

FUGA DAS LINHAS: EXTINÇÃO E AFASTAMENTO NO CONVÍVIO COM OS ENCANTADOS NA ILHA DE MARAJÓ

Kauã Vasconcelos

Mestre em Antropologia Social

submissão: 02.02.2022 aprovação: 19.08.2022

RESUMO

Esse texto é uma tentativa de aproximação da elaboração etnográfica da minha pesquisa na Ilha de Marajó (PA) sobre o sumiço e afastamento de certos encantados e a temática da extinção - como apontada em alguns trabalhos antropológicos e filosóficos -, diante da catástrofe climática que se intensifica. É um primeiro esforço de pensar a partir da questão colocada pelos encantados, a continuação da vida por outras vias, para a temática de uma ecologia diante da devastação.

Palavras-chave: Encantaria; Ilha de Marajó; Extinção; Ecosofia.

ABSTRACT

RESUMEN

FLIGHT OF LINES: EXTINCTION AND DISPLACEMENT IN CONVIVIATION WITH ENCANTADOS IN ISLAND OF MARAJÓ

FUGA DE LAS LÍNEAS: EXTINCIÓN Y ALEJAMIENTO EN CONVIVIACIÓN CON LOS ENCANTADOS EN LA ISLA DE MARAJÓ

This text is an attempt to approach the ethnographic elaboration of my research on the Island of Marajó, (PA) on the disappearance and removal of certain encantado spirits and the theme of extinction - as pointed out in some anthropological and philosophical works - in the face of the climatic catastrophe that intensifies. It is a first effort to think from the question posed by the encantados, the continuation of life in other ways, for the theme of an ecology in the face of devastation.

Este texto es un intento de aproximarme a la elaboración etnográfica de mi investigación en la Isla de Marajó (PA) sobre la desaparición y remoción de ciertos espíritus encantados y el tema de la extinción - como apuntan algunos trabajos antropológicos y filosóficos - ante la catástrofe climática que se intensifica. Es un primer esfuerzo por pensar a partir de la pregunta de los encantados, la continuación de la vida de otras maneras, para el tema de una ecología frente a la devastación.

Keywords: Encantaria; Island of Marajó; Extinction; Ecosophy.

Palabras clave: Encantaria; Isla de Marajó; Extinción; Ecosofia.

1 INTRODUÇÃO

“O mundo vai se acabando, porque antigamente a gente via muita coisa”, disseram-me os moradores de Soure sobre o aparente sumiço de alguns encantados e visagens que ali habitavam. Seu

desaparecimento e sua fuga se dariam pela mudança sensível sentida por eles do ritmo e dos movimentos que, com o tempo, vão se amplificando no município marajoara. Apesar dos encantados serem, eles mesmos, moradores de cidades submersas com luzes, carros e grande movimentação, parecem contrários a dividir esse mundo de cá com tais fenômenos¹. Retiram-se, fogem, se dispersam.

Este texto é uma tentativa de aproximação da elaboração etnográfica dos meus amigos no Marajó sobre o sumiço e afastamento de certos encantados e a temática da extinção - como apontada em alguns trabalhos antropológicos e filosóficos -, diante da catástrofe climática que se intensifica. É um primeiro esforço de pensar a partir da questão colocada pelos encantados, a continuação da vida por outras vias, para a temática de uma ecologia diante da devastação.

Os dados iniciais apresentados na próxima sessão resultam de um trabalho de campo de alguns meses na Ilha de Marajó, no município paraense de Soure, resultado da minha dissertação de mestrado (Vasconcelos 2020). Minha pesquisa consistia em apresentar as duas linhas de trabalho mobilizadas nos terreiros e cabanas por mães e pais de santo e pajés² - a linha do fundo, onde são mobilizadas as forças dos caruanas³, consi-

derados encantados “de lá mesmo”, habitantes dos fundos dos rios e matas, para os trabalhos de cura; e a linha de mina (ou linha de umbanda), onde são tocados os atabaques convocando os caboclos, encantados “vindos de fora”, para os festejos e trabalhos nos terreiros. Ambas as linhas se distinguem por seus diferentes ritmos e geralmente são mobilizadas em espaços separados, sob condições diversas. São, contudo, na maioria das vezes, moduladas pelo mesmo médium, que varia, de maneira contínua, pelas diferentes forças de seus guias e correntes.

Neste artigo, contudo, abordo um outro aspecto que não passa necessariamente pelas cabanas e terreiros. Ela versa mais sobre a presença dos encantados em seu aspecto “visível”, enquanto “aparições” e “visagens”; e transformativo, como no caso dos botos que assumem a forma humana, e o das matintas, mulheres que viram pássaros. São essas manifestações que teriam migrado, se afastado e desaparecido do cotidiano dos moradores da cidade marajoara.

2 AFASTAMENTO E EXTINÇÃO

“Era outro tempo, tinha de tudo por aqui”, contam os moradores de Soure sobre o tempo em que a luz elétrica ainda não percorria todo

¹ Como me falou o pajé Hilário: “Agora acabou tudo, antes era mais noturno, agora, por causa do movimento e a luz que permanece a noite inteira, não tem como aparecer esse mundo. Some”.

² Em Soure e municípios vizinhos, “o” ou “a” Pajé é uma palavra que designa um(a) sabedor(a) de certas práticas de cura, benzimentos, trato com as plantas para a feitura de remédios e banhos e, principalmente, alguém que possui guias na linha do fundo e que os mobiliza em seus trabalhos e sessões.

³ Caruanas é como são conhecidos os guias da linha do fundo, forças e energias que são mobilizadas pelos pajés e que conduzem seus trabalhos (ver Lima 2002).

o município, e mesmo a parca luz que chegava até as casas dos moradores tinha horário para ser desligada: à meia-noite ficavam entregues ao breu. Eram também poucos os automóveis que cruzavam suas ruas. A iluminação, os ruídos, os movimentos bruscos do mundo descompassado ainda eram ecos distantes do cotidiano daquela parte do Marajó. Era nesse tempo que se via “de tudo”: assombrações, visagens - encantados que se apresentam em sua aparência transmórfica - botos-gente, mulheres-pássaro, lobisomens, pessoas que viravam porco, cavalo, bezerro. A cidade, que antes era povoada por esses seres, acostudou-se com sua presença apenas em relatos, histórias e causos do passado. São poucos os que relatam algum tipo de encontro desse tipo nos dias de hoje. Parecem ser essas “visagens” as primeiras a debandarem de um cenário em que a visibilidade altera-se de forma profunda.

O pajé Hilário, certa vez, me contou que quando jovem, teria sido perseguido por uma matinta, quando voltava de uma fazenda. Ia andando, de passo apertado, pela noite cruzando os campos, quando ouviu um assobio vindo do alto. O som gelou seu corpo e na hora ele sabia que só podia ser a mulher-pássaro, a inação inicial não durou muito e o pajé tratou de correr, com a criatura gigantesca voando no seu encaço. Hoje é mais difícil ouvir casos de perseguições como essa, que eram muito comuns naquele outro tempo, mais “soturno”, como me disse Hilário.

Alguns desses encantados aparecem de forma mais situada, como parte do lugar onde se encantaram, como no caso do Pretinho da Bacabeira, um jovem baixo, com os braços fortes que usa um grande chapéu de palha e encontra com os desavisados que cruzam seu caminho na Terceira Rua do centro de Soure - próximo do igarapé no qual se encantou e se tornou seu protetor, aos pés de uma bacabeira. Quando encontra alguém por aquelas bandas, o Pretinho faz seu pedido por tabaco e cachaça e pune “enchendo de porrada”, como me disseram, aqueles que se recusarem a servi-lo. “Muitas pessoas ficam mundiadas⁴ depois da surra”, lembrando a história de um homem que havia enlouquecido depois de cruzar o caminho do encantado. Contavam-me também sobre a presença de uma cobra-grande que dorme sob a cidade de Soure, que sua cabeça encontra-se na região da Fazenda do Sossego, de onde se pode observar o respiro de suas narinas no fundo de um antigo poço do velho casarão do tempo colonial. Ela dorme desde tempos imemoriais, e quando acordar será o fim de Soure, seu movimento colocará a cidade para baixo d’água.

Encontros como esses são geralmente narrados em terceira pessoa, como são os encontros com o boto, dos quais ainda se extraem narrativas de seus efeitos na vida das pessoas: mulheres encantadas, filhos descendentes desses encontros, maridos trocados e levados à loucura, ou-

⁴ Diz-se da pessoa mundiada que ela é perdida, primeiro em um sentido mais imediato de perda de orientação, mas podendo acarretar uma perda de orientação mais prolongada, levando a um tipo de estado de loucura.

tros perseguidos por ferirem o boto⁵.

Nesse outro tempo, o boto malhado⁶ predominava nas praias de Soure. Aparecia nas noites de lua cheia fazendo “zuada”, acasalando na beira d’água, rolando na areia - principalmente durante o verão - enquanto no fim do inverno costumavam dançar para a lua. Eles são mais inteligentes que os botos tucuxi⁷, me explicou Nilson, amigo pescador e colaborador da Reserva Extrativista Marinha de Soure. Ele, o malhado, é o verdadeiro inimigo do pescador. Retira os peixes da rede, despesca tudo deixando só a cabeça, às vezes o faz boiando ao lado da canoa enquanto o pescador está puxando a rede, em sinal de afronta. Os botos malhados que são encantados - podendo se transformar em homem para seduzir as moças nas festas, ou assumir a forma de seus maridos para confundir-las⁸.

Nilson falou, para além dos botos encantados, da presença da Mãe-do-Fogo, uma bola de fogo flutuante que corta os campos atraindo os desavisados e os perdendo, mundiando. A Carrocinha, uma carroça cheia de ossos humanos que cruzava ruas e travessas. Eram também comuns os vultos e as procissões de fantasmas

que cruzavam a rua do cemitério. A Mulher Cheirosa, que levava os homens, pelo seu encanto e perfume, até o mangue e os largava à sorte da maré para morrerem.

Longe de desacreditarem dos relatos dos antigos, ou do que se podia mesmo ver em outros tempos em Soure, diziam-me que era perceptível o desaparecimento de muitos encantados e visagens que abundavam na cidade. O principal motivo era justamente a chegada de um novo tempo: das luzes, dos automóveis, dos ruídos, desses movimentos insones. Esses outros seres teriam fugido, varado os campos, para longe de toda essa transformação. Dessa forma, o descrédito da existência desses outros só é possível por uma experiência deslocada, fora daquela dos que ali vivem e convivem com tais presenças. Como se queixou a pajé Dona Flor, falando sobre alguns amigos e parentes, e também de universitários que vinham ao seu encontro e que ouviam as histórias dos botos, da cobra-grande e das matintas e as tratavam como lendas: “Elas não são lendas, são histórias daqui que existiram, existem, mas quando são escritas e contadas em outros lugares se tornavam lendas, aqui elas não

⁵ Uma notícia veiculada pelo periódico Voz do Norte, em 2013, narra o caso de um jovem “perturbado” depois de atirar em um boto. Após ter as redes rasgadas e os peixes comidos pelo bicho, Valdecir Souza, que estava acompanhado do primo, decidiu atirar contra ele. Logo, sua canoa ficou cercada de botos que tentaram inundar a embarcação. O jovem passou a sofrer dores e ter visões de um homem vestido de branco no meio do rio, em cima de uma pedra. Teve que ser contido pela família para que não se lançasse ao fundo. Fonte: <http://www.juruaonline.net/acre/encantado-pescador-atira-em-bota-fica-perturbado>.

⁶ Boto malhado ou boto-vermelho, *Inia geoffrensis*, também conhecido como boto cor-de-rosa.

⁷ Boto tucuxi, ou boto-cinza, boto-preto: *Sotalia fluviatilis*.

⁸ Os botos tucuxi abundavam na região quando a pesca não obedecia a um modelo predatório como acontece nos dias de hoje, aos moldes da pesca industrial, que acaba com o berçário dos peixes (da piaba, da piramutaba, do amure), afastando os botos. Nessa época, lembra Nilson, os tucuxi colaboravam na pesca com os pescadores, aos moldes do que ocorre em Laguna, Santa Catarina, ou na costa da Mauritània e em algumas regiões da Índia e da Austràlia (ver Totti 2019). Até meados dos anos 1970 ainda se ouviam relatos desse tipo de pesca na região.

são lendas”. Reforçando sua crítica aos universitários que desacreditavam aquilo que para ela era bem real, dizia que eles podiam saber muito de teoria, mas sabem pouco da prática. “Eles não vivem isso, por isso chamam de lenda”⁹.

Esse desaparecimento dos encantados, suas “migrações” (Silva & Pacheco 2015), aponta para uma perda, uma desencantaria do mundo de onde partiram, antes que um desencantamento de um mundo onde, na verdade, nunca existiram¹⁰. Como apontou um interlocutor de Candace Slater no campo:

“No passado”, disse um organizador do Boi-Bumbá de Belém, que também é um chefe de culto afro-brasileiro, “os encantados costumavam sair do rio e andar por ai de noite. Eu mesmo costumava vê-los nas ruas. Mas, com a passagem do tempo, as luzes e o tráfego estavam deixando-os malucos. Sim, pensando bem no assunto, há pelo menos dez anos que não vejo um encantado em Belém” (Slater 2001: 213).

Não são mais visíveis, deixaram de aparecer, os relatos sempre apontam para esse sumiço e não necessariamente sua morte ou extinção, o que não impede de se especular para onde iriam,

quais seriam os seus redutos, como fugir dessa expansão do mundo insone que se espraia por toda parte? Em Soure, me diziam, talvez tenham fugido para os campos, lá aonde a energia elétrica não teria ainda se fixado. Onde o ritmo dos pastos não segue aquele da cidade, ou mesmo não segue o ritmo dos grandes empreendimentos do agronegócio, com os ruídos e movimentos bruscos de seu maquinário.

Essa oposição, mais que um confronto entre o que poderia ser reduzido ao avanço da modernidade e as forças de resistência da tradição, parece apontar para uma diferença entre tipos de movimentos: aqueles que operam com a diferença por composição e os que se fazem valer por processos de conversão. Assim, por exemplo, a chegada dos terreiros de Mina e seus caboclos em meados da década de 1960¹¹, como é geralmente narrado, em um território onde só havia pajés e caruanas, se deu não por uma imposição de sua presença. Pelo contrário, foi preciso se agenciar ao novo meio, se vincular às práticas já existentes para que então pudesse proliferar as suas. É só por meio do agenciamento entre vínculos que as coi-

⁹ Aqui parece possível aproximar da observação feita por Banaggia (2015: 252) sobre o jarê da Chapada Diamantina: “Contrariando o paradigma da suspeita, que parte da inexistência de determinados fenômenos, considerados místicos se não tiverem seus meandros devidamente explicitados, o jarê com seu já mencionado ideal de suficiência parte da plenitude das formas de existência: o que se precisa postular é a descrença, quando se deseja, excepcionalmente, extrair a si mesmo da ação das forças abundantes do mundo”. Essa tensão entre crença e descrença aparece também na fala de um dos interlocutores de Slater (2001: 340), em Parintins: “Esse negócio de Encante”, me diz um homem, de forma tranquila, “eu quase não acredito. A não ser que eu mesmo ouça as vozes dos dançarinos lá debaixo d’água”.

¹⁰ A ideia de uma desencantaria do mundo, ao invés de um desencantamento, no sentido weberiano, me foi apontado em um comentário de Gabriel Banaggia em uma apresentação das ‘Sextas na Quinta’, do Núcleo de Antropologia Simétrica no PPGAS/MN/UF RJ.

¹¹ Com relação a essa chegada da Mina em Soure, e sua relação com a Linha do Fundo/Pena-e-Maracá, existe entre seus praticantes um grande respeito pela linha considerada de “fundamento” da ilha, ao mesmo tempo que, vista de um ponto de vista da prática dos pajés, interponham-se grandes divergências. Essa relação de convívio, variação e divergência das linhas no contexto de Soure foi apresentada em outros trabalhos (Vasconcelos 2020 e Vasconcelos 2021).

sas podem se mover e mudar, se transformar. Do outro lado, para aqueles que desde a colonização do continente assediam esses outros vínculos, buscando rompê-los e se sobrepor a eles, só existe mudança na conversão, no abandono de uma relação para adoção de uma outra. Os movimentos insones convertem o ambiente ao seu ritmo, deles só se pode fugir ou se extinguir.

Poderia falar de uma ‘extinção’ dos encantados, como descrevo a extinção de outros seres no mundo, extinção essa a cada dia mais acelerada pelos processos de expansão do projeto moderno e capitalista, do qual a catástrofe climática figura como sua mais recente face monstruosa? Correriam esse tipo de risco os seres que, encantando-se, ludibriaram a morte?

3 VIDA E MORTE

Em seu trabalho com os povos aborígenes na Austrália, Deborah Bird Rose apresenta a figura dos Dreamings, ancestrais criadores dos Country e da Law, os territórios e práticas que marcam o modo de existência desses povos, como regras, cerimônias, canções, histórias. Esses ancestrais, que são homens e mulheres, peixes e pássaros, vento e chuva, confundem-se com os caminhos por onde passaram e nomearam, deixaram seus filhos e descansaram, lugares sagrados e protegidos por esses povos. A relação com esses “terrenos nutritivos”, do qual os *Dreamings* formam um tipo de ecologia, produz uma ideia sobre o desaparecimento dos seres próxima daquela elaborada para os encantados - a de que seu sumi-

ço não significa necessariamente uma extinção, mas como se tivessem ido embora, migrado para outros lugares, e aponta que é possível expandir a ideia da continuidade da existência dos desaparecidos até mesmo para outros seres:

Resumindo, as pessoas estão dizendo que mesmo que um animal esteja desaparecido, ele ainda deve continuar existindo em algum lugar. No distrito de Victoria River, as pessoas que discutiam esses assuntos comigo falavam de alguns animais ‘sendo apenas espírito agora’. Eu entendi que eles estavam dizendo que a possibilidade de vida ainda existia, embora a evidência física dessa vida não estivesse mais disponível. Muitas pessoas acreditam que a Terra perdura, que danos e perdas não são finais e que ainda há esperança de um futuro vivo. (Bird Rose 1996: 85).

Assim como no caso dos povos na Austrália, que assuntam a possibilidade de uma continuidade da existência apesar da ausência de sua evidência física, em Soure (PA) é possível imaginar que encantados e visagens há muito não avistados possam seguir existindo, em outros espaços e dimensões da existência. Se por um lado, a possibilidade que espécies animais possam ter seguido existindo, enquanto espíritos, apontam para esse deslocamento dimensional, a especulação com relação à fuga dos encantados para os campos de Soure, afastando-se do crescimento urbano, estende esse movimento também em uma geografia de coexistência. Os animais tornam-se espíritos para seguirem existindo enquanto possíveis em “um futuro vivo”, os encantados migram para continuarem dando a essa dimensão da realidade sua textura ontológica singular na manutenção de seu mistério.

Em entrevista recente, Donna Haraway, citando o trabalho de Bird Rose, traz a ideia de “dupla morte”, que, contrária à morte enquanto parte da vida, como uma continuidade da vida, significaria o fim dessa continuidade:

A dupla morte é o assassinato da continuidade, é o assassinato da possibilidade de continuar. Então a extinção em massa, o genocídio, a destruição ecológica, todos são exemplos de dupla morte. Acho que o que todos nós enfrentamos agora é um viver para desfazer... aprender a desfazer os fios da dupla morte e a re-reconstruir, reabilitar, fazer viver novamente um presente e um futuro (...) nós precisamos reconstruir as nossas condições para seguir uns com os outros com aguda consciência daquilo que herdamos, tanto as forças históricas como as devastações. (Haraway 2020: 90)

Acabar com essa continuidade poderia se aproximar do que a autora chama a atenção em outro texto, referindo-se ao trabalho de Anna Tsing, à perda de locais de refúgio, “a partir dos quais diversos grupos de espécies (com ou sem pessoas) podem ser reconstituídos após eventos extremos (como desertificação, desmatamento...)” (Haraway 2016:140), uma destruição desses espaços-tempo de refúgios que faz proliferar refugiados, humanos e não humanos. Tanto a dupla morte quanto a perda dos refúgios parecem indicar um estado limite para a continuidade da vida em certos termos. A continuidade da existência desses seres que desaparecem, em diferentes planos, poderia igualmente estar comprometida pela intensificação desses fe-

nômenos que colocam em xeque a própria morte em sua continuidade com a vida.

Nas religiões de matriz africana, escreveu Banaggia (2018), aparentemente há jeito para tudo, menos para a morte; contudo, como observa o próprio autor, as narrativas de encantamento aceitam para essa possibilidade de enganar a morte. Os encantados seriam como “pessoas que não serão desfeitas pela morte”, eles revelariam assim um cromatismo da existência, graus de continuidade entre seres vivos e mortos, passagens (Banaggia 2018: 24-25)¹². Em seu trabalho de campo sobre o Jarê, religião de matriz africana na Chapada Diamantina (BA), Banaggia (2018) apresenta a interessante história sobre como os gêmeos Ibêji, Cosme e Damião, enganam a morte, valendo-se de sua gemelaridade, revezando-se ao tambor e prolongando os toques que, caso chegassem ao fim, determinariam a morte de toda sua aldeia. A história revela como é do movimento, do toque prolongado, que se busca fazer com que a vida prossiga, torcendo assim a finitude. Estar sempre devindo, virando continuamente.

O encantar-se pode ser compreendido, nesse sentido, como um acontecimento, como se a existência passasse a habitar “um presente definitivo”, um “ainda-aqui-e-já-passado” e “ainda-por-vir-e-já-presente” (Zourabichvili 2004: 19). Enganar a morte fugindo é, assim, estar sempre fugindo, a vida como movimento e como plano de imanência povoada de acontecimentos, con-

¹² Os encantos são passagens, mas também o próprio movimento de passar, são brechas, interstícios entre dimensões da experiência.

tínuos e intensos. Porque, de alguma forma, os acontecimentos fugiram da história, ao invés de, como equivocadamente acreditamos, terem se perpetuado (ou se extinguido) nela. Como feridas ao avanço linear do tempo, os encantados persistem ali, na espreita, como o falso anacronismo que assombra a mente do progresso e da modernidade e seus adeptos. Andam pelos fundos, pelos cantos escuros, movem-se sem barulho, aproximam-se por dentro da pele.

Não terei tempo para desenvolver melhor neste texto as implicações que a encantaria marajoara coloca para esse debate sobre a morte nas religiões de matriz africana, ou nas suas variações afroindígenas¹³. Esse é certamente um tema que merece um maior adensamento e ficará para trabalhos futuros. O que cabe aqui é apontar como a experiência de convívio com os encantados, assim como pensado pelo povo marajoara de Soure, possibilita pensar e fabular em direção a uma diferença produzida nessa relação.

É nesse sentido que a fuga dos encantados implica pensar uma outra ideia de extinção, assim como sua existência nos força a pensar outra imagem da morte. Se “somos praticamente os únicos a pensar que quando os mortos estão mortos, eles estão mortos”, como apontou Vinciane Despret, e que os mortos resistem ao seu esquecimento, seria possível pensar igualmente

na persistência daqueles tomados como extintos¹⁴? Despret (2011) parece menos otimista com essa possibilidade, mostrando, por exemplo, que, no caso dos pombos-passageiros (*Ectopistes migratorius*), a demonstração de luto por parte dos humanos não apagava o fato de que se perdia ali, um ponto de vista singular sobre o mundo, levando consigo parte desse mundo:

O que o mundo perdeu, e o que realmente importa, é uma parte daquilo que o inventa e o mantém como mundo. O mundo morre a cada ausência; o mundo explode de ausência. Para o universo, como disseram os grandes e bons filósofos, todo o universo pensa e sente a si mesmo, e cada ser importa na estrutura de suas sensações. Cada sensação de cada ser do mundo é um modo pelo qual o mundo vive e se sente, e pelo qual existe. E cada sensação de cada ser do mundo faz com que todos os seres do mundo se sintam e pensem de forma diferente. Quando um ser não existe mais, o mundo se estreita de repente e uma parte da realidade desmorona. Cada vez que uma existência desaparece, é um pedaço do universo de sensações que se desvanece (Despret 2019: 219-220).

É possível dimensionar a ideia da perda de um ser e o conseqüente estreitamento e desmoronamento do mundo sem perder de vista a possibilidade da continuidade da existência por ele expressa por outras vias? É possível relacionar tais perspectivas sem perder de vista sua divergência e aspereza? Acredito que ao restituir o peso da

¹³ A relação entre as linhas da encantaria podem ser lidas como um encontro afro-indígena, no sentido relacional do termo, como apontado por Goldman (2014).

¹⁴ No Candomblé, por exemplo, fala-se da perda de um orixá pelo esquecimento de sua prática ritual e que, sem saber mais fazê-los, eles deixam de existir. O que deixaria aberto, penso, a possibilidade de que pela retomada das práticas, esses orixás possam voltar a existir.

ausência de um ser para o mundo - para além do luto - Despret (2011 apud Laurence et al. 2019) esteja ela mesma prolongando sua potência vital, assim como a ideia de uma continuidade da vida e sua fuga por e para outros meios o faz à sua maneira. Aqui o ponto de vista filosófico sobre o desvanecer do universo e o vitalismo do cosmos do pensamento desses outros povos encontra-se tensionado, mas ambos, acredito, insistem sobre nosso pensamento em relação à vida e a morte, a existência e a extinção, e sinalizam para um tipo de necessidade transformativa na forma como nos colocamos e seguimos no mundo.

4 VIA ECOSÓFICA

Os encantados colocam em evidência um certo agenciamento ecológico. Ecológico mais próximo do sentido “ecosófico” dado ao termo por Félix Guattari (com o qual Isabelle Stengers tem também retrabalhado), que tem como objeto menos aquilo que circunscrevemos como “natureza”, “animais” e “plantas” e mais territórios existenciais, espécies existenciais, mais movimentos e

modos de sentir o mundo que entidades constituídas, nos quais é preciso criar e cuidar de suas potências que correm o risco de desaparecer (Lima 2019: 387). Assim, os encantados dobram nossas noções sobre a “ecologia”¹⁵. Frente aos movimentos perpetrados pela “dupla morte”, da perda de continuidade do encadeamento vida-morte-vida, o encantar-se multiplica as possibilidades dessa continuidade. Para esse seu vitalismo generalizado, é necessário se pensar uma ecologia igualmente amplificada, caixas de ressonância dessa ecologia, é o que os encantados parecem produzir. Os domínios transversais, presentes na importante reflexão proposta por Guattari em “As três ecologias” (1990) recompõem-se ao atravessarem a experiência do se encantar. O social, o mental e o ambiental são repensados, confundem-se antes de se reagruparem em suas linhas.

A Ecosofia é justamente uma práxis de recomposição, que deve considerar as singularidades dessas esferas sociais, ambientais e subjetivas, que possuem um primado sempre circunstancial, nunca universal e definitivo, e que não perde de vista seu caráter transversal,

¹⁵ Sobre as formulações ambientalistas por certos movimentos ecológicos e pela própria Antropologia, já salientava Wagner (2009: 329), “Para uma civilização que se inventa como relação do homem com a natureza, é mais conveniente e ideologicamente coerente (bem como muito mais “seguro”) lidar com essas inadequações [como abusos sociais e excessos da indústria] como abusos contra o “meio ambiente”, como “crise de energia” ou “poluição”. O movimento ecológico é, portanto, um esforço para controlar a cultura por meio da natureza, para criticar e restringir a invenção maciça e impensada da força natural como “produto” e “energia” em termos da exaustão e espoliação de sua base de recursos”. Os ativistas ecológicos aparecem como reformistas da Cultura, buscando restaurar um balanço entre as duas dimensões da vida - a relação do homem com a natureza. Com isso, Wagner (2009) demonstra o quanto eles são tão “conservadores” como “conservacionistas” - mantendo seu pensamento por trás dessa distinção. Algo que é corrente também entre os antropólogos com abordagens ecológicas, como Malinowski e Leslie White, que presumem a cultura como uma “adaptação” a uma realidade natural. Ao utilizar a nossa ideia de realidade como controle da invenção de outras culturas, o que chamamos de Antropologia Ecológica reforça um etnocentrismo que converte em universal nossa criatividade ao passo que desqualifica a dos outros.

ou seja, a implicação da conexão e da passagem entre esses “meios”. É nessa pragmática da reversibilidade que reside a eficácia micropolítica e revolucionária da Ecosofia (Lima 2019). E em que sentido isso atravessa a experimentação aqui apresentada sobre questões ambientalistas sobre a extinção e a implicação existencial e espiritual do desaparecimento e deslocamento dos encantados? É que, partindo da restrição presente na elaboração ecosófica, o meio ambiente não pode surgir como isolado, retirado das conexões que o atravessam. É nesse sentido que a amplificação que outras experiências possuem com relação ao desaparecimento das espécies do mundo dimensionam de forma mais sensível o que está em jogo.

Bird Rose (2017) retrata um exemplo dessas formas de sentir o mundo que correm o risco de serem extintas, o que na Austrália chamam de *shimmer*¹⁶. O *shimmer* é o poder ancestral da vida, emerge nos encontros e nas relações, é a capacidade de ver e experimentar esse poder ancestral. Um ato de captura, através de uma pintura que capta certas sutilezas do mundo, como o sol captura nossa atenção cintilando nas águas, um tipo de emoção que o faz se sentir parte de um mundo vibrante (Bird Rose 2017). Por se dar nessa intersecção, no encontro entre diferentes coisas, os processos de extinção, como apontados pela autora para as raposas-voadoras (*Pteropus alecto*), que acontecem de forma acelerada e contínua, produzem uma queda de conectivi-

dades, levando consigo não só as espécies, mas também os *shimmers*, seus rizomas de conexão.

Assim, se o ciclo ecológico das estações de seca e de chuva, por exemplo, tem no retorno das estações de chuva a volta da força ancestral do *shimmer*, o período de retração durante a seca, considerado maçante, é fundamental para o retorno dessa força. A autora mostra que esse retroceder não pode ser visto como uma ausência de *shimmer*, mas como a potencialidade necessária para seu retorno, e é justamente esse potencial de retorno que está erodindo nos processos de extinção.

Dimensionar essa perda da continuidade da vida com os processos acarretados pelas catástrofes é o que a Ecosofia se propõe enquanto uma “ecologia do virtual”, preocupada com a recriação das espécies existenciais (virtuais) que são esses modos de sentir o mundo, o amor à diferença, à criatividade e à vida. “A ecologia do virtual ou ecosofia é uma ecologia que pretende criar e cuidar da potência de recriação que há naquilo ameaçado de extinção” (Lima 2019: 387).

Esse esforço por dobrar o que se entende por uma “ecologia” está igualmente presente na reflexão do xamã Davi Kopenawa Yanomami (Kopenawa & Bruce 2016), quando afirma que são eles, o povo da floresta, da urihi (terra-floresta), o povo da ecologia, que vive no meio da ecologia, negando outras designações como a de “meio ambiente” (eles são o ambiente ‘inteiro’). Também os encantados e suas encantarias não são pensáveis sem serem eles mesmos seu terri-

¹⁶ Termo Yolngu bir’yun = brilhante ou luminoso (*shimmer*).

tório, seu meio, cuja separação, o corte desse vínculo, destituiria não da terra os seus donos, mas da própria terra sua vitalidade, alienando-a (Albert 2002)¹⁷. A experiência do encantar-se, como visto, está sempre relacionada a um espaço, seja o local do qual o ser encantado passa a existir enquanto uma espécie de protetor, seja a passagem onde ficam as encantarias e suas cidades. É a partir dessa transformação que o encantado passa a fazer parte desse território e passa a ser ele mesmo, em parte, o território. Assim, quando distinguem os encantados “vindos de fora” dos “de lá mesmo”, posso entender esse encontro entre caboclos e caruanas como um encontro de diferentes territórios, um deslocamento de um território sobre o outro: caboclos vindos de outros territórios, como aqueles de Codó, no interior do Maranhão, trazem consigo esses territórios. Os praticantes dos terreiros que os recebem devem buscar constituir um vínculo com o novo meio, criar um vínculo em que seja possível a coexistência desses diferentes seres-territórios¹⁸, mantendo suas diferenças, respeitando uma boa distância para esse convívio. Dessa forma é possível dimensionar os riscos e perigos acarretados

pela fuga e afastamento dos encantados de seu território tal qual se falam nos terreiros quando a pessoa perde a proteção de seu guia, por displicência e afrouxamento nos seus cuidados. Perde-se a proteção, fica-se exposto e vulnerável. A pessoa, tal qual o território, torna-se presa fácil para interesses e desejos predadores.

À guisa de “conclusão”, mas dispondo um tipo de abertura e vazamento para as ideias aqui suscitadas, gostaria de pensar essa aproximação entre o campo de estudos das religiões de matriz africana, indígenas e suas variações afroindígenas e o campo de estudos sobre a Ecologia, de um ponto de vista ecosófico, a partir de um operador heterogenético, assim como pensado por Guattari (1992). Se de um lado os encontros entre diferentes espíritos e entidades, juntamente com as práticas e praticantes que os concernem, no que se costumou chamar de sincretismo, mas que formam, da sua maneira, experiências de contrasincetismo (Goldman 2015), elaboraram um complexo

¹⁷ Imagens como urihi e outras produzidas pelos discursos indígenas possuem o potencial de provocar “um curto-circuito potencialmente capaz de interferir neste debate, e talvez mesmo produtivamente sabotá-lo, obviando alguns dos contrastes que, é preciso reconhecer, há algum tempo deixaram de ser produtivos para nossa reflexão”, produzindo um choque nos modelos organizacionais que visam o controle daquilo que possuem valores distintos (O “ambiente-inteiro” não é meio-ambiente material nem cosmos ideacional, do ponto de vista indígena; não é a soma dos dois, nem está “entre eles” [Coelho de Souza 2017: 30]). Como muito bem caracterizados por Miriam Rabelo e Clara Flaksman: “Caboclos são entidades em movimento, que habitam paragens distantes, de onde chegam ou irrompem em meio a galopes, saltos, cambaleios. Ao se fazerem presentes, arrastam consigo pedaços de seus mundos, atraindo espectadores que não tardam a ser puxados para dentro, para sambar com eles e, quem sabe, dar lugar a mais um deles. Quando se juntam para dançar (ou “vadiar”), mar, sertão e mato muitas vezes se justapõem, quase se tocando. Vêm de suas aldeias para trabalhar, mas também beber, fumar e prostrar. O vínculo com eles pode durar o tempo de uma vida, mas também pode ser subitamente desfeito.” (Rabelo & Flaksman 2020: 146).

aporte de técnicas para o convívio dessas diferenças enquanto diferenças, e puderam confluír apesar do mau encontro colonial, promovendo, acima de tudo, encontros contracoloniais (Bispo 2015). Do outro, a ecologia parece igualmente sensível ao risco que envolve a perda de diversidade de modos de existência, processo esse que uma catástrofe climática produz e acelera, sendo preciso não apenas preservar o que existe, mas possibilitar a continuidade de que novas existências sigam sendo possíveis.

Se a extinção das espécies biológicas e o afastamento de outras espécies (espíritos, mas também “espécies existenciais” como modos de ver e experimentar o mundo) podem ser aproximados, enquanto a perda desses refúgios e espaços que

possibilitam a retomada da criação e a continuidade da vida, é por compartilharem esse princípio de funcionamento heterogenético. O que os estudos dos encantados ou dos dreamings ensina é que forças vitais persistem mesmo que submersas aos olhos de outros pontos de vista sobre o mundo, e as práticas de retomada ou reativação dessas forças que submergem envolvem principalmente modos de proteção e resguardo. Mas o que aprendem também, nessa troca, é que a destruição desencadeada pelo capitalismo mundial integrado é tal que nem mesmo essa ecologia do virtual está imune ao desastre ecológico por ele perpetrado. Frente à catástrofe, e diante dessas questões, muitas conexões ainda esperam por ser feitas para ajudar a pensar, sem confusão, a conjugação entre criação e luta.

REFERÊNCIAS

Albert, Bruce. 2002. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami), in *Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico*, pp. 239-270. Organizado por Albert, Bruce; Ramos, Alcida Rita. São Paulo: Unesp.

Banaggia, Gabriel. 2015. *As forças do Jarê: Religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: Garamond.

Banaggia, Gabriel. 2018. Canalizar o fluxo: lidando com a morte numa religião de matriz africana. *Mana* 24 (3): 009-032. <https://doi.org/10.1590/1678-49442018v24n3p009>

Clastres, Pierre. 2014. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Editora Cosac Naify.

Coelho de Souza, Marcela et al. 2017. “T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas: projeto de pesquisa”. *Revista Entreterras*. <https://doi.org/10.52426/rau.v9i1.177>.

Despret, Vinciane. 2011. Acabando com o luto, pensando com os mortos. *Fractal: Revista de Psicologia* 23: 73-82.

Despret, Vinciane. 2019. Inquéritos levantados pelos mortos. *Revista de Teoria Etnográfica* 9 (2).

Goldman, Marcio. 2014. A relação afroindígena. *Cadernos de Campo* 23 (23): 213-222. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v23i23p213-222>.

Goldman, Marcio. 2015. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. *Mana* 21: 641-659. <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>.

Guattari, Felix. 1990. *As três ecologias*. São Paulo: Ed. Campinas; Papirus.

Guattari, Felix. *Caosmose*. 1992. São Paulo: Editora 34.

Haraway, Donna. 2016. Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* 3 (1): 15-26.

Haraway, Donna. 2020. Ficar com o problema - Entrevista com Helen Torres. *Pandemia Crítica* n-1.

Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. 2016. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Editora Companhia das Letras.

Leacock, Seth; Leacock, Ruth. 1972. *Spirits of the deep: A study of an Afro-Brazilian cult*. Norwell: Anchor Press.

Lima, Vladimir Moreira. 2019. *A partir de Guattari 1: uma política da existência*. Rio de Janeiro: Editora Ponteio-Dumará Distribuidora Ltda.

Lima, Zeneida. 2002. *O mundo místico dos caruanas da Ilha do Marajó*. Belém: Edições Cejup.

Rabelo, Miriam; Flaksman, Clara. 2020. Na rota dos caboclos. *Debates do NER* 2 (38): 145-180. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.106250>.

Rose, Deborah Bird. 1996. *Nourishing terrains: Australian aboriginal views of landscape and wilderness*. Camberra: Australian Heritage Commission.

Rose, Deborah Bird. 2017. Shimmer: When all you love is being trashed, in *Arts of Living on Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, pp. G51-G63. Editado por Tsing, Anna Lowenhaupt; Swanson, Heather Anne; Gan, Elaine e Bubandt, Nils. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Santos, Antônio Bispo dos. 2015. *Colonização, quilombos, modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB.

Silva, Jerônimo da S.; Pacheco, Agenor Sarraf. 2015. Diásporas de encantados na Amazônia Bragantina. *Horizontes antropológicos* 43: 129-156. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832015000100006>.

Slater, Candace. 2001. *A festa do boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica*. Rio de Janeiro: Funarte.

Stengers, Isabelle. 2010 [1997]. *Cosmopolitics II*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Totti, Brisa Catão. 2019. Impressões na água: peixes, botos e pescadores na pesca conjunta em Laguna. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Vasconcelos, Kauã. 2020. *Nas margens de lá: entre caboclos e caruanas na encantaria marajoara*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/MN.

Vasconcelos, Kauã. 2021. Variações e divergências na composição das linhas na encantaria marajoara, in *Outras histórias: Ensaio sobre a composição de mundos na América e na África*. Editado por Goldman, Marcio. Rio de Janeiro: 7letras.

Wagner, Roy. 2009. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Zourabichvili, François. 2004. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.