lixo” no local é manipulado; o espaço, gerador de excelência e modelo educacional, chama atenção pelo modo como ainda até hoje todo tipo de lixo, ao meu olhar, é “ensacado de maneira única”.

Encontram-se hoje muitas lixeiras plásticas, em sua maioria identificadas por diferentes cores, em diversos locais do *campus*. No entanto, os circulantes, assim como os coletores, resumem o processo em embutir tudo em “sacos pretos” e “sumir” com todo o material coletado. Dessa forma, independente da coloração da lixeira, da origem ou da textura do resíduo, seu destino acaba sendo o mesmo.

Desde 2004, participo da comunidade acadêmica da UFSC; e, desde então, questiono sobre a existência de algum plano de gestão/manutenção do material residual produzido e/ou consumido no *campus*. Várias foram as tentativas de questionamento à comunidade universitária (trabalhadores de lanchonetes, professores e funcionários da instituição) sobre o tema.

Mesmo em se reconhecendo a contribuição da UFSC em modelos de projetos e pesquisas científicas nacional e internacionalmente (inclusive na área socioambiental), há ainda pouco investimento nas questões ambientais, de mobilidade e segurança “visíveis no *campus*”, o que dificulta o diálogo sobre temas emergentes na atual conjuntura.

No ano de 2011, iniciei a graduação em *Antropologia Social*, circunstância que me possibilitou conhecer pessoas interessantes e somar experiências etnológicas observando a comunidade acadêmica. Continuei questionando sobre a inquietação de sempre: por que tanto material não permanente? Por que tantos descartáveis? E qual o motivo da invisibilidade, no cenário atual, entre nós e nossos “lixos”, nos RUs, no HU e nas cafeterias/lanchonetes, assim como em todos os espaços do complexo da Universidade Federal de Santa Catarina?

Mary Douglas (2010) relata ainda que, mesmo sem aparentar reação, temos sempre um incômodo com o nosso lixo e com a poluição do nosso ambiente, até porque ele – o lixo – nos sugere uma aproximação de nossa própria experiência pessoal, sem forma e não positiva, aflorando a ideia de “cultura primitiva”¹⁶. Em metáfora citada pela autora, um jardim não é um tapete; e, se todas as ervas daninhas¹⁷ fossem removidas, o solo ficaria esgotado. De algum modo, o jardineiro deve preservar a fertilidade devolvendo o que removeu. A moral de tudo isso é que os fatos da existência são uma miscelânea caótica (idem, p. 198).



Fig. 02 – Recolhimento do resíduo sólido (2011).



Fig. 03 – Cafeteria do CFH e seus resíduos (2011).

¹⁶ A respeito de “cultura primitiva”, é interessante consultar Laplantine (1994).

¹⁷ Para Douglas (2010), ainda, “ervas daninhas podem representar poluição, se não passarem pelo ritual de renovação: o tipo especial de tratamento que algumas religiões concedem às anomalias e abominações para torná-las poderosas para o bem é como transformar ervas daninhas e a grama cortada em mistura de adubos”.

Cada cultura tem suas próprias noções de sujeira, poluição, contaminação, sendo que também o “invisível” passa a ser uma categoria criada pela percepção coletiva, a qual, por sua vez, não só os cria, mas também os transforma e os revela, acompanhando os preconceitos da época. Ou seja, esse fenômeno é subordinado a uma intencionalidade própria à “consciência coletiva”, segundo Durkheim (1893). Para o autor, a consciência coletiva regula os conhecimentos e as convicções comuns aos membros de uma sociedade. Do ponto de vista da fenomenologia, é a “subjetividade transcendental” de Husserl (1993) que dá sentido ao mundo social. Isso quer dizer que as visibilidades, assim como as invisibilidades, são ações sociais que, por conseguinte, seguem a lógica das estruturas espaço-temporais da consciência.

Benedict (1934, p. 15) aponta que “não há ninguém que veja o mundo com uma visão pura de preconceitos. (...) Desde que o indivíduo vem ao mundo, os costumes do ambiente em que nasceu moldam sua experiência dos fatos e a sua conduta”. Concomitante com a ideia de Benedict, Mead e Metraux (1982, p. 216) apresentam que a conduta e/ou preconceito que temos em relação às questões relacionadas ao “lixo” sugerem que

Se nos livrarmos da ilusão de que descarregar os resíduos de nossas casas fará com que eles desapareçam para sempre, se encararmos o fato de que os resíduos ressurgem umas poucas milhas adiante para destruir rios, praias e costas, talvez possamos enfrentar também outros problemas. Pois as maneiras em que as pessoas tratam seus problemas estão relacionadas. O respeito honesto por um conjunto de fatos encoraja a honestidade em enfrentar outros. E é tão impossível nos livrarmos de problemas que nos desagradam como eliminar detritos lançando-os em águas que corram incessantemente para mares inexauríveis. O que a água leva, volta, e em pouco tempo.

Nossas fontes energéticas, de um modo geral, fazem parte dessa contradição de visibilidade-invisibilidade, porque “energia” é invisível. Segundo Taks (2012), a visibilidade só se realiza (no caso da energia) quando se sente falta da mesma. Por isso, para que investimentos e grandes esforços promovam representações e avanços em projetos que transcendam para o futuro da vida humana em prol da “modernidade e

da sustentabilidade”, eles precisam primeiramente ser vistos e praticados, já que modelos positivos geram uma cadeia entre ação e reação. Le Breton (2009, p. 41) apresenta nossas ações e reações deste modo:

Todo o sistema simbólico associa no indivíduo uma capacidade de decodificação a uma capacidade de ação sobre o mundo. Os simbolismos de uma sociedade confundem-se, conferindo sentido e valor às iniciativas humanas e aos eventos. No seio de uma mesma comunidade cultural, os atores dispõem de um registro somático comum, o qual mistura tanto as percepções sensoriais quanto as percepções gestuais, as mímicas e as posturas.

O que constatei após consultar alguns locatários e alunos nos espaços de alimentação do/no *campus* no ano 2011 foi que poucos sabiam e se interessavam, até então, sobre o destino de seus “lixos” produzidos na cafeteria do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH) da UFSC. Na ocasião, uma funcionária relatou:

Às vezes, algumas pessoas passam por aqui, recolhem os lixos recicláveis. Não as conheço, não é nada concreto ou contratado, mas sei que o lixo orgânico, esse, sim, é recolhido por alguns jovens, que acho que são alunos do Centro de Ciências Agrárias, aqui da UFSC. Acho que eles compostam esse lixo.



Figs. 04 e 05 – Alunos do Centro de Ciências Agrárias transportando o material para a compostagem.

Em outra contextualização e ocasião, fez-se necessária uma reflexão sobre essa passagem¹⁸ do até então “lixo dos restos alimentares” a “resíduos orgânicos”, quando outra categoria, outro paradigma se estabelece.

Sendo compostados, reaproveitados e devolvidos ao seu destino inicial, os resíduos em forma de húmus acompanham o entendimento da reciprocidade, e seu produto final passa a ser doado, talvez, com a expectativa de retorno, da retribuição. Nos relatos de Franz Boas sobre a

¹⁸ Consultar Van Genep (2011).

prática do *potlatch*¹⁹ (cerimônia indígena praticada entre tribos na América do Norte e Melanésia), há um entendimento sobre o empreendimento na distribuição dos bens; trata-se de um sistema econômico, baseado no crédito, em que receber um presente implica estar comprometido com a obrigação da devolução. No contexto da presente pesquisa, o presente seria o húmus resultante da compostagem.

Mas não é só isso: existe algo que acompanha o presente. Segundo Wolf (1998, p. 154), “não é apenas a oferenda de presentes – (...), mas, também, a transmissão de substância das almas, um poder espiritual que vai de um grupo para o outro, (...) as peles de animais e cobertores são como embrulhos de material invisível que estão sendo dados enquanto dádiva”.

¹⁹ Sobre *Potlatch*, consultar MAUSS (2013), nota 131: Uma cerimônia/festejo praticado em tribos indígenas, envolvendo renúncia e troca de bens entre parentes e amigos. Há a expectativa de recebimento de presentes em troca da distribuição de bens, pelo homenageado no próximo *potlatch* a ser oferecido. A própria palavra *potlatch* significa *dar*, caracterizando o ritual como de oferta de bens e de redistribuição da riqueza. Porém, outros fatores (ex.: sociais, econômicos, religiosos) implicam na prática a manutenção e a sobrevivência da cerimônia/festejo. Segundo Mauss (2013), Franz Boas foi quem melhor escreveu sobre a prática de intercâmbio *potlatch* (1898: 54-55, cf. 1889: 38): “O sistema econômico dos índios da colônia britânica é amplamente baseado no crédito, assim como o dos povos civilizados. Em todos os seus empreendimentos, o índio confia na ajuda de seus amigos, prometendo pagá-los por essa ajuda numa data ulterior. Se essa ajuda fornecida consiste em coisas de valor que são calculadas pelos índios em mantas, assim como calculamos em moedas, ele promete retribuir o valor do empréstimo em juros. O índio não tem sistema de escrita e, portanto, para que a transação tenha garantias, ela é feita em público. Contrair dívidas, de um lado, pagar dívidas, de outro: isso é o *potlatch*. (...) Os que recebem presentes nessa festa os recebem como empréstimos que utilizam em seus empreendimentos em curso, mas, após o intervalo de alguns anos, é preciso retribuí-los com juros ao doador ou ao seu herdeiro” (idem, p. 183-4).



Fig. 06 – Restaurante Universitário - Trindade.

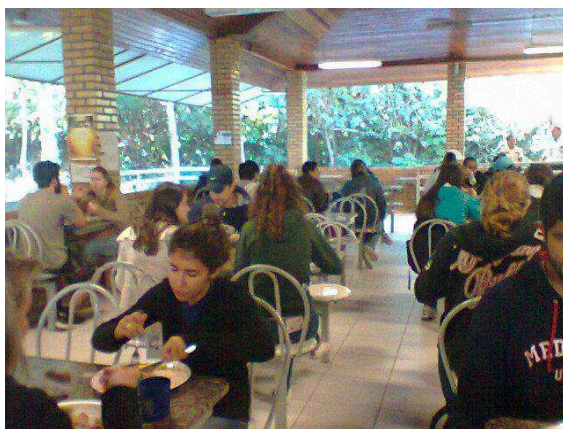


Fig. 07 – Restaurante Universitário – Itacorubi

O campus da Universidade Federal de Santa Catarina em Florianópolis, como já mencionado, dispõe de uma sede matriz no bairro Trindade, e outra parte do seu centro de ensino se situa no bairro Itacorubi, localizado próximo, cerca de três quilômetros de distância em relação ao primeiro.

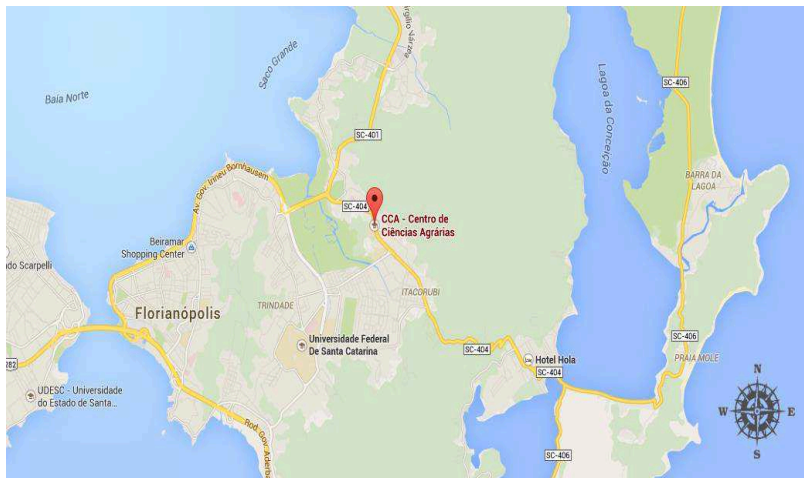


Fig. 08 – UFSC: Localização das sedes da UFSC no bairro Trindade e no bairro Itacorubi (aproximadamente 3 Km de distância).

Entre as duas sedes, existe um sistema de relação de troca; as pessoas nele envolvidas circulam e trocam principal e prioritariamente experiência acadêmica, intercâmbio administrativo, além de assistência mútua. A administração geral do *campus* da UFSC se localiza no complexo da Trindade, de onde decisões político-administrativas se originam, sendo que estas abrangem a sede do Itacorubi.

O movimento – seja de experiência, seja de “assistência” – existente no *campus* remete à ideia do intercâmbio *Kula*²⁰ (forma de

²⁰ Conferir *Kula* em Malinowski (1978, p. 71-85), capítulo III, “Características Essenciais do *Kula*”. Nesse capítulo, Malinowski faz uma pequena definição do que seria o *Kula*. Sem muitos detalhes, ele disserta sobre as características, regras e costumes dos nativos das ilhas Trobriand. Dessa forma, ele tenta explicar como o *kula* é importante ao servir de base para as culturas das aldeias localizadas em um grande círculo fechado, no extremo oriente da Nova Guiné. Os “soulavas”, colares longos que são feitos de conchas vermelhas, e os “mwalis”, braceletes feitos com conchas brancas, são os símbolos principais do *kula*. A movimentação deles pelas tribos do círculo rege os costumes dos habitantes e é o maior acontecimento entre eles. Por meio de trocas os colares viajam pelas ilhas no sentido horário, enquanto os braceletes são passados no sentido anti-horário. Os participantes do *Kula* trocam os objetos constantemente entre eles; as trocas são regidas por uma série de regras e ritos mágicos e acontecem periodicamente. Não são todos os moradores de uma aldeia que fazem parte do *kula*. No entanto, “uma vez no *Kula*, sempre no *Kula*” – é a principal regra que Malinowski observou no sistema. Este funciona como uma rede de parcerias na visão do autor. O indivíduo recebe o artigo de um parceiro e entrega um diferente, por exemplo: ele recebe um *mwali* e entrega um *soulava*; guarda o objeto com ele por um tempo e depois passa adiante a um outro parceiro, recebendo um objeto diferente. Essas trocas ocorrem de maneira cerimoniosa e, embora pareçam um sistema simples usado por culturas simples, Malinowski alerta para o que

troca de caráter intertribal praticada por comunidades localizadas num extenso conjunto de ilhas do norte ao leste e extremo oriental da Nova Guiné), segundo observação do antropólogo Malinowski (1978), em sua pesquisa de campo no Pacífico Ocidental. Segundo interpretação de Peirano (2003, p. 14), “o Kula tinha a função de construir laços sociais duradouros e/ou constituir sistemas culturais de comunicação simbólica, presentes em qualquer sociedade”.

Evans-Pritchard (2011), embora prestigiando o valor etnográfico da contribuição de Malinowski para a antropologia, analisa que o mesmo não pôde ver claramente em sua pesquisa de campo a reunião de comunidades políticas anônimas, embutidas no meio da aceitação de valores nos rituais comuns. Trata-se de um exemplo de situação que promove reflexões sobre o andamento da Antropologia social através das experiências etnográficas, já que, posteriormente ao seu tempo, o trabalho de Malinowski pode ser analisado de outra forma, não gerando um fim conclusivo, mas um meio para revelar em uma sociedade sua unidade essencial pela integração das abstrações por si realizadas. Ensina-nos o autor que “o que aprendemos de uma sociedade pode indicar-nos algo a respeito de outra e, portanto, a respeito de todas as sociedades, quer pertençam ao passado histórico, quer à nossa época” (idem, p. 90-92).

Na observação dessa “troca” entre os dois espaços da UFSC em Florianópolis, iniciei a etnografia. Passei, portanto, a observar a relação das pessoas com sua alimentação, o que se mostrou um grande desafio, já que o etnógrafo acaba também consumindo alimentos em proporções maiores a fim de estar mais tempo em campo – campo este, no meu caso específico, conforme anteriormente citado, composto por restaurantes e cafeterias do *campus* da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Sem muito saber por onde iniciar o foco etnográfico, revisitei alguns clássicos e iniciei novas leituras de apoio direcionadas pelo

ele sustenta. Para o etnólogo, o Kula é uma instituição altamente complexa, pois, associado a ele, ocorre um comércio comum entre os nativos das ilhas, a construção de canoas e algumas cerimônias fúnebres. A parceria no Kula é permanente, mas a posse do objeto nunca; ele deve sempre estar em movimento através das tribos. Os praticantes do sistema acreditam que seus ancestrais eram homens que conheciam a magia e que, por meio dela, fizeram inúmeras façanhas em longas e audaciosas expedições marítimas. O Kula foi o legado deixado para seus descendentes. Malinowski entende o Kula como a atividade primária, sendo que o comércio entre as ilhas, a organização social e as expedições de trocas são secundárias. Ele acredita ser necessário ao etnólogo estar de fora para poder observar isso, pois alguém de dentro do sistema não enxerga o valor dele, dado que o vive.

orientador. Quando as aulas retornaram, no semestre 2014-1, lá estava eu, sem saber por onde iniciar a pesquisa, e já surgia o primeiro infortúnio²¹, para não dizer problema. A redução da jornada de trabalho dos servidores técnico-administrativos da Universidade e, conseqüentemente, a paralisação do Restaurante Universitário do complexo da Trindade impossibilitaram o início de minha observação intencionalmente planejada.

Retomando informação já sabida de que os resíduos orgânicos fossem eventualmente compostados no CCA do bairro Itacorubi, decidi visitar o local, que, para minha surpresa, mantinha seu restaurante ativo durante a paralisação. Fui informada de que o espaço, segundo a responsável administrativa, é gerenciado por firma privada, o que justificava a continuação de suas atividades.

Tive a oportunidade de visitar várias vezes o espaço onde as refeições eram realizadas, mesmo sabendo do improvisado instalado, já que o local, que recebe diariamente cerca de 750 pessoas entre alunos, funcionários e professores, estava no momento (pelo motivo da paralisação temporária) recebendo aproximadamente 1.600 pessoas por refeição.

As instalações, na ocasião, foram adaptadas com tendas de lonas para adequação do contingente. Durante o período, com término indeterminado, a UFSC disponibilizou ônibus para transportar os alunos, funcionários e professores da sede da Trindade para a sede do Itacorubi e vice-versa gratuitamente.

O espaço do RU-CCA, em si, não é muito vasto; é composto de uma área aberta, uma semiaberta e outra fechada. Encontra-se uma cafeteria, localizada frontalmente com o hall de entrada, do ponto de vista de quem se aproxima da porta de entrada oriundo do portão

²¹ Sobre infortúnio, consultar Emerson Giumbelli (2006) a respeito de Evans-Pritchard: “Ainda que funcione apenas como cenário para evocar a diferença, o próprio Evans-Pritchard sugere uma aproximação entre os Azande e a nossa sociedade. Talvez tenha ocorrido ao leitor que há uma analogia entre o conceito azande de bruxaria e nosso conceito de azar. Quando, apesar do seu conhecimento, previdência e eficiência técnica, um homem sofre um revés, dizemos que isso se deve à má sorte, enquanto os Azande dizem que ele foi embruxado. As situações que evocam essas duas categorias são similares (idem, p. 155 [p. 90]). Evans-Pritchard poderia ter ainda lembrado da noção de ‘destino’, outra forma de agência que compartilha de duas características encontradas na lógica da bruxaria. À primeira delas podemos chamar hiperdeterminismo, atributo das narrativas que procuram explicar o máximo de circunstâncias em um evento. Assim, a bruxaria encontraria uma causa e uma responsabilidade onde outras explicações só veriam coincidência ou acaso. A segunda é exatamente a ação por meios não materiais. Para os Azande, a bruxaria atua animicamente: a ‘alma’ do bruxo se destaca do corpo dele para devorar aos poucos a ‘alma’ dos órgãos de sua vítima. As nossas noções de sorte/azar e de destino podem ser caracterizadas de forma semelhante”.

principal da sede. Do lado esquerdo à cafeteria, encontra-se ainda a entrada para a cozinha, e do lado direito uma das saídas do local.



Fig. 09 – Gôndola de alimentos do RU do Itacorubi.



Fig. 10 – Centro de Ciências Agrárias.

No espaço fechado interno, estão distribuídas quinze mesas fixas, de pedra, compostas de quatro cadeiras cada. Na lateral direita, há toiettes feminino e masculino e uma pequena sala de administração, além da cafeteria na composição do mesmo. Na área semiaberta, há aproximadamente a mesma quantidade de mesas e cadeiras, também fixas, além de algumas máquinas de distribuição de sucos. No ambiente externo, mesas e bancos (fixos) distribuídos aleatoriamente possibilitam o almoço ao “ar livre”, próximo à vegetação, proporcionando um

aconchego diferenciado e quase “romântico”, não fosse o grande número de motocicletas e carros nas proximidades.



Fig. 11 - Lona improvisada durante a paralisação do RU Trindade.



Fig. 12 - Espaço interno RU Trindade.

Longas filas se instalam, mas o andamento é bastante contínuo, e o público parece não se incomodar. Ao contrário, tem-se a impressão de ser uma oportunidade única de se verem os colegas e de ser visto por eles; aparenta ser uma oportunidade para troca de experiências, de olhares e para possíveis encontros.

A prática e o procedimento para receber a refeição em si se assemelham aos do RU Trindade: cada aluno entrega seu passe,

apresenta sua carteira de estudante, apropria-se de um prato e de talheres; seguindo para a gôndola de alimentos, um funcionário auxilia na distribuição da mistura²², e em seguida os alunos seguem para o local de assento desejado.

Propositalmente grupos, tribos ou pares se procuram e se aproximam, formando coletivos de acordo com suas pré-relações, provavelmente. E, pós-refeição, depositam seus resíduos nas bombonas disponíveis abaixo do visor-bancada da cozinha, sendo uma para rejeitos alimentares e outra para os recicláveis e possíveis não recicláveis. Além das bombonas, os resíduos sólidos, como copos descartáveis, talheres plásticos e invólucros de alimentos consumidos na cafeteria, podem ser desprezados em uma caixa de papelão, localizada sob uma pequena mesa, próxima à entrada dos banheiros, onde uma televisão, café, açúcar e copos descartáveis são disponibilizados.

Como o local é pequeno, percebe-se um enorme estímulo visual, olfativo, tátil, gustativo e auditivo, de modo que tudo se confunde um pouco – pessoas, cheiros, barulhos. Enfim, trata-se de uma complexidade cognitiva que se estrutura e em que ordem e desordem se alimentam mutuamente e se interpenetram mutuamente para sua organização, como sugeriria Morin (1991).

Diferenciando-se do RU da Trindade, no Centro de Ciências Agrárias somente é servida uma refeição por dia (o almoço), facilitando a limpeza, a logística e a organização do local. Através dos relatos de uma estagiária do curso de nutrição e de alguns funcionários do local sobre o recolhimento do material reciclado e sobre o destino dos resíduos orgânicos, fui informada de que os resíduos orgânicos são coletados e acumulados junto a outras bombonas oriundas da sede da Trindade e da comunidade em geral (que eram recolhidas para compostagem). Na primeira conversa sobre esse assunto, percebi certo constrangimento das pessoas ao me passarem informações sobre o tema.

Relevante pontuar que alguns fatores, pelo agravante “paralisação”, estariam ausentes, e novos estariam presentes, de acordo com a conjuntura atual do RU do Itacorubi, o que demonstra que o ambiente pode sofrer mudanças temporárias, as quais poderiam não ser encontradas em outro momento – eis a importância do registro etnográfico. Assim, remetendo a Peirano (1995, p. 219), lembramos a

²² Na tradição oral popular do português brasileiro, usa-se a expressão “mistura” para alimentos que não sejam o arroz e feijão. Desse modo, a carne, o frango e o peixe são os exemplos mais comuns conhecidos como “mistura” no Brasil. < www.dicionarioinformal.com.br/mistura > Consultar também Livia Barbosa (2007).

relevância etnográfica e a seriedade ao abordamos questões aparentemente menos relevantes:

As teorias sociais estão sujeitas a processos de renovação, mas as boas descrições etnográficas permanecem nas análises, permitindo reinterpretções sob novos enfoques. Para além das teorias, a prática etnográfica artesanal, microscópica e detalhista traduz o reconhecimento do aspecto temporal das explicações. Tudo ainda pode mudar, por isso a importância da etnografia, como alicerce para a continuidade de pesquisas sérias e engajadas (politicamente).

Passei a frequentar o local, preferencialmente às sextas-feiras; encontrei desde vendedor de caldo de cana até uma pequena feira orgânica, uma proposta recente e bem-vinda pela comunidade acadêmica e pela comunidade local. Comecei a me socializar com os integrantes dessas atividades e a estar lá como pesquisadora, promovendo a curiosidade de muitos e dando início a diálogos e questões sobre o possível tema que eu estaria pesquisando.

As respostas giravam em torno de “pesquisa sobre comportamento alimentar”, porque na ocasião eu estava cursando a disciplina de antropologia da alimentação; ou ainda “doenças da modernidade geradas pelo consumo alimentar”, vindas das discussões feitas e cabíveis oriundas da aula de antropologia da saúde-doença. Mas o pior ainda estava por vir: eu realmente não tinha uma resposta sobre meu objeto de pesquisa. A cada visita, eu sugeria uma resposta diferente.



Fig. 13 - Contentores de Lixo no RU Trindade.



Fig. 14 - Bombonas com resíduos orgânicos no CCA.



Fig. 15 – Exposição do material a ser coletado (CCA).

Decidida a anotar e observar tudo que acontecia e de acordo com a simpatia das pessoas, deixava-me levar, conversando com professores, alunos, funcionários, produzindo algumas fotos e observando inclusive vestimentas, assim como expressão corporal, que também se diferenciam um pouco em relação à sede da Trindade: as pessoas que frequentam a sede do Itacorubi se vestem de modo mais descontraído, e as meninas usam (calçam) mais botas, talvez pela maior aproximação do contato com a terra e pelas atividades relacionadas ao contato com a natureza.

No que diz respeito às práticas alimentares do RU, observei que as proporções de carne são oferecidas em quantidades maiores para o gênero masculino e que diariamente existe a possibilidade, opcional, de se fazer a escolha entre duas alternativas de mistura – entre carne animal²³, ave ou peixe, que são as opções mais comuns. Por esse motivo, alguns alunos me haviam relatado que o almoço no RU-CCA tem mais variedade, incluindo batatas fritas e linguiça – uma preferência de muitos, segundo alguns alunos; uma opção desnecessária, segundo outros.

O ir e vir da Trindade para o Itacorubi no ônibus fretado pela Universidade me oportunizou conversar com os alunos sobre muitos temas possíveis, num intervalo de aproximadamente dez minutos cada viagem. Em certa oportunidade, sentei-me ao lado de uma aluna estagiária do local que se posicionou relatando achar interessante alguém da antropologia estar pesquisando no Centro de Ciências Agrárias e que gostaria de saber exatamente qual meu interesse no local. Foi então que optei por responder que gostaria de saber qual o destino dos resíduos orgânicos, um pensamento já existente, mas não claramente exposto, sendo que, pela falta de um dos restaurantes, a proposta se havia desestruturado e se perdido no caminho, como anteriormente citado.

²³ Consultar SORDI e LEWGOY (2012).



Fig.16 – Transporte utilizado pelos alunos do CCA para recolher material para compostagem.

Aproveitei a deixa para perguntar o que ela sabia sobre o percurso dos resíduos orgânicos no local, e fui informada das dificuldades enfrentadas já há algum tempo no CCA. Segundo minha interlocutora, a “compostagem” não estava sendo praticada; e a COMCAP, firma responsável pelo recolhimento através de contrato com a PROPLAN e PROAD, exigia que os resíduos orgânicos fossem ensacados e colocados na calçada, dentro de lixeiras, o que os torna constantemente expostos aos temperes do clima, de animais e de vandalismos. Fiquei surpresa ao me deparar com a mudança de prática/hábito em relação ao material residual recolhido, uma vez que, segundo informações outrora recebidas, funcionários do local, alunos e professores mantinham até então uma prática instalada com sucesso há muitos anos e que só agora fora interrompida.

Ao final do semestre 2014/1, as atividades do restaurante universitário da Trindade foram retomadas; e os alunos desta sede, portanto, não poderiam mais almoçar no RU do Itacorubi – salvo eu, enquanto pesquisadora, segundo os funcionários da portaria do restaurante. Continuar almoçando no local não seria uma má ideia; mas, como o RU da Trindade me esperava para observação, a partir desse momento optei por visitá-lo.

Já no primeiro sábado de julho de 2014, após encontro com o orientador, decidi finalmente almoçar no RU da Trindade para dar continuidade às observações de campo e me surpreendi ao considerar que o espaço parecia “enorme”, “impessoal” e “distante”. Decidi, assim,

repensar minhas questões e retornar para outra visita, para mais um almoço, em outro momento.

Assim o fiz. Estive mais uma vez no RU da Trindade e, por coincidência, o almoço (o cardápio) a ser oferecido era o mesmo da vez anterior. Segundo informação dos funcionários, a logística responsável pela entrega dos alimentos pós-paralisação seria a responsável, um bom motivo para iniciar as escritas da pesquisa. Observá-lo (o RU da Trindade) tinha grande importância para o projeto ao atentar para o quão diferentes possam vir a ser o comportamento e o engajamento das pessoas em um único espaço subdividido de acordo com seus interesses, mesmo sendo representado como coletivo, como campus da Universidade Federal de Santa Catarina.

Na semana seguinte, todavia, ao passar pelo espaço do Itacorubi no horário de almoço, resolvi dar uma olhada no local e encontrei dois jovens do curso de Agronomia almoçando. Apresentei-me, justificando minha presença no local e meus interesses; ainda perguntei se poderia fotografá-los. Obtive resposta positiva, e ambos me disseram que em poucos dias apresentariam seus Trabalhos de Conclusão de Curso com o tema relacionado à compostagem.

Trocamos experiências e pontos de vista sobre o tema, e fui convidada para a defesa do trabalho de ambos. Logo após o evento, minha decisão estava tomada: era isto, a importância da compostagem para algumas (muitas) pessoas na sede da UFSC no Itacorubi. Estar no espaço da universidade no Itacorubi me fez aprender um pouco sobre compostagem, inclusive sobre sua temperatura ideal. Ao colocar o braço dentro de uma leira²⁴ experimental, pela primeira vez pude observá-la e senti-la.

²⁴ Leira: a palavra, em si, deriva do galaico-português medieval *laria* (a partir do proto-celta **ϕlār-yo-*, semelhante ao *lar* em Irlandês antigo 'chão', em Bretão *leur* 'chão', em Galês *llawr* 'andar') que, em Português, significa *área de lotes agrícolas*. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Leiria>>

A leira é um sulco ou rego aberto no solo para acumulação de resíduos a serem compostados, podendo também em sua montagem atingir uma altura onde seja possível manipulá-la, acrescentando material ou ventilando-a.



Fig.17 - Restos alimentares - Cama de biotério (serragem e dejetos de cobaias) - Palha seca.

Conheci mais um aluno do curso de Agronomia, que me relatou um pouco mais sobre esse momento não compostagem, e tirei algumas dúvidas sobre o contexto. Inclusive fiquei alguns dias refletindo sobre o que um professor e outro aluno haviam comentado sobre a eventual presença de algumas poucas moscas no local, próximas às bombonas; alegavam que isso não seria comum e que tais insetos seriam “deles”: *“essas moscas são nossas”*²⁵ (...*poderia haver algum resto de alimento*

²⁵ Mais tarde, após consultar o Livro de Inácio e Miller (2009, p. 100), pude averiguar que a presença ou ausência das moscas tem uma significação relevante.

Ademais, Ingold (1995) sugere que, “como condição oposta à da humanidade, a animalidade transmite uma noção da qualidade de vida no estado de natureza, onde se encontram seres ‘em estado cru’, cuja conduta é impelida pela paixão bruta em vez da deliberação racional e que são totalmente livres dos constrangimentos da moral ou da regulação dos costumes. Essa concepção da vida animal e da ‘animalidade humana’ está extraordinariamente difundida no pensamento ocidental e ainda hoje dá o tom de boa parte do debate científico nos estudos sobre o mundo animal e o comportamento humano. Um traço marcante da tradição ocidental é a tendência a pensar em dicotomias paralelas, de modo que a oposição entre animalidade e humanidade é posta ao lado das que se estabelecem entre natureza e cultura, corpo e espírito, emoção e razão, instinto e arte, e assim por diante. Esse mesmo paralelismo é encontrado na divisão acadêmica do trabalho entre as ciências naturais – que se ocupam da composição e das estruturas do mundo material (inclusive organismos vivos) – e as ‘humanidades’, que incluem o estudo da linguagem, da História e da civilização. Além disso, está subjacente às

caído). Na ocasião, ainda me disseram que eu não me preocupasse – mas, de fato, eu me preocupei com a intimidade com que eles, professores e alunos, tratavam seus agentes/atores em seus relatos, de modo a compor um ambiente quase íntimo e familiar com outros seres, uma certa humanização da mosca ou animalização dos humanos, sugerindo reflexões sobre as leituras de Ingold (1995). Essa aproximação bastante fluida entre os seres vivos sugere que a rede é construída em prol da análise de uma prática cotidiana, partindo da familiaridade dos agentes. E, por conseguinte, a interdisciplinaridade entra no contexto, uma vez que, para se pensar “ambiente”, é necessário agregar diferentes áreas (fontes) de pesquisa.



Fig. 18 - Ambiente externo do RU – Itacorubi.

permanentes discussões entre cientistas integrantes de ambos os lados dessa fronteira acadêmica acerca do significado de “natureza humana””. Disponível em: <http://www.cdsa.ufcg.edu.br/portal/outras_paginas/arquivos/aulas/marcio_caniello/introd_a_antropologia/INGOLD_Humanidade_e_Animalidade.pdf>

Consultar também: Ingold (sem. 2006). *Sobre a distinção entre Evolução e História*, <http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_20.pdf>; 2007.



Fig. 19 - Estudantes de Agronomia no almoço.

Como anteriormente enunciado, se o propósito inicial era observar o itinerário dos resíduos orgânicos no campus, a proposta teve rupturas e desapontamentos. Propus-me a estar atenta ao comportamento humano na hora das refeições, mas me senti primeiramente como uma psicóloga, até porque muitas vezes percebia o mal-estar dos colegas e das pessoas na minha presença – “*lá vem ela*” e “*o que eu faço com meu lixo?*” acredito ter sido o pensamento da maioria.

Envolvida “parcialmente” e considerando que, em uma pesquisa urbana, todas as respostas estavam próximas, resolvi observar o local para onde os resíduos são transportados, a COMCAP, segundo relatos. Animada e decidida, já no primeiro dia de tentativa fui barrada e solicitada que agendasse uma visita, incluindo indicação do orientador e uma breve descrição do projeto. Providenciamos os devidos trâmites, liguei para o agendamento, e me dirigi ao local no dia e hora marcados – sem sucesso, mais uma vez, já que a pessoa que poderia atender-me não estava presente naquela data. Então, sugeriram-me um próximo agendamento. Solicitaram ainda, no *guichê* de informação, que meu telefone e e-mail fossem informados para que eu não necessitasse ir ao local em vão, alegando que dentro de uma semana eu seria comunicada sobre um possível encontro.

Após um mês de expectativas, lá estava eu, decidida a marcar uma visita “de verdade”. E assim o fiz. Conversei com o funcionário da portaria e com alguns outros que estavam lanchando no local, e fui informada de que naquele dia haveria uma visita escolar – quem sabe

eu não me encaixaria no grupo? Deu certo: acompanhei o grupo de crianças e não precisei fazer mais um agendamento.



Fig. 20 - Entrada da Companhia de Melhoramentos da Capital COMCAP – Bairro Itacorubi.

Se a intenção era observar o itinerário dos resíduos orgânicos do *campus* que não são mais compostados (como anteriormente) na UFSC, já que seu destino atualmente é ser ensacado²⁶ e “evaporado”, esterilizando o ambiente (o *campus*) através da COMCAP, lá não foi diferente: o lixo some ao nosso olhar, na troca de um transporte para o outro.

A partir desse local, segundo a COMCAP (Itacorubi), o resíduo orgânico é hoje transportado para um aterro sanitário administrado pela firma Proactiva²⁷, e os recicláveis sólidos não orgânicos são cambiados com coletores credenciados. Como em uma mágica, o resíduo reciclável é permutado, e o resíduo orgânico “evaporado”, além de não ser mais compostado.

Encerrando aqui minha investigação sobre o destino do resíduo orgânico²⁸, continuei acompanhando os procedimentos envolvendo a

²⁶ Ensacado em material PEBD - Polietileno de Baixa Densidade: filmes flexíveis para rótulos e embalagens (de alimentos, sacos industriais, sacos para lixo, lonas agrícolas, sacos de adubo, sacos de leite, etc.).

²⁷ PROACTIVA MEIO AMBIENTE BRASIL: <http://www.proactiva.com.br/segmentos.html>

²⁸ Sobre resíduo orgânico, visualizar vídeo produzido pela RICTV Record intitulado *Sobras de alimentos poderiam ser melhor aproveitadas na UFSC, em Florianópolis*.

tema “compostagem” e “não compostagem” no *campus*, assim como as leituras e conversas sobre o tema no espaço da UFSC.

Durante tais reflexões, apoiei-me nas leituras de antropologia urbana, uma vertente socioantropológica oriunda do aprendizado culturalista (Franz Boas) da Escola de Chicago que apresenta importantes pesquisas para sustentação teórica dos temas que envolvem o cotidiano urbano (em que laboratório passa a ser a cidade e não a aldeia). Relatos etnográficos de antropólogos e sociólogos pesquisadores dessa linhagem muito contribuíram para as pesquisas na área das humanidades. Segundo Agier (2011, p. 77),

O antropólogo urbano fica totalmente móvel quando, num terceiro tempo se apoia sob as diferentes situações para “ver” e “seguir” as redes sociais que operam, *in situ*. É nesse momento que ganha todo o sentido o princípio da articulação das situações, a história é, senão, a vida dos cidadãos, que permite reconstituir a coerência das redes em diferentes ocorrências da vida humana. [...]. Passo a passo, o espaço urbano pode ser representado como um conjunto articulado (rede total) e os meios sociais urbanos podem ser estudados como sistemas solidários, ou mais ou menos facciosos ou “mafiosos” (rede parcial).

A antropologia urbana tem o método etnográfico como sua ferramenta de pesquisa ao lidar com grupos que estão diretamente incluídos no seu próprio contexto cotidiano. Diferenciando-se da sociologia, a antropologia urbana estuda e pesquisa um determinado grupo étnico e suas perspectivas em direção ao meio social no qual o antropólogo também se insere, levando-o a articular e tematizar os fatores que se tornam objetos de reflexão. O antropólogo deve ter o olhar focado na etnografia, lembra Agier (2011).

Trata-se de um processo nada fácil refletir sobre por onde iniciar e pontuar as questões do registro etnográfico que seriam relevantes a serem contextualizadas. Segundo Geertz (2011, p. 19), na etnografia as ideias teóricas não aparecem inteiramente novas a cada estudo:

Elas são adotadas de outros estudos relacionados e, refinadas durante o processo, aplicadas a novos problemas interpretativos. Se deixarem de ser úteis com referência a tais problemas, deixam também de ser usadas e são mais ou menos abandonadas. Se continuam a ser úteis, dando à luz novas compreensões, são posteriormente elaboradas e continuam a ser usadas. Tal visão de como a teoria funciona numa ciência interpretativa sugere que a diferença, relativa em qualquer caso, que surge nas ciências experimentais ou observacionais entre “descrição e “explicação” aqui aparece como sendo, de forma ainda mais relativa, entre “inscrição” (“descrição densa”) e “especificação” (“diagnose”) – entre anotar o significado que as ações sociais particulares têm para os atores cujas ações elas são e afirmar, tão explicitamente quanto nos for possível, o que o conhecimento assim atingido demonstra sobre a sociedade na qual é encontrado e, além disso, sobre a vida social como tal. Nossa dupla tarefa é descobrir as estruturas conceptuais que informam os atos dos nossos sujeitos, o “dito” no discurso social, e construir um sistema de análise em cujos termos o que é genérico a essas estruturas, o que pertence a elas porque são o que são, se destacam contra outros determinantes do comportamento humano. Em etnografia, o dever da teoria é fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo – isto é, sobre o papel da cultura na vida humana.

Tal processo, segundo Silva (2009), vai além da experiência empírica, já que o etnólogo vai a campo movido por incertezas, dúvidas e perguntas, sendo que só a partir do momento em que o observador (pesquisador) se inclui ao cenário observado, incluindo coisas e seres ao formato etnográfico, independente de ter seu campo no gabinete ou fora dele, é que a etnografia toma forma, não podendo ser produzida “a jato”²⁹, mas no seu devido tempo de maturação. Assim, iniciei a tentativa de aprender um pouco mais sobre a compostagem termofílica, praticada no campus, para fundamento etnográfico.

²⁹ Consultar SCHUCH; VIEIRA e PETERS (2010).

A etnografia é conhecida e reconhecida por sua intertextualidade e, por isso, bastante complexa também para os antropólogos. Segundo Peirano (1995, p. 18), “as monografias são o que a disciplina guarda de mais precioso”. Para ela, “as etnografias são as verdadeiras heranças da antropologia” (idem, p. 51). Nossas pérolas!



Fig.21 – Leira³⁰ em sua atualidade, setembro de 2014.

“A paisagem enquanto tal é passível de ser interpretada, encerrando, assim, uma hermenêutica em si mesma: ela é ao mesmo tempo a escrita e a leitura porque a ação humana que engendra marcas não se dá sem a interpretação”.
Flávio Abreu da Silveira (2009).

2.2 Compostagem Termofílica, método UFSC

³⁰ O local onde a leira da foto se encontra fica a alguns metros do CCA, ao lado esquerdo da entrada principal da sede, sentido Av. Madre Benvenuta, passando pelo Instituto Catarinense de Sanidade e em seguida pela CIDASC – Companhia Integrada de Desenvolvimento Agrícola de Santa Catarina, na servidão denominada “Caminho do Porto”, local de acesso restrito. As leiras estão abandonadas, e o chorume exposto a céu aberto. Ver fotos que seguem no próximo capítulo (a servidão se localiza entre o CCA e a UDESC).

A Compostagem foi se tornando importante para mim com o passar do tempo. Vi nela a possibilidade de transformar o que é visto pela maioria como lixo em adubo orgânico e de qualidade. A Compostagem é um ciclo que se fecha, é a possibilidade de acelerar a decomposição da matéria orgânica, para que a mesma sirva de fonte de nutrientes para uma nova vida, seja a vida na forma de hortaliças para nos alimentar, plantas medicinais para nos curar ou na forma de plantas ornamentais e suas flores para colorir. É também ferramenta fundamental para conscientizar a sociedade das suas responsabilidades, pois através da compostagem a sociedade pode visualizar a transformação de seus resíduos em algo que voltará a ser útil, a compostagem nos convida a refletir e repensar as atitudes que cada um toma frente aos resíduos que cada um gera no dia a dia.

Fernando Meyer Martins (graduado em Agronomia pela UFSC).



Fig. 22 - Entrada do CCA – Itacorubi.



Fig. 23 - Espaço da prática da compostagem.

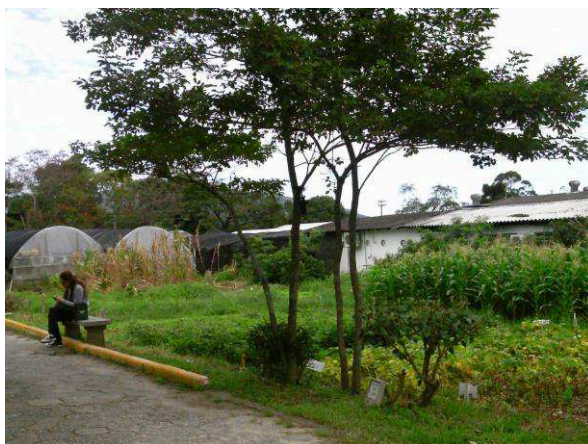


Fig. 24 - Espaço Horta do CCA.

Não obstante meu intuito intencional, “o lixo”, os resíduos sólidos e/ou orgânicos me dirigiram a questões anteriormente não focadas, motivo pelo qual se justifique o possível não entendimento de alguns atores envolvidos a respeito do que possa vir a interessar a um antropólogo o tema da “compostagem”. Não atentei profundamente às questões pontualmente metodológicas do processo de compostagem, mas considero importante uma breve pincelada sobre a prática da mesma.

Pensar compostagem traz embutida a ideia simbólica de mudança, de renovação, de transformação, vida e morte; enfim, sua significação é mundialmente reconhecida desse modo. Segundo os professores Caio de Teves e Miller (2009), exatamente no ano de 1994 foi iniciado no pátio da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), nas dependências do Centro de Ciências Agrárias (CCA), o projeto de Coleta Seletiva e Compostagem de Resíduos Urbanos. O modelo desse projeto piloto baseado nas técnicas de “leiras estáticas com aeração passiva” foi aperfeiçoado para tratamento de restos alimentares, alcançou êxito e foi replicado por outros municípios, empresas e centrais de abastecimento.

Segundo os autores, reconhecidos por concentrar descrição, discussão e entendimento da compostagem como um processo baseado na ecologia microbiana, a compostagem “é um grande assunto das sociedades modernas, como citado anteriormente, lembrando ser uma prática antiga, e bastante simples, inclusive economicamente”³¹ (CAIO DE TEVES & MILLER, 2009).

Sobre o método UFSC das técnicas específicas para a compostagem termofílica de que tratamos, talvez fosse dispensável a pessoas de áreas afins apresentá-lo. Mas, como estudante de antropologia, reconheço que conhecer o processo se fez necessário. Portanto, trago aqui algumas respostas a dúvidas e a questões que surgiram e me acompanharam durante a pesquisa:

1. Formato das leiras: as leiras são montadas com paredes retas (ou próximo disso) em relação ao solo, geralmente com o auxílio de materiais como a grama cortada e outros restos vegetais que permitem a formação de paredes que se sustentam, conferindo um formato retangular à leira.
2. Leira estática: as leiras não são revolvidas frequentemente, por isso são denominadas leiras estáticas, e em geral apenas é feito um ou dois revolvimentos no fim da fase termofílica para homogeneizar e preparar o material para a maturação.
3. Densidade do substrato: adiciona-se sempre uma proporção alta de material “estruturante”, geralmente de alta de C-N (Carbono

³¹ Todas as informações técnicas sobre compostagem termofílica foram retiradas do livro de TEVES e MILLER (2009).

orgânico – Nitrogênio total), como aparas de madeira e podas de árvores, de pelo menos 1/3 do volume total da leira.

4. Carga contínua: as leiras novas recebem cargas de resíduos periodicamente, conforme a necessidade operacional. Essa adição de resíduos ocorre, em geral, de 2 a 3 vezes por semana. Dependendo da quantidade inicial de resíduo, a leira começa com uma altura menor que a altura máxima operacional desejada. A leira ganhará altura com a adição das novas camadas de resíduos, mas também perderá altura durante o processo de biodecomposição.
5. Mistura de camadas: a cada nova carga de resíduos, há sua mistura, com uso de garfos agrícolas, com o material já em fase termofílica de decomposição.
6. Cobertura: as leiras são sempre cobertas com material vegetal, como cortes de grama ou folhas, ou outro material vegetal qualquer, para que os restos de alimentos não fiquem expostos.

Os pátios de compostagem que vêm operando com as leiras estáticas de aeração passiva estão todos atendendo à geração de resíduos urbanos e têm demonstrado capacidade de tratamento com alta qualidade ambiental destes resíduos, o que está relacionado a fatores como controle da geração de vetores, minimização da produção de chorume, minimização de odores e qualidade do composto. Importante ressaltar que esses pátios trabalham com resíduos oriundos de segregação na fonte geradora e não com o resíduo sem secreção, como era comum nas usinas de reciclagem.

O método das leiras estáticas tem demonstrado também capacidade de absorver quantidades diárias de resíduos e suportar picos de recebimento, o que é importante na gestão de resíduos. Dependendo do gerenciamento da operação o processo leva de 3 a 6 meses, o que é comum da compostagem.

Faz parte da observação rotineira abrir as leiras (retirar a camada de palha da cobertura), e retirar amostras internas da massa de material para verificar visualmente a decomposição dos materiais e se há odores fortes e desagradáveis (oriundos de substâncias voláteis formadas no interior da leira devido à atividade de decomposição anaeróbica) ou excesso/falta de umidade.

O pátio de compostagem da UFSC, com montagem manual das leiras, recebe cerca de 5 toneladas de resíduos orgânicos diariamente, que incluem os restos de comida dos restaurantes do Campus Universitário e do Hospital Universitário, assim como da cama animal do Biotério Central e restos da manutenção dos jardins do campus. Os restos de comida chegam ao pátio em bombonas plásticas de 50 litros que possuem tampas e alças. Esse tipo de acondicionamento permite a proteção do material no transporte e facilita o despejo manual dos resíduos nas leiras – restos de comida, principalmente.

Valendo salientar que o método vem demonstrando, através de algumas experiências produzidas no Brasil, alta adequação de uso para as condições brasileiras, tanto para municípios quanto empresas, indústrias e instituições. A baixa necessidade de capital investido, o custo baixo de operação e manutenção, a disponibilidade de mão de obra e a disponibilidade de área são características que tornam a compostagem em leiras estáticas uma tecnologia com alto potencial de replicabilidade e sustentabilidade para as condições brasileiras.

Muitos países propõem esse tipo de metodologia e lamentam a pouca seriedade dada ao assunto; ou ainda questionam o porquê de jogar no lixo os restos alimentares, um tesouro invisível. Esse tema foi apresentado e discutido pelo Professor e especialista em energia e clima Hans Bolscher em sua visita à UFSC em julho de 2014, por meio de sua conferência *Balancing between fossil and renewable energy*, sobre o processo de transição de energia fóssil para um futuro livre de carbono, com foco nos aspectos econômicos e sociais da transição.

O processo de compostagem no CCA é elaborado através dos alunos, que coletam e selecionam o material orgânico residual dos RU's colocando-os em bombonas devidamente tratadas, recolhem a grama que é cortada nas áreas verdes do *campus* e buscam o que chamam de “cama de rato” – um material derivado de restos de madeira, recolhido nos laboratórios do *campus* para a montagem das leiras. Todo o material é distribuído intercaladamente, com técnica para espaço de ventilação, adequação de temperatura e reposição de material de acordo com a maturação. Além disso, os alunos apresentam a prática nas escolas, a entidades interessadas e a famílias da vizinhança do local, uma proposta em parte vinculada ao *Design* da Permacultura³².

Peixe e Brognoli Hack (2014) apresentam em seu artigo as vantagens do método e explanam cientificamente estudos que demonstram a viabilidade econômica do processo de compostagem. É

³² Sobre *Design* da Permacultura, explanaremos no próximo capítulo.

preciso ousar, avançar, colocar essa prática em toda a cidade, já que a coleta seletiva do material dito “seco” atinge mais de 90 por cento dos logradouros municipais.



Fig. 25 - Compostagem no CCA.



Fig. 26 - Chorume próximo à CIDASC.



Fig. 27 - Chorume das leiras abandonadas próximas à CIDASC.

“Não há como não se emocionar ao ver crescer uma horta orgânica ou ver os pátios e jardins da cidade sendo adubados com composto curado na própria cidade, sem que fosse necessária a importação de nutrientes que atravessam o mundo para ‘envenenar’ o solo, através da adubação química”.

Peixe & Brognoli Hack (2014)

2.3 Design Permacultural – modelo sustentável

“(…) a permacultura embora não seja em grande parte reconhecida pelo meio acadêmico e/ou apoiada pelo poder público ou ainda pelo setor empresarial, os permacultores vêm contribuindo para um futuro mais sustentável, através da reorganização de suas vidas e de seu trabalho em consonância com os princípios de design da permacultura. Dessa forma, estão criando pequenas mudanças locais que influenciam direta e indiretamente ações nos campos do desenvolvimento sustentável, agricultura orgânica, tecnologias apropriadas e planejamento de comunidades intencionais” (David Holmgren).

Durante caminhadas entre lixos, resíduos, compostagem e pessoas, conheci muitas delas, em sua maioria jovens. Pensando em cursar alguma disciplina que me envolvesse um pouco mais com o tema resíduos orgânicos e compostagem, dialoguei com pessoas de diferentes áreas, iniciando por alguns centros onde não obtive muito sucesso. Por fim, de forma pertinente e considerando que poderia aprender ainda mais sobre o tema, busquei informações na permacultura.



Fig. 28 - Saída de Campo dos alunos da disciplina de Introdução à Permacultura 2014/2 - ANITÁPOLIS.

Em outros tempos, em outras experiências por mim adquiridas, incluindo práticas de medicina chinesa, tive algum pouco contato com a Permacultura, na ocasião sem muita interferência em minha vida. Mas a ideia em si já havia sido semeada. Consultei um professor do Centro de Ciências Agrárias, que me indicou/sugeriu cursar a disciplina Introdução à Permacultura. Decidi via online informar-me um pouco mais sobre o tema para (des)estruturar algum (pré-)conceito existente antes de tomar a decisão de cursá-la.

Tratou-se de uma missão quase impossível, não fosse o número de candidatos de todas as áreas também interessados. Tal proposta

interdisciplinar³³ permite que alunos de geografia, design, biologia, engenharia de alimentos, pedagogia, engenharia sanitária, arquitetura, jornalismo e antropologia, dentre outros, se encontrem, discutam, pratiquem e experienciem os aprendizados do conceito do design permacultural.

O interesse específico ao contexto emerge fortalecendo a categoria do “sustentável”, uma narrativa de engajamento com o ambiente gerada para abordar os problemas da sociedade nas questões ambientais e sua complexidade no contexto atual. As leituras de Morin, Nicolescu, Jantsch e Bianchett auxiliam no entendimento sobre os pontos de ligação ou laços sociais que possam ser potencializados, ou não, na produção do conhecimento por profissionais de áreas originalmente diversas, assim como sugestões e questões sobre metodologias educacionais, no sentido de promover mudanças na forma de aprender e ensinar – neste caso, questões sobre a interdisciplinaridade ambiental.

As abordagens associativas entre questões ambientais e interdisciplinaridade³⁴ anteriores à década de 1970 apresentavam conhecimentos científicos fragmentados no tratamento da complexidade ambiental. Sua consolidação só veio após trabalhos do Programa MaB³⁵ – O Homem e a Biosfera – da UNESCO e com a exposição da “Ecologia em Ação”, em 1980. Nesse sentido, Silva (2000) apresenta uma síntese do desafio interdisciplinar no tratamento das questões ambientais fornecida por Leff a partir de uma contribuição de Jorge Morello. Os autores fazem uma leitura valendo-se tanto de um referencial teórico do materialismo histórico e dialético quanto da condição de dependência econômica de nossos países, retirando, com isso, um caráter de ingenuidade ideológica do discurso ambiental. Em contrapartida, sugerem que o processo interdisciplinar deva ser:

³³ Consultar obras de Henrique LEFF, autor referência na América Latina nos trabalhos sobre interdisciplinaridade ambiental e suas problemáticas e complexidade; organizador do primeiro livro sobre o tema pioneiro no documento da Declaração de Cocoyoc, de 1974.

Consultar PHILIPPI, TUCC, HOGAN, NAVEGANTES (2000). Disponível em: <<http://www.ambiente.gov.br/infotecaea/descargas/philippi01.pdf>>

Conferir ainda MORIN (2000) e SILVA (2000).

³⁴ Consultar Basarab Nicolescu (2001). O autor evidencia a abordagem disciplinar, pluridisciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar, alegando que, como uma atitude de reconhecer o papel de nossa morte em nossa vida, é compreender que uma pesquisa transdisciplinar pode existir e ser aplicada no mundo presente. A transdisciplinaridade transgride a dualidade que opõe os pares binários: sujeito e objeto, subjetividade e objetividade, matéria e consciência, natureza e divino, simplicidade e complexidade, reducionismo e holismo, diversidade e unidade.

³⁵ *MaB – Man and the Biosphere* – O Programa Homem e Biosfera.

- a) *dialético*, pois surge das contradições do esforço de integração dos saberes;
- b) *sistêmico*, porque exige a análise das dinâmicas e estruturas dos saberes;
- c) *seletivo*, porque obriga a buscar para cada problema categorias críticas;
- d) *iterativo*, porque é um processo por aproximações sucessivas; e
- e) *aberto*, porque busca um aperfeiçoamento mútuo entre os saberes.

Apresentar a permacultura, baseada em apologia da construção de consensos e harmonias sem conhecer suas determinações históricas não me pareceu uma simples tarefa, mesmo porque o projeto permacultural sugere, ao meu ver, uma “ruptura”, um “desmonte” e não simplesmente um reencontro desesperado dos fragmentos do homem moderno, como na “crítica filosófica” que Jantsch e Bianchett (1995, p. 9)³⁶ tentam apresentar:

A crítica ao sujeito interdisciplinar está centrada na ideia de “sujeito coletivo”, o sujeito que emerge da equipe de trabalho. Esta visão é considerada idealista, pois baseada no pressuposto do primado explicativo das ideias e de sua autonomia frente ao real, dando suficiência absoluta ao sujeito pensante sobre o objeto. Este deixa de ser visto como um resultado histórico, perdendo sua característica de fornecer as condições objetivas e mediadoras do processo histórico. (...) A crítica chega ao ponto de dizer que a interdisciplinaridade, vista como construto ideológico da filosofia do sujeito, nada mais é do que uma “filha do capitalismo”.

³⁶ Consultar JANTSCH e BIANCHETT (1995).

* As informações sobre os autores JANTSCH e BIANCHETT acima citadas foram extraídas do material didático do Curso de Extensão - Módulo I - *Pedagogias Gerais para a Sustentabilidade*, sem. 2014/1 - UFSC. Disponível em:

<<http://www.gthidro.ufsc.br/curso-pedagogias-para-a-sustentabilidade-2/curso-pedagogias-para-a-sustentabilidade>>

Permacultura, por estar em parte vinculada a uma prática corporal agrícola, traz consigo reflexões sobre as leituras de Mauss, Lévi-Strauss, Bateson, dentre outros, não sob a perspectiva de antropologia da doença, mas da saúde, uma vez que, segundo relatos de pessoas que estão envolvidas e relacionadas com as atividades permaculturais, o cuidado com sua alimentação as motiva a produzir seus próprios alimentos e de suas famílias, assim como a promover estruturas comunitárias, praticando ideias tradicionais agregadas ao conhecimento moderno inovador, a partir de princípios ecológicos sustentáveis.

Apresentam-se relevantes para a análise, portanto, não apenas a corporeidade apresentada por Csordas, mas também as leituras apresentadas por Turner, Benjamim, Goffman, dentre outros autores, para sugerir agência, performance e/ou engajamento nas questões operativas. Por meio de tais concepções, o físico e o psíquico simultaneamente no ambiente, formados e compostos por um conjunto de objetos, sugerem uma prática, o que Bourdieu de algum modo definiu como “habitus”, mas que Csordas³⁷ (ver STEIL, CARVALHO, 2012, p. 294) aparentemente contradiz ao argumentar que “a experiência corporal como ponto de partida para a análise cultural encontra no nível pré-objetivo a base existencial para as elaborações linguísticas e interpretativas da experiência dos seres humanos no mundo”.

Segundo os ecologistas Bill Mollison e David Holmgren, fundadores do projeto permacultural em meados dos anos 1970 após observações nas sociedades tradicionais aborígenes da Austrália, a permacultura, além de ser um método para planejar sistemas de escala humana, proporciona uma forma sistêmica de se visualizarem o mundo e as correlações entre todos os seus componentes.

É interessante pontuar que observar as formas de vida e técnicas de agricultura de outras culturas, refletir sobre elas e agenciar-se eticamente em relação ao meio ambiente sugerem os primeiros passos a serem dados pelo profissional antropólogo/etnólogo durante sua pesquisa de campo. O trabalho do antropólogo se caracteriza prioritariamente em intencionar, observar, olhar, ouvir (ler) e etnografar (registrar), além do espaço para novas propostas etnográficas (ex.: antropologia visual), dentre outras perspectivas do entendimento de formas de registro/paisagem.

A permacultura, assim como o processo da compostagem, segundo minha experiência e durante a pesquisa, geraram curiosidade

³⁷ Consultar o artigo de Luciana Duccini (2008).

sobre o tema aos estudantes e professores de antropologia. Do que se trata e para que serve a permacultura foram algumas das questões pertinentes, assim como o movimento contrário, já que o interesse vindo de outras áreas sobre etnografia/antropologia não se esgotou. Talvez isso tenha ocorrido porque compostagem e antropologia se encaixem no paradigma do “pensamento” cognitivo ancorado no par cultura-natureza, “a separação entre nós e eles”, com que o antropólogo/etnólogo sempre se confronta. Talvez por serem áreas “aparentemente” dicotômicas, o pesquisador tem de sair de sua “zona de conforto” para enfrentar o desafio do desconhecido, o “tal” momento de “Ir e Vir”, simultaneamente, ao lidar com o estranhamento. Latour (1994, p. 42-43) assim apresenta:

Por crer na separação total dos humanos e dos não humanos, e por simultaneamente anular esta separação, a Constituição tornou os modernos invencíveis. (...) à esquerda, as coisas em si; à direita, a sociedade livre dos sujeitos falantes e pensantes. Tudo acontece no meio, tudo transita entre as duas, tudo ocorre por mediação, por tradução e por redes, mas este lugar não existe, não ocorre. É o impensado, o impensável dos modernos. (...) Ao separar as relações de força de ordem política das relações de razões de ordem científica – mas sempre apoiando a razão sobre a força e a força sobre a razão – os modernos sempre tiveram duas cartas sob as mangas. Tornaram-se invencíveis.

Assim, na Flor da Permacultura, pode-se melhor identificar os princípios permaculturais, sua interlocução, seus estágios, sendo que o posicionamento onde se encaixa a “compostagem” é um fragmento importante dessa dinâmica. Desse modo, vale retomar que a permacultura tem a compostagem como chave importante do processo, que se (inter-)relaciona com todos os outros pontos do sistema – uma proposta segundo a qual o estilo de cultura e de vida estão integrados e equilibrados com o ambiente, hipoteticamente. Tal perspectiva inclui abrigo, alimento, transporte, saúde, bem-estar, educação e energia renovável – temas efetivamente também discutidos e presentes na escola antropológica urbana.

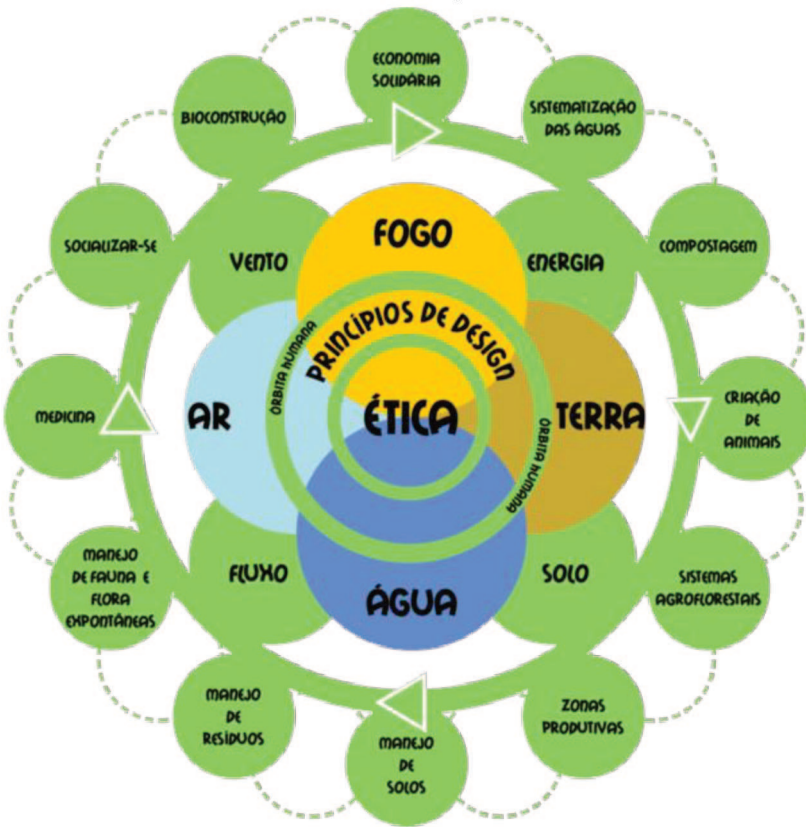


Fig. 29 - Flor de Permacultura.

A assimetria entre natureza e cultura torna-se então uma assimetria entre passado e futuro. (...) É um não moderno todo aquele que levar em conta ao mesmo tempo a constituição dos modernos e os agrupamentos de híbridos que ela nega (LATOUR, 1994, p. 70).

Desse modo, a compostagem, na ilustração acima, está diretamente imbricada à energia; a energia, à terra; a terra, ao solo. Todo esse movimento pertencente à permacultura é apresentado na antropologia por Taks (2012) como uma das mais significativas contribuições da antropologia à teoria social, que é o conceito da natureza imbricada ou incrustada (conceito desenvolvido pela escola substantivista) dos fenômenos culturais, muitas vezes sintetizada na ideia de holismo:

Supõe-se que todos os aspectos da cultura encontram-se entrelaçados e não discriminados entre si, os antropólogos analisaram a economia, a natureza e a tecnologia como domínios crescentemente desincrustados, mas que não terminam nunca de tornar-se autônomos na vida social, salvo nas teorias acadêmicas. (...) a posição dos substantivistas é que existe uma clara diferença entre as sociedades modernas e as pré-modernas. Nas primeiras, a economia está desincrustada e dominando com sua lógica outros âmbitos da realidade social; enquanto que nas segundas, a economia não existe como tal e a produção e circulação de bens e serviços está determinada por instituições não econômicas como o parentesco, a política e a religião, entre outras (TAKS, 2012, p. 52).

Sendo assim, o modelo permacultural apresenta sua metodologia como universal, mas considera e tem sua prática expressa de acordo com o ambiente local, permitindo adequações de acordo com lugar e a situação. Segundo seus idealizadores, ainda, ele apresenta propostas aplicáveis à nossa reorganização pessoal, econômica, social e política. A prática permacultural promove, dessa maneira, para seu aprendizado, uma reflexão sobre a atitude “transdisciplinar” sugerida na *Interdisciplinaridade em Ciências Ambientais*, na medida em que:

Pode-se dizer que a interdisciplinaridade, no âmbito do meio ambiente e do desenvolvimento, é uma ação do conhecimento que consiste em confrontar saberes, cuja finalidade é alcançar outro saber, mais complexo e integral, diferente daquele que seria efetuado caso não exista o encontro entre diferentes

disciplinas. Quer dizer, necessita-se de um novo saber, pois os existentes são limitados e fragmentados, incapazes de traduzir a complexidade das interações entre sociedades humanas e o meio natural. A interdisciplinaridade não existe de antemão. Não nasce por decreto. É constitutiva e constituinte do processo interdisciplinar, produto de uma associação disciplinar. A ação interdisciplinar ocorre em regiões de fronteira de representação da realidade e se amplia pela ação combinada das disciplinas presentes no programa. A fronteira não é o limite intransponível; é, porém, o limite da diferenciação que permite, ao mesmo tempo, juntar-se entre diferentes domínios e separar-se das especificidades da realidade, captadas pelos procedimentos disciplinares, para fazer uma nova síntese integradora da multiplicidade do real (PHILIPPI; TUCCI, 2000, p. 105-106).

Por certo, seria imaturo pensar em generalizações. Antes, cabe pensar em relações articulatórias, assim como propõe a ecologia atuante, que transparece e se expande no entendimento de novas relações de intercâmbio de todos os organismos e entre eles em relação ao mundo que os rodeia. Dessa maneira, a ecologia desenvolve novas formas de movimento, de entendimentos e de aprendizagem – não como modelo a ser seguido e sim como objeto de investigação a ser continuado, o que Mauss (2013, p. 133-134) expressa através das experiências coletadas por diversos pesquisadores com a seguinte conclusão:

Mesmo assim, há nessa maneira de tratar um problema um princípio heurístico que gostaríamos de destacar. Os fatos que estudamos são todos, permitam-nos a expressão, fatos sociais *totais*, ou se quiserem – mas gostamos menos da palavra – gerais: isto é, eles põem em ação, em certos casos, a totalidade da sociedade e de suas instituições (*potlatch*, clãs que se enfrentam, tribos que se visitam, etc.) e, noutros casos, somente um número muito grande de instituições, em particular quando essas trocas e contratos dizem respeito sobretudo a indivíduos.

Todos esses fenômenos são ao mesmo tempo jurídicos, econômicos, religiosos, e mesmo

estéticos, morfológicos etc. São jurídicos, de direito privado e público, de moralidade organizada e difusa, estritamente obrigatórios ou simplesmente aprovados e reprovados, políticos e doméstico simultaneamente, interessando tanto às classes sociais quanto aos clãs e às famílias. São religiosos: de religião estrita, de magia, de animismo, de mentalidade religiosa difusa. São econômicos: pois as ideias do valor, do útil, do ganho, do luxo, da riqueza, da aquisição, da acumulação e, de outro lado, a do consumo, mesmo a de dispêndio puro, puramente suntuário, estão presentes em toda parte, embora sejam entendidas diferentemente de como as entendemos hoje. (...) as danças que se sucedem, os cantos e os desfiles de todo tipo, as representações dramáticas que se oferecem de acampamento a acampamento e de associado a associado, os objetos mais diversos que se fabricam, usam, enfeitam, pulem, recolhem e transmitem com amor, tudo que se recebe com alegria e se apresenta com sucesso, os próprios festins de que todos participam, tudo, alimentos, objetos e serviços, mesmo o “respeito”, como dizem os Tlingit, tudo é causa de emoção estética e não apenas de emoções da ordem da moral ou do interesse. Isso é verdadeiro não somente para a Melanésia, mas ainda mais particularmente para todo sistema.

Vale salientar que a base científica para os princípios de design em permacultura se situa geralmente no âmbito da ciência moderna da ecologia e, mais particularmente, dentro de um ramo da ecologia chamado de “ecologia de sistemas”. Neste, outras disciplinas intelectuais, mais particularmente a geografia da paisagem e a etnobiologia, mais presentes nas discussões, abrem espaço para novos conceitos que vêm sendo adaptados aos princípios de design, com a agregação de “outros olhares”, em especial a contribuição também do “olhar antropológico”.

A diversidade do pensamento permacultural tem no centro da permacultura três princípios éticos: cuidar da terra, cuidar das pessoas e a partilha justa. Eles formam a base do design em permacultura e também se encontram em alguns modelos de sociedades tradicionais estudadas, como nos exemplos já citados por Mauss, além de compor os

doze princípios de design, conectados de forma circular (espiral, sugerindo uma Mandala) aos princípios éticos e se interligando a partir inicialmente de um saber individual e local³⁸ e posteriormente coletivo e global³⁹, de modo a propor um amplo engajamento.

No *Design Permacultural*, seu coautor, David Holmgren, propõe doze princípios externos (ver fig. 28) utilizados como ferramentas e apresentados como um movimento que desenha nosso entorno e nosso comportamento, através do nosso engajamento. Tais princípios articulam-se de forma que a proposta parta de seu núcleo para os pontos mais distantes, mas em um movimento recíproco constante. Segundo os autores, os conceitos e princípios da Permacultura foram difundidos pela agregação de propostas oriundas de diversos países, envolvendo e integrando noções de arquitetura, educação, engenharia, ecologia, agronomia, biologia, nutrição e outras ciências; e, dessa forma, possibilitaram (e contribuíram para) novas formas de estruturação de cidades, ecovilas, chácaras, sítios e fazendas.

Cada princípio permacultural deve interagir, segundo Mollison-Holmgren, de acordo com sistemas naturais complexos, considerando todos os sistemas vitais para a sobrevivência humana: sistemas monetários, urbanos (habitação, alimentação, reciclagem), sociais e de crenças. Com isso, a expressão original *Permanent Culture*⁴⁰, de acordo com seus idealizadores, sugere uma rede de sistema social total contínua. Segundo Douglas (2010, p. 103), para falarmos de um ambiente físico exterior, sentimo-nos hipoteticamente atraídos por pensamentos diferenciados: “ideias de como homens afetam outros homens devem refletir, inevitavelmente, em realidades políticas. Assim, em última análise, descobriremos que crenças centradas no controle no homem sobre o ambiente variam de acordo com as tendências prevaletentes no sistema político”. Desse modo, “o universo está centrado no homem, no sentido de que deve ser interpretado com referência aos humanos” (DOUGLAS, 2010, p. 106).

Como nossa visão de mundo pessoal é claramente pensada segundo nossas referências, os destinos da humanidade são regidos por situações morais que primeiramente partem de nossa comunicação, através dos símbolos embutidos em nossos discursos, nossos gestos, nossos ritos, nossas dádivas e assim por diante (idem, p. 106-7).

³⁸ Consultar Clifford Geertz (2008).

³⁹ Consultar IANNI (1998).

⁴⁰ Consultar Permacultura. Disponível em: <http://permacultura.ufsc.br/o-que-e-permacultura/>

Podemos ler a flor permacultural sob inspiração de Douglas (2010) e de seu pressuposto de que “o cosmos é voltado, por assim dizer, para o homem”. Assim sendo, a parte interna da flor permacultural comporta o planejamento por zonas, que dispõem seus elementos de acordo com a intensidade e frequência do manejo. Em outras palavras, os elementos que dependem de cuidados diários ficam mais próximos à casa, e assim progressivamente. As zonas são numeradas de 0 a 5 e podem ser pensadas como uma série de anéis concêntricos movendo-se para fora do ponto central, onde a atividade humana e a necessidade de atenção estão mais concentradas, até o ponto onde não há qualquer necessidade de intervenção (LEGAN, 2008, p. 6).

Zona 0 – Casa, o centro do sistema.

Zona 1- É a área mais próxima da casa, que será visitada diariamente: a horta, as ervas culinárias, alguns animais de pequeno porte e árvores frutíferas de uso frequente (ex.: limão).

Zona 2 – Um pouco mais distante da casa, envolve os elementos que necessitam de manejo frequente sem a intensidade da Zona 1: algumas frutíferas de médio porte, aquicultura e animais menores (patos, gansos, pombos, coelhos, galinhas, codornas, etc.).

Zona 3 – Já mais distante da casa, podem-se incluir as culturas com fins comerciais que ocupam mais espaço e não necessitam de manejo diário.

Zona 4 – Visitada raramente, nela poderemos incluir a produção de madeiras valiosas, açudes maiores e a produção de espécies silvestres comerciais. Em regiões de floresta, o extrativismo sustentável e o manejo florestal também poderão fazer parte desta Zona, bem como a recriação de florestas de alimentos em regiões que foram desmatadas.

Zona 5 – É utilizada para aprender ou para uma coleta ocasional de sementes. É onde não se interfere, permitindo, assim, que exista o desenvolvimento natural da floresta (SOARES, 1998).

Pensar sustentabilidade no entendimento do *design* permacultural, e até mesmo compostagem, remete-nos às observações e às anotações de Hertz para “Davy e Mauss” sobre o “hau” (espírito das coisas). De acordo com tais textos, o povo em geral do mundo malaio-polinésio dispunha de uma espécie de sistema de troca e retribuição de presentes em que todo objeto de compensação poderia ser trocado, inclusive tradições, cultos e rituais mágicos. Tudo o que é propriedade propriamente dita são “*taonga*”, que, na teoria do direito e da religião maori, fortemente aparecem ligados à pessoa, ao clã, ao solo. Trata-se

de um sistema de troca e de retribuição no qual está embutido o espírito da coisa dada, o “*hau*”.

A propósito do *hau*, do espírito das coisas, em particular da floresta e dos animais de caça que ela contém, Tamati Ranaipiri, um dos melhores informantes maori de R. Elsdon Best, nos oferece inteiramente ao acaso, e sem nenhuma prevenção, a chave do problema. “Vou lhes falar do *hau* [...] o *hau* não é o vento que sopra. De modo nenhum. Suponha que você possua um artigo determinado (*taonga*) e que me dê esse artigo; você me dá sem preço fixado. Não fazemos negociações a esse respeito. Ora, dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de transcorrido um certo tempo, decide retribuir alguma coisa em pagamento (*utu*), ela me dá de presente alguma coisa (*taonga*). Ora, esse *taonga* que ela me dá é o espírito (*hau*) do *taonga* que recebi de você e que dei a ela. Os *taonga* que recebi pelos *taonga* (vindos de você), é preciso que eu os devolva. Não seria justo (*tika*) de minha parte guardar esses *taonga* para mim, fossem eles desejáveis (*rawe*) ou desagradáveis (*kino*). Devo dá-los de volta, pois são um *hau* do *taonga* que você me deu. Se eu conservasse esse segundo *taonga*, poderia advir-me um mal, seriamente, até mesmo a morte. Assim é o *hau*, o *hau* da propriedade pessoal, o *hau* dos *taonga*, o *hau* da floresta. *Kali ena*. [...] Os *taonga* e todas as propriedades rigorosamente ditas pessoas têm um *hau*, um poder espiritual. Você me dá um, eu o dou a um terceiro; este me retribui um outro, porque ele é movido pelo *hau* de minha dádiva; e sou obrigado a dar-lhe essa coisa, porque devo devolver-lhe o que em realidade é o produto do *hau* do seu *taonga*”.

Assim interpretada, a ideia não apenas se torna clara, mas aparece como uma das ideias dominantes do direito maori. Se o presente recebido, trocado, obriga, é que a coisa recebida não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda conserva algo dele. Por ela, ele tem poder sobre o beneficiário, assim como por ela; sendo proprietário, ele tem poder sobre o ladrão. Pois o *taonga* é animado pelo

hau de sua floresta, de seu território, de seu chão; ele é realmente “nativo”: o *hau* acompanha o detentor (MAUSS, 2013, p. 22-23).

A ideia da importância da obrigação da retribuição – a moral das dádivas, que incluem homens, deuses e a natureza, no exemplo da cultura malaio-polinésio – também inclui o *hau* dos objetos, excluindo e até contradizendo a forma de pensar segundo a qual “presente” seja uma oferta gratuita, assimétrica e não recíproca. Mais interessante ainda é saber que, em algumas culturas tribais,

O *hau* nos objetos acompanha não apenas o primeiro donatário, eventualmente até um terceiro, todo indivíduo ao qual o *taonga* é simplesmente transmitido. No fundo, é o *hau* que quer voltar ao lugar de seu nascimento, ao santuário da floresta e do clã e ao proprietário. É o *taonga*, ou seu *hau* – que é, aliás, ele próprio uma espécie de indivíduo –, que se prende a essa série de usuários, até que estes retribuam com seus próprios *taonga*, com suas propriedades ou então com seu trabalho ou comércio, através de banquetes, festas e presentes, um equivalente ou um valor superior, que, por sua vez, dará aos doadores autoridade e poder sobre o primeiro doador, transformado em último donatário. Eis aí a ideia dominante que parece presidir, em Samoa e na Nova Zelândia, à circulação obrigatório das riquezas, dos tributos e das dádivas (idem, p. 22-3).

Não analisar profundamente cada princípio permacultural foi proposital. O objetivo, aqui, foi apresentá-los como suporte nas preocupações da degradação ambiental da atualidade e situar o “processo da reciclagem/compostagem” como a “estrela maior” da permacultura. Desde a água da chuva, os restos alimentares e todos os recursos excedentes devem ser armazenados, humanamente vendidos, trocados ou doados, de modo que o mais importante seja o movimento dado ao recurso. Embora ontologicamente o termo permacultura signifique “cultura permanente”, a estaticidade não encontra espaço no planejamento permacultural, que movimenta o “sistema vivo e não vivo” e sua dinâmica, a qual deve sempre circular e retornar ao “seu lar de origem”, com novos aspectos embutidos, e alguns velhos não

excluídos, mas transformados, ou melhor, reciclados (compostados). Segundo Hertz, como apontado por Mauss (2013, p. 23-24),

É nítido que, em direito maori, o vínculo de direito, vínculo pelas coisas, é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem uma alma, é alma. Donde resulta que apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si. Em segundo lugar, fica mais clara a natureza mesma da troca por dádivas, de tudo aquilo que chamamos prestações totais, e, entre estas, o *potlatch*. Compreende-se logicamente, nesse sistema de ideias, que seja preciso retribuir a outrem o que na realidade é parcela de sua natureza e substância; pois aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e não simplesmente porque seria ilícita, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente, essa essência, esse alimento, esses bens, móveis ou imóveis, essas mulheres ou descendentes, esses ritos ou essas comunhões, têm poder mágico e religioso sobre nós. Enfim, a coisa dada não é uma coisa inerente. Animada, geralmente individualizada, ela tende a retornar ao que Hertz chamava “seu lar de origem” ou a produzir, para o clã e o solo do qual surgiu, um equivalente que a substitua.

Retomando os exemplos de Hertz acima citados através de Mauss, entende-se que a construção da ideia do objeto transdisciplinar resulta da natureza ontológica e complexa da realidade, não podendo ser captada de forma unidimensional e unireferencial – e consequentemente reducionista. Implicações epistêmicas do paradigma transdisciplinar, segundo Silva (2000), propõem que a ideia entre o sujeito e o objeto precisa de um terceiro elemento não passível de racionalização para seu equilíbrio e que permita exatamente a existência dialógica entre ambos – é, portanto, o espaço do “sagrado”⁴¹. Como

⁴¹ Em Silva (2000), o sagrado “é a vertical de acesso cognitivo às zonas de não resistência das dimensões de realidade do objeto e da percepção do sujeito disciplinar. Esta vertical possui dois sentidos e múltiplas referências dialógicas: enquanto em uma circula informação, no outro consciência. Num liberdade, no outro responsabilidade. Se em um vem a flecha do tempo macrofísico, no outro vem o tempo reversível do mundo quântico. Essa dialógica é impossível

experiência vivida, ele representa o terceiro elemento que se inclui para dar sentido à dialógica sujeito e objeto na representação transdisciplinar de uma realidade (idem). Desse modo, vê-se que dar, receber e retribuir promovem o engajamento de movimento contínuo circular com o intuito e a proposta de equilíbrio, a priori.



Fig. 30 – Cultura, Percepção e Ambiente em São Pedro de Alcântara: alunos da disciplina Introdução à Permacultura, 2014-2, em saída de campo para desenvolver a criação de uma proposta de sede para a Associação Campo e Ervas de São Pedro de Alcântara (ACESPA), na grande Florianópolis. Consultar: <permacultura.ufsc.br>

“Para Kant, o espaço e o tempo são as formas da sensibilidade. E por sensibilidade, entende Kant a faculdade de ter percepções”.
Garcia MORENTE (1979)

3. PERCEPÇÕES E REFLEXÕES ANTROPOLÓGICAS

3.1 A dádiva da compostagem – um fato social total

"A unidade do todo é ainda mais real que cada uma das partes".
Marcel Mauss

Marcel Mauss, por conta da teoria do “hau” (espírito da coisa dada), sofreu fortes críticas, algumas contraditórias, feitas ao *Ensaio da Dádiva*, sendo acusado de ser um pesquisador que se deixou “mistificar” por uma “teoria nativa”. Inclusive Lévi-Strauss deu sua contribuição ao afirmar que o conceito de Marcel Mauss sobre a dádiva era muito específico para a abrangência do comércio ocidental em que é utilizado, bem como pontuou a demasiada importância dada ao “mana”.

Segundo Sabourin (2008), Lévi-Strauss apontou que a priori Mauss não identificou a origem natural da estrutura de reciprocidade nas condições de parentesco, ou seja, a troca não se reduz ao simples intercâmbio de objetos que mudam de mãos, não existe objetivamente como uma propriedade física dos bens trocados; ela consubstancia uma instituição, religiosa, jurídica, moral, política, familiar, econômica, que supõe formas particulares de prestação e produção de consumo além da distribuição de bens. Na medida em que constitui um todo maior que a soma dos atos de troca discriminados em que se decompõe a vida social, aí sim ela constitui um fenômeno social total.

Nas sociedades originárias estudadas, a troca possui um caráter voluntário, livre e gratuito, mas simultaneamente forçado e interessado, como uma obrigação social em que se tem, porém, de tomar a iniciativa, como se tratasse de um ato generoso, sendo que Mauss (2013, p. 15-16) mais tarde reconhece que

O mais notável nas tribos pesquisadas é o princípio da rivalidade e do antagonismo que domina todas as práticas. (...) há prestação total no sentido de que é claramente o clã inteiro que contrata por todos, por tudo que ele possui e por tudo que ele faz. Mas essa prestação adquire, da parte do chefe, um

caráter agonístico muito marcado. Ela é essencialmente usuária e suntuária, e assiste-se antes de tudo a uma luta dos nobres para assegurar entre eles uma hierarquia que ulteriormente beneficiará sua caça.

Apesar do entendimento agonístico da dádiva – o presente, o contrato, a oferenda como formas de partilha comum, segundo interpretação estruturalista de Van Ossenbruggen –, ela tem por objetivo obter a paz com uns e outros. Em uma de suas investigações sobre as moedas lançadas pelo cortejo de casamento na China e pelo preço pago pela compra da noiva, Van Ossenbruggen sugeriu a possível iniciação da teoria do sacrifício-contrato, a qual supõe que os deuses dão e retribuem uma coisa grande em troca de uma pequena. “Talvez não seja o efeito de um puro acaso que as duas formas solenes do contrato – em latim, *dout des*; em sânscrito, *dadami se, dehi me* – foram conservadas também por textos religiosos” (ver MAUSS, 2013, p. 33).

Apesar da importância da partilha em comum⁴² em muitas culturas, até mesmo talvez no mais antigo contrato do direito romano, a finalidade do “compartilhar” é, antes de tudo, moral (idem, p. 37). Os homens, mesmo antes de saberem assinar, já se empenhavam em honrar seus nomes⁴³, além do vínculo com as coisas, religiosidade, palavras. Ontologicamente, a ideia de jurídico, segundo Huvelin⁴⁴ embutida na honra, vem primeiramente da família (casa) e da pecuária (gado), principalmente os equinos e bovinos, animais que fazem parte da família (idem, p. 87).

A preocupação dos alunos e professores da UFSC envolvidos no processo da reciclagem do material residual orgânico e de seu itinerário é com relação à reciprocidade. Segundo relatos, eles não identificam o reconhecimento ao seu trabalho – no qual veementemente acreditam. Tampouco veem reciprocidade nas práticas de ensino em torno do que produzem. Existem ainda algumas práticas, segundo Mauss, originárias

⁴² Usei a expressão partilha comum em vez de troca porque, em algumas culturas, segundo Davy (1922), como os kwakiutl e os tsimshian, não foram encontrados sinais de troca, mas sim de partilha comum e venda (MAUSS, 2013, p. 75).

⁴³ MAUSS (2013, p. 189-190). Ver notas 146 e 147, que tratam sobre a honra e a noção de riqueza e de autoridade.

⁴⁴ Consultar em MAUSS (2013, p. 84) a experiência etnográfica de Huvelin sobre “*Direito pessoal e direito real (Direito Romano muito antigo)*”. Consultar sobre o termo “Nexum” (o vínculo das coisas), usado por Huvelin, para melhor entendimento sobre *Sobrevivências desses princípios nos direitos antigos e nas economias antigas*(MAUSS, 2013, p. 223-226; notas 5 e 10).

dos velhos princípios, segundo os quais o produtor sente o desejo de acompanhar o que ele produziu, mesmo sem que ele participe do lucro real, hoje evidenciado também no reconhecimento das propriedades artísticas, literárias, científicas, nossas legislações de previdência social, poupanças, dentre outros (ver MAUSS, 2013, p. 117). Isso significa que, na atual situação, não compostar pode desestimulá-los e influenciar negativamente as práticas de aprendizado.

Consideramos os três temas da dádiva – a obrigação de dar, a obrigação de receber e a obrigação de retribuir – estudados nos grupos da costa do Noroeste americano: do Alasca, Tlingit e Haida, e da Colúmbia Britânica, principalmente nos grupos Haida, Tsimshian e Kwakiutl, reconhece-se que as formas de *potlatch* são relativamente idênticas (idem, p. 69).

Porém, a obrigação de **DAR**, como essência do potlatch nas tribos anteriormente citadas, não se diferencia no “Direito Hindu Clássico”⁴⁵ (a retribuição somente se dá através de serviços religiosos), já que a coisa dada produz sua recompensa nesta e na outra vida – aqui, ela engendra automaticamente para o doador uma coisa idêntica a si mesma; ela não é perdida, ela se reproduz; no outro mundo, é a mesma coisa aumentada que reaparece. Em um exemplo sobre o alimento, “o alimento dado é o alimento que voltará neste mundo ao doador; é o mesmo alimento, para ele, no outro mundo; é ainda o mesmo alimento na série de seus renascimentos” (idem, p. 69-72).

Sendo assim, o produto da decomposição dos resíduos orgânicos através do sistema de compostagem teria como finalidade primordial, se pensado no exemplo do Direito *Hindu*, a “obrigação de ser doado”, de se **DAR** em forma de húmus para a natureza/homem. Tal processo, que possibilita não só a diminuição dos resíduos depositados em aterro como também o reaproveitamento orgânico racional dos recursos naturais em matéria biodegradável, passa a ser utilizado na agricultura, na

⁴⁵ Segundo MAUSS (2013, p. 95), sobre o *Direito Hindu Clássico (Teoria da Dádiva)*, “há uma dificuldade bastante grave em utilizar documentos jurídicos hindus. Os códigos e os livros épicos que lhes equivalem em autoridade foram redigidos pelos brâmanes, se não para eles, ao menos em seu proveito, e na época mesma de seu triunfo. (...) No caso, a teoria, ‘a lei da dádiva’ que vamos descrever, o *danadharma*, só se aplica realmente aos *brâmanes*, à maneira como eles a solicitam, a recebem... sem retribuí-la de outro modo a não ser por seus serviços religiosos, e também à maneira como a dádiva lhes é devida. Naturalmente, é esse dever de dar aos *brâmanes* que é o objeto de numerosas prescrições. É provável que relações muito diferentes reinassem entre os nobres, entre famílias principescas e, no interior das numerosas castas e raças, entre as pessoas comuns. Apenas suspeitamos tais relações. Mas não importa. Os fatos hindus têm uma dimensão considerável”.

jardinagem, em espaços verdes e em escolas como fertilizante, como condicionador de solo e como material didático.

Entender a compostagem, assim como a agricultura urbana, como um processo de sustentabilidade com viés educativo faz parte hoje do interesse das médias e grandes cidades do Brasil e do mundo⁴⁶. Mesmo ainda não sendo uma prática contemplada pelas pautas governamentais, ela já é praticada em quintais, terrenos, pátios de creches, escolas e canteiros de ruas, sendo o resíduo coletado nas vizinhanças através de baldes, bacias, potes ou qualquer outro meio de improvisado (coleção Saber na Prática, 2013).

A terra doada e que produz colheitas para outrem também faz crescer nossos ganhos neste mundo, no outro e nos renascimentos futuros. (...) Assim como o crescimento da lua se faz dia a dia, assim também a doação de terra aumenta de ano a ano (de colheita a colheita). A terra, o alimento, tudo o que se dá, são, aliás, personificados, são seres vivos com os quais se dialoga e que participam do contrato (MAUSS, 2013, p. 97-99).



Fig. 31 – Compostagem/Leira.

⁴⁶ Consultar GEERTZ (2008).



Fig. 32 – Húmus.

Ao pensarmos no envolvimento administrativo⁴⁷ e na dinâmica entre o espaço da Trindade e o do Itacorubi em relação às questões que envolvem a não permissão da prática da compostagem no *campus*, podemos ver, na prestação total das práticas de serviço, o princípio da rivalidade e do antagonismo, podendo sugerir um “conflito”, como nos relatos sobre as tribos do Noroeste Americano, tal como exemplificado nos textos de Mauss. De acordo com as anotações de Mauss (2013), para os Birmaneses “recusar a dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão”. Assim,

Na lei bramânica, a coisa dada produz sua recompensa nesta vida e na outra. [...] O alimento dado é alimento que voltará neste mundo ao doador; é o mesmo alimento, para ele, no outro mundo; é ainda o mesmo alimento na série de seus renascimentos; a água, os poços e as fontes dados asseguram contra a sede; as vestimentas, o ouro, as sombrinhas, as sandálias que permitem andar no chão ardente, retornam a nós nesta vida e na outra. (...) A terra engendra colheitas, rendimentos e impostos, minas e rebanhos. A doação de terra enriquece com esses mesmos produtos ao doador e ao donatário. Toda essa teologia jurídico-econômica desenvolve-se em magníficas sentenças

⁴⁷ Nas relações administrativas entre as unidades da Trindade e do Itacorubi, assim como no processo da Compostagem, apossai-me da “Lei da dádiva” para exemplificar as expectativas de uma suposta proposta de equilíbrio das relações.

ao infinito, em centões versificados sem conta, e nem os códigos nem as epopeias se calam a esse respeito. (...) A terra falou outrora ao herói solar, a Rama, filho de Jamadagni; e, quando este ouviu seu canto, ele deu inteira ao próprio rei Kaçiapa; ela dizia em sua linguagem certamente antiga:

Recebe-me (donatário)

Doa-me (doador)

Doando-me tu me terás de novo
(MAUSS, 2013, p. 98).

Retomando as fases da dádiva, na segunda, quando há a obrigação de **RECEBER**, a terra, no nosso exemplo, recebe o húmus derivado da compostagem e o doa de volta à natureza/homem. Esse húmus aduba a terra para que as sementes na produção de flores e alimentos se instale. Sólido ou líquido, o húmus ou chorume tem como função principal adubar e enriquecer a terra. Porém, no coletivo humano, a recusa em receber a dádiva produz implicações.

A obrigação do “RECEBER” não é menos constrictiva. Não se tem o direito de recusar uma dádiva, de recusar o potlatch. Agir assim é manifestar que se teme ter de retribuir, é temer ter que “ficar calado” enquanto não se retribui. De fato, é já “ficar calado”. É “perder o peso” de seu nome; é confessar-se vencido de antemão, ou ao contrário, em certos casos, proclamar-se vencedor e invencível (idem, p.72-3).

No caso da terra (o solo), ao receber o húmus, a possibilidade da recusa não existe. Mas, em se tratando dos relatos de Mauss, como no exemplo acima citado, a recusa acompanha algum comprometimento, seja material ou moral, e inclusive algumas prestações se misturam entre almas e coisas. O processo de compostagem, visto como um exemplo de dádiva, concede à entidade UFSC o poder de recusar o interesse de sua continuidade, diferenciando-se das leis da natureza.

Mas, em princípio, toda dádiva é sempre bem aceita, ao menos entre os Kwakiutl, que parece que têm uma posição reconhecida na hierarquia e vitórias em potlatch anteriores que permitem recusar a dádiva, sem que resulte em guerra. (...)

Deve-se apreciar em voz alta o alimento que nos preparam. Ao aceitá-lo, porém, a pessoa sabe que se compromete. Recebe-se uma dádiva como “um peso nas costas” (idem, p. 72-3).

Nesse sentido, receber uma dádiva pode trazer prestígio para o doador e para o receptor, porque “as pessoas se dão ao dar”. Recusá-la também é possível de acordo com seu “poder”; assim se dá e se retribui respeito. Se entendermos a troca por recíproca, veremos o interesse entre compostar e não compostar de forma pacífica e harmônica para os parceiros. Nesse caso, na relação entre o complexo da Trindade e a sede do Itacorubi, a reciprocidade pode implicar a harmonia do conjunto que integra o *campus*, já que cada unidade ou espaço da UFSC em Florianópolis pode contribuir para com o outro a fim de estabelecer o *mana* e de produzir valores afetivos ou éticos como a paz, a confiança, a amizade e a compreensão mútua.

Como na antiga Gália ou na Germânia, como em nossos festins de estudantes, soldados ou camponeses, as pessoas se obrigam a devorar quantidades de alimento, “a honrar” de modo grotesco aquele que as convida. Age assim mesmo quem é apenas herdeiro de quem aceitou o desafio. Abster-se de dar e de receber é faltar a um dever – assim como o é abster-se de retribuir (idem, p. 72-3).



Fig. 33 – Plantação de Alimentos.



Fig. 34 - Plantação de flores.



Fig. 35 – Refeição servida no RU Trindade.

A avareza, o não doar, o não receber e o não retribuir, de certo modo, estão todos contrariando a proposta de aproximação e de interação entre os seres, já que a proposta inicial e intencional da dádiva fortalece a ideia de padronização, embora a procura do significado integral e comum não seja tarefa simples. A dinâmica histórica, segundo os exemplos tribais das anotações de Marcel Mauss (2013), revela-nos que questões éticas é que dão subsídio crítico e político ao entendimento. Desse modo,

(...) percebe-se também como esse estudo concreto pode levar não apenas a uma ciência dos costumes, a uma ciência social parcial, mas inclusive a conclusões de moral, ou melhor, para retomar a velha expressão, de “civilidade”, de “civismo”, como se diz agora. De fato, estudos desse tipo permitem entrever, medir, ponderar as diversas

motivações estéticas, morais, religiosas, econômicas, os diversos fatores materiais e demográficos cujo conjunto funda a sociedade e constitui a vida em comum, e cuja direção consciente é a arte suprema, a política, no sentido socrático da palavra (MAUSS, 2013, p. 140).

A natureza/homem, ao receber/consumir plantas, flores e os alimentos, obriga-se a **RETRIBUIR** seus resíduos para que o movimento do fluxo da dádiva tenha continuidade. O ciclo tanto poderia iniciar-se nos resíduos dos alimentos quanto no húmus gerado pelos resíduos, assim como pela compostagem. De qualquer ponto de partida, o movimento seria circular.



Fig. 36 – Resíduo Orgânico.



Fig. 37 - Compostagem

O entendimento político de Mauss e sua contribuição sociológica implicaram um novo paradigma no esclarecimento e entendimento das redes comunitárias e associativas presentes nas sociedades contemporâneas, inspirando muitos autores a refletir sobre sistemas sociais do século XX; legitimando o reconhecimento de organizações sociais fora do parâmetro eurocêntrico; e organizando, assim como criticando, os sistemas simbólicos e rítmicos até então conhecidos. Por fim, o autor relata ter aprendido muito com todas suas pesquisas e observações.

As sociedades progrediram na medida em que elas mesmas, seus subgrupos e seus indivíduos souberam estabilizar suas relações, dar, receber e, enfim, retribuir⁴⁸. Para começar, foi preciso inicialmente depor as lanças. Só então se conseguiu trocar os bens e as pessoas, não mais apenas de clãs a clãs, mas de tribos a tribos, de nações a nações e – sobretudo – de indivíduos a indivíduos. Só então as pessoas souberam criar e satisfazer interesses mútuos, e, finalmente, defendê-los sem precisar recorrer às armas. Foi assim que o clã, a tribo, os povos souberam – e é assim que amanhã, em nosso mundo dito civilizado, as classes e as nações e também os indivíduos deverão saber – se opor sem se massacrar, dando-se uns aos outros sem se sacrificar. Esse é um dos segredos permanentes de sua sabedoria e de sua solidariedade (MAUSS, 2013, p. 139-40).

Após leituras de Mauss, entende-se a importância da contribuição do autor para as ciências humanas e/ou não humanas, bem como se constata o perigo a que nos expomos ao generalizarmos abordagens pluralistas. É sempre um agravante em potencial a tentativa de fazer comparações, sejam culturais, sejam em áreas de aprendizado, ao invés de reconhecer que há de fato um diálogo constante com outras áreas de conhecimento, como a economia, história, psicologia, medicina, biologia. E o que se evidencia é que, através de seus estudos, se abre uma fresta sobre a abrangência dos estudos antropológicos, tendo como única certeza a de estarmos infinitamente distantes da possibilidade de conquistarmos conclusões.

⁴⁸ Consultar *Sobre o Direito Hindu Clássico - ao retribuir* em MAUSS (2013, p. 95).

“A árvore, por ter suas raízes penetradas na terra e suas copas estendidas ao céu, simboliza a ponte que equilibra a vida, e entre o céu e a terra...”.

Mauro M. da Costa (em Sonhando com a Floresta, 2014).

3.2 Política Pública Ambiental, um desafio coletivo – antropológico

“Tudo acontece conforme a natureza”.

Hipócrates

A importância da antropologia através da etnografia também nas questões ambientais desperta o olhar da sociedade para a composição dos fatores que influenciam a dinâmica social. Autores contemporâneos discutem o reconhecimento da dádiva e da contradádiva, mas concordam que a mesma pertence a uma dialética social e econômica polarizada entre honra, moral e autoridade política, as quais regem as transações. Nesse sentido,

É preciso mais preocupação com o indivíduo, sua vida, sua saúde, sua educação – o que é rentável, aliás –, sua família e o futuro dela. É preciso mais boa fé, sensibilidade e generosidade nos contratos de arrendamentos de serviços, de locações de imóveis, de venda de gêneros alimentícios necessários. E será preciso que se encontre o meio de limitar os frutos da especulação e da usura (MAUSS, 2013, p.117).

Desde 2013, quando a UFSC manifestou seu interesse em produzir e propor mudanças nos procedimentos relacionados às questões socioambientais do *campus* – uma iniciativa gerada pela PROPLAN e PROAD, através da Comissão do Plano de Logística Sustentável (CGPLS), que inclui o recolhimento, tratamento e procedimento em relação aos resíduos sólidos e orgânicos produzidos no local –, afloraram-se intensas discussões sobre o assunto em relação ao mais adequado procedimento, assim como ao destino a ser dado ao nosso resto alimentar do *campus*.

Até onde se sabe, a prática do (re)aproveitamento dos próprios resíduos é milenar. Segundo Melatti (1987), o conhecimento sobre o manejo, observação e experimentação do seu próprio ambiente é uma

prática natural dos povos indígenas. Nesse contexto, a compostagem não pode ser entendida do mesmo modo como a conhecemos, segundo Hans Van Den Berg (ver MIRES, 2012, p. 142-3). Na tradição do povo aimará⁴⁹, “a terra é motivo de respeito. Por isso, não se pode roçar ou nem sequer pisar, portanto (...) a terra é o ninho da vida. Por isso também cuidamos dela, fazendo-a descansar de três a sete anos. (...) oferendas e sacrifícios são dados à terra para que ela se alimente e aumente sua fertilidade”. Eis um detalhe, mas também um desafio para o etnólogo, que necessita identificar a dinâmica entre atores sociais e naturais no processo em torno do conflito socioambiental – “não é tudo a mesma coisa”.

Desse modo, afirma Little (2006) que a mudança da paisagem é realmente quem denuncia a temporalidade e a agressividade do mundo e sua história biofísica-humana – dentro, é claro, do paradigma ecológico –, possibilitando analisar circulações e ocupações humanas, impactos socioambientais e forças hierárquicas administrativas que possam influenciar o processo.

Alguns autores defendem a imparcialidade do etnógrafo ao produzir, durante seu processo de pesquisa, sua posição. Porém Little (2006) é um dos autores que interpreta o etnógrafo como um ator social que participa ativamente dos conflitos, de forma diferenciada, mas atuante, presente. Cita o autor: “para o etnógrafo não há um lugar indefinido fora do conflito; pelo contrário, ele se situa intencionalmente nos interstícios do conflito”. Não seria possível, segundo o autor, indagar, investigar sobre a natureza das conexões entre os grupos em conflito, construir e produzir seu conhecimento e sua análise científica, sendo imparcial.

Assim, veem-se as questões ambientais como um problema coletivo, sendo que muitas vezes os insucessos recaem sobre a cultura, comprometendo ainda mais a responsabilidade dos efeitos da pesquisa etnográfica, segundo Geertz (2011). Visto sob esse ângulo, reconhece-se que o objetivo da antropologia é o alargamento do universo do discurso humano.

No entanto, esse é um objetivo ao qual o conceito de cultura semiótico se adapta especialmente bem. Como sistemas entrelaçados de signos

⁴⁹ (*) Aimará é o nome de um povo estabelecido desde a Era pré-colombiana no sul do Peru, na Bolívia, na Argentina e no Chile. Disponível em: <pt.wikipedia.org/wiki/Aimarás>

interpretáveis (o que eu chamaria símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto (idem, p. 10).

Nesse contexto, a observação e construção das relações durante o período em que o antropólogo está sistematizando informações e redigindo seu texto, além das interlocuções de órgãos de Governo ou com representantes do próprio empreendedor, são fundamentais para sua performance. E isso também é processo e não produto; isso é conhecimento e não decisão, como assinala Cid Fernandes (2005).

Poder circular entre os dois mundos, a comunidade e os agentes governamentais, e poder se posicionar como intermediador do processo, no entanto, pode promover falso entendimento, além de surpreender alguns atores e setores que invisibilizam certos grupos e práticas.

Afinal, intermediamos discussões, pontos de vista, e não decisões. Sentados nas mesas das reuniões institucionais, ou em nossos outrora chamados gabinetes, ou ainda ao pé-do-fogo, na roda de chimarrão dos Kaingang, trabalhamos para explicitar as diferenças e não para decidir sobre elas. Os laudos antropológicos de impacto socioambiental, enquanto um processo, podem, então, ser definidos como um tempo e um espaço privilegiados de expressão da diferença. A “imprecisão legal/conceitual”, a “lógica do produto” e a mal concebida definição de antropólogo como “intermediador”, mais do que limites, são desafios a serem enfrentados. A Antropologia, no entanto, dispõe de duas poderosas armas para enfrentar tais desafios: o reconhecimento da “diferença” como princípio teórico que funda a vida social e o comprometimento com a Etnografia enquanto método (CID FERNANDES, 2005, p. 206).

A partir de agosto de 2014, instituem-se novas práticas de recolhimento dos resíduos alimentares dos restaurantes universitários, de acordo com Plano Nacional de Resíduos Sólidos (PNRS). Esse Plano regulamenta e marca o início de uma forte articulação institucional envolvendo os três entes federados (União, Estados e Municípios), o

setor produtivo e a sociedade civil na busca de soluções para os graves problemas causados pelos resíduos, que vêm comprometendo a qualidade de vida dos brasileiros, segundo o texto oficial do Decreto nº 7.404 de 23/12/2010. Foi essa a motivação que no momento se mostrou ter sido o estopim do evento sobre a prática ou não da continuidade da compostagem no *campus* da UFSC, ao olhar da gestão administrativa local, que ainda não apresentou alternativas capazes de contemplar o interesse real de todos os agentes da comunidade acadêmica.

Assim, lixo, resíduo, sujeira, continuam necessitando ser vistos de outro ponto de vista, valendo lembrar que, para entender sujeira, o lixo não pode ser rejeitado, e sim ter sua finalidade em nossa sociedade. Para tanto, é preciso que aproximar-se dele e/ou ter contato com ele não implique um reducionismo na posição social, segundo o senso comum, e que ele não seja visto somente de forma negativa e fora do padrão.

É desagradável remexer no refugio para recuperar algo, pois isso restaura a identidade. Enquanto a identidade está ausente, o lixo não é perigoso. Também não cria percepções ambíguas, pois pertence, claramente, a um lugar definido, um monte de lixo de uma espécie ou outra (DOUGLAS, 2010, p.194-5)⁵⁰.

Catafesto de Souza (2010) apresenta o desafio e a necessidade da percepção que acompanham o profissional antropólogo, como agente, a fim de não estigmatizar e falsear grupos, sejam indígenas, negros, rurais (acadêmicos)⁵¹, satisfazendo os interesses de indivíduos e grupos privados. Essa postura parcial parte da ideia de que os grupos originários do território sejam sociedades fora da história e incapazes de perceber sua historicidade. Nesse sentido, tomando como exemplo a comunidade acadêmica, seu corpo de docentes, discentes e profissionais técnico-administrativos da Universidade Federal de Santa Catarina envolvidos com a sede do Itacorubi e/ou de algum modo com a compostagem, vale entender que esses atores se consideram parte do processo.

⁵⁰ Douglas (idem, ibidem) continua: “neste último estágio de desintegração total dos resíduos, a sujeira é completamente indiferenciável. Assim, um ciclo foi completado. A sujeira foi criada pela atividade diferenciada da mente, é um subproduto da criação da ordem. A falta de forma é por isso um símbolo adequado do começo, do crescimento, assim como da decadência”.

⁵¹ “Acadêmicos” é grifo meu, para incluir pessoas da coletividade da Universidade que estamos pesquisando.

FLORESCE!

*Floresce, vive para a Natureza,
Para o amor imortal, largo e profundo.
O Bem supremo de esquecer o mundo
Reside nessa límpida grandeza.*

*Floresce para a Fé, para a Beleza
Da luz que é como um vasto mar sem fundo,
Amplio, inflamado, mágico, fecundo,
De ondas de resplendor e de pureza.*

*Andas em vão na terra, apodrecendo
À toa pelas trevas, esquecendo
A Natureza e os seus aspectos calmos.
Diante da luz que a Natureza encerra
Andas a apodrecer por sobre a Terra,
Antes de apodrecer nos sete palmos!*

*CRUZ E SOUZA (Simbolista – Últimos Sonetos,
2008).*

Como todos sabemos, as florestas se autorreciclam, e nós também o fizemos. Tais processos se desestruturam em nome do crescimento, algo hipotético traduzido na categoria do conceito de valor, não mensurável nem quantificável. Tomamos posições sem identificarmos quem são os vilões e quem são as vítimas. Culpamo-nos mutuamente em nome do crescimento, quando sabemos que a única certeza, “no dito popular”, é a da morte ou da “reciclagem”. Nas palavras de Mary Douglas (2010, p. 215):

A vida animal e vegetal não pode deixar de desempenhar seu papel na ordem do universo, não se tem outra escolha, a não ser viver de acordo com a natureza e seu comportamento. Mas, em sua experiência como homens, as pessoas sabem que sua conformidade pessoal não é tão certa. Se a hierarquia de valores é cruelmente material, está dramaticamente minada pelo paradoxo e pela contradição. Descrevendo esses escuros temas, os símbolos de poluição são tão necessários quanto o uso do preto em qualquer representação. Logo,

achamos a corrupção venerada em lugares e tempos sagrados.

Manter relações interdisciplinares com outras ciências sempre foi uma busca antropológica. O etnógrafo, enquanto investigador de campo, observa, descreve, analisa e reconstitui “culturas”, “coletivos”; ele visa a conhecer o homem por completo e a compreender sua existência e manifestações, um objetivo extremamente amplo. Hoje autônoma, a antropologia, em frente aos problemas comuns do homem, vale-se de teorias, conceitos, métodos e técnicas do conhecimento de todos outros profissionais (também dos não profissionais, através de suas práticas locais). Sendo assim, pensar “compostagem” teria seu espaço na análise antropológica, promovendo discussões e inquietações, através do viés etnográfico.

Para os grupos, assim como para os indivíduos, viver é continuamente desagregar-se e reconstruir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer. É agir e depois parar, esperar e repousar, para recomeçar em seguida a agir, porém de modo diferente. E sempre há novos limiares a atravessar, limiares do verão ou do inverno, da estação ou do ano, do mês ou da noite, limiar do nascimento, da adolescência ou da idade madura, limiar da velhice, limiar da morte e limiar da outra vida – para os que acreditam nela (VAN GENNEP, 2011, p. 160).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na antropologia, as considerações finais podem sugerir a colocação de um ponto final no texto etnográfico, o qual, no entanto, apenas se inicia, na medida em que o efeito contrário é o que conhecemos, haja vista a força da intenção etnográfica e o desejo de continuidade embutido nas temáticas. Como, então, considerar finalizado o texto?

Assim, dada a importância da análise antropológica, no presente trabalho se deu preferência a apontar a etnografia como ferramenta nas discussões ambientais – uma inquietação nada recente –, que, por sua vez, se subsidia da produção antropológica clássica, sempre em discussão. Numa formulação de âmbito geral, diga-se que o tema se posiciona no cerne da relação cultural do homem em sociedade e suas relações com seu entorno, referindo-se, pois, ao seu vínculo com o espaço habitado, à sua percepção desse mesmo espaço e, por fim, às modalidades socialmente articuladas de aproveitamento dos recursos naturais e de reprodução de seu modo de vida (WALDMAN, 2006).

Ao tratarmos do tema cultura e meio ambiente no *campus* da Universidade Federal de Santa Catarina, tomamos seus restaurantes universitários como ponto de partida na observação de campo da pesquisa, sendo que a relação da comunidade local com seus “lixos” – resíduos sólidos e, posteriormente, orgânicos – direcionou inicialmente o itinerário que perseguimos. Um dos restaurantes ficou impossibilitado de ser observado em virtude da paralisação das atividades técnico-administrativas durante o semestre 2014/1; e com isso, durante a observação, anotação e reflexão, focamos em um único restaurante. No retorno das atividades de um dos restaurantes, pós-paralisação, gerou-se outro contexto: surge uma mudança no itinerário, “a sacada”, assim denominada por certos autores e citada por Lévi-Strauss (ver MAGNANI, 2009, p. 136). Desse modo,

Também, a “sacada” na pesquisa etnográfica, quando ocorre – em virtude de algum acontecimento trivial ou não –, só se produz porque precedida e preparada por uma presença continuada em campo e uma atitude de atenção viva. Não é a obsessão pelo acúmulo de detalhes que caracteriza a etnografia, mas a atenção que se lhes dá: em algum momento os fragmentos podem

arranjar-se num todo que oferece a pista para um novo entendimento.

Referindo-se a esse momento acima citado, quando as informações se transformam em material significativo para a pesquisa, acompanhar o itinerário dos resíduos orgânicos nos direcionou e nos possibilitou uma aproximação com a prática da “compostagem”, através de uma situação atual quase conflituosa interna do *campus*, tendo em vista a suspensão de sua prática temporariamente nos espaços da UFSC.

Pensar em compostagem, por si, agrega diferentes áreas de conhecimento. E, para dar conta da complexidade de fatores que supostamente intencionariam justificar sua importância no processo de prática “sustentável” da atualidade, incluímos aprendizados desde as “Pedagogias para a Sustentabilidade à Permacultura”, caminhos multidisciplinares relevantes e indispensáveis, segundo Morin (1999). Para tratar da complexidade ambiental, que depende de ligações e articulações, as quais se estabelecem no mesmo sentido que a vida, é preciso atentar para a dimensão das conexões, definidas mutuamente por relações estabelecidas que envolvem ordem e desordem, erro e acerto, risco e incerteza numa reorganização permanente. Tal abordagem nos proporciona agir no campo e contextualizar o tema para legitimá-lo cientificamente.

O itinerário percorrido apontou para regras e ideias que, de acordo com Mauss (2013), hipoteticamente, e por alguma razão, sugerem acordos, contratos, através das relações (vezes agonísticas, vezes pacíficas), independente de sua motivação inicial (se estética, moral, religiosa ou econômica), sugerindo a importância da reciprocidade e da generosidade – fatos sociais estes que abrangem todos os coletivos e que, no coletivo humano, gera e promove a orientação e gestão do “ensinamento político”.

Se lixo, resíduo, compostagem, humanos ou não humanos, o que hoje a antropologia via etnografia nos apresenta é sua contribuição, sobretudo, à compreensão do ambiente em sua “*totalidade*”. Trata-se de uma antropologia, segundo Ingold (ver STEIL; CARVALHO, 2012, p. 40-41),

(...) que retira seu foco das relações e o coloca nos fluxos e movimentos nos quais os organismos são constituídos. Objetos, corpos, sujeitos e ambientes já não se apresentam como unidades identitárias que se contrapõem num campo de relações e

oposições, mas se entrelaçam no contínuo da vida que se realiza na corrente dos materiais que criam e reproduzem seus contextos específicos. Assim, para Ingold, “os humanos figuram no contexto das pedras, assim como as pedras figuram no contexto dos humanos” (2011, p. 31). Estes contextos, no entanto, longe de repousarem sobre níveis diversos do ser, natural e social, respectivamente, são estabelecidos como regiões de um mesmo fluxo ou movimento que os recobrem. “As pedras”, afirma Ingold, “têm história, forjadas pelas linhas traçadas em suas trajetórias que se entrelaçam com as linhas de outros organismos, que podem incluir ou não os seres humanos”.

Desse modo, concluir um texto etnográfico seria estar no fluxo contrário proposto pela antropologia, em cujo contexto o “moderno” e o “canônico” muitas vezes se encontram e se relacionam. Faço aqui “uma pausa” para reflexão: antropológica, certamente.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGIER, Michel. **Antropologia da Cidade**: lugares, situações, movimentos. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2011.
- BAKTHIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostóievski**. Tradução direta do russo, notas e prefácio de Paulo Bezerra. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BARBOSA, Andréa; CUNHA, Edgar Teodoro da. **Antropologia e Imagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- BECKER, Howard S. **Segredos e Truques da Pesquisa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- BENEDICT, Ruth. **Padrões de Cultura**. Lisboa: Livros do Brasil, 1934.
- BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. 6. ed. Tradução de Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.
- BOURDIEU, Pierre. Espaço social e espaço simbólico. In: BOURDIEU, P. **Razões Práticas sobre a teoria da ação**. Campinas: Papyrus, 1996 [1994], p. 13-33.
- BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com Aspas e Outros Ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. Etnografia e situação de perícia envolvendo comunidades originárias: o caso do sul do Brasil. In: SCHUCH, Patrice; VIEIRA, Miriam; PETERS, Roberta (Orgs). **Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo**. Porto Alegre: Editoria da UFRGS, 2010.
- CID FERNANDES, Ricardo. Produto e processo: desafios para o antropólogo na elaboração de laudos de impacto ambiental. In: LEITE, Ilka B. (Org.). **Laudos antropológicos em debate**. Florianópolis: NUER/UFSC e ABA, 2005, p. 191-206.
- COHN, Clarice. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus**: o sistema das castas e suas implicações. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ENGELS, Friedrich. **A dialética da natureza**. Coleção Pensamento Crítico, vol.8, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia Social**. Lisboa: Edições 70, LDA, 2011.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Edição resumida e Introdução de Eva Gillies; tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução de Paula Serqueira; revisão de Tânia S. Lima. In: **Cadernos de Campo**, n. 13, USP, 2005, p. 155-161.

FERRY, Luc. **A nova ordem ecológica**: a árvore, o animal e o homem. São Paulo: Ensaio, 1994.

FREITAS-ANDERSON, Daniella. **Permacultura**: as técnicas, o espaço, a natureza e o homem. Dissertação (Graduação) – Instituto de Ciências Sociais do Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2012.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

GEERTZ, C. Estar aqui: de quem é a vida afinal? In: GEERTZ, C. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. 3. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009, p. 169-193.

GEERTZ, C. **O Saber Local**. Novos Ensaios em antropologia interpretativa. Tradução de Vera Mello Joscelyne. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, 46(2): 445-476, 2006.

IANNI, Octavio. **A sociedade Global**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

INGOLD, Tim. A Evolução da Sociedade. In: FABIAN, C. (Org.) **Evolução: Sociedade, Ciência e Universo**. Bauru: Edusc, 2003.

INGOLD, Tim. Caminhando com Dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina Moura. (Orgs.) **Cultura, Percepção e Ambiente**. Diálogos com Tim Ingold. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012, p. 15-30.

INGOLD, Tim. The Temporality of the Landscape. In: **World Archaeology**, vol. 25, n. 2, Conceptions of Times and Ancient Society, oct. 1993, p. 152-174.

INÁCIO, Caio de Teves; MILLER, Paul Richard Momsen. **Compostagem: ciência e prática para gestão de resíduos orgânicos**. Rio de Janeiro: Embrapa Solos, 2009.

JANTSCH, Ari Paulo; BIANCHETT, Lucídio. **Interdisciplinaridade: para além da filosofia do sujeito**. Petrópolis: Vozes, 1995.

KUHNEN, Ariane. **Reciclando o Cotidiano**. Representações Sociais do Lixo. Ilha de Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 1995.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. 8. ed. Tradução de Marie-Agnés Chauvel. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

LATOUR, Bruno. Como prosseguir a tarefa de delinear associações? In: **Configurações**, n. 2, 2006, p. 11-27.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Ensaios de Antropologia Simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LE BRETON, David. **As Paixões Ordinárias**. Antropologia das emoções. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

LEGAN, Lucia. Soluções sustentáveis – Permacultura Urbana. Pirenópolis, GO: Mais Calango Editora. Pirenópolis, GO: Ecocentro IPEC – Instituto de Permacultura e Ecovilas do Cerrado, 2008.

LÉVI-STRAUSS. A Ciência do concreto [capítulo1]. In: **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papyrus, 1997.

LEWGOY, Bernardo; SORDI, Caetano. As guerras da carne: o consumo carnívoro, seus defensores e críticos: novas e velhas configurações. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura.(Org.). **Cultura, Percepção e Ambiente**. Diálogos com Tim Ingold (Org.) São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012, p. 137-151.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. A etnografia como prática e experiência. In: **Horizontes antropológicos**, vol. 15, n. 32, Porto Alegre, jul./dez. 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos de Nova Guiné, Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MEAD, Margaret; METRAUX, Rhoda. **Aspectos do presente**. Tradução de João A. Guilherme Lincke. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982, p.19-32.

MELATTI, Júlio C. **Índios do Brasil**. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.

MELLATI, J. C. (Org.). **Radcliffe-Brown**: Antropologia. São Paulo: Ática, 1978.

MIRES, Fernando. **O discurso da natureza**: ecologia e política na América Latina. Organização e tradução de Vicente Rosa Alves. Florianópolis: Ed. da UFSC; Bernúncia Editora, 2012, p. 21-22.

MORIN, Edgar. **O homem e a Morte**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970.

MORIN, Edgar. **O paradigma perdido**: a natureza humana. Lisboa: Publicações Europa-América/Biblioteca Universitária, 1999.

NICOLESCU, Basarab. **O manifesto da transdisciplinaridade**. São Paulo: TRIOM, 2001.

OLIVEIRA, R. C. de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo/Brasília: Unesp/Paralelo 15, 1998, p. 17-35.

PEIRANO, Mariza. **A Favor da Etnografia**. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1995, p.18-51.

PHILIPPI, TUCCI, HOGAN, NAVEGANTES. **Interdisciplinaridade em Ciências Ambientais**. São Paulo: Signus Editora, 2000.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. **Estrutura e Função na Sociedade Primitiva**. Rio de Janeiro: Vozes, 1973.

SCHUCH, Patrice; VIEIRA, Miriam; PETERS, Roberta (Orgs.). **Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010.

SILVA, Érica Quináglia. **O presente de Prometeu**. Contribuições a uma antropologia da morte (e da vida). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

SILVA, Gláucia. Os antropólogos devem, sim, falar de biologia: a contribuição de Tim Ingold para uma reflexão sobre o darwinismo hoje. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina Moura. (Orgs.) **Cultura, Percepção e Ambiente**. Diálogos com Tim Ingold. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

SILVA, Gláucia (Org.). **Antropologia Extramuros**: novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos. Brasília: Paralelo 15, 2008.

SILVA, Hélio R. S. A situação etnográfica: andar e ver. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32. 2009, p.171-188.

SILVEIRA, Flávio Abreu. CANCELA, Cristina Donza (Orgs.). **Paisagem e Cultura**. Dinâmica do Patrimônio e da Memória na Atualidade. Belém: Editora Universitária UFPA, 2009.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina Moura. Apresentação. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina Moura. (Orgs.). **Cultura, Percepção e Ambiente**. Diálogos com Tim Ingold. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina Moura. Diferentes aportes no âmbito da antropologia fenomenológica: diálogos com Tim Ingold. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina Moura. (Orgs.) **Cultura, Percepção e Ambiente**. Diálogos com Tim Ingold. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

TAKS, Javier. A percepção do invisível: uma contribuição para a compreensão do conceito moderno de energia a partir da perspectiva do habitar. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina Moura. (Orgs.). **Cultura, Percepção e Ambiente**. Diálogos com Tim Ingold. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

TOURAINÉ, Alain. **Pensar outramente**: o discurso interpretativo dominante. Petrópolis: Vozes, 2009.

VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Tradução de Mariano Ferreira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira. **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

WALDMAN, Maurício. **Meio Ambiente & Antropologia**. São Paulo: Editora Senac, 2006.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Trad. de M. Irene de Q. F. Szmrcsanyi e Tamás J.M.K. Szmrcsanyi. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1967.

WOLF, Eric; LINS RIBEIRO, Gustavo. Entrevista: Cultura, Ideologia, Poder e o Futuro da Antropologia. **Mana**, v. 4, n.1, 1998, p.153-163.

REFERÊNCIA ELETRÔNICA

BARBOSA, Livia. Feijão com arroz e arroz com feijão: o Brasil no prato dos brasileiros. In: **Horizontes antropológicos**, vol.13, n. 28, Porto Alegre, July/Dec. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832007000200005> Acessado em: 25 março de 2014.

CAVINATTO, Vilma Maria; RODRIGUES, Francisco Cesar P. Classificação. 2003. Disponível em: <<http://www.lixo.com.br/content/view/143/250/>> Acessado em: 18 de ago. 2014.

DUCCINI, Luciana. CSORDAS, Thomas. Corpo/significado/cura. Universidade Federal da Bahia – em **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 14, n. 30, p. 308-311, jul./dez. 2008. Disponível em: www.scielo.br/pdf/ha/v14n30/a19v1430.pdf

FOLADORI, Guillermo; TAKS, Javier. Um olhar antropológico sobre a questão ambiental. In: **Mana**, vol. 10, n. 2, Rio de Janeiro, Out. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132004000200004> Acessado em: 17 de jul. 2013.

GIUMBELLI, Emerson. Os Azande e nós: experimento de antropologia simétrica. In: **Horizontes antropológicos**, vol. 12, n. 26, Porto Alegre,

July/Dec. 2006. Disponível em:
 <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832006000200011&script=sci_arttext> Acessado em: 20 de out. 2014.

GUEDES, Ítalo M. R. **A humilde origem do homem no solo.** Disponível em:
 <http://scienceblogs.com.br/geofagos/2011/03/a_humilde_origem_do_homem_no_s/>. Acessado em: 02 de ago. 2014.

HOLMGREN, David. **Os Fundamentos da Permacultura.** Disponível em:
 <<http://www.fca.unesp.br/Home/Extensao/GrupoTimbo/permaculturaFundamentos.pdf>> Acessado em: 25 de setembro, 2014.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** 1995. Disponível em:
 <http://www.cdsa.ufcg.edu.br/portal/outras_paginas/arquivos/aulas/marcio_caniello/introd_a_antropologia/INGOLD_Humanidade_e_Animalidade.pdf> Acessado em: 14 de mar. 2014.

INGOLD, Tim. Introdução a “O que é um animal?”. **Antropolítica**, 22:129-150, 2007. Disponível em:

<http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_22.pdf> Acessado em: 14 de mar. 2014

INGOLD, Tim. **Sobre a distinção entre Evolução e História.** 2006. Disponível em:

<http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_20.pdf> Acessado em: 14 de mar. 2014.

KULA. WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em:
<http://pt.wikipedia.org/wiki/Kula>. Acessado em: 20 de novembro, 2014.

LAUAND, L. Jean. **Antropologia e Formas quotidianas** – a Filosofia de S. Tomás de Aquino Subjacente à nossa Linguagem do Dia-a-Dia. Conferência proferida na Universitat Autònoma de Barcelona em abril de 1998. Disponível em:
 <http://www.hottopos.com/notand1/antropologia_e_formas_quotidiana.htm> Acessado em: 15 nov. 2014.

LINS RIBEIRO, Gustavo. Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado: ideologia e utopia no final do séc. XX. In: **Ciência da Informação**, Brasília, 21(1): 23-31, jan/abr. 1992.

Disponível em:
<<http://revista.ibict.br/ciinf/index.php/ciinf/article/view/1323/953>>
Acessado em: 15 de fev. 2015.

LITTLE, Paul Eliot. Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico. In: **Horizontes antropológicos**, vol. 12, n. 25, Porto Alegre: Jan./Jun., 2006. Disponível em
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832006000100005> Acessado em: 01 de ago. 2013.

Ministério do Meio Ambiente. **Política de Resíduos Sólidos apresenta resultados em 4 anos**. Disponível em:
<<http://www.mma.gov.br/informma/item/10272-pol%C3%ADtica-de-res%C3%ADduos-s%C3%B3lidos-apresenta-resultados-em-4-anos>>.
Acessado em: 23 de novembro de 2014.

MARTINS, Paulo H. A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online], 73/2005, p. 45-66. Disponível em:
<<http://www.ces.fe.uc.pt/publicacoes/rcs/artigos/73/RCCS73-045-066-Paulo%20H.Martins.pdf>> Acessado em: 15 de jan. 2015.

PEIXE, Marildo; BROGNOLI HACK, Mara. **Compostagem como método adequado ao tratamento dos resíduos sólidos orgânicos urbanos**. Experiência do Município de Florianópolis /SC. 2014 Disponível em:
<http://www.pmf.sc.gov.br/arquivos/arquivos/pdf/27_03_2014_10.52.58.648dc17b1d3f981315f8ecf7d2104d2f.pdf> Acessado: 22 de out. 2014

PERMACULTURA. Disponível em: <<http://permacultura.ufsc.br/>>
Acesso em: 20 de jun. 2014.

Permacultura: Uma estratégia Alternativa para a Sustentabilidade. Disponível em:

<<http://www.webartigos.com/artigos/permacultura-uma-estrategia-alternativa-para-a-sustentabilidade/30946/>> Acessado: 07 de nov. 2014.

Política Nacional de Resíduos sólidos. Lei nº 12.305/10. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12305.htm> Acessado em: 23 de novembro de 2014.

POTLATCH. WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Potlatch>> Acessado em: 18 out. 2014

PROACTIVA MEIO AMBIENTE BRASIL. Disponível em: <<http://www.proactiva.com.br/segmentos.html>> Acessado em: 23 de novembro de 2014.

RESÍDUO ORGÂNICO: Sobras de alimentos poderiam ser melhor aproveitadas na UFSC, em Florianópolis. Produção: RICTV Record. Florianópolis: 2014. Disponível em: <<http://ricmais.com.br/sc/responsabilidade-social/videos/sobras-de-alimentos-sao-reaproveitados-na-ufsc-em-florianopolis/>> Acessado: 20 nov. 2014.

SABOURIN, Eric. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. In: **Revista Brasileira em Ciências Sociais**, 2008. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092008000100008>>

SILVA, Daniel J. O paradigma transdisciplinar: uma perspectiva metodológica para a pesquisa ambiental. In: **Interdisciplinaridade em ciências Ambientais**. São Paulo: Signus, 2000, p. 84-107. Disponível em: <<http://www.ambiente.gov.ar/infoteca/aea/descargas/philippi01.pdf>>. Acessado em: 18 dez. 2014.

SOARES, André Luís Jaeger. **Conceitos básicos sobre Permacultura**. Brasília: MA/SDR/PNFC, 1998. Disponível em: <<http://soto.pt/projects/bases-da-permacultura>>.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA. **Notícias da UFSC.** UFSC busca parcerias com a COMCAP. 2014. Disponível em: <<http://noticias.ufsc.br/2014/02/ufsc-busca-parcerias-com-a-comcap/>> Acessado em: 01 de julho de 2014.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA. **O que é Permacultura?** Disponível em:

<<http://permacultura.ufsc.br/o-que-e-permacultura/>> Acessado em: 23 de novembro de 2014.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA. **Relatório:** Comissão Gestora do Plano de Logística Sustentável (CGPLS). Florianópolis, 2013. Disponível em:

<<http://pls.ufsc.br/files/2013/08/Relatorio-Publicado-PLS3.pdf>>

Acessado em: 3 de junho 2014.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SÃO PAULO. **Permacultura** –
Fundamentos. Disponível em:

<<http://www.fca.unesp.br/Home/Extensao/GrupoTimbo/permaculturaFundamentos.pdf>> Acessado em: 14 de nov. 2014