

Estado da publicação: O preprint não foi publicado em outro meio.

PRENDAS-SERPENTES: MULHERES GAÚCHAS E PERFORMANCES AMBÍGUAS NO PAMPA SOB A LÓGICA DA PLANTATION

Eduarda Garcia Ferreira

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.13332>

Submetido em: 2025-09-10

Postado em: 2025-09-12 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

PRENDAS-SERPENTES: MULHERES GAÚCHAS E PERFORMANCES AMBÍGUAS NO PAMPA SOB A LÓGICA DA *PLANTATION*

FERREIRA, Eduarda Garcia

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2129-5031>

[<garciaferreiraduda@gmail.com>](mailto:garciaferreiraduda@gmail.com)

CPDA/UFRRJ. Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO: Este trabalho apresenta reflexões iniciais de uma pesquisa de doutorado em andamento, desenvolvida no Pampa brasileiro, com foco na presença de mulheres na lida campeira em meio ao avanço da monocultura da soja e às lógicas *plantation*. O objetivo é compreender como tais mulheres negociam criativamente as normatividades de gênero, raça e sexualidade que atravessam a construção da “identidade gaúcha”, tensionando os limites entre tradição e dissidência. O percurso metodológico é ancorado na proposta de etnografia popular (Borges, 2009). Neste momento, a investigação encontra-se em estágio inicial, razão pela qual optei por não trazer as vozes das interlocutoras para o texto, priorizando um caráter teórico-reflexivo. A análise parte de referenciais feministas de fronteira (Anzaldúa, 1987) e do *Plantationoceno* (Haraway et al., 2016; Davis et al., 2019; Chao et al., 2024), tensionando formulações clássicas da antropologia sobre o Pampa, como as de Ondina Fachel Leal (2024), que associam a identidade gaúcha exclusivamente ao masculino. As “prendas-serpentes” são apresentadas como figura conceitual para pensar mulheres que habitam a ambiguidade, a transgressão e os entre-lugares, recusando rótulos fixos e performando a gauchidade de modos múltiplos. A pesquisa aponta, até o presente estágio, que reconhecer essas presenças exige deslocar categorias normativas e abrir espaço para epistemologias corporificadas que revelam a vitalidade do Pampa em transmutação.

Palavras-chave: feminismos de fronteira, agronegócio, transmutação, *plantationoceno*, etnografia.

PRENDAS-SERPENTS: GAÚCHA WOMEN AND AMBIGUOUS PERFORMANCES IN THE PAMPA UNDER THE LOGIC OF THE *PLANTATION*

ABSTRACT: This paper presents initial reflections from ongoing doctoral research conducted in the Brazilian Pampa, focusing on the presence of women in rural work amid the advance of soybean monoculture and *plantation* logic. The objective is to understand how these women creatively negotiate the norms of gender, race, and sexuality that permeate the construction of the “gaucho identity,” straining the boundaries between tradition and dissent. The methodological approach is anchored in the proposal of popular ethnography (Borges, 2009). At this moment, the research is in its initial stages, which is why I chose not to include the voices of the interlocutors in the text, prioritizing a theoretical-reflective character. The analysis is based on feminist border references (Anzaldúa, 1987) and the *Plantationocene* (Haraway et al., 2016; Davis et al., 2019; Chao et al., 2024), challenging classic anthropological formulations about the Pampa, such as those of Ondina Fachel Leal (2024), which associate gaucho identity exclusively with masculinity. The “prendas-serpents” are presented as a conceptual figure for thinking about women who inhabit ambiguity, transgression, and in-between places, rejecting fixed labels and performing gaucho identity in multiple ways. The research

points out, at this stage, that recognizing these presences requires shifting normative categories and making room for embodied epistemologies that reveal the vitality of the Pampa in transmutation.

Keywords: frontier feminisms, agribusiness, transmutation, plantationocene, ethnography.

INTRODUÇÃO

*Ando a galope do vento, cruzando o pampa enorme
Sou a coxilha que dorme, solita, no descampado
Sou o mugir triste do gado, que dá o rumo das aguadas
Sou noites enluzadas, deste meu chão colorado
(Romance de Terra e Pampa, Berenice Azambuja)*

Nos últimos anos, cruzei o enorme Pampa várias vezes: de São Borja a Santana do Livramento, de São Borja a Capão do Cipó, ou por outros caminhos. Vi e senti o bioma onde nasci em suas planuras, dobraduras e contradições, dos campos naturais às amplidões de soja, dos colhereiros (*Platalea ajaja*) roseados pescando crustáceos no final da tarde na Área de Proteção Ambiental do Ibirapuitã aos aviões que pulverizam agrotóxicos, da fuga do ataque do quero-quero (*Vanellus chilensis*) em voos rasantes ao proteger seu filhote no ninho até os monótonos bosques artificiais de eucaliptos. Nas andanças da vida, o Pampa tem sido minha querência, meu lugar de pertencimento, mas não à maneira do ufanismo gaúcho que celebra figuras brancas e patriarcais.

Assim como o Pampa se revela em suas multiplicidades e ambiguidades, beleza e violência, pertencimento e exclusão, também a música traduz essas tensões. Não é à toa que trago como epígrafe uma canção de Berenice Azambuja. Esta artista icônica nasceu em 1952, cantora gaudéria, como diria meu avô, mulher lésbica que viveu nesse meio misógeno e heteronormativo, é figura emblemática para pensar a gaúcha que foge ao esperado. Em "Prenda Missioneira", cantou:

*"Sou gaúcha do Rio Grande
Sou uma prenda missioneira
E nas lidas de mangueira eu sempre estou presente
E não é qualquer vivente que me vença no rodeio
Sou mansa, mas me guasqueio e ataco como a serpente"*

Ao assumir para si a figura da prenda, mas reconfigurando-a em suas letras e em sua própria trajetória, Berenice desestabiliza o arquétipo feminino tradicional exaltado no imaginário regionalista: a prenda dócil, cisheterossexual, destinada ao espaço privado e à ornamentação das festas campeiras e que é importante ressaltar, um ideal atravessado pela branquitude, que historicamente exclui mulheres negras desse lugar de doçura e fragilidade, ecoando o questionamento lançado por Sojourner Truth: E eu não sou uma mulher?, pronunciado em 1851, na Convenção dos Direitos da Mulher em Akron, Ohio.

Se no plano simbólico Berenice questiona o arquétipo da prenda, em suas canções esse tensionamento ganha corpo. Em *Prenda Missioneira*, sua voz reivindica outro lugar: de alguém que participa ativamente das lidas, que enfrenta o rodeio, que se mostra mansa e, ao mesmo tempo, capaz de se guasquear e atacar como a serpente. Essa duplicidade rompe com o modelo da feminilidade idealizada, sua própria existência pública foge ao esperado e reforça esse deslocamento, ao inscrever na cena gaúcha uma presença feminina dissidente, que expõe as contradições do meio em que viveu e abre frestas para pensar outras possibilidades de ser “prenda” no Pampa.

Em uma dessas músicas que os gaúchos praticamente nascem sabendo cantar, ela diz: “Churrasco, bom chimarrão, fandago, trago e mulher, é isto que velho gosta, é isto que o velho quer”. Anos mais tarde, em outra composição, cantou: “é que eu também gosto de tudo que o velho gosta”. Esses versos evidenciam tanto a reprodução de uma lógica patriarcal, onde a mulher aparece como objeto de consumo junto aos demais prazeres da vida campeira, quanto uma fresta de subversão. Ao afirmar que também gosta “de tudo que o velho gosta”, Berenice embaralha as fronteiras de gênero e desejo, insinuando, mesmo que de forma ambígua, uma identificação homoafetiva que desestabiliza o modelo heteronormativo. Esse jogo entre repetição e deslocamento é central: Berenice se inseriu em um repertório legitimado da cultura gaúcha, mas, ao mesmo tempo, imprimiu nele rachaduras, revelando que a prenda pode desejar de modos outros e que o lugar da mulher no Pampa não precisa ser o da passividade ou da ornamentação.

Não por acaso, essa tensão emergiu também em sua aparição midiática. Em uma entrevista ao programa de Jô Soares em 1990, ele perguntou a ela se baixava um espírito de gaúcho, e não de gaúcha para cantar as músicas de seu álbum, afinal, como Jô bem pontuou: “uma prenda não pode fazer essas coisas que tu fez aqui”. Esquivando um tanto da pergunta, ela respondeu: “Eu criei um estilo próprio meu no Sul, normalmente a mulher gaúcha ela se pilcha de prenda e o peão de bombacha e chiripá”.

Falar de Berenice é inevitável. Pensar a partir dela é também falar das tentativas de engessar vidas em categorias fixas, prenda ou peão, feminino ou masculino, hétero ou dissidente, mas que nunca consegue em sua totalidade. Se ela precisou criar “um estilo próprio” para cantar como gaúcha sem se reduzir ao arquétipo da prenda, muitas mulheres gaúchas ou mulheres campeiras, em suas diferentes frentes de ação, também precisam encontrar seus estilos próprios. Não recorro ao certo quando comecei a pensar na possibilidade de escrever sobre esse tema, mas ela foi uma das inspirações para pensar como é ser mulher imersa nesse mundo da dita "cultura gaúcha" atrelada ao Pampa.

Se Berenice Azambuja cantou “Sou mansa, mas me guasqueio e ataco como a serpente”, aprendi que habitar o Pampa é também sobreviver a seus fios farpados, sejam os do patriarcado campeiro, os do agronegócio ou os da própria tradição. É nesse lugar de tensão que embarco nesta jornada de pesquisa, não para buscar heroínas e revolucionárias, mas para escutar mulheres que, como Berenice, fogem ao esperado. Interessa-me justamente o habitar na liminaridade dessas criaturas híbridas, que serpenteiam entre mundos, esgueirando-se pelas ranhuras da vida.

Me interessa pensar a partir desse lugar incômodo onde se pode amar o que os campos naturais proporcionam e, no mesmo gesto, semear monocultura; onde se saúda a tradição, mas se recusa o papel de “*suprimento narcísico do peão*”, como canta Clarissa Ferreira. É nesse entremeio que situo meu objeto de pesquisa: as mulheres gaúchas, cuja presença na lida campeira historicamente associada ao universo masculino do Pampa abre uma fissura epistemológica e política fundamental. Ao calçar as botas, manejar o laço, arrear cavalos e assumir tarefas socialmente construídas como “coisa de homem”, essas mulheres não apenas ocupam um espaço marcado por normas rígidas de gênero, mas as tensionam.

Por isso, não posso adotar a perspectiva etnográfica de Ondina Fachel Leal (2024), que há 36 anos afirmou que homens eram gaúchos e mulheres apenas campeiras. Essa antropologia não deu conta das mulheres que já estavam lá, como não daria conta hoje se permanecesse nesse mesmo enquadramento. Para a autora, o “ser gaúcho” estaria ontologicamente vinculado à experiência masculina no campo e além dele. As mulheres com quem pesquiso não são meros apêndices de um universo masculino: elas habitam contradições, negociam cotidianamente com expectativas sociais, familiares e produtivas, e nesse movimento criam formas próprias de existência, apesar de não romantizar suas existências como resistências políticas. Trata-se de, antes de tudo, escutá-las como sujeitas que desafiam a dicotomia entre "prendas" e "peões" e possivelmente tantas outras. Meu

interesse está menos em classificá-las como resistência ou conformidade, e mais em compreender como suas vidas materializam contradições, ambivalências e deslocamentos.

Afinal, o que significa ser mulher numa Pampa onde o gado divide espaço com a soja, onde a bombacha vira uniforme feminino, e onde a “identidade gaúcha”, tão cantada em prosa e verso, se transmuta? É nesse contexto de transmutações no bioma Pampa que proponho investigar como mulheres que habitam e performam a chamada lida campeira em territórios marcados pelo cada vez mais vertiginoso avanço da soja e das lógicas da *plantation* (HARAWAY et al., 2016; DAVIS et al., 2019; CHAO et al., 2024). É justamente para dar conta dessas mudanças que não se resumem a substituições lineares, mas a recomposições contínuas que opto pela noção de “Pampa em transmutação” em vez de “Pampa em transformação”.

Busco ressaltar que não se trata de um espaço em que antigas formas de vida são simplesmente substituídas por outras, em um movimento retilíneo de ruptura ou progresso. A ideia de transmutação me permite compreender o Pampa como processo e não como objeto, enfatizando sua mutabilidade contínua, em que práticas e subjetividades não desaparecem, mas se recombinaem em arranjos retesados e, por vezes, inesperados. Essa escolha conceitual se aproxima da noção de fricção proposta por Anna Tsing (2005), que evidencia como encontros desiguais entre mundos distintos não produzem homogeneidade, mas sim atritos que geram novas composições. Assim, falar em transmutação evita tanto a leitura romantizada do Pampa como estático e intocado, quanto a perspectiva modernizante que o reduz a mera “transformação” determinada pelo agronegócio. Trata-se, ao contrário, de assumir a vitalidade dos interstícios que atravessam os territórios pampeanos.

Afinal, a pesquisa busca evidenciar como o avanço da monocultura da soja no Pampa opera como força produtora de subjetividades generificadas e racializadas, e como mulheres que habitam a lida campeira negociam criativamente essas normatividades. A etnografia é mobilizada como ferramenta crítica e política para visibilizar brechas, tensões e reviravoltas cotidianas que escapam à dicotomia entre submissão e revolta. Esta é uma pesquisa de doutorado em andamento, desenvolvida no Pampa brasileiro, tendo como ponto de partida a região centro-oeste do estado do Rio Grande do Sul. A pesquisa adota a proposta de etnografia popular (BORGES, 2009), articulando feminismos de fronteira e crítica ao Plantationoceno, com atenção às epistemologias corporificadas e à produção de conhecimento nos interstícios entre tradição e dissidência. Trata-se ainda de uma investigação em estágio inicial: ao longo deste ano, conquistei importantes aberturas em campo, mas optei, neste

momento, por não trazer as vozes das interlocutoras para o texto. Assim, o presente escrito assume um caráter teórico e reflexivo, priorizando a explicitação dos referenciais que sustentam a pesquisa.

Mesmo neste estágio inicial, é possível colocar em disputa certas formulações consolidadas. Entre elas, destaco a de Ondina Fachel Leal (2024), para quem: "gaúchos são necessariamente homens" e "mulheres campeiras apenas", o que sintetiza a masculinização histórica da "identidade pampeana". Na perspectiva defendida pela autora, mulheres gaúchas adotando o sentido estrito do termo, como ela, não existem. Me proponho a afirmar que sim, elas existem. Minha intenção é olhar para essas que defenderei enquanto "mulheres gaúchas": aquelas que, a seu modo, habitam o Pampa e se movem sinuosamente para fora de enquadramentos rígidos. Muitas delas são figuras híbridas participam da lida campeira, mas também gerenciam empreendimentos agrícolas, envolvem-se com a sojicultura ou transitam entre diferentes papéis, tensionando fronteiras que, para muitos, parecem inconciliáveis.

Face a esse arcabouço, o artigo está estruturado em três momentos principais. Na seção seguinte, "O Pampa e a *plantation*: violência colonial e agronegócio", discuto como a colonialidade conformou o território pampeano e como a lógica da *plantation* permanece atualizada no agronegócio contemporâneo. Em seguida, em "Glória Anzaldúa e as prendas-serpentes no Pampa", apresento a figura conceitual das prendas-serpentes, articulando a música de Berenice Azambuja e as teorizações de Anzaldúa para pensar as ambivalências e transgressões que atravessam as experiências femininas no Pampa. Por fim, nas considerações finais, retomo os principais argumentos para situar os caminhos que esta pesquisa em andamento busca abrir, ressaltando a importância de reconhecer as mulheres gaúchas em sua pluralidade, como presenças que desestabilizam categorias rígidas e revelam o Pampa em sua condição de transmutação contínua.

O PAMPA E A *PLANTATION*: VIOLÊNCIA COLONIAL E AGRONEGÓCIO

O conceito de Plantationoceno emerge como crítica ao termo Antropoceno (CRUTZEN, 2000), deslocando o foco das transformações ambientais provocadas genericamente pela humanidade para a análise de uma forma específica de organização socioeconômica: a *plantation*, matriz violenta da modernidade colonial e capitalista. É por essa lente que proponho ler o Pampa gaúcho,

compreendendo-o não como uma paisagem natural ou intocada, mas como um território continuamente reconfigurado por lógicas de exploração, racialização e controle.

A constituição do território pampeano revela camadas sobrepostas de violência colonial. Os Mbyá Guarani, que habitavam a região centro-oeste do Pampa desde o século V, desenvolviam uma economia diversificada baseada na agricultura de coivara (milho, mandioca, feijão), caça, pesca e coleta de erva-mate (LAROQUE, 2011; KERN, 2011). Contudo, esse modo de vida foi brutalmente transfigurado no século XVII com a chegada das missões jesuíticas, que impuseram o que Malcom Ferdinand (2022) chama de "habitar colonial", um modelo baseado na apropriação territorial, no genocídio indígena e na racialização dos corpos.

A introdução do gado pelos jesuítas marcou a primeira grande transformação colonial no Pampa. Os rebanhos, inicialmente trazidos para sustentar as reduções, tornaram-se agentes involuntários de desterritorialização quando abandonados após os conflitos com bandeirantes (LAROQUE, 2011). O gado "xucro", multiplicando-se livremente, alterou irreversivelmente a paisagem e os modos de vida originários, substituindo a policultura Mbyá Guarani pela pecuária extensiva (KERN, 1985). Nas reduções jesuíticas, como a de São Miguel, os padres da Companhia de Jesus impuseram novas tecnologias agrícolas (o arado puxado por bois) e reorganizaram as comunidades em famílias nucleares, alterando arranjos sociais indígenas (PORTO, 1954).

O século XIX consolidou essa estrutura colonial através das sesmarias, que transformaram o Pampa em um mosaico de latifúndios controlados por uma elite branca (MIRANDA, 2011). A Lei de Terras de 1850, coincidindo com o fim do tráfico transatlântico de pessoas escravizadas, formalizou essa divisão racial do espaço, impedindo o acesso à terra por libertos e indígenas (GADELHA, 1989). Contrariando o mito do peão livre, pesquisas revelam que mais da metade das estâncias utilizavam mão-de-obra escravizada, especialmente nas regiões missioneiras (OSÓRIO, 2005; FONTELLA, 2015).

O século XX trouxe novas camadas à colonialidade pampeana. A modernização agrícola, inicialmente centrada no trigo, acelerou o êxodo rural e a concentração fundiária (PESAVENTO, 2014). A partir dos anos 1960, os complexos agroindustriais substituíram o "complexo rural", inserindo o Pampa nas cadeias globais de *commodities* (GRAZIANO DA SILVA, 1998). Hoje, a soja repete o papel do gado colonial: ocupa terras indígenas e quilombolas, impõe monoculturas e reproduz hierarquias raciais.

A Aldeia Tekoá Koenju, com seus 236 hectares (0,19% do território municipal) em São Miguel das Missões, ainda na região central do estado, simboliza essa continuidade colonial (ISA, 2023). Assim como no século XVIII, quando os jesuítas tentaram confinar os Mbyá Guarani nas reduções, as comunidades originárias seguem existindo em espaços cada vez mais reduzidos, enquanto o agronegócio avança sobre seus territórios. A *plantation* da soja não é, portanto, uma novidade, mas a mais recente expressão de um projeto colonial que transforma terras em mercadoria e outros modos de vida em obstáculos ao "progresso".

Enquanto a Campanha Gaúcha consolidou-se como o berço do latifúndio pastoril, com suas vastas estâncias dedicadas à pecuária extensiva e à produção de charque, a região centro-oeste apresenta dinâmicas distintas marcadas por sua transição entre biomas e sua inserção periférica nos circuitos econômicos coloniais. Se na Campanha a formação dos grandes estabelecimentos pecuários esteve diretamente vinculada ao abastecimento das charqueadas litorâneas (SILVA NETO, 2002), no Planalto as estâncias desenvolveram-se em condições menos favoráveis, com “solos mais pobres” e distantes dos centros de poder, o que resultou em empreendimentos menores e maior diversificação produtiva (PESAVENTO, 2014).

Essa diferença geográfica e econômica refletiu-se também na composição social: se na Campanha predominou o modelo das grandes estâncias escravistas, no Planalto a presença de pequenos produtores e a assimilação com comunidades missionárias criaram um cenário mais heterogêneo (FONTELLA, 2015). Essa distinção persiste hoje na forma como o agronegócio se expande: enquanto na Campanha a soja convive com a pecuária tradicional, no Planalto sua chegada representou uma transformação mais radical, substituindo não apenas campos naturais, mas também áreas de policultivos que havia mais ou menos resistido à lógica monocultural do período colonial.

Essas distintas configurações regionais - entre a Campanha Gaúcha e o Planalto - revelam como a lógica da *plantation* se adapta aos contextos locais, mantendo, porém, sua matriz colonial. Enquanto na Campanha a pecuária extensiva criou uma paisagem social marcada pelos grandes latifúndios escravistas, no Planalto a *plantation* assumiu formas mais difusas, mas inegavelmente marcantes. Essa variação regional da violência colonial encontra ressonância no conceito de Plantationoceno, elaborado por Anna Tsing, Donna Haraway e outros pensadores (HARAWAY et al., 2016).

O termo Plantationoceno foi elaborado no contexto de uma colaboração interdisciplinar em Aarhus, Dinamarca, em 2014, entre Anna Tsing, Donna Haraway, Kenneth Olwig, Noboru Ishikawa

e Scott Gilbert, com o objetivo de repensar criticamente as implicações do Antropoceno (HARAWAY et al., 2016). Para Haraway, a *plantation* representa uma forma de extração brutal de trabalho e vida, sustentada na escravização e no controle da natureza e das populações colonizadas. Anna Tsing (2015) complementa esse diagnóstico ao mostrar como as *plantations* organizaram sistemas de trabalho forçado, com plantas e seres humanos inseridos em estruturas de máxima eficiência produtiva, o que serviu de base para o agronegócio contemporâneo.

Esse entendimento é amplificado por autoras como Jota Mombaça (2020), que propõe o conceito de “plantação cognitiva”, ampliando a análise do Plantationoceno para além de sua dimensão material. Mombaça argumenta que a *plantation* também opera como um regime epistêmico: ela cultiva, apropria e mercantiliza saberes, corpos e imagens negras e indígenas, mantendo intacta a lógica colonial e capitalista que sempre buscou domesticar e extrair valor dessas existências. Nesse sentido, a *plantation* não é apenas um sistema produtivo, mas uma forma de mundo, uma ontologia violenta que estrutura formas de ver, pensar e viver.

Essa abordagem encontra ressonância na crítica de Denise Ferreira da Silva (2024) à temporalidade linear da modernidade, que tende a compartimentalizar a escravidão, o colonialismo e o capitalismo como fases superadas. Para a autora, esses são processos contínuos e articulados, organizados pela lógica da “acumulação negativa”, na qual a experiência negra não é apenas de despossessão econômica, mas de uma captura total: epistêmica, ontológica, estética e política. Tal leitura possibilita compreender como os corpos racializados não apenas sofrem as violências da *plantation*, mas são alicerces da própria modernidade, mesmo que essa fundação seja continuamente apagada ou negada.

A coletânea organizada por Chao et al. (2024) reforça esse argumento ao apontar como o poder discursivo da *plantation* idealiza pessoas, plantas e paisagens, organizando naturezas e subjetividades conforme uma lógica ordenadora e produtivista. Segundo as autoras, o conceito de Plantationoceno é útil para rastrear como essa forma de mundo se desdobra em múltiplas escalas — do sistema-mundo ao corpo — e como ela atua sobre os sentidos, as normatividades, os afetos e os modos de vida. A *plantation*, nesse sentido, não se limita ao campo agrícola: ela estrutura regimes de verdade e tecnologias de poder.

Entretanto, algumas críticas importantes foram levantadas sobre os limites de certos usos do termo Plantationoceno. Davis et al. (2019) alertam que abordagens como as de Haraway e Tsing, ao ignorarem as políticas racializadas da *plantation*, tendem a reproduzir um viés daltônico e universalista,

negligenciando as dinâmicas corporificadas do poder e as disputas por justiça histórica. Para essas autoras negras, é fundamental integrar à análise as experiências concretas das populações que historicamente foram reduzidas à condição de não-humanas dentro das *plantations*.

É nesse ponto que Katherine McKittrick (2013) propõe um deslocamento: em vez de pensar a resistência como um evento heroico ou excepcional, ela sugere vê-la como uma prática cotidiana e situada. Para McKittrick, a agência negra se manifesta mesmo dentro dos espaços de dominação, redesenhando os limites da *plantation* a partir da persistência e da criatividade. Esse argumento ressoa com Saidiya Hartman (2008), que ao explorar as vidas de pessoas negras escravizadas, nos convida a perceber a “sobrevivência criativa” como uma recusa à desumanização total, uma forma de viver para além das dicotomias entre submissão e revolta.

É a partir dessas leituras que proponho compreender o Pampa como um espaço de continuidade do Plantationoceno. As estâncias do século XIX, sustentadas pelo trabalho escravizado, transmigram para os latifúndios de soja do presente, atualizando dispositivos de controle racial e de gênero. Nesse processo, mulheres gaúchas, especialmente aquelas que performam a lida campeira, vivem a ambiguidade entre o pertencimento e a subalternização, entre a reprodução de normas e sua reinvenção silenciosa. Inspirando-me em Hartman (2022), entendo essas experiências como formas de escapar às identidades pré-fixadas, engendrando modos de viver que não cabem nas dicotomias usuais.

Denise Ferreira da Silva (2024) propõe o uso de uma abordagem “materialista bruta” para ler, nos corpos marcados pela racialização e pelo gênero, não apenas a inscrição da violência, mas também as fissuras que desafiam a captura total. O Plantationoceno, nessa chave, deixa de ser apenas um diagnóstico, tornando-se uma ferramenta analítica para pensar como os modos de vida no Pampa são moldados por forças coloniais persistentes e como, apesar delas, existem vidas que escapam, resistem e se reinventam.

Assim, pensar o Pampa como *plantation* não significa negar sua especificidade histórica, mas situá-lo dentro de uma economia-mundo que racializa, explora e normatiza. Do controle geopolítico das *commodities* às performances de gênero e sexualidade, passando pelas normatividades rurais e pela memória racializada dos territórios, o Plantationoceno permite visualizar o entrelaçamento dessas forças. Paul B. Preciado, especialmente em *Manifesto Contrassexual* (2022) e *Testo Junkie* (2023), radicaliza essa crítica ao tratar gênero e sexualidade como tecnologias políticas moldadas por instituições, o que permite analisar a *plantation* dispositivo como produtora de corpos e desejos

normativos. Sua crítica à heteronormatividade como regime colonial ajuda a compreender como a *plantation* regula afetos, desejos e hierarquias, que também convivem com as formas criativas de sua transgressão.

GLÓRIA ANZALDÚA E AS PRENDAS-SERPENTES NO PAMPA

Se as mulheres aparecem como alteridade ausente, figuras funcionais à construção do eu campeiro, mas nunca sujeitos plenos da gauchidade, essa invisibilidade, no entanto, é uma ficção sustentada por estruturas que vão desde a divisão sexual do trabalho nas estâncias até a estetização da prenda como símbolo ornamental da “cultura gaúcha”. Contudo, muitas vezes, essas mulheres são percebidas como ameaças, quase como bruxas que perturbam a ordem do mundo masculino. É justamente nesse espaço ambíguo entre visibilidade e perigo que se inscrevem as prendas-serpentes, cujas presenças revelam as tensões, contradições e capacidades de agência que atravessam a experiência feminina no Pampa.

Se, como argumenta Trouillot (1995), os silêncios da história não são acidentais, então a suposta inexistência das mulheres gaúchas deve ser lida como um efeito de regimes de poder, não como evidência de sua inexistência e irrelevância. Ao me perguntar “mulheres gaúchas existem?”, não parto da premissa de que essas mulheres emergem apenas no presente. O que está em jogo não é sua aparição recente, mas os modos como foram sistematicamente silenciadas nas narrativas oficiais, nos arquivos da hegemonia masculina e heteronormativa, sem jamais caber no papel ornamental da “prenda submissa”.

Ao cantar e viver uma gauchidade dissidente, Berenice revelou (mesmo que entre contradições) a complexidade das presenças femininas e sáficas nos rincões do Rio Grande do Sul. Como ela, tantas outras mulheres atravessaram e ainda atravessam a história do Pampa sem encontrar lugar no cânone cultural, sendo nomeadas como exceções, quando na verdade são histórias, na memória institucionalizada do Pampa e da antropologia. Como aponta Michelle Perrot (2017), a ausência das mulheres nos relatos históricos é menos uma questão de inexistência do que de invisibilização, a história não ignora as mulheres porque nada disseram, mas porque não foram escutadas ou então, deliberadamente ignoradas (PERROT, 2017).

É nesse espaço de marginalidade que se insere a figura das prendas-serpentes, permitindo articular a música de Berenice com a teoria de Glória Anzaldúa e pensar a partir dos entre-lugares e das zonas de incerteza (ANZALDÚA, 1987). Ao evocar as prendas-serpentes, procuro estabelecer uma ponte entre a música de Berenice e a teoria de Glória Anzaldúa (1987). Seu pensamento, ancorado em vivências corporificadas, constitui uma crítica radical às epistemologias hegemônicas, centradas na razão ocidental, branca e masculina, e oferece um horizonte fértil para compreender os modos de existência que florescem nos interstícios das estruturas de poder. Em minha pesquisa, a obra de Anzaldúa é incontornável pois oferece não apenas categorias analíticas, mas sobretudo uma ética do conhecimento que valoriza a experiência vivida, a contradição e a fluidez identitária.

Filha de trabalhadores migrantes mexicanos, Gloria Anzaldúa cresceu na região fronteira entre os Estados Unidos e o México, o que lhe proporcionou uma experiência intensa e contínua de deslocamentos linguísticos, culturais, raciais, sexuais e epistemológicos. Sua obra mais influente, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), é ao mesmo tempo autobiográfica, poética, teórica e política. Neste livro, ela nos apresenta a figura da *nova mestiza*, um sujeito híbrido que emerge da colisão e da convivência entre múltiplas identidades e culturas. Diferente de um ideal de pureza ou autenticidade, a *nova mestiza* vive no entre-lugar (*nepantla*) e é capaz de sustentar tensões e paradoxos sem a necessidade de resolvê-los.

Esse conceito de *nepantla*, oriundo do náuatle, remete a um estado de transição e incerteza, um espaço liminar onde velhas identidades já não servem mais e as novas ainda estão em processo de gestação. Trata-se de uma zona de criatividade radical, onde rupturas epistêmicas e políticas podem acontecer, ainda que marcadas por dor, ambivalência e desconforto. O *nepantla* é, portanto, um lugar de travessia e transformação, mas também de resistência, um espaço fértil para a criação de novas formas de ser, saber e estar no mundo.

A partir dessa perspectiva, reconheço que muitas das mulheres com quem estabeleço diálogo no meu campo de pesquisa habitam seus próprios *nepantlas*. Mulheres que lidam com o gado, com os cavalos, com a terra e com as ferramentas que tradicionalmente foram associadas à figura do gaúcho, mas que não apenas ocupam esses espaços: transformam-nos com suas presenças, afetos e materialidades. Elas desafiam normas estabelecidas sobre o que é “ser mulher” no Pampa e sobre como deve se portar um corpo feminino nesse universo social e simbólico. Muitas dessas mulheres estão constantemente atravessando fronteiras simbólicas de gênero, classe, raça e sexualidade, ora performando papéis esperados, ora subvertendo-os com gestos pequenos. Por hora são prendas e por

ora atacam como as serpentes, como diz Berenice, se posicionando como corpo capaz de atacar, de reagir, de ferir. A figura da serpente, *Coatlalopeuh*, é marcante em Anzaldúa também, nela reside o transbordamento das fronteiras entre mitos e corpos, carregando a possibilidade de transmutação. Para a autora chicana, a serpente não é só ameaça, é também mestra ancestral, guia espiritual e corpo que cura enquanto fere. Anzaldúa acolhe as contradições desse corpo-serpente (ANZALDÚA, 1987).

Anzaldúa nos ajuda a compreender que as identidades não são fixas nem essencializadas, mas sim processos em constante movimento e negociação. Em suas palavras, “a *queer mestiça* está em movimento, ela vai de um espaço, de um mundo a outro” (ANZALDÚA, 2021, p.93). Ao invés de categorias rígidas e universais, ela propõe uma concepção relacional e situada de identidade. O sujeito, para Anzaldúa, é atravessado por múltiplas camadas e tensões, que se expressam tanto no corpo quanto na linguagem, na experiência cotidiana e nas formas de narrar a própria história. É essa compreensão fluida e contraditória da identidade que me interessa mobilizar ao analisar as trajetórias de vida das interlocutoras. Elas são mulheres, sim, mas essa mulheridade é plural, encarnada, e muitas vezes marcada por negociações que não cabem nos rótulos tradicionais.

A política de Anzaldúa é uma política do corpo e do cotidiano, que valoriza as pequenas práticas de resistência e reinvenção que emergem nas brechas do sistema. Glória rechaça veementemente as categorizações ao denunciar que os adjetivos são formas de coagir e controlar. Se “marcar é sempre rebaixar”, ela usa a autonegação como uma tática de sobrevivência, afirmando quem é e como quer ser conhecida (ANZALDÚA, 2021, p.129). Ao trazer Anzaldúa para o referencial teórico desta pesquisa, portanto, não se trata apenas de aplicar conceitos, mas de afirmar um modo de pensar e de estar no mundo. Um modo que reconhece o caráter situado e implicado de todo conhecimento; que valoriza a experiência como fonte legítima de saber; que aposta na potência dos entre-lugares como espaços de criação e resistência; e que propõe uma ética de escuta, de cuidado e de abertura para a complexidade das vidas.

Ao assumir a fronteira como lugar de enunciação, Anzaldúa nos convida a reimaginar as formas de fazer pesquisa, a questionar os critérios que definem o que é conhecimento legítimo, e a abrir espaço para narrativas desconsideradas. Sua obra é um chamado para habitar as contradições, para sustentar os conflitos, para transformar as feridas em pontos de partida. Sua teoria é capaz de ameaçar “a hegemonia dos neoconversadores porque quebra seus rótulos e teorias usados para nos manipular e controlar. Abrir furos em suas categorias, rótulos e teorias significa abrir furos em seus muros” (ANZALDÚA, 2021, p.187).

É nesse espírito que sigo tecendo esta pesquisa, como quem borda com linhas múltiplas, por vezes desfiadas, mas sempre comprometidas com o desejo de escutar, de narrar junto com aquelas que habitam os interstícios da ordem. Este trabalho, portanto, não visa apenas identificar presenças contemporâneas que rompem com os modelos normativos da “identidade gaúcha”, mas desentranhar uma memória coletiva tecida nas brechas e nos silêncios. O que proponho é a etnografia como gesto ético e político de restituição, não para preencher lacunas, mas para questionar os critérios que as produziram. Reafirmo, assim, que as mulheres gaúchas sempre existiram, ainda que nem sempre tenham sido reconhecidas como tais; e é justamente nesse reconhecimento negado, nessa ausência fabricada, que reside possibilidade crítica de visibilizá-las em sua pluralidade e complexidade.

Como apontam Andréia Nunes Sá Brito, Luciano Rozalino, Paulo Roberto Cardoso da Silveira e Marco Antonio Verardi Fialho (2009), a invisibilidade das mulheres gaúchas se articula a partir de múltiplos dispositivos que atravessam cultura, trabalho, tradição e espaço. O imaginário cultural dominante do Pampa foi forjado em imagens do gaúcho centauro, livre e valente enquanto relegou à mulher um lugar de sombra, domesticidade e espera.

Quando me pergunto “mulheres gaúchas existem?”, não o faço desconsiderando a presença material e histórica de mulheres nos campos do Sul, mas como um gesto que interroga os marcos normativos que instituíram o que se pode ou não reconhecer como “gaúcho” e, mais ainda, como “gaúcha”. A figura da prenda, central na construção da identidade feminina tradicionalista, é um exemplo emblemático das expectativas que recaem sobre o corpo, a conduta e o destino das mulheres no imaginário sul-rio-grandense. Como mostra Elma Sant’Ana em *O Folclore da Mulher Gaúcha* (1984), essas normas se manifestam em saberes populares e práticas cotidianas, muitas vezes silenciadas, que regulam desde a menstruação (o “incômodo”), o parto e o casamento, até os modos de andar, vestir, servir o mate, acolher visitas e cuidar da casa.

A prenda, nesse contexto, é projetada como recatada, prestativa, fértil, virgem, cuidadora e sorridente, um corpo disciplinado pela delicadeza e pela domesticidade. Embora o livro de Sant’Ana dê voz a parteiras, benzedeiras, mães e noivas, reconhecendo sua importância na tessitura da cultura regional, ele também encarna como esses papéis foram moldados por uma matriz patriarcal e heteronormativa que associa o feminino à pureza, ao silêncio e à doçura, em contraste com a figura ativa, forte e autônoma do “gaúcho campeiro”. Essa idealização da mulher sulina, marcada por valores cristãos e tradicionalistas, sustenta-se na exclusão de outras formas de existência: sapatonas, solteiras, rebeldes, mães fora do casamento, mulheres negras, indígenas, pobres ou com outros modos de

performar o feminino, permanecem como desvios do ideal da prenda. É a esse regime de reconhecimento que busco tensionar, escutando mulheres que vivem a lida campeira em suas multiplicidades, ambivalências e resistências, mesmo que não performem a feminilidade esperada, mesmo que não dançam a valsa do CTG, mesmo que calcem botas sujas de barro ao invés do vestido de prenda engomado.

Ao acompanhar mulheres – laçadoras, capatazes, sojicultoras, cantoras etc. –, proponho inverter a pergunta: em vez de indagar por que elas estão ausentes, pergunto que mundos emergem quando deslocamos o olhar da masculinidade e as tomamos como centro? Os trabalhos de Marília Kosby (2019) e Rieth, Lima e Barreto (2016) se mostram de grande valia nesse processo, por explorarem, sob uma perspectiva antropológica e feminista, os ofícios e modos de fazer da pecuária, as relações transespecíficas envolvendo mulheres, vacas e partos, bem como os entrelaçamentos entre humanos, animais e objetos na invenção da cultura campeira. Ao tratar também da caça como prática constituinte da pecuária extensiva no Pampa, essas autoras oferecem aportes fundamentais para compreender as dinâmicas sensíveis e interdependentes que compõem esse ecossistema sociocultural.

Rieth, Rodrigues e Silva (2014) apontam que as lidas campeiras não se reduzem a um conjunto de tarefas produtivas ou manuais: elas conformam um modo de vida e uma rede de relações entre humanos, animais, objetos e paisagem. O estudo realizado no âmbito do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) – Lidas Campeiras na Região de Bagé (2010–2013), coordenado por pesquisadores da UFPEL e do IPHAN, identifica essas práticas como referência cultural imaterial, constantemente reconfigurada em meio às transformações socioeconômicas e tecnológicas no Pampa. Esse trabalho é crucial para a minha pesquisa porque revela que o campeirismo não é apenas um espaço de reprodução da masculinidade hegemônica, ainda que assim tenha sido majoritariamente narrado, mas também uma prática vivida por mulheres, que historicamente participaram da lida com o gado, da doma, do pastoreio, das lidas caseiras e das atividades de sustentação da vida no campo. A ausência delas nas narrativas oficiais não indica sua inexistência, mas sim a operação seletiva de um regime de visibilidade que legitima apenas certos corpos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões desenvolvidas ao longo deste trabalho apontam que o Pampa não pode ser compreendido apenas como cenário natural ou herança cultural estática, mas como espaço em

constante transmutação, atravessado por disputas coloniais, monoculturas e normatividades. Nesse contexto, defendo que as mulheres que habitam a lida campeira desestabilizam as fronteiras rígidas entre prenda e peão, tradição e dissidência, submissão e revolta. A figura conceitual das “prendas-serpentes” permite visibilizar essas existências que serpenteiam entre mundos, ora reproduzindo papéis esperados, ora subvertendo-os de modo criativo. Embora a pesquisa esteja em estágio inicial e este texto tenha privilegiado um viés teórico-reflexivo, já é possível afirmar que a noção de “mulher gaúcha” não pode ser reduzida a um arquétipo normativo, mas deve ser compreendida em sua pluralidade, como presença viva e contraditória no Pampa contemporâneo. Ao aproximar a música de Berenice Azambuja das teorizações de Gloria Anzaldúa e das críticas ao Plantationoceno, argumento que é nos interstícios, nos entre-lugares de ambiguidade, que se abrem possibilidades de resistência, reinvenção e produção de conhecimento. Reafirmar que mulheres gaúchas existem é, portanto, um gesto político e epistemológico que tensiona tanto a tradição quanto a própria antropologia, abrindo caminhos para narrativas outras sobre o bioma e suas gentes.

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Gloria. 1987. **Borderlands/La frontera: The new mestiza**. San Francisco: Aunt Lute.

ANZALDÚA, Gloria. **A vulva é uma ferida aberta & outro ensaios**. Rio de Janeiro: Editora A Bolha, 2021.

BORGES, Antonádia Monteiro. Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das townships sudafricanas. **Cuadernos de antropología social**, Buenos Aires, n. 29, p. 23-42, 2009.

BRITO, Andréia Nunes Sá.; ROZALINO, Luciano.; SILVEIRA, Paulo Roberto Cardoso.; FIALHO, Marco Antonio Verardi. “A invisibilidade da mulher pampeana: subalternidade cultural e conservação da ordem social”. In **Anais do Congresso Argentino y Latinoamericano de Antropología Rural**, 1–21. Grupo 13: Relaciones de género en el medio rural. Mar del Plata: Congreso Argentino y Latinoamericano de Antropología Rural. 2009. <https://wp.ufpel.edu.br/lidacampeira/files/2021/02/Trabalho-eventos-BRITO-AndreiaAntropologia-Rural-Genero.pdf>.

CHAO, Sophie et al. The Plantationocene as analytical concept: a forum for dialogue and reflection. **The Journal of Peasant Studies**, v. 51, n. 3, p. 541-563, 2024.

CRUTZEN, Paul J. The “anthropocene”. *In: Earth system science in the anthropocene*. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 2006. p. 13-18.

DAVIS, Janae et al. Anthropocene, capitalocene,... plantationocene?: A manifesto for ecological justice in an age of global crises. **Geography Compass**, v. 13, n. 5, p. e12438, 2019.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **A dívida impagável**: uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo. São Paulo: Editora Zahar, 2024.

FONTELLA, Leandro Goya. População escrava na região das Missões (Rio Grande de São Pedro, século XIX). **Revista Aedos**, v. 7, n. 17, p. 493-517, 2015.

GADELHA, Regina Maria d'Aquino Fonseca. A lei de terras (1850) e a abolição da escravidão: capitalismo e força de trabalho no Brasil do século XIX. **Revista de História**, n. 120, p. 153-162, 1989.

GRAZIANO DA SILVA, José. **A nova dinâmica da agricultura brasileira**. 2 ed. Campinas: UNICAMP/IE, 1998.

HARAWAY, Donna et al. Anthropologists are talking—about the Anthropocene. **Ethnos**, v. 81, n. 3, p. 535-564, 2016.

HARTMAN, Saidiya. **Lose your mother**: A journey along the Atlantic slave route. Farrar, Straus and Giroux, 2008.

HARTMAN, Saidiya. **Vidas Rebeldes, Belos Experimentos**: Histórias Íntimas De Meninas Negras Desordeiras, Mulheres Encrenqueiras E Queers Radicais. São Paulo: Fósforo, 2022.

ISA. **Reserva Indígena Inhacapetum**. 2023. Disponível em: [_https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/5123#noticias](https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/5123#noticias). Acesso em: 25 mar. 2023.

KERN, Arno Alvarez. **O Processo Histórico Platino no Século XVII**: da Aldeia Guarani ao povoado Missioneiro. *Estudos Iberoamericanos*, n.6, v.1, p.26-41, 1985.

KOSBY, Marília Floôr. Mulheres, vacas e partos nas pecuárias do extremo Sul do Brasil: relações transespecíficas a partir do encontro entre antropologia e epistemologias feministas. **Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia**, v. 7, n. 1, p. 93-93, 2019.

LAROQUE, Luís. Fernando da Silva. Os nativos charrua/minuano, guarani e kaingang: o protagonismo indígena e as relações interculturais em territórios de planície, serra e planalto do Rio Grande do Sul. *In*: CARELI, Sandra da Silva.; KNIERIM, Luiz Claudio. (Orgs). **Releituras da História do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, CORAG, 2011.

LEAL, Ondina Fachel. **Os Gaúchos: cultura e identidade masculinas no Pampa**. Porto Alegre: TOMO Editorial, 2024.

MCKITTRICK, Kathrine. "Plantation futures." *Small Axe* 17, no. 3 (2013): 1–15. (em português: Futuros da plantação. América Latina: **Fecundações cruzadas**, 2021.

MIRANDA, Márcia. Eckert. De comandância militar à província: a administração do Rio Grande de São Pedro. *In*: CARELI, Sandra da Silva.; KNIERIM, Luiz Claudio. (Orgs). **Releituras da História do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, CORAG, 2011.

MOMBAÇA, Jota. A plantação cognitiva. MASP Afterall-Arte e Descolonização, 2020.

OSÓRIO, Helen. Fronteira, escravidão e pecuária: Rio Grande do Sul no período colonial. **Segundas jornadas de História regional comparada**, p. 1-16, 2005.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros**. Editora Paz e Terra, 2017.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História do Rio Grande do Sul**. 9 ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2014. 142 p.

PORTO, Aurélio. **História das Missões Orientais do Uruguai**, Porto Alegre: Selbach, Vol. 4, 1954, p. 433-434. Disponível em: <http://www.archive.org/.../historiad.../page/n11/mode/2up...>

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2022.

PRECIADO, Paul B. **Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2023.

RIETH, Flavia Maria Silva; RODRIGUES, Marta Bonow; SILVA, Liza Bilhalva Martins da. **As lidas campeiras na região de Bagé/RS:** sobre as relações entre homens, mulheres, animais e objetos na invenção da cultura campeira. 2014.

RIETH, Flávia; LIMA, Daniel Vaz; BARRETO, Eric. Lida brabíssima?: a cultura da caça como constituidora da relação entre humanos e animais na pecuária extensiva no pampa brasileiro. **Teoria e Cultura**, v. 11, n. 2, p. 81-91, 2016.

SANT'ANA, Elma. **O folclore da mulher gaúcha.** Tchê! Comunicações, 1984.

SILVA NETO, Benedito. **A formação histórica dos sistemas agrários do Rio Grande do Sul:** regiões do estado segundo os seus sistemas agrários. 2002. 97 p. Relatório final – UNIJUÍ, 2002.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o Passado:** Poder e a Produção da História. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora da Unesp, 2021

TSING, Anna Lowenhaupt. Friction. **The Environment in Anthropology**, p. 241, 2005.

TSING, Anna Lowenhaupt.. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Ilha: Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015.

DECLARAÇÃO DE DISPONIBILIDADE DE DADOS DA PESQUISA:

O conjunto de dados de apoio aos resultados deste estudo não está disponível ao público.

FINANCIAMENTO: Especificar as fontes de financiamento da pesquisa, caso existente. Exemplos: O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

CONTRIBUIÇÃO DAS/DOS AUTORES/AS: A autora foi responsável por todas as etapas do trabalho, incluindo: Conceitualização; Metodologia; Investigação; Análise; Escrita (rascunho original); Escrita (revisão e edição).

DECLARAÇÃO DE CONFLITO DE INTERESSE: A autora declara não haver conflitos de interesse.

MINIBIOGRAFIAS DOS/DAS AUTORAS DO PAPER

Doutoranda em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA/UFRRJ), Mestra em Desenvolvimento Rural (UFRGS), Especialista em Desenvolvimento Territorial e Agroecologia (UERGS) e Bacharela e Licenciada em Gestão Ambiental (UERGS e IFFAR).

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.