

AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Publicada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil.

AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (ARA) é um periódico científico internacional, voltado a promover o debate, a construção do conhecimento e a veiculação de resultados de pesquisas científicas nos quatro campos da antropologia. ARA pretende ser um fórum de debates para integrar cientistas que atuam nos diversos países, de forma a romper as barreiras nacionais que têm mantido suas produções científicas isoladas e dificultado o diálogo. Incentiva-se a publicação de artigos de cunho transdisciplinar e resultados de pesquisas que envolvam equipes interinstitucionais e transnacionais. São aceitos artigos em português, inglês, espanhol e francês.

A revista publica artigos originais inéditos, relatórios de pesquisa, notícias de pesquisas em andamento, resenhas, traduções, resumos de teses e ensaios fotográficos.

Com periodicidade semestral, publicada em março e setembro.

Para envio de originais e acesso às normas de publicação, acesse o site
<https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>

Published by the Graduate Program in Anthropology (PPGA), Federal University of Pará, Belém, Brazil.

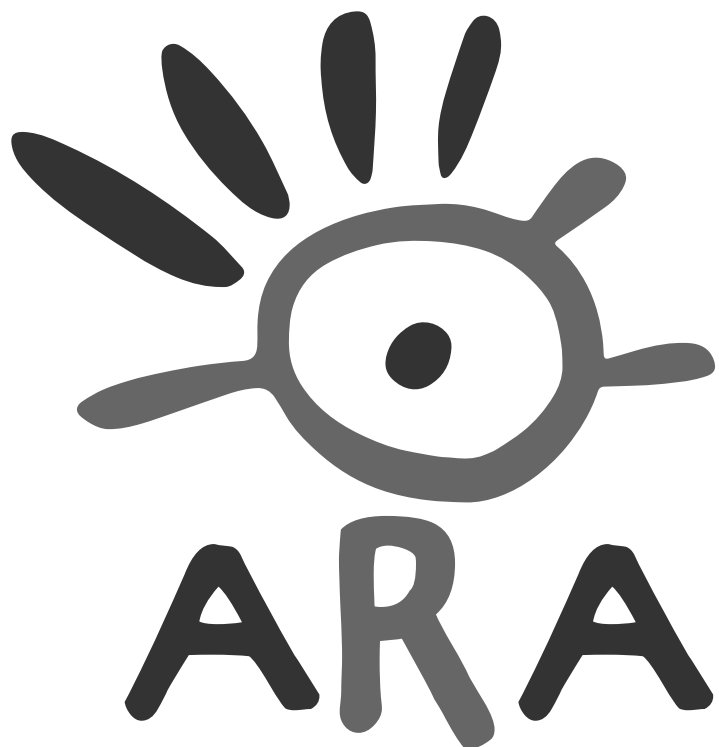
AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (ARA) is an international journal committed to encouraging the debate, construction of knowledge, and sharing of results of scientific research in the four fields of anthropology. ARA is designed to be a forum for discussions that bring together scientists who work in various countries in order to diminish the national barriers that have tended to isolate our scientific work and hobble the free exchange of data and experience.

Articles in Portuguese, English, Spanish and French are accepted. The journal publishes original articles, research reports, current research news, reviews, translations, thesis summaries, and photographic essays.

Periodicity twice a year, published in March and September.

For articles submission and editorial norms go to:
<https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>





AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

ARA - AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Editoras | *Editors*

- Daiana Travassos Alves, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Júlia Oteros dos Santos, Universidade Federal do Pará, Brasil

Editora Assistente | *Assistant Editor*

- Brenda Bandeira de Azevedo, Universidade Federal do Pará, Brasil

Editora Tradutora | *Translator Editor*

- Diana Trujillo, Universidade Federal do Pará, Brasil

Editores de Seção | *Section Editors*

- Beatriz de Almeida Matos, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- César Ernesto Abadía-Barrero, University of Connecticut, Estados Unidos;
- Edna Ferreira Alencar, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Eliane Costa, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Hilton P. da Silva, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Katiane Silva, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Pedro José Tótoro da Glória, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Flávio Bezerra Barros, Universidade Federal do Pará, Brasil

Conselho Editorial | *Editorial Board*

- Ândrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Anna Curtenius Roosevelt, University of Illinois, Estados Unidos;
- Antonio Carlos de Souza Lima, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil;
- Carlos Coimbra, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil;
- Cristóbal Gnecco, Universidad del Cauca, Índia;
- Diogo Menezes Costa, Universidade Federal do Pará, Brasil;

- Eduardo Viveiros de Castro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil;
- Eglé Barone Visigalli, Université des Antilles et de la Guyane, França;
- Érica Quinaglia Silva, Universidade de Brasília, Brasil;
- Fabíola Andrea Silva, Universidade de São Paulo, Brasil;
- Gaspar Morcote-Ríos, Universidad Nacional de Colombia, Colômbia;
- Gustavo Politis, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina;
- Jane Felipe Beltrão, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Klaus Peter Kristian Hilbert, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil;
- Maria Luíza Garnelo Pereira, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil;
- Michael Heckenberger, University of Florida, Estados Unidos;
- Rafael Gassón, Universidad de los Andes, Colômbia;
- Robert Carneiro, Columbia University, Estados Unidos;
- Roque de Barros Laraia, Universidade de Brasília, Brasil;
- Rosa Elizabeth Acevedo Marín, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Sheila Maria Ferraz Mendonça de Souza, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil;
- Walter Alves Neves, Universidade de São Paulo, Brasil.

Capa desta edição | *Cover image*

Foto: Suzane Vieira

Diagramação | *Typesetting*

Beto Conceição

EDITORIAL

A Amazônica: Revista de Antropologia (ARA) é um periódico científico internacional, voltado para promover o debate, a construção do conhecimento e a veiculação de resultados de pesquisas científicas atinentes aos quatro campos da Antropologia – sociocultural, arqueológico, biológico e linguístico.

A revista possui cinco seções: artigos originais, traduções, resumos de teses e dissertações, resenhas de livros e ensaios fotográficos. Em cada uma delas aceitamos trabalhos originais em português, inglês, espanhol e francês.

A ARA é semestral, mas podemos receber edições especiais durante o ano, incluindo dossiês. Todos os artigos são revisados por pares, na forma de revisão cega. Qualquer pesquisador/a interessado/a em partilhar sua pesquisa com o público acadêmico não só da Amazônia pode submeter artigos. Todos os artigos devem ser submetidos pelo site da revista, hospedado no portal de periódicos da UFPA, no endereço: <http://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>.

A revista possui 28 edições desde que foi lançada em 2009. Atualmente, a revista encontra-se no volume 14, número 2, ano de 2022. Segundo a última avaliação da Capes, a ARA encontra-se com Qualis B1. Além do Qualis da Capes, também estamos trabalhando ativamente para a indexação mais condizente em outros indexadores como o Scielo.

A revista tem como editoras-chefes Daiana

Travassos Alves e Júlia Otero dos Santos, professoras da Universidade Federal do Pará. Esta edição contou com Michelly Silva Machado e Maurício Borba Filho, vinculados ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, como editores assistentes. Maurício Borba Filho é também editor tradutor (inglês). Diana Trujillo é editora tradutora (espanhol) e Karlene Bianca de Oliveira é editora de comunicação e divulgação, ambas vinculadas ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, compondo a equipe editorial.

Ademais, os seguintes professores da Universidade Federal do Pará atuam como editores de seção: Beatriz de Almeida Matos, Edna Alencar, Hilton Pereira da Silva, Katiane Silva e Pedro José Tótora da Glória, editores de artigos; Eliane Costa, editora de resumos de dissertações e teses e de resenhas de livros ou teses; Flávio Bezerra Barros, editor de ensaios fotográficos.

Do corpo editorial fazem parte, ainda, Ândrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, professora da Universidade Federal do Pará; Anna Curtinius Roosevelt, professora da University of Illinois; Antonio Carlos de Souza Lima, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro; Carlos Coimbra, pesquisador da Fundação Oswaldo Cruz; Cristóbal Gnecco, professor da Universidad del Cauca; Diogo Menezes Costa, professor da Universidade Federal do Pará; Eduardo Viveiros

de Castro, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro; Eglé Barone Visigalli, professora da Université des Antilles et de la Guyane; Érica Quinaglia Silva, professora da Universidade de Brasília; Fabíola Andrea Silva, professora da Universidade de São Paulo; Gaspar Morcote-Ríos, professor da Universidad Nacional de Colombia; Gustavo Politis, professor da Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires; Jane Felipe Beltrão, professora da Universidade Federal do Pará; Klaus Peter Kristian Hilbert, professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; Maria Luíza Garnelo Pereira, pesquisadora da Fundação Oswaldo Cruz; Michael Heckenberger, professor da University of Florida; Rafael Gassón, professor da Universidad de los Andes; Roque de Barros Laraia, professor da Universidade de Brasília; Rosa Elizabeth Acevedo Marín, professora da Universidade Federal do Pará; Sheila Maria Ferraz Mendonça de Sou-

za, pesquisadora da Fundação Oswaldo Cruz; e Walter Alves Neves, professor da Universidade de São Paulo. As editoras-chefes agradecem a disponibilidade e a dedicação de toda a equipe da revista.

Este número apresenta o dossiê “Antropologia da vida diante da catástrofe”, organizado por Indira Viana Caballero, Suzane de Alencar Vieira e Alejandro Fujigaki. O dossiê traz a apresentação e mais cinco artigos. Este número conta também com dois artigos originais, três ensaios fotográficos, um resumo de dissertação, uma resenha e uma tradução, os quais a ARA recebe em fluxo contínuo. É com prazer que compartilhamos com leitoras e leitores brasileiras/os e internacionais este novo número da ARA. Desejamos a todas/os ótimas leituras e reflexões!

Daiana Travassos Alves e Júlia Otero dos Santos
Editoras-chefes

EDITORIAL

ARA is an international scientific journal, aimed to promote debate, construction of knowledge and dissemination of scientific research results related to the four fields of Anthropology - sociocultural, archaeological, biological and linguistic.

The journal has five sections: original articles, translations, theses and dissertations summaries, book reviews and photo essays. In each of them, we accept original pieces in Portuguese, English, Spanish and French.

ARA is semi-annual, but we can receive special editions during the year, including dossiers. All articles are peer-reviewed, in the form of blind review. Any researcher interested in sharing his/her research with the academic public from Amazonica can submit articles. All articles must be submitted via the journal's website, hosted in the UFPA journals portal, at <http://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>.

The journal has 28 issues since its release in 2009. Currently, the journal is in volume 14 number 2 of 2022. According to the last evaluation of Capes, ARA has a Qualis B1. In addition to Qualis Capes, we are also actively working for the most appropriate indexing in other indexes such as Scielo.

The journal's responsible editors are Daiana Travassos Alves and Julia Otero dos Santos, professors at the Federal University of Pará. The assistant editor are Michelly Silva Macha-

do and Maurício Borba Filho, associated with the Anthropology Graduate Program at the Federal University of Pará. Maurício Borba Filho is also a translator editor (English). Diana Trujillo is a translator editor (Spanish) and Karlene Bianca de Oliveira a communication and dissemination editor, both are associated with the Anthropology Graduate Program at the Federal University of Pará.

In addition, the following professors at the Federal University of Pará act as section editors: Beatriz de Almeida Matos, Edna Alencar, Hilton Pereira da Silva, Katiane Silva and Pedro José Tótora da Glória, articles editors; Eliane Costa, editor of theses and dissertations summaries and book reviews; and Flávio Bezerra Barros, editor of photographic essays.

The editorial board also includes Ândrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, professor at the Federal University of Pará; Anna Curtenius Roosevelt, professor at the University of Illinois; Antonio Carlos de Souza Lima, professor at the Federal University of Rio de Janeiro; Carlos Coimbra, researcher at the Oswaldo Cruz Foundation; Cristóbal Gnecco, professor at the University of Cauca; Diogo Menezes Costa, professor at the Federal University of Pará; Eduardo Viveiros de Castro, professor at the Federal University of Rio de Janeiro; Eglé Barone Visigalli, professor at the Université des Antilles et de la Guyane; Érica Quinaglia Silva, professor

at the University of Brasília; Fabíola Andrea Silva, professor at the University of São Paulo; Gaspar Morcote-Ríos, professor at the National University of Colombia; Gustavo Politis, professor at the National University of the Center of the Province of Buenos Aires; Jane Felipe Beltrão, professor at the Federal University of Pará; Klaus Peter Kristian Hilbert, professor at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul; Maria Luíza Garnelo Pereira, researcher at the Oswaldo Cruz Foundation; Michael Heckenberger, professor at the University of Florida; Rafael Gassón, professor at the University of the Andes; Robert Carneiro, professor at the Columbia University; Roque de Barros Laraia, professor at the University of Brasília; Rosa Elizabeth Acevedo Marín, professor at the Federal University of Pará; Sheila Maria Ferraz Mendonça de Souza, researcher at the Oswaldo

Cruz Foundation; and Walter Alves Neves, professor at the University of São Paulo. The responsible editors appreciate the availability and dedication of the entire journal staff.

This issue features the dossier “Anthropology of life in the face of catastrophe” organized by Indira Viana Caballero, Suzane de Alencar Vieira and Alejandro Fujigaki. The dossier brings together five articles in addition to the presentation. This issue also includes two separate articles, three photo essays, a master thesis summary, a book review and a translation, all of which ARA receives in a continuous flow. We are pleased to share this new ARA number with Brazilian and international readers. We wish you all the best readings!

Daiana Travassos Alves and Julia Otero dos Santos
Responsible editors

SUMÁRIO

DOSSIÊ

- Antropologia da vida diante da catástrofe**
Indira Viana Caballero, Suzane de Alencar Vieira, Alejandro Fujigaki 241
- Fuga das Linhas: extinção e afastamento no convívio com os encantados na Ilha de Marajó**
Kauã Vasconcelos 255
- (Cosmo)biopolíticas indígenas, o notas hacia una teoría etnográfica de la biopolítica**
Carlos Feliciano Collazo 270
- Beija-flor airborne redux**
Carlos Estellita-Lins 302
- Encontro de saberes e ciência goetheana: epistemologias do cosmos vivo**
Pablo de Castro Albernaz 334
- Xochicalco: la crisis ambiental y sociopolítica en un sitio del epiclásico mesoamericano**
Claudia Itzel Alvarado-León e Eduardo Corona-M. 357

ARTIGOS ORIGINAIS

- Tecnologias de governo na gestão de uma população indígena em situação de deslocamento forçado: entre a proteção e o controle da infância Warao**
Marlise Rosa 385
- Região Ecológica dos Babaçuais: uma mirada a partir das mulheres quebradeiras de coco babaçu e seus modos de vida, Bico do Papagaio (TO)**
Rejane Cleide Medeiros de Almeida e Juscelino Laurindo dos Santos 408

ENSAIOS FOTOGRÁFICOS

- Sobre as experiências das coisas e do saber fazer a pescaria nas muruadas do rio Araí**
Miguel de Nazaré Brito Picanço 436
- O povo do capim dourado – registros fotoetnográficos do Remanescente Quilombola de Mumbuca**
Alice Agnes Spíndola Mota 444
- A pesca artesanal em São José de Ribamar (MA)**
Ingredy Eyllanne Monroe Vidigal, Nivea Fernanda Maria Ferreira Costa e Jorge Luiz Silva Nunes 453

RESUMOS DE TESES E DISSERTAÇÕES

- O discurso da industrialização e a ocupação dos manguezais nas décadas de 1970 a 1980 em Joinville: um olhar à luz de Foucault**
Liliane Jacinto Zerger, Luana Carvalho Silva e Paulo Ivo Koehntopp 464

RESENHA

Entre as águas negras: o racismo nas Amazônias oitocentistas

Jane Felipe Beltrão 469

TRADUÇÃO

Os recursos alimentares aquáticos na Amazônia: um sucesso nativo

Alexandre Guida Navarro 475



DOSSIÊ
ANTROPOLOGIA DA VIDA DIANTE DA CATÁSTROFE



ANTROPOLOGIA DA VIDA DIANTE DA CATÁSTROFE

Indira Viana Caballero

Universidade Federal de Goiás – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Suzane de Alencar Vieira

Universidade Federal de Goiás – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Alejandro Fujigaki

Universidad Nacional Autónoma de México

Universidad Iberoamericana

submissão: 05.09.2022 aprovação: 12.09.2022

A Antropologia constituiu-se por um pacto epistemológico e ontológico antropocêntrico. A disciplina começou seu caminho pelo solo das ciências como um espelho duplamente narcisista: mirava o humano desde a perspectiva da sociedade ocidental cujo interesse por outros povos emergia na medida em que esses eram vistos como uma variação de si mesma.

Pesquisas etnográficas na Amazônia e suas ressonâncias na teoria do perspectivismo ameríndio e do multinaturalismo de Eduardo Viveiros de Castro (2002), em continuidade com o propósito inaugurado por Lévi-Strauss (2004), começaram a romper com esse pacto antropocêntrico na Antropologia. Diversos arranjos de mundos vivos, etnograficamente reportados, permitiram um desvio do olhar, dos limites das divisões fundantes do pensamento ocidental, para as relações entre humanos e mais que humanos em complexas interconexões e em diferentes planos e ritmos de existência.

Mais recentemente, a expressão “Antropologia da vida” vem ganhando relevância em etnografias na Mesoamérica e nos Andes a partir de abordagens fenomenológicas e semióticas relacionadas ao campo de estudos da Antropologia das relações humano-animal e da Antropologia da técnica.

Johannes Neurath, Perig Pitrou e Carmen Valverde (2011), entre outros, vão chamar de “Antropologia da vida” a maneira de conhecer mais profundamente as atividades humanas dirigidas ao entendimento da vida e sua continuidade, bem como do fluxo da vida em diferentes contextos culturais e sociais, especialmente

na Mesoamérica mexicana. Perig Pitrou (2016) chama atenção para as (des)continuidades entre processos técnicos e processos vitais, dissolvendo a rígida separação, a priori, entre eles. Em sua proposta, em vez de lidar com a vida de forma reducionista ou atribuindo-lhe um sentido universal, trata de considerá-la em suas várias dimensões sem reduzi-la a somente uma delas, mas abarcando sua “multiplicidade manifesta em várias escalas” (Pitrou 2016:24), esquadrinhando a multiplicidade das teorias da vida.

Pitrou (2016) lembra que, apesar de diferentes tradições metodológicas da Antropologia terem olhado, de certa forma, para a vida - por meio de ritos associados ao ciclo de vida, circulação de substâncias, práticas terapêuticas, além de etnoclassificações, mitos, gramáticas e léxicos etc. -, nas duas últimas décadas, diferentes perspectivas teóricas para abordar a vida de outras formas foram se multiplicando, a exemplo da ecológica, pelos trabalhos de Ingold (2000) e Ingold e Pálsson (2013); da semiótica de Eduardo Kohn (2013); da microbiopolítica (Paxson 2013); dos estudos da ciência e da tecnologia (Franklin & Lock 2001; Helmreich 2009); e, podemos agregar, ainda, dos estudos multiespécies com os trabalhos de Haraway (2015, 2016), Tsing (2015, 2019), Tsing et al. (2017), entre outros. Todos esses desdobramentos, apesar de muito profícuos, talvez deixassem passar uma “visão de conjunto”, indispensável para “desenvolver uma antropologia da vida cujo objetivo não seria, evidentemente, o de unificar os domínios explorados pelos antropólogos ao buscar uma concepção de vida por

todos partilhada”, mas que explicitasse “as variações encontradas nos trabalhos antropológicos e nos sistemas de representações atualizados pelas investigações etnográficas” (Pitrou 2016:25).

Com efeito, a proposta de Perig Pitrou tem como foco a imbricação de processos vitais e técnicos, permitindo compreender o funcionamento “cosmobiopolítico” das sociedades ameríndias, abordagem de certa forma inovadora e, ao mesmo tempo, complementar às anteriores, a qual vislumbra a vida a partir de categorias de ação de humanos e nãohumanos em “configurações agentivas” (Pitrou 2015). Essa abordagem carrega consigo uma inspiração etnográfica desencadeada pelo trabalho de campo de longa duração do autor com os mixe, no México, povo que realça a importância “da coordenação de ações dos humanos e de ‘Aquele que faz viver’” (Pitrou 2016: 25), ênfase que o autor encara como uma espécie de teoria da vida explorada pelos mixe em suas práticas rituais. Esses regimes de coatividades permitem construir corpos e formar pessoas em suas respectivas redes (Pitrou 2020: 383-385). O autor faz um chamado - com o qual concordamos - para que, ao tentar estabelecer os fundamentos de uma Antropologia da vida, sejamos rigorosos, visando desenvolver nossas análises a partir dos materiais empíricos disponíveis e não criar somente elucubrações teóricas (Pitrou 2020).

Baseando-se nos novos rumos da Antropologia nas duas últimas décadas, a antropóloga andinista Denise Arnold (2017) também advoga a favor de uma nova subdisciplina chamada “An-

tropologia da vida”. Segundo ela, haveria certas diferenças de ênfase quando se fala de uma Antropologia da vida e de uma Antropologia convencional. A primeira não seria mais relativa aos estudos direcionados para entender outras ideias “sobre” a vida ao redor do mundo, mas estaria atenta a “entender cómo se manejan estas otras ideas del mundo en la práctica y, además, cómo comunicar estos nuevos entendimientos a sus lectores” (Arnold 2017: 25). Arnold nota que as mudanças de paradigma que transformaram a Antropologia no cenário contemporâneo - a virada ontológica, o novo materialismo na Antropologia e na Arqueologia, bem como o retorno ao animismo - colocam a vida, ou o vivo, em destaque, e voltam-se para a compreensão de outras maneiras de ser e estar no mundo que levem em conta formas mais simétricas de relação entre humanos, animais, plantas e coisas.

O perspectivismo ameríndio e a ênfase nas ontologias relacionais que atravessam os estudos das terras baixas são parte fundamental nessas viradas, a ponto de reverberarem nos estudos andinos, conforme Arnold (ver Cavalcanti 2007; Pazzarelli 2010; Kohn 2013; Lema 2014; De la Cadena 2015; De Munter 2016). Um dos seus efeitos é o retorno do “animismo”, um conceito relativo à força vital que anima aquilo que é vivo, inclusive, coisas materiais, e que traz consigo novas perguntas tanto a antropólogos/as como a arqueólogos/as em contextos andinos. Nessa literatura, “ánimo” é um conceito central que coloca uma pergunta-chave: trata-se de “algo intrínseco de la vida en sus aspectos animados, o alterna-

tivamente de algo que se agrega a los elementos de la vida, mediante el rito y otras acciones para hacerlos animados” (Arnold 2017: 18). Isso se articula tanto a um debate em torno das ideias de animismo e agency ou agência, como a uma abordagem da técnica e das tecnologias nos Andes, na medida em que parte da questão está relacionada à possibilidade de o “ánimo” compor o fluxo das forças no mundo.

Um dos exemplos dado pela autora é a noção do têxtil artesanal como ser vivo ou “ser viviente”, algo abordado em sua própria pesquisa nos Andes bolivianos (Arnold 2000; Arnold & Espejo 2013), e nas de outros autores (Cereceda 1986; Desrosiers 1982). Ao tecer, as tecelãs dizem que o têxtil está se convertendo em “pessoa”, ideia que acompanha também o processo de confecção manual de cerâmicas (Sillar 2000, 2007) e de outras coisas materiais. Nessa feitura, o que está em jogo é como “se introduce la fuerza vital en la materia para transformar en persona” (Arnold 2017: 19), e como os praticantes dessas formas de manufatura aprendem a fazer isso, ou seja, “la cadena operatoria del textil no consiste solamente en un conjunto de secuencias técnicas” (Arnold 2017: 18). A autora destaca uma tendência a favor de uma “cosmopraxis, centrada en la acción y el aprendizaje de cómo actuar en el mundo”, e que “conciérne a las prácticas relacionales de coparticipación en el mundo” (Arnold 2017: 16).

Para Eduardo Kohn (2016: 3), o engajamento dos estudos antropológicos com a vida mais que humana envolve uma ruptura com “um circuito auto-referencial fechado” da Antropologia

que mantém a linguagem analítica comprometida com atributos humanos como a linguagem representacional. Para considerar emaranhados mais que humanos, segundo Kohn (2016), é necessário ir além do dualismo material e semiótico, e alcançar o que Haraway (2016) formula como “presenças corporais-materiais-semióticas”. Essa proposição de Kohn (2016), segundo a qual a vida é um processo de signos, no qual signo e mundo são coextensivos, ampara-se em sua etnografia com os runa, da alta Amazônia equatoriana. Ao extrapolar a concepção runa das relações com os cachorros e estabilizar um quadro analítico semiótico para a questão da vida na Antropologia, Kohn (2016) localiza processos vivos em uma ecologia de selves reconhecíveis como “locus de intencionalidade no interior de uma linguagem”, como pontos de intencionalidade e de motivação.

Kohn (2016) designa como Antropologia da vida:

um conjunto diferente de continuidades que ligam todas as formas de vida [...] um modo de delimitar o conjunto de entidades que partilham uma única característica definidora – a saber, que todas entidades representam o mundo –, para traçar os efeitos que isso possui em nós humanos e, por conseguinte, a maneira como nós podemos repensar ‘o humano’. (Kohn 2016: 31)

Nessa perspectiva, uma Antropologia da vida começaria com o questionamento da prerrogativa ontológica dos humanos em relação à interpretação de signos e esse questionamento apenas é possível de ser enunciado porque está fortemente ancorado nos mundos e arranjos in-

terespecíficos que os runa fazem existir.

Os mundos indígenas propõem mundos não antropocêntricos, mundos multiespécies em que animais, plantas e fenômenos ambientais têm ou podem ter o mesmo estatuto de pessoa, onde há uma atenção para as relações que ultrapassam o sentido de necessidade, sobrevivência ou utilidade para os humanos. As etnografias desses mundos permitem visualizar modos entremeados de viver, histórias entrelaçadas entre humanos, plantas e animais, espíritos, criações técnicas, atmosfera, vírus, bactérias e demais processos vivos que haviam sido excluídos do horizonte da Antropologia comprometida com a suposta singularidade humana. Essas novas abordagens constituem uma forma não antropocêntrica de mirar para essas relações. Trata-se, assim, de uma Antropologia que se ocupa de outra imagem de alteridade para além do humano, o que transforma simultaneamente a concepção de excepcionalidade humana ante outros seres. Esse deslocamento da Antropologia em direção a processos vivos é um ponto de partida importante, embora não suficiente para problematizar a morte e a catástrofe em uma perspectiva multiespecífica e não antropocêntrica.

Como esse campo de estudos se guia por aprender a estar atento às diferentes formas e fluxos de/da vida e de distintas naturezas, torna-se imprescindível a colaboração de coletivos que cultivam essa sensibilidade, assim como o exercício de nos submergir a outras sensibilidades entrelaçadas com agências e seres mais que humanos. Tais estudos ressoam também sobre

a ideia biológica de espécie: o mais importante não é a classificação de seres, mas os processos de vinculação, interdependência e intercâmbios. Nesse sentido, a percepção do entrelaçamento multiespécie e multinatural, fora dos quadros de classificação e hierarquização científica da vida e do vivente, é também uma forma de descolonização do pensamento das distintas disciplinas e suas formas básicas de classificação e de apropriação do mundo. Podemos entender a Antropologia da vida como uma aposta no diálogo com povos indígenas e povos tradicionais; e em uma atenção etnográfica, às comunidades multiespecíficas, como abordado em outro momento (Vieira, Caballero & Fujigaki 2022). Esse deslocamento em direção a processos vivos é um ponto de partida importante, embora não suficiente, para descortinar o posicionamento que buscaremos constituir a seguir.

Antropologia da vida diante da catástrofe é um nome que preferimos usar considerando esse movimento na disciplina. A proposta é pensar a vida sem os atributos “cultural” ou “social” para acompanhá-la em seu movimento de proliferação, mas com uma atenção específica a situações de destruição ou colapso ambiental, assim como aos movimentos de resistência de coletivos minoritários e de recriação das possibilidades da vida.

Pensamos a Antropologia da vida como uma objeção e uma exigência diante das catástrofes. Objeção às formas de pensamento e de produção extrativistas que se estruturam sobre a divisão entre sujeito e objeto, humanos e não humanos, conhecimento e sentidos, humanos e ambiente,

para tornar os segundos apropriáveis pelos primeiros em relações ambientais mecânicas e utilitárias. E a exigência de fazer existir na etnografia mundos vivos que divergem e refluem da catástrofe contínua do capitalismo que, entre outros nomes, é designada como Antropoceno.

Mas fazer existir mundos vivos, em nossa perspectiva, não é celebrar as relações ecológicas benignas e coroar as boas práticas de cuidado com os seres. Em nossa proposta, os mundos vivos são mundos perigosos. Acompanhando a crítica que Marilyn Strathern (1999) faz a Tim Ingold, não se trata de habitar uma natureza unicamente criadora e benéfica, e conceber relações entre pessoas (humanas e mais que humanas) em um sentido integrador, solidário e benfazejo. As artes da vida humana, como observa Tsing et al. (2017), entrelaçam-se às artes da vida de outras espécies de maneiras nem sempre prolíferas. São artes vulneráveis e os encontros são potencialmente perigosos e mortais. A percepção de que “nenhuma espécie atua sozinha”, como nos diz Donna Haraway (2016), nos coloca diante da imagem de arranjos de distintas espécies que fazem história, não somente evolutiva como também de outros tipos.

Ao invés de uma postura contemplativa diante de diferentes concepções de vida, nossa proposta é posicionar o diálogo antropológico diante não somente da catástrofe climática, mas também de catástrofes, como a mineração, o garimpo, o desmatamento e a violência do agronegócio, que não param de acontecer aos povos tradicionais desde a colonização. O aspecto do

capitalismo que esses povos conhecem há centenas de anos é a destruição que se convencionou denominar desenvolvimento ou progresso. Buscamos construir uma Antropologia da vida premeida por situações em que a vida, em arranjos multiespecíficos, está sob ameaça.

A crise ecológica global procede de uma simplificação de ecossistemas, de genocídios e ecocídios em que são destruídas composições da vida. A perspectiva multiespécie e multinatural torna mais visível e complexa a compreensão das relações entre humanos e mais que humanos, assim como a percepção da intensidade da mudança ecológica e climática. Além disso, a crise ecológica e climática global faz existir um mundo perigoso, tóxico e inviável para a vida de muitas espécies, incluindo a nossa. E outras ecologias divergentes em relação ao modo capitalista de apropriação ambiental estão mais preparadas para lidar não somente com mundos vivos, mas também com mundos em seus vínculos de perigo e com cenários catastróficos.

Habitamos um mundo em que a separação hierárquica e hierarquizante de certos grupos antropomórficos sobre todos os outros seres dos outros mundos está dada. Nossa proposta visa reverter essa tendência (que às vezes parece única, inequívoca, intransponível) ampliando - de todas as formas possíveis - as perspectivas metodológicas, ontológicas, epistemológicas e políticas das interações que tornam possível a vida, a morte e a existência de qualquer grupo humano e mais do que humano. Interessa-nos construir as ferramentas reflexivas e autocríti-

cas para compreender a existência - do princípio ao fim - nos termos de cada grupo, bem como a identificação, descrição e análise das interações que permitem a continuidade e descontinuidade dessa existência.

Essa Antropologia da vida diante da catástrofe se inspira em considerar as interações além dos processos biológicos visíveis. Consideramos que as ligações - substanciais e relacionais - entre seres e efeitos elementares são de diferentes ordens, planos e ritmos. Nossas expectativas não estão dirigidas apenas para outras formas de compreender e criar a vida diante da morte e das catástrofes, mas, sobretudo, extrair as consequências dessas considerações em nossos próprios contextos vitais.

A pandemia e seu rastro de morte é um evento perturbador que constituiu um divisor de águas em nossa trajetória pessoal e coletiva, em nível local e global. Essa proposta, que começou a ser construída no momento de pandemia do Sars-Cov2 e da Covid-19 obrigou-nos a considerar nossa existência como uma espécie mais entre outras, uma espécie em devir com outras. Como propõe Donna Haraway (2016), sempre fomos uma composição ontológica heterogênea e é necessário fazer teoria política a partir dessa premissa.

No entanto, de um ponto de vista outro, a pandemia pode não ser a pior das catástrofes. Muitas outras catástrofes - como a invasão colonial, a escravização de povos africanos, os campos de concentração nazi, as bombas de Hiroshima e Nagasaki - desestabilizaram a imagem que existia de ser humano. Para muitos povos indígenas e

tradicionais, entre tantas possibilidades e desdobramentos, outras epidemias que acompanham a mineração, grandes obras de infraestrutura e invasão agropastoril ameaçam continuamente destruir mundos aos quais estão emaranhados. Essa tomada de consciência de que estamos imersos na catástrofe, que não será a única nem a última, conduz-nos a uma nova sensibilidade ecológica, uma nova atenção que nos permite mover mais devagar por essa pletera de estudos reunidos em torno da Antropologia da vida.

Assim, a proposta deste dossiê orientou-se por uma questão pragmática: como criar uma Antropologia da vida no momento em que somos perturbadas/os pela catástrofe? Como habitar um mundo em ruínas, territórios existenciais devastados pelas mortes em série da pandemia da Covid-19 e por catástrofes ecológicas e climáticas? Nosso objetivo foi testar ferramentas e conhecer outros arranjos ecológicos para tornar habitáveis nossos mundos pessoais e coletivos devastados ou em vias de sê-lo e despertar reflexões para lidar com a catástrofe. Ocupar-se com a vida interconectada com a morte nos mostra a necessidade de não apenas aprendermos a viver bem, mas considerarmos morrer da melhor forma possível. E nosso desafio foi buscar escutar, descrever e derivar consequências do chamado dos povos tradicionais sobre a persistente catástrofe colonial e capitalista que se acopla à pandemia e à catástrofe ecológica global.

A catástrofe, que inicialmente foi um contexto intransponível para a vida de muitos coletivos, agora é por nós retomada em um novo

posicionamento: a insistência em manter, no horizonte das criações etnográficas da assim chamada Antropologia da vida, essa tensão com as catástrofes que assolam os povos tradicionais e os processos vivos, entre elas a catástrofe ecológica global, assim como seu movimento de recriação e de resistência.

Manter a catástrofe no horizonte analítico da Antropologia da vida é um modo de ficar com o problema como o faz Haraway (2016). Assim como a vida, a catástrofe e a morte também são pensadas em uma perspectiva multiespécie. Não mais como um evento em ruptura com o cotidiano como foi vivenciada a catástrofe da pandemia, mas como uma ameaça prolongada. É também um modo de conectar as etnografias com lutas emergentes dos povos tradicionais contra situações de destruição e ameaça que se multiplicam no Brasil e em outros países da América Latina com a aceleração da devastação ambiental, das fronteiras agropecuárias, da mineração. A perspectiva das catástrofes atualiza o Antropoceno não como uma projeção de uma extinção futura, mas como um vetor de morte em curso desde a colonização e que se intensifica com a desregulamentação ambiental e territorial do atual governo brasileiro, que é a cristalização fascizante do capitalismo liberal, etnocida e ecocida.

Nesse percurso possível, os textos que compõem este dossiê nos fazem topar com o sumiço dos encantados e com a continuação da vida por outras vias na Ilha de Marajó, conforme o artigo de Kauã Vasconcelos; com novas percepções e sensibilidades ecológicas que emergem em nos-

so cotidiano tanto em meio a uma crise sanitária global, segundo nos mostra Carlos Estellita-Lins, como diante da presença de minorias na universidade e na possibilidade de se pensar em outras bases epistemológicas, como relata Pablo Albernaz; com a produção da vida entre as culturas mesoamericanas problematizada por Carlos Feliciano; e com processos de transformação, adaptação, resistência e resiliência de sociedades do altiplano central do México como nos registros paleoclimáticos abordados por Claudia Alvarado e Eduardo Corona.

Kauã Vasconcelos, no artigo “Fuga das Linhas: extinção e afastamento no convívio com os encantados na Ilha de Marajó”, aborda a questão da extinção diante da catástrofe climática que se intensifica a partir de uma questão colocada pelas pessoas da Ilha de Marajó sobre o sumiço dos encantados e da continuação da vida por outras vias. Para seguir com essa questão, o autor recorre às contribuições das religiões de matriz africana para uma compreensão da morte que não se reduz à desapareição completa ou extinção. Os encantados recolheram-se na Ilha de Marajó fugindo do barulho e das luzes da cidade. Mas esse sumiço também é um sinal de refluência, de reconstituição de um refúgio e da recriação das possibilidades de vida. Nessa perspectiva, como afirma o autor, “encantar-se multiplica as possibilidades de continuidade”.

A experiência de isolamento durante a pandemia de Covid-19 proporcionou uma abertura para uma paisagem incontornável: animais à solta e novas convivências. Sobre essa paisagem

é que nos fala Carlos Estellita-Lins em “Beija-flor airborne redux”, uma proposta textual que parte de sua experiência pessoal, realçando uma inclinação biográfica e autoetnográfica. Com a interdição da circulação dos humanos “e no ócio criado pela pandemia busquei a companhia de aves de parapeito - aquelas que ainda vem comer nas janelas”, as quais passaram a visitar sua casa periodicamente. Assim, criou-se uma “rotina de visitação em que eles foram trazendo parentes, amigos e outras espécies”, fazendo-o perceber a presença de mamíferos, insetos e plantas estranhas, além das aves durante um “isolamento compartilhado”. O autor problematiza a presença dos animais na cidade ao dizer que “alguns que têm seu direito de cidadania garantido são espécies companheiras, animais de estimação ou xerimbabos. A enorme maioria dos outros animais são considerados intrusos”. E vai além, lançando ao leitor reflexões que articulam os efeitos de uma “inédita temporalidade catastrófica, globalmente compartilhada de modo quase sincrônico” que irrompe com a pandemia; o encontro inesperado entre duas espécies aéreas (vírus respiratórios e beija-flores) em meio a uma zoonose letal planetária; e a possibilidade de se falar sobre solastalgia, um mal-estar que vem na esteira da “destruição das paisagens com repercussão na vida orgânica, na saúde, em modos de viver e estratégias de olhar preciosas e sine qua non”, quiçá cada vez mais comum em tempos antropocênicos.

No artigo “Cosmobiopolíticas indígenas: uma antropologia mesoamericana sobre la noción de

vida”, Carlos Feliciano Colazo sublinha a importância do sacrifício, dos cantos xamânicos para cura e também das danças cerimoniais enquanto instâncias rituais estreitamente relacionadas com a gestão e produção da vida entre as culturas mesoamericanas, tomando como referência quatro povos (huichol, rarámuri, tzeltal e masewal) a partir de etnografias recentes da região mesoamericana mexicana. Seguindo o trabalho de Perig Pitrou, Carlos Feliciano destaca o conceito de “co-atividade” e de “fazer viver”. A ideia de vida que emerge nesse artigo ressoa com a proposta do dossiê na medida em que ela é respondida a partir das etnografias, aparecendo como uma “noción flexible, variable y, por tanto, inestable”.

Alinhado à proposta de uma Antropologia do cosmo vivo de José Jorge de Carvalho, Pablo Albernaz coloca em paralelo a diversificação epistemológica das universidades no encaço das experiências dos Encontro de Saberes, a crise ecológica global e a crise que a pandemia do coronavírus provoca no modo de vida urbano. Nas palavras de Antônio Bispo dos Santos, que Pablo reconta em seu artigo “Encontro de saberes e ciência goethiana: epistemologias do cosmos vivo”, o primeiro encontro de saberes foi aquele entre povos africanos e povos indígenas, que torna possível a experiência dos quilombos, povos que dispõem de uma “linguagem cosmológica” e de “palavras germinantes”. Segundo reflexões de Antônio Bispo disseminadas no texto de Pablo, o isolamento não é inaugurado pela pandemia, que não fez mais do que intensificar uma tendência dos centros urbanos de isolar pessoas e esgarçar relações e vincu-

lações entre os seres. A experiência do Encontro de Saberes e as aulas de mestres/as postulam outro plano, o dos mundos vivos, para se formular a crise ecológica global que também é uma crise do modo de vida urbano capitalista.

Ao recuperar o tema do desaparecimento e da força de recriação de coletivos, o artigo “Xochicalco: la crisis ambiental y sociopolítica en un sitio del Epiclásico Mesoamericano” apresenta como sociedades do altiplano central do México lidaram com sucessivas mudanças climáticas a partir de dados paleoclimáticos do sítio arqueológico de Xochicalco, no estado de Morelos, no México. Claudia Alvarado e Eduardo Corona articulam sinais de intempéries e desastres climáticos severos e também registros de processos de transformação, adaptação, resistência e resiliência dessas populações. A Arqueologia busca nas sociedades do passado estratégias de adaptação, resiliência, transformação e resistência que podem apontar caminhos para enfrentar a atual crise climática global, colocando-nos diante da necessidade de

parcerias transdisciplinares com focos temporais e espaciais diversos, uma vez que o próprio contraste proporcionado por tais diferenças nos ajuda a levantar questões em outros contextos.

A Antropologia da vida vincula-se a uma atenção às diversas ontologias e convivialidades ambientais e éticas ecológicas para tomar a questão que é aqui prolongada etnográfica e reflexivamente: como aprender a viver num mundo em catástrofe sem ser unicamente por meio do desespero ou da negação? Como resistir a ela? Possíveis respostas foram aqui ventiladas por antropólogos/as e arqueólogos/as do Brasil e do México a partir do modo de existência dos encantados, da ética ecológica indígena e afro-brasileira, dos mundos vivos ensinados por mestres/as indígenas e quilombolas nas universidades brasileiras, da proliferação multiespécie imprevisível e incontornável, dos rituais criadores de vida na Mesoamérica e das estratégias de adaptação e de resiliência de sociedades indígenas do passado.

REFERÊNCIAS

Arnold, Denise. 2000. “Convertirse en persona” el tejido: la terminología aymara de un cuerpo textil, in *Actas de la 1 jornada Internacional sobre Textiles Precolombinos*, pp. 9-28. Editado por Dernestre, Victoria Solanilla. Barcelona: Servei de Publicacions de la UAB.

Arnold, Denise. 2017. Hacia una antropología de la vida en los Andes, in *El desarrollo y lo sagrado en los Andes: resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis*, pp. 11-40. Editado por Mendoza, Galarza; Tatiana, Heydi. La Paz: ISEAT.

Arnold, Denise; Espejo, Elvira. 2013. *El textil tridimensional. La naturaleza del textil como objeto y como sujeto*. La Paz: Fundación Albó; ILCA.

- Cavalcanti Schiel, Ricardo. 2007. Las muchas naturalezas de los Andes. *Periferia* 7: 1-11.
- Cereceda, Verónica. 1986 [1978]. The semiology of Andean textile: the talegas of Isluga, in *Anthropological History Andean Politics*, pp. 149-173. Editado por Murra, John, Wachtel, Nathan e Jacques Revel. Londres: Cambridge University Press y Maison des Sciences de l'Homme.
- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth beings: ecologies of practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- De Munter, Koen. 2016. Ontología relacional y cosmopraxis: visitar y conmemorar entre familias aymaras. *Chungará* 48 (4): 629-644.
- Desrosiers, Sophie. 1982. *Métier atisser et vêtements andins ou le tissu comme être vivant*. Paris: Plon.
- Franklin, Sarah; Lock, Margaret. 2003. *Remaking Life & Death: Toward an Anthropology of the Biosciences*. Santa Fé: School of American Research Press.
- Haraway, Donna. 2015. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities* 6: 159-165.
- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Helmreich, Stefan. 2009. *Alien Ocean: anthropological voyages in microbial seas*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment*. Nova York: Routledge.
- Ingold, Tim; Pálsson, Gísli. 2013. *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Kohn, Eduardo. 2016. Como os cães sonham: naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécies. *Ponto Urbe* 19.

Lema, Verónica. 2014. Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes septentrionales de Argentina, in *Espacialidades altoandinas: nuevos aportes desde la Argentina*, pp. 301-338. Editado por Benedetti, Alejandro; Tomasi, Jorge. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Tomo 1.

Lévi-Strauss, Claude. 2004 [1962]. Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre, in *Antropología Estructural: mito, sociedad, humanidades o Antropología Estructural II*, pp. 37-45. México: Siglo XXI Editores.

Neurath, Johannes; Pitrou, Perig e Valverde Valdés, María del Carmen. 2011. *La noción de vida en Mesoamérica*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Pazzarelli, Francisco. 2010. La importancia de hervir la sopa: mujeres y técnicas culinarias en los Andes. *Antípoda* 10: 157-181.

Paxson, Heather. 2013. *The Life of Cheese: Crafting Food and Value in America*. Berkeley: University of California Press.

Pitrou, Perig. 2016. Introdução. Ação ritual, mito, figuração: imbricação de processos vitais e técnicos na Mesoamérica e nas terras baixas da América do Sul. *Revista de Antropologia* 59(1): 6-32.

Pitrou, Perig. 2020. *Mesoamérica: ensayos de etnografía teórica*. Madrid: Nola. pp. 357-393.

Povinelli, Elizabeth. 2016. *Geontologies: a Requiem to Late Liberalism*. Durham: Duke University Press.

Sillar, Bill. 2000. *Shaping culture: making pots and constructing households. An ethnoarchaeological study of pottery production, trade and use in the Andes*. Oxford: British Archaeological Reports Oxford Ltd.

Sillar, Bill. 2007. Engendrar la vida y vivificar la muerte: arcilla y miniaturas en los Andes, in *Más allá del silencio: Las fronteras de género en los Andes*, pp. 513-529. Editado por Arnold, Denise Y. La Paz: Ciase; Ilca.

Strathern, Marilyn. 1999. No limite de uma certa linguagem (Entrevista a Eduardo Viveiros de Castro). *Mana* 5(2):157-175.

Tsing, Anna L. 2015. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Oxford: Princeton University Press.

Tsing, Anna. 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.

Tsing, Anna; Heather Swanson, Elaine Gan e Nils Bubandt. 2017. *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Vieira, Suzane; Caballero, Indira e Fujigaki, Alejandro. 2022. Por una antropología de la vida frente a la catástrofe ambiental. *El Tlacuache* 1019.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

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, considerados 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

¹ Como me falou o pajé Hilário: “Agora acabou tudo, antes era mais soturno, 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).

a luz elétrica ainda não percorria todo 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, acostumou-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 Maurítânia e em algumas regiões da Índia e da Austrália (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 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 território,

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

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 contrasincretismo (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: 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 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: Ensaios 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.

COSMOBIOPOLÍTICAS INDÍGENAS: UNA ANTROPOLOGÍA MESOAMERICANA SOBRE LA NOCIÓN DE VIDA

Carlos Feliciano Collazo

Universidade Complutense de Madrid

submissão: 13/01/2022 aprovação: 20/09/2022

RESUMEN

Este artículo reúne material etnográfico de los huicholes, de los rarámurri, de los tzeltales y de los nahuas sobre sus nociones de vida y las técnicas que utilizan para intervenir en los procesos vitales. Se abordarán casos etnográficos en tres instancias rituales, el sacrificio, los cantos chamánicos de curación y las danzas ceremoniales como técnicas rituales de producción de la vida. Estos ritos son relevantes para el estudio de la teorías y prácticas de la vida porque tienen como objetivo el mantenimiento y la reproducción de la vida en la colectividad, a través de la mediación cosmopolítica y el intercambio recíproco con alteridades extra-humanas. Se parte de la línea de investigación iniciada por Perig Pitrou y de su concepto de co-actividad, para dar cuenta de las configuraciones del poder de “hacer vivir” en estas culturas mesoamericanas. De esta forma, se extraen los elementos fundamentales de una teoría etnográfica de la biopolítica en el contexto mesoamericano, partiendo de la premisa de que determinadas tramas rituales poseen un correlato político en donde se negocia con las alteridades constitutivas para el mejoramiento de las condiciones de vida. En los ritos que se describen en el artículo se puede destacar como el principio de don y reciprocidad, la mediación cosmopolítica entre agentes diversos, la co-actividad y una noción de vida relacional son los elementos de la teoría etnográfica de la biopolítica. Esta daría cuenta de una cosmopraxis particular y de formas heterogéneas de organizar y vincularse con el mundo.

Palabras clave: Cosmopolítica, biopolítica, antropología de la vida, co-actividad, teoría etnográfica.

ABSTRACT

RESUMO

INDIGENOUS COSMOBIOPOLITICS: A MESOAMERICAN ANTHROPOLOGY ON THE NOTION OF LIFE

COSMOBIOPOLÍTICA INDÍGENA: UMA ANTROPOLOGIA MESOAMERICANA SOBRE A NOÇÃO DE VIDA

This article brings together ethnographic material from the Huichols, the Rarámurri, the Tzeltals and the Nahuas about their notions of life and the techniques they use to intervene in life

Este artigo reúne material etnográfico dos Huichols, dos Rarámurri, dos Tzeltals e dos Nahuas sobre suas noções de vida e as técnicas que usam para intervir nos processos de

processes. Ethnographic cases will be addressed in three ritual instances, sacrifice, shamanic healing songs and ceremonial dances as ritual techniques of production of life. These rites are relevant to the study of the theories and practices of life because they aim at the maintenance and reproduction of life in the collectivity, through cosmopolitical mediation and reciprocal exchange with extra-human alterities. It is based on the line of research initiated by Perig Pitrou and his concept of co-activity, to account for the configurations of the power to “make live” in these Mesoamerican cultures. In this way, the fundamental elements of an ethnographic theory of biopolitics in the Mesoamerican context are extracted, starting from the premise that certain ritual plots have a political correlate where they negotiate with the constitutive alterities for the improvement of living conditions. In the rites that are described in the article it can be highlighted as the principle of gift and reciprocity, cosmopolitical mediation between diverse agents, co-activity and a notion of relational life are the elements of the ethnographic theory of biopolitics. It would account for a particular cosmopraxis and heterogeneous ways of organizing and linking with the world.

Keywords: Cosmopolitics, biopolitics, anthropology of life, co-activity, ethnographic theory.

vida. Casos etnográficos serão abordados em três instâncias: rituais, sacrifício, canções de cura xamânica e danças cerimoniais, como técnicas rituais de produção da vida. Esses ritos são relevantes para o estudo das teorias e práticas da vida, pois visam a manutenção e reprodução da vida na coletividade, por meio da mediação cosmopolítica e da troca recíproca com alteridades extra-humanas. Baseia-se na linha de pesquisa iniciada por Perig Pitrou e seu conceito de coatividade, para explicar as configurações do poder de “fazer viver” nessas culturas mesoamericanas. Dessa forma, extraem-se os elementos fundamentais de uma teoria etnográfica da biopolítica no contexto mesoamericano, partindo da premissa de que certas tramas rituais têm correlação política onde negociam com as alterações constitutivas para a melhoria das condições de vida. Nos ritos descritos neste artigo pode-se destacar como princípio do dom e da reciprocidade, a mediação cosmopolítica entre diversos agentes, a coatividade e a noção de vida relacional, que são os elementos da teoria etnográfica da biopolítica, responsável por um cosmopraxis particular e de formas heterogêneas de organizar e se conectar com o mundo.

Palavras-chave: Cosmopolítica, biopolítica, antropologia da vida, coatividade, teoria etnográfica.

1 INTRODUCCIÓN

Critical anthropology, appropriately enough, is more akin to the shamanic act of inducing a haunting: indeed, it encourages us to feel haunted at every moment of our lives by what we are/ could be that we are not.
Ghassan Hage (2015)

No es casualidad que en estos tiempos se esté hablando con tanto interés de la antropología de la vida, un tema relativamente marginal en la literatura antropológica al menos hasta hace un par de décadas. En los tiempos que acontecen parecería que vivimos en una crisis perpetua, por esta razón, mas bien parece sintomático el auge en las discusiones sobre la posibilidad de la vida en los contextos actuales de precariedad generalizada. Vivimos una época donde las personas cada vez mas están mas consientes sobre la finitud de la vida en la Tierra y de su posible extinción. Tópicos como los del calentamiento global, la crisis climática de origen antropogénico, la crisis del capitalismo global, de las redes de abastecimiento globales entre muchas otras según la escala, se le suma la crisis sanitaria mundial del Covid-19. Esto nos recuerda diariamente la realidad de la finitud de la vida. En este contexto emerge una antropología de la vida que pretende dar cuenta etnográficamente de formas diversas de concebir la vida y organizarla, pero también de las posibilidades que poseen otras formas de vida, es decir, la potencia de crear cosas nuevas,

mundos posibles. Nos muestra que otros modos de organización han sido y son posibles. Tal vez ese es su valor utópico, tal vez por eso se ha avivado el interés por esta línea de investigación.

En el presente artículo se parte de la premisa de que la vida es una noción flexible, variable y, por tanto, inestable. Es esa inestabilidad del concepto, lo que motiva nuestras reflexiones a lo largo de este trabajo. Nuestro objetivo es describir sistemáticamente los procesos que intervienen en la producción/gestión de la vida en tres instancias rituales, a saber, el sacrificio, los cantos chamánicos de curación y las danzas ceremoniales, de cuatro culturas mesoamericanas desde la metodología pragmática propuesta por Perig Pitrou (2015). De esta forma, exponer los elementos fundamentales de una teoría etnográfica de la biopolítica en el contexto mesoamericano. Se busca contribuir al proyecto de una antropología de la vida posibilitando reflexiones mas generales sobre las tensiones, pero también las negociaciones, entre actores diversos (cultural, política y ontológicamente hablando) en la intervención y co-producción de la vida.

Entendemos que la importancia de la antropología de la vida, por mas amplio y abstracto que parezca, radica en la necesidad de mostrar las situaciones, eventos o contextos rituales en donde lo abstracto se vuelve concreto. Es en la acción ritual donde una idea abstracta como lo es 'la vida' se vuelve una realidad concreta, con sus límites y posibilidades. Ya esto lo había anunciado el pionero en los estudios de antro-

pología de la vida Arthur Maurice Hocart en su clásico ensayo *The Purpose of Ritual* (1935)¹. La idea de la vida en sí misma no deja de ser un concepto fundamental en la estructuración de los colectivos y en el desarrollo de los modos de existencia, estos entendidos siguiendo a Bruno Latour (2013), como las formas en que se sitúa un colectivo en relación con las alteridades (estas pueden ser humanas o multiespecie, orgánicas o inorgánicas) y como esas relaciones conforman y le dan sentido al colectivo.

La antropología de las ontologías o el llamado “giro ontológico” acertó grandemente al encontrar en la noción de “ser” “la variable comparativa más poderosa bajo investigación” (Maniglier 2014: 38). En este nuevo compromiso con la pluralidad ontológica que distingue a este giro y el intento de pensar simétricamente con formas de pensamiento que difieren de la occidental, la noción de vida junto con las prácticas que moviliza, se han vuelto un terreno fértil para el análisis interdisciplinario.

Eugene Thacker en el campo de la filosofía, cuestiona la noción de vida occidental y la filosofía de la biología que se ha desenvuelto a partir de esa noción. Plantea que, desde Aristóteles en adelante, se ha pensado la vida fundamentalmente en tres términos, a saber, como alma, materia o “carne” y en términos de patrones (Thacker 2016: 123). Estos serían los principios fundamen-

tales de la vida. Ahora, el autor añade que estos principios son inseparables en el pensamiento occidental de lo que él llama “los límites de la articulación”, que consiste en pensar dentro de los límites de ciertas dicotomías como lo son “la vida-la no vida”, lo animado-inanimado, humano-animal, entre otros (Thacker 2016: 124).

Estos dos métodos de clasificación de la vida y lo vivo han sido los que han fundamentado las ciencias modernas de la vida y la filosofía de la biología. Ahora bien, Thacker va a plantear una vuelta de tuerca a esta filosofía que se encarga de las cualidades intrínsecas de la vida, y va a enfatizar en las cualidades extrínsecas y a su vez, de las cuestiones ontológicas que no responde la filosofía de la biología y que la práctica científica no deja de proliferar (Thacker 2016: 126). La biofilosofía que propone concibe a la vida como una multiplicidad (Thacker 2016:126) que jamás podría reconciliarse con una sola cosa (como un principio organizativo universal), mientras las condiciones y relaciones externas sigan interviniendo en su producción.

Esta noción dialoga bastante bien con las nociones de vida que emergen de la literatura etnográfica tanto de pueblos indígenas, como en la antropología de las ciencias modernas. Como lo demuestran investigaciones como las de Stefan Helmreich (2011) sobre tres ciencias biológicas que se encargan de estudiar los límites de lo

¹ Hocart fue el primero en observar los rituales de diferentes culturas alrededor del mundo como un conjunto de técnicas que tienen como objetivo mejorar las condiciones de la vida de las personas o de la comunidad, llegando a catalogar el ritual como la “ciencia aplicada de la vida” (Hocart 1935: 348).

vivo, y en ese intento terminan expandiendo los límites del propio concepto de vida, generando mas incertidumbre en los fundamentos ontológicos de la noción de vida que manejan los científicos modernos.

En el trabajo de Helmreich (2011), es curioso ver cómo los investigadores de las tres “biologías del límite” que trabaja el autor (vida artificial, microbiología de las profundidades marinas y la astrobiología), se apoyan en nociones de vida diferentes. Las investigaciones en vida artificial se fundamentan en una noción de vida como “forma pura”, es decir, es “mas una propiedad de la organización de la materia, que una propiedad de la materia en sí” (Helmreich 2011: 678). En la microbiología marina y en la astrobiología se habla de una vida que se encarna corporal o materialmente en relación con las condiciones de los ecosistemas (Helmreich 2011: 673-674). En síntesis, a donde apuntan los resultados de Helmreich es a señalar que, para los especialistas en las ciencias de la vida, el propio concepto que fundamenta su disciplina se ha vuelto resbaladizo frente a los nuevos descubrimientos y avances en la tecnología.

En este panorama en que se encuentra la metafísica occidental clásica y sus conceptos sedimentados en la historia de las ideas, el giro metafísico del que habla Maniglier (2014) en oposición al giro ontológico, es un giro dentro de la propia disciplina. Su nuevo método es uno esencialmente antropológico, que consiste en manejar encuentros y diferencias ontológicas en un marco plural (Maniglier 2014: 40). La metafísica deviene en me-

tafísica crítica comparada, y “la antropología en metafísica comparada” (Viveiros de Castro 2014: 7). Siguiendo esta idea de Viveiros de Castro, el énfasis que se hará en el presente trabajo en las nociones mesoamericanas de la vida y las prácticas que genera, no trata de resolver lo que piensan los indígenas de lo vivo, mas bien, consiste en re-describir una de nuestras verdades a la luz de una ontología diferenciada.

Exploraremos casos específicos de la literatura etnográfica reciente de la región mesoamericana. Los casos corresponden a tres instancias rituales distintas y la información etnográfica al respecto ha sido reunida a partir de las etnografías publicadas de otros antropólogos. Debemos hacer una breve consideración sobre los límites y posibilidades de esta opción metodológica. Trabajar con materiales etnográficos de otras investigaciones ha sido una de las opciones principales en la historia de la antropología para dar cuenta del amplio arco de las posibilidades humanas. Desde los antropólogos evolucionistas, pasando por los estudios transculturales de Marcel Mauss hasta las investigaciones recientes de etnografía comparada de Philippe Descola (2012) o David Graeber (2001), se ha demostrado que apoyarse de etnografías diversas para realizar o incluso revisar una teoría que pretende abarcar un aspecto amplio de las posibilidades humanas en una región es una opción operativa. Reivindicamos el potencial del material empírico producido en la literatura antropológica como herramienta para producir nuevos saberes y entendimientos, participando de una vez en una

construcción colectiva del saber antropológico.

Aunque debemos reconocer que también existen limitaciones. Estas giran en torno a la calidad de datos que se manejan, ya que estos al ser obtenidos mediante la revisión bibliográfica son datos que han pasado por el filtro teórico del investigador que los recopiló en primer lugar. Reconocemos que algunos de los datos etnográficos han sido recopilados y descritos siguiendo intereses teóricos particulares y que algunos se distancian del objetivo y del tema que aquí abordamos. Al momento de escoger los casos etnográficos que en adelante se abordarán, tuvimos en cuenta la relación que los autores que trabajamos tuviesen con el tema de la antropología de la vida. El resultado es que los autores seleccionados no están muy lejos del tema. Aunque en algunos el tema de la noción de vida aparezca en su obra como un aspecto marginal (es el caso de Pedro Pitarch y de Alessandro Questa) en otros es un tema relativamente central, como lo es en el caso de Johannes Neurath (2011, 2021) y hasta cierto punto en el trabajo de Alejandro Fujigaki (2015). De todas formas, lo que pretendemos es señalar que la noción de vida y las acciones que giran entorno a dicha noción, están interconectadas con otros conceptos, otras prácticas y que las ideas que expondremos en adelante servirán para explorar más a fondo las posibilidades de la acción humana.

El primer caso que abordaremos corresponde a ritos sacrificiales entre los huicholes y los rarámurri (Neurath 2002; Fujigaki 2009) y a actos de sacrificio en ritos que no necesariamente posicionan el sacrificio como acto cen-

tral del rito, sino que es un elemento esencial pero complementario. La segunda instancia ritual, serán los cantos chamánicos en un rito de recuperación de un alma perdida. En este tipo de rito nos interesa particularmente el mantenimiento del pliegue cosmológico entre los cuerpos y las almas (Pitarch 2020), ya que se considera que en las formas relacionales de conceptualizar el cuerpo y el alma - particularmente entre los tzeltales - y las técnicas de producción de la corporalidad, el mantenimiento y la reincorporación de los pliegues del cuerpo en los ritos, nos arrojan luz en cuanto a la noción de vida tzeltal y al complejo cosmopolítico que genera. La tercera instancia ritual que va a ayudar a ejemplificar y a extraer los elementos para esta teoría etnográfica de la biopolítica, serán las danzas ceremoniales nahuas (Questa 2018, 2020) que se caracterizan por su finalidad regenerativa que motiva asociaciones cosmopolíticas entre humanos y personas extra-humanas.

Se eligieron estos casos etnográficos para explorar las nociones de vida y las biopolíticas que conllevan, porque se tratan de ritos colectivos donde hay una interacción compleja con entidades extra-humanas. Son ejemplos perfectos de instancias donde lo cosmológico se mezcla con lo sociológico y ambos registros se afectan bajo el prisma teórico de la co-actividad (Pitrou 2015). En este punto debemos señalar otra limitación de la opción técnico-metodológica que empleamos para dejar en claro los ajustes que se realizaron. Debido a que nos apoyamos de casos muy particulares situados en culturas específi-

cas y que intentamos apoyarnos de las publicaciones más recientes que pudimos conseguir al respecto, como consecuencia algunos conjuntos etnográficos ofrecen posibilidades analíticas más densas que otros. Reconociendo esta limitación intentamos mantener la simetría analítica entre los casos cumpliendo con el objetivo de ofrecer un panorama general sobre la noción de vida en Mesoamérica y su vinculación con una teoría etnográfica de la biopolítica en la región.

En cuanto a el conjunto de ideas que guiarán la interpretación de los datos y fundamentan la propuesta, girará en torno a la necesidad de dar cuenta del entramado relacional desde el que se sitúa el pensamiento mesoamericano. Como se verá en las siguientes páginas, las nociones de lo vivo y los procesos de intensificación de la vida y los vivientes siempre se producen en relación con una o varias alteridades. Para abordar estas relaciones tanto en el nivel sociológico, como en el cosmológico, es preciso que el marco teórico cumpla con las exigencias de la plasticidad del pensamiento amerindio.

En este sentido, en primera instancia es preciso prestar atención - siguiendo a Wagner (2019 [1981]) - a cómo se organizan los diversos registros de la experiencia de lo vivo y lo no-vivo, la regeneración y la degeneración, en el registro de lo dado y lo artificial ¿cuáles pertenecen a lo dado y cuales a lo construido?

Ello define la forma aceptada y convencional de la acción humana, el modo en que el actor interpreta y experimenta el control y sus ilusiones, por lo que define también qué cosas y experiencias

deben considerarse previas a sus acciones y no resultado de ellas (Wagner 2019 [1981]: 144).

De esta forma, se entenderá mejor el concepto nativo de vida y sus consecuencias. Pues como veremos, en algunas de las culturas que abordaremos, la biopolítica surge en la mediación de los aspectos que posibilitan la regeneración y los que causan la degeneración de la existencia que, a su vez están clasificados ontológicamente en aspectos o sustancias que vienen dadas y, por lo tanto, son continuas y aspectos que son artificiales y, por consiguiente, discontinuos.

El otro concepto base para el análisis es el de co-actividad y configuraciones agentivas que son las claves del método pragmático propuesto por Pitoru (2015). Estos son conceptos que aluden a la necesidad que poseen muchas prácticas rituales de movilizar la agencia de las deidades y/o espíritus para que intervengan en los procesos vitales de una persona o de la colectividad. Este marco emplea una concepción analítica de la vida como una agencia distribuida la cual es necesaria movilizar para unos fines. Detrás de las configuraciones agentivas, se encuentra un sistema relacional de negociaciones de índole muy diversa, por eso se debe optar para complementar este enfoque la noción de cosmopolítica (Pitrou 2014: 101; Stengers 2011, 2014).

La implementación de este concepto se debe a que la sociedad en los contextos amerindios se debe entender como un sociocosmos donde las personas humanas, los animales, espíritus, los dioses-ancestros participan en la misma po-

lis. La política no puede ser entendida en los casos que veremos, como negociaciones y relaciones de poder entre humanos, sino que las acciones sociopolíticas en muchos casos están motivadas y mediadas por las alteridades extra-humanas. Es en este sentido, que la noción de cosmopolítica resulta operativa para condensar las relaciones que genera la imbricación entre el orden sociológico y el cosmológico. Como dice Isabelle Stengers (2011):

el prefijo “cosmo” indica la imposibilidad de apropiar o representar lo que es “humano en el hombre” y no debe ser confundido con lo que llamamos lo universal. Lo universal es una cuestión dentro de una tradición que lo ha inventado como requerimiento y también como forma de descalificar a aquellos a los que no se refieren a él. (Stengers 2011: 355 traducción propia).

La cosmopolítica no es ir más allá de la política, es cuestionar que nuestro acceso convencional a la política, mostrando que no es apropiado para pensar simétricamente la heterogeneidad relacional de los agentes plurales que intervienen en el sociocosmos indígena (Stengers 2011: 356; Strathern 2020: 103). En esta línea, Latour (2014 [2004]) sugiere que tanto el término cosmo como el de política en cosmopolítica, al provenir de genealogías distintas, se contienen mutuamente en sus totalizaciones dejando espacio para abarcar dinámicas de poder heterogéneas (Neurath 2021: 135).

Si bien el concepto y la propuesta de la cosmopolítica es clave en el análisis pragmático de la antropología de la vida propuesta por Pitrou

(2015) y que damos continuidad en este artículo, se moviliza también el concepto de biopolítica. Aunque parezca diferir con el primero por su procedencia y sus usos (Neurath 2021:133), se utiliza el concepto de biopolítica de forma amplia para designar el conjunto de acciones diversas que intervienen en los procesos vitales, en contraposición de la noción más ajustada de “biopoder” por la que se entiende que designa el poder ejercido unilateral y jerárquicamente por el Estado sobre la vida de los pueblos. Es en este sentido que encontramos conmensurables los términos de cosmopolítica y biopolítica situados en el contexto de análisis de materiales etnográficos concretos. De esta forma adquiere sentido y se deshace de aparentes contradicciones el término de cosmobiopolíticas ya planteado, aunque no desarrollado del todo por Pitrou (2016).

Sin pretender hacer una genealogía del concepto de biopolítica, se expondrá un breve resumen de la trayectoria del concepto en su concepción clásica, para entender mejor los usos y las posibilidades descriptivas que posee. El primero en proponer el concepto y en exponer las características de los sistemas biopolíticos, fue Michel Foucault (1976) en sus estudios sobre las prácticas disciplinarias que comenzaron a llevar a cabo los Estados europeos modernos para controlar a la población. Foucault planteaba que el poder soberano hasta el siglo XIX, se caracterizaba por la fórmula de “hacer morir y dejar vivir” como elemento fundamental del ejercicio del poder (2003 [1976]: 205). Bajo esta fórmula, entre los siglos XVII y XVIII se imple-

mentaron técnicas de control de los individuos mediante la vigilancia, la disciplina, la serialización y castigo que este autor llamó “poder disciplinario” (Foucault 2003[1976]: 207).

Hacia finales del siglo XVIII y en el siglo XIX la fórmula del poder soberano se invierte a una de “hacer vivir y dejar morir”, y surgen nuevas estrategias del poder, que lejos de desplazar las técnicas disciplinarias, las integra (Foucault 2003[1976]: 207). Esta nueva técnica del poder, esta más orientada a la vida de las personas en tanto especie, más que al individuo en cuanto sujeto social (Foucault 2003 [1976]: 208). Esta forma del ejercicio del poder es la que él llamó biopolítica.

La biopolítica para Foucault posee un carácter sistémico que se ve representado en el enfoque a nivel macro del ejercicio del poder, pues ya no son las personas individuales el objeto primario de este poder, sino que es la población. Es con la biopolítica, que la “población” emerge como problema político según Foucault (2003 [1976]: 210). Y uno de los aspectos más importantes que va a señalar este autor, es el de actuar con mecanismos globales de producción de la vida y no en la intervención directa a nivel micro (Foucault 2003[1976]: 211).

Giorgio Agamben (1998) rescata la antigua noción griega de zoe que designa a la vida-en-sí. A diferencia de bios que designa a una forma de vida particular de un individuo o de un grupo. Agamben va a decir que lejos de haber sucedido un giro hacia la gestión de los cuerpos vivientes en el umbral de la modernidad, lo

que sucedió fue una “exclusión inclusiva” de la zoe. Es decir, el registro de la vida-en-sí (zoe) se integra bajo la forma de su exclusión. De esta manera, Agamben afirma que la metafísica de la política en occidente se basa en el manejo de las diferencias internas:

La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo sino la de nuda vida-existencia política, zoe-bios, exclusión-inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva. (Agamben 1998: 18).

Para Agamben la zoe es un mecanismo de diferenciación que incluiría a la alteridad bajo su exclusión en el sistema político y de representaciones dominante. El Otro en Agamben se refiere a humanos que en determinados lugares y circunstancias han sido clasificados, apartados y significados de una determinada manera ya sea por cuestiones étnico-religiosas, prejuicio racial, diferencia cultural, entre otras. Pero bien se podría ampliar esa noción agambeniana de la biopolítica, y ver como encaja perfectamente la distinción entre un existente humano (se clasificaría como una vida en el sentido de bios), y un existente animal no-humano (que se clasificaría como una vida en el sentido de zoe). El primero se piensa dentro del registro de la existencia política y el segundo, dentro de la “nuda vida”.

En esencia, la biopolítica en su sentido originario, como se ha visto, es una política de la gestión de la población (Fassin 2009) que puede

tener un sentido “positivo” (el caso de Foucault) o negativo como lo es la noción de biopoder en Agamben o en Achille Mbembe que en su reformulación del concepto en necropolítica (2011) designa un estado de excepción generalizado donde la violencia más explícita contra los pueblos colonizados o en contextos neocoloniales ni siquiera es cuestionada. El potencial descriptivo que posee en cuanto a dar cuenta del complejo de prácticas que se ejercen sobre la vida y lo vivo es lo que resulta útil para pensar otras formas de gestión donde la “población” son colectivos más-que-humanos. Donde animales y espíritus son alteridades constitutivas de las personas y como tales forman parte activa de la colectividad. Por esta razón, la noción de biopolítica que manejaremos se alejará un poco de las concepciones originales, especialmente de su antropocentrismo, de su raíz cartesiana y de su unilateralidad.

Reconocemos que en gran parte de los trabajos donde se emplea el concepto de biopolítica, se utiliza como una herramienta que describe un poder ejercido por el Estado sobre la vida de las personas, esto es la biopolítica entendida como biopoder en el sentido que explicamos arriba. Por eso en este trabajo rescataremos principalmente, la perspectiva sistémica de la idea de biopolítica para condensar el conjunto fluido de acciones sobre la vida en las culturas mesoamericanas desde las nociones nativas de la vida y lo vivo. De esta forma, desarrollaremos una teoría etnográfica de la biopolítica que aporte al desarrollo de la cosmobiopolítica ya mencionada por

Pitrou (2016) -esta entendida como la forma en que los poderes de intervención sobre la vida son distribuidos entre agente diversos, y en como varía su potencia dependiendo de las interacciones entre humanos y entidades extra-humanas (Pitrou 2015; 2016) - aportando una descripción sistemática de las diversas formas que adquiere la co-actividad en los procesos de intervención sobre la vida en las cuatro culturas mesoamericanas que abordaremos.

Al mismo tiempo que la idea de cosmopolítica es una idea abierta o un proyecto inacabado (Neurath 2021: 134), la idea conjunta de cosmobiopolíticas también lo es. En los debates recientes sobre la antropología de la vida este concepto no aparece tanto en la literatura, por lo que todavía es una idea amplia que puede suscitar confusiones. El presente texto es un intento de desarrollar y darle forma a esta idea de cosmobiopolítica mediante la elaboración de una teoría etnográfica de la biopolítica. Utilizamos el término “teoría etnográfica,” para dar cuenta, no solo del énfasis analítico en la construcción de teoría en la etnografía mesoamericana, sino que más bien, para dar cuenta de la constitución disyuntiva de la etnografía y su capacidad para producir rupturas conceptuales (Da Col y Graeber 2011: 8). Dicha capacidad disruptiva es posible debido a que parte de un enfoque metodológico que –siguiendo a María Isabel Martínez Ramírez– permite pensar a las personas cuya cultura se estudia como “agentes teóricos” cuyas ideas intervienen en la producción del saber antropológico (Martínez Ramírez 2021: 177).

2 CASO 1: EL SACRIFICIO HUICHOL Y RÁMURRI

Comenzar con el sacrificio o tan solo plantearlo en un trabajo sobre las nociones de vida y las técnicas de hacer vivir² que generan, puede parecer un poco paradójico. A simple vista el sacrificio se trata de un acto de hacer morir, parecería encajar más con la lógica de una tanatopolítica que con la de una biopolítica. Pero lo escogimos precisamente por su complejidad ritual, misma complejidad que genera su ambigüedad. Nos interesa no tanto el acto en sí, sino lo que hay detrás que es lo que llama la atención para las teorías de la vida desde un punto de vista pragmático. Lo que se moviliza con el acto de dar muerte a un animal o incluso, de autosacrificarse simbólicamente mediante largos periodos de austeridad.

El sacrificio será visto como un conjunto de técnicas rituales, ya que como veremos, los rituales mesoamericanos contemporáneos donde sucede un sacrificio, en realidad son rituales más amplios que no se limitan al sacrificio. Más bien este es un elemento esencial del ritual, aunque ciertamente no es el único. Primero veamos como opera el sacrificio en las fiestas del xiriki de los huicholes de la Sierra Madre Occidental en el Estado de Nayarit en noroeste de México³.

Las fiestas del xiriki son fiestas de toros que

se celebran en los adoratorios xirikite y poseen variaciones distintas dependiendo de la finalidad y de la época. Su finalidad es la regeneración, el mantenimiento de la vida en términos generales (bienestar social, salud, fertilidad etc.) y la resolución de conflictos internos (Neurath 2002: 164). Contrasta con las fiestas tukipa en el sentido de que estas son más ambiciosas y se enmarcan en una mediación de regeneración cósmica. Además, incluyen iniciaciones chamánicas, peregrinaciones, ingesta de peyote, procesos de austeridad y autosacrificio simbólico mucho más severo que en las fiestas xiriki (Neurath 2002: 164).

En las fiestas del xiriki los gastos y la organización estructural es responsabilidad de los patrocinadores, lo que conlleva que estos al final de la fiesta posean una relación simétrica con las deidades (Neurath 2002: 172). En el proceso de preparación para la ceremonia, ya se puede ver cómo el sacrificio se va posicionando como un elemento central en el mantenimiento de la vida y de las buenas relaciones sociocósmicas. Los patrocinadores deben preparar los objetos para las ofrendas y deben salir de cacería en busca de un venado (Neurath 2002: 173). Estas dos actividades están estrechamente vinculadas según Neurath, ya que la relación de intercambio que se establece con las deidades es por medio de la cacería simbólica de estos por parte de los huicholes:

² Entendemos por técnica en el contexto teórico de este trabajo, que alude a un conjunto de acciones orientadas hacia un fin. Cuando hablamos de técnicas de los viviente, concepto que adoptamos de Pitrou (2020), nos referimos al conjunto de acciones diversas que pretenden intervenir en los procesos vitales para potenciarlos.

³ Nos limitaremos destacar solo algunos aspectos claves de la fiesta descrita por Neurath, para leer la etnografía completa de la fiesta véase el capítulo 6: “Las fiestas del xiriki en (Neurath 2002: 159-195).

la ofrenda de una flecha también tiene una connotación violenta, pues se supone que, aunque se trata de una oración, se entrega disparándola simbólicamente a la deidad destinataria. Se dice que los dioses reciben estos “flechazos votivos” porque son venados -todas las deidades huicholas, y sobre todo los hermanos mayores o Tamatsime, tienen aspecto de venado, aunque también pueden aparecer bajo otras formas zoo o antropomorfas; la manera de entrar en contacto con los dioses venados es cazándolos. (Neurath 2002: 175).

En esta fase de preparación de la fiesta, encontramos en la cacería de venado, la primera noción huichol de sacrificio que nos sirve para indagar en las técnicas de lo viviente de esta cultura. Se trata del “autosacrificio” del venado que está por ser cazado. Según la descripción de Neurath (2008) de las ideas de lo huicholes sobre este aspecto, es que los venados deciden autosacrificarse en beneficio de la continuidad de la vida y de la costumbre; es un gesto donativo en un nivel cosmogónico que revitaliza los procesos vitales que las personas necesitan para vivir. Además, y esto es lo más importante, es un detonante de las dinámicas de intercambio y reciprocidad (Mauss 2009 [1925]) que se desarrollarán más adelante en el proceso ritual, cuando la fiesta inicie y se consuma la necesidad de retribución con el sacrificio de un toro⁴.

Las ofrendas que se preparan para las deidades son las flechas ya mencionadas, adicional a eso preparan jícaras, objetos nierika o “instrumentos para ver,” qué consiste en tablas ador-

nadas con estambre o dibujos; en último lugar están las velas cuya cera es otro tipo de alimento para los dioses (Neurath 2002: 176-177). Con excepción de las velas, las otras tres ofrendas son inseparables del sacrificio ya que uno de los elementos constitutivos y esenciales para cargar de poder y eficacia simbólica a las ofrendas es la sangre del animal sacrificado o del venado cazado (Neurath 2002: 177). Las cuatro ofrendas poseen la misma finalidad mimética, mientras que en el mundo físico poseen un uso específico (las flechas para cazar, las jícaras para tomar agua, el nierika para ver), en el mundo de las deidades poseen usos análogos, pero en escalas mayores (Neurath 2002: 178).

Siguiendo la descripción de Neurath (2002) de la fiesta, encontramos que en el inicio de la fiesta los participantes se posicionan alrededor del fuego y comienzan los cantos del chamán, los asistentes consumen café y peyote en cantidades mínimas para mantenerse despiertos. Poco a poco van entrando en trance colectivo que recuerda al periodo liminal que desestabiliza las estructuras normativas y de sentido en el proceso ritual. Sucede que el alcance biopolítico de la fiesta llega a niveles “cósmicos,” ya que en este periodo liminal se considera que la vigilia y el sacrificio son imperativos para que las fuerzas del tukari (la luz/el orden) venzan a las fuerzas de tikari (oscuridad/caos) y de esta forma, salga el sol (Neurath 2002: 181-182).

⁴ Aquí seguimos la tesis que Marcel Mauss planteó acerca de que el objetivo del sacrificio era el de ser una donación a las deidades que necesariamente tendría que ser devuelta (Mauss 2009 [1924]: 100).

El dualismo en la noción de vida huichol se manifiesta en los conceptos antes mencionado de tukari y tikari (Neurath 2011), esta ambivalencia representa la asimetría perpetua de la que habló Lévi-Strauss (1992) en relación con los dualismos cosmológicos que constituyen el sociocosmos interno de las sociedades amerindias (Lévi-Strauss 1992: 289). Pues como plantea Neurath (2002: 238) el tikari y el tukari “son indispensables e inseparables el uno del otro, pero siempre se encuentran en una relación jerarquizada, en la que tukari es el principio más prestigioso”.

Los elementos degenerativos del sociocosmos huichol se manifiestan cuando no se retribuye el don de los dioses con las ofrendas y el sacrificio (Neurath 2002: 186). Esto nos deja saber que lo que se considera como dado y continuo en la cosmología huichol son los aspectos degenerativos de la dimensión tikari de la vida. Mientras que los aspectos regenerativos se manifiestan luego de la retribución a los dioses por medio del intercambio cosmopolítico que moviliza la agencia de las deidades.

Luego de la sesión de cantos se prepara al toro que será sacrificado frente al altar del xiriki y finalmente se clava un cuchillo en la carótida del toro y se recoge su sangre (Neurath 2002: 188). La sangre se utiliza principalmente para las ofrendas, pues esta sustancia es el alimento de los dioses. Tanto el sacrificio como las ofrendas de objetos votivos se inscriben aquí en una lógica de intercambio cosmopolítico con las alteridades constitutivas de los huicholes

(sus ancestros/deidades). Se les retribuye la sustancia vital materializada en la sangre de las reses sacrificadas en agradecimiento por el autosacrificio de los propios ancestros. Con esta retribución se establecen las condiciones de posibilidad para que estos medien en los procesos regenerativos de la vida del tipo tukari.

El sacrificio es un mecanismo de movilización, este no genera vida por sí solo, sino que moviliza la agencia de las deidades para que sean estas las que intervengan en los procesos vitales. Esto es un claro ejemplo de co-actividad. Lo mismo sucede con los mixes de Oaxaca con los que trabajó Perig Pitrou (2011). Según su etnografía, el sacrificio en los rituales mixes no consiste en una transferencia de vida, sino que más bien, de lo que se trata es de un intercambio recíproco de comida y objetos que se le hace a una deidad que le llaman “El dador de vida” o “El que hace vivir”, a cambio, esta deidad moviliza su agencia e interviene en los procesos vitales (fertilidad, salud, regeneración, crecimiento etc.) (Pitrou 2011: 129).

Para mantener la vitalidad en la visión del mundo huichol hay que sostener un pulso constante que requiere el balance entre las dos dimensiones de la vida. El proceso ritual de las fiestas xiriki termina marcando la superioridad de tukari en el propio sacrificio del toro, que en última instancia representaría el caos de la vida tikari (Neurath 2002: 192; Neurath 2008: 269). El sacrificio en este contexto se podría ver como una intervención en los procesos vitales que pretende controlar y detener la continuidad dege-

nerativa de tikari (la vida caótica). Mientras que, por el otro lado, el autosacrificio cosmogónico de los dioses es un acto de creación y reproducción de la vida tukari (la vida ordenada). El dualismo tikari/tukari fundamentan conceptualmente al dualismo sacrificio/autosacrificio:

[...] los actos rituales hacen posible la continuidad de la vida y del cosmos. La sangre sacrificial facilita la renovación de los dioses y sus fuerzas. Los seres humanos volverán a recibir los dones que los dioses entregan al autosacrificarse.” (Neurath 2002: 194).

El sacrificio en el caso de los huicholes es una técnica de mediación cosmopolítica donde se oscila entre la vida ordenada y la vida caótica. En el aparato conceptual que propone Pitrou (2020) para interpretar las teorías de la vida, el sacrificio sería una técnica de lo viviente del proceso biopolítico de mantenimiento de un orden de vida particular. Es importante notar que los ordenes de vida tukari y tikari, vienen dados cosmológicamente. Ambos prescriben una forma de vida diferenciada la una de la otra, es en este sentido que una teoría etnográfica de la biopolítica no solo describe unas prácticas sociales, sino que, fundamentalmente alude a una cosmopraxis. Ya que es en las mediaciones cosmopolíticas (negociaciones, intercambios) con las alteridades constitutivas, donde se hace posible la regeneración o la degeneración de la vida en sentido amplio.

Ahora quisiéramos abordar otro caso de sacrificio como técnica de lo viviente. Se trata de los rarámuri o tarahumaras de la Sierra Madre

Occidental en el Estado de Chihuahua, México. Para los rarámuri el Ser se compone fundamentalmente de cuerpo y alma, un soporte material y una sustancia vital que es en esencia inmaterial, esta a su vez posee dos dimensiones: alewá que sería el alma e iwigá que es el espíritu/aliento (Fujigaki y Martínez 2008: 473). La vida de un existente está condicionada a que posea ambas sustancias, ahora bien, Alejandro Fujigaki (2015) plantea que “es en los haces de relaciones” donde se genera y/o degenera la vida. Esto es importante para nosotros porque establece que es en la co-actividad con las alteridades constitutivas que se establece la condición de posibilidad para el mantenimiento de la vida (Fujigaki 2015: 344).

Los aspectos degenerativos se conciben como dados y continuos en la cosmología rarámuri, mientras que la vida (el alewá-iwigá) pertenecen a lo discontinuo, artificial y escaso (Fujigaki 2015: 22-23). Es preciso poner en circulación la fuerza vital del iwigá, mediando ritualmente contra la continuidad de las fuerzas degenerativas. El sacrificio en los rarámuris, a diferencia de los huicholes, sí contempla el acto como uno que regenera vida, pues hay una noción de sustancia vital que es preciso apropiarse de ella y hacerla circular entre el grupo de personas y el dios Onorúame mediante la ingesta del tónari (Fujigaki 2009: 106).

En términos más prácticos, los tarahumaras realizan los sacrificios cuando hay ceremonias de curación y/o prevención de enfermedades, cuando hay ceremonias mortuorias, en las fiestas patronales y para el cambio de cargos polí-

ticos y ceremoniales (Fujigaki 2009: 108). Estos contextos donde se práctica el sacrificio dejan ver la importancia biopolítica del sacrificio, pues busca imponer la continuidad de la regeneración por sobre la degeneración, busca sanar y fortalecer a la persona y en el caso de los cargos sumar influencia política (Fujigaki 2009: 116). En pocas palabras, vivir bien.

La secuencia del sacrificio⁵ consiste en degollar al animal (casi siempre un chivo) y recoger su sangre en un cubo, ya que luego se va a cocinar junto con el aparato cardo-respiratorio para producir el tónari (Fujigaki 2009: 110). Esta es la forma en que se incorpora la fuerza vital del animal sacrificado a la colectividad, mientras al dios Onorúame se le dedica el sacrificio y se le hace una ofrenda de la sangre cruda justo cuando el animal es degollado y luego otra ofrenda cuando está listo el tónari (Fujigaki 2009: 110-111). La ingesta del tónari es la consumación del rito sacrificial y donde se comienza a regenerar los aspectos positivos de la vida.

En el caso que vimos de la fiesta del xiriki de los huicholes, encontramos que el sacrificio entre muchas cosas era fundamentalmente un “contradon” que se les retribuía a los ancestros por su autosacrificio cosmogónico que permitía la vida. En la dialéctica huichol entre sacrificio-autosacrificio, los ancestros o deidades inician el ciclo de intercambio mediante el autosacrificio, y les imponen la obligación a los huicholes de retribuirlo. De esto depende el orden socio-

cosmico y la mismísima vida, mientras que, en los rarámuris, encontramos que son los humanos los que le imponen el don a sus principales deidades, a cambio de que lo devuelvan en forma de salud, bienestar social y continuidad de lo regenerativo (Fujigaki 2009: 114).

En ambos ejemplos encontramos que de alguna u otra forma, el sacrificio es un aparato de mediación cosmopolítica con los diversos agentes (humanos y extra-humanos) que constituyen la colectividad. Veremos en los próximos casos, que la negociación, y la oscilación entre los dos aspectos constitutivos de la vida, esta entendida cómo agencia distribuida (la regeneración y la degeneración) será una constante. Pues esta dinámica junto con la co-actividad entre colectivos humanos y sus alteridades constitutivas son la base del quehacer biopolítico indígena.

3 CASO 2: LOS CANTOS CHAMÁNICOS Y PLIEGUE COSMOLÓGICO ENTRE LOS TZELTALES

La noción de pliegue cosmológico que propone Pedro Pitarch (2013, 2020) es un concepto es particularmente importante para entender las dinámicas tan variadas que ocurren en el socio-cosmos indígena y dan lugar a prácticas chamánicas, las danzas o las mascaradas, por mencionar solo algunas. Pues el pliegue se podría considerar como una noción que condensa la cosmología de gran parte de los pueblos del Mé-

⁵ Para la descripción completa del proceso ritual véase el texto de Fujigaki (2009: 107-115).

xico indígena. Los materiales etnográficos que guiarán nuestra propuesta en esta sección serán principalmente sobre los tzeltales de la municipalidad de Cancún en Chiapas documentado por Pitarch (1996, 2013).

El cosmos en la metafísica de la filosofía mesoamericana se puede describir como teniendo dos lados, un lado que sería el mundo material y el otro correspondería a una extensión virtual del primero. Ese “otro lado”, es donde habitan y socializan las almas/espíritus, los ancestros o las deidades; es un mundo-otro cuyas reglas y temporalidades pertenecen a los tiempos míticos y en esos tiempos, lo humano y lo animal, lo visible y lo invisible son indiscernibles (Viveiros de Castro 2007). Lo interesante de estos dos registros es que no están separados por una barrera trascendental, como podría ser el caso de la religión cristiana por mencionar un ejemplo conocido donde, por un lado, está el mundo terrenal y por el otro, está el cielo o el infierno como espacios trascendentes sin ningún vínculo directo con lo terrenal. No es un “más allá”, simplemente es “otro lado.”

La inmanencia del otro lado y sus seres es constitutiva, por eso constantemente encontramos en la literatura etnográfica momentos donde se mezclan estos dos registros, en los sueños, en los momentos de éxtasis ritual y en las enfermedades. El pliegue es el concepto indígena de este tipo de relaciones entre dos formas ontológicas diferenciadas (Pitarch 2020: 196). Esto viene a hacer más complejo nuestro concepto de relación, pues como veremos, algunas de estas relaciones

son internas o encarnadas en la condición misma de la persona en el caso de los tzeltales.

El pliegue es el mecanismo de acceso y mantenimiento de este cosmos hiperrelacional que habitan los tzeltales. En palabras de Pedro Pitarch:

Es la figura del pliegue aquello que permite articular en la persona los dos estados opuestos del ser sin llegar a producir verdaderamente una mezcla o hibridación. El doblez separa y simultáneamente pone en contacto lo virtual y lo actual, la muerte y la vida, el sueño y la vigilia, el pasado mitológico y el presente solar. Una relación que separa y una separación que relaciona. Una dualidad que evita toda forma de dualismo. (Pitarch 2013: 28).

La constante acción sobre las fuerzas del otro lado se vuelve necesaria para mantener las condiciones de posibilidad de la vida, pues el otro lado posee a la vez elementos de degeneración, como también posee la clave para la regeneración. La vida misma es producida por el pliegue entre el cuerpo y las almas y de ahí su importancia vital.

Entre los tzeltales es muy común que se conciba al cuerpo y específicamente al corazón cómo el repositorio de un conjunto variado de almas, estos son los elementos básicos de la composición de la persona para los tzeltales (Pitarch 1996: 32). En la noción tzeltal de persona se deja ver el concepto de pliegue y su importancia en la producción y mantenimiento de la vida. El alma, llamado en tzeltal como *ch'ulel* es una mimesis abstracta o una extensión virtual de la figura (Pitarch 2018), y se compone de otras formaciones virtuales que cito brevemente: en primer lugar, está el “ave del corazón” que es esencial para la

vida de un individuo, la otra clase de alma es el *batz'il ch'ulel* o *ch'ulel* genuino, según Pitarch es igualmente necesario para la vida, aunque también interviene en la creación de la subjetividad particular de cada persona (Pitarch 1996: 33-35). El último tipo de alma que compone a la persona es el *lab* o “dadores de enfermedad”, y se trata de un tipo de alma que a su vez posee muchas variantes, es interna y a la vez exterior al cuerpo, y es la principal causa de enfermedades (Pitarch: 1996: 35-69).

La degeneración que genera el despliegue de las almas es lo que viene dado y por eso es importante la intervención constante en la continua producción del pliegue que viene del nacimiento. Pitarch nos dice que los *tzeltales* conciben el periodo de gestación como un periodo donde el cuerpo se está empezando a formar pero que no cuenta con las almas en su interior y, por lo tanto, no se encuentra con vida. Es durante el parto, que en un giro se envuelve a las almas y se constituye el pliegue originario que le da vida al individuo y permite su constitución como persona (Pitarch 2020: 199).

Vemos que desde el inicio de la existencia de un ser humano el pliegue del cuerpo se produce, no viene dado y por eso es por lo que existe la amenaza continua de desplegarse y volver a su estado originario de disyunción. Las instancias sociales donde más se interviene en el mantenimiento de este pliegue son la intervención colectiva en la corporalidad del individuo y en los ritos de curación. La esencia de la biopolítica indígena es la perpetua negociación con las

fuerzas que vienen dadas y con las alteridades que las poseen. En el caso *tzeltal*, pero también el otomí descrito por Galinier (1990: 159-160) e incluso en los *rarámuris*, encontramos que en el momento en que ocurre una disyunción del alma, la persona entra en estado de enfermedad o se vuelve inestable. Estas disyunciones pueden ocurrir por la caída del alma a causa de un susto (Galinier: 159-160), por transgresiones sociales (Fujigaki 2015), por un secuestro del alma/*ch'ulel* como represalia (Pitarch 1996: 68), o por el extravío de un alma (Pitarch 1996).

En el caso *tzeltal*, las alteridades no solo son constitutivas, sino que están encarnadas en el propio cuerpo. Esto crea un tipo de relación más compleja, en tanto que la cosmopolítica *tzeltal* se hace desde dentro. La noción *tzeltal* de persona es como una “microsociedad cósmica” dice Pitarch (2020: 199). Esto añade otra dimensión a la biopolítica indígena, ya no es solo la mediación cosmopolítica entre la continuidad/discontinuidad de los aspectos degenerativos y los regenerativos en los colectivos, sino que la persona misma se vuelve objeto de mediación cosmopolítica. La co-actividad en este caso se da entre la colectividad humana y la colectividad extra-humana que es a la vez interna y externa. Pues mantener la armonía interna de esa “microsociedad” que encierra el pliegue cuerpo/alma es la base del mantenimiento de la vida. Esto requiere de intervenciones externas, tanto del chamán que tiene como misión restituir el alma perdida, como de la familia o la propia comunidad que motivan unos hábitos del cuerpo particulares.

4 EL CANTO CHAMÁNICO COMO TÉCNICA DE LO VIVIENTE

Ahora se procederá a analizar un canto chamánico que es utilizado para recuperar almas “perdidas” o “secuestradas.” Este tipo de canto en particular nos interesa porque es una técnica de mediación cosmopolítica y el principal recurso de la biopolítica indígena tzeltal en cuanto a la restitución y mantenimiento del pliegue se refiere. En estos cantos se dialoga, se ofrecen cambios y se interroga a las alteridades del otro lado (Pitarch 2013b: 16). El canto que abordaremos a continuación se titula “Cárcel Fría⁶” y se trata de una negociación entre el chamán, sus aliados del “otro lado” y las alteridades que han secuestrado el ch’ulel del paciente, donde se va a realizar una ofrenda a cambio de la liberación del alma (Pitarch 2013b: 87). A continuación, citamos algunos fragmentos traducidos al castellano mientras los vamos comentando.

*[...] he venido con el corazón abierto
para colocar en orden ahora
para colocar en fila ahora
dos sagrados ramos de flores, padre
dos sagrados ramos de azucenas, señor mío.
Madrina sagrada santa María
madrina sagrada María
madre de la tierra*

*sagrado dios vivo, padre mío
sagrado vivo santo mío
cuatro madres mías
cuatro padres míos
cuatro guardianes de la espalda del pueblo
cuatro guardianes de la espalda de otras tierras
[...].
[...] ésta es mi respetuosa palabra, padre mío
éste es mi respetuoso corazón, señor mío
para decir únicamente
colócate frente a mí
ser vivo, padre mío
ser vivo, señor mío
junto con
la santísima Cruz, padre
junto con ella, señor mío
al amanecer
al despuntar el alba
gran comprador, padre
gran comprador, señor mío
en compañía de
cuatro madres-ángeles
en compañía de
cuatro padres-ángeles
con mi palabra respetuosa
con mi corazón respetuoso
para que vayas a traérmelo [...]
[...] para restituir
su pobre alma ch’ulel [...]* (Pitarch 2013b: 91-92).

⁶ Este canto fue grabado y transcrito por Pedro Pitarch en 1990 y traducido y publicado por el mismo autor en un volumen reciente sobre los cantos chamánicos tzeltales (Pitarch 2013b). Vamos a citar textualmente el canto por fragmentos por cuestiones de extensión y de economía de palabras. Para leer el canto de forma íntegra véase el texto citado en la bibliografía.

En este fragmento se ve manifestada el rol de intermediario del chamán, este es un representante que esta enunciando las palabras sagradas que le fueron dadas y que le permiten tener acceso al otro lado. Primero invoca a las alteridades aliadas, en las primeras cinco líneas le ofrece una ofrenda a cambio de su ayuda. Aquí tenemos la primera alusión clara a la co-actividad de la que hemos estado hablando y que ha guiado parte de nuestro análisis hasta el momento. Ocurre un principio básico que establece Pitrou (2015) para que un humano pueda movilizar la agencia de una entidad no-humana de naturaleza ontológica diferenciada, a saber, la ofrenda o el don.

*[...] “Le alzamos tendido boca arriba
así le transportaremos
y depositaremos en un lugar frío” —habrán dicho.
Le encadenaron en un lugar frío
en la cárcel del frío
en la prisión del frío.
“Allí le dejaremos
allí le veremos
veremos allí el sufrimiento de su corazón
descubriremos allí la angustia de su corazón”
—habrá dicho el comandante mayor
—habrá dicho el comandante joven. [...]*

*[...] tú puedes ver en la oscuridad
tú puedes descubrir en la oscuridad
en qué lugar frío le encarcelaron
en qué lugar frío le encadenaron.
Cuatro dioses vivos, padre
cuatro dioses vivos, señor mío*

*he venido a intercambiar sus pies
he venido a intercambiar sus manos
por una gallina
por un pollo
que llegue el gallo blanco
que llegue la paloma blanca
que cuando lleguen se ilumine el semblante
que cuando lleguen se ilumine el rostro
de los carceleros del frío
de los guardianes del frío
de los terribles celosos [...]* (Pitarch 2013b: 94).

Al inicio de la cita, se aparece dentro del mismo canto que enuncia el chamán, la voz de los espíritus que secuestraron al ch'ulel. Muestra que lo dejan en lugar frío que contrasta bastante con la calidez y la luminosidad del mundo solar. Luego dice “tú puedes ver en la oscuridad/tú puedes descubrir en la oscuridad/en qué lugar frío le encarcelaron/en qué lugar frío le encadenaron.” Refiriéndose a las alteridades aliadas que son las que pueden ver en la oscuridad del otro lado y encontrar el alma retenida. Una vez encontrada, el chamán declara su intención de negociar un intercambio. En el próximo fragmento del canto se exponen las ofrendas que van a funcionar como sustitutos del alma retenida y se realiza el intercambio:

*[...] Ésta es mi respetuosa palabra
éste es mi respetuoso corazón
ya ves la rabia de mi corazón
ya ves mi indignación
acompañada de una sagrada flor*

acompañada de una sagrada azucena
acompañada de una gallina
junto con una pila de tortillas
para que se abra la cárcel
para que se libere la cadena
de los pies del linaje
de las manos del linaje
acompañada de una botella
acompañada de un vaso.
Ya los he puesto en orden
ya los he dispuesto en fila
bajo tus pies
bajo tus zapatos.
que salga de la cárcel
que salga del encierro
donde le infligieron el frío
que sus palabras queden detenidas
que sus corazones queden contentos
con esta botella
con este vaso
con un tequila de Castilla
con un aguardiente de Castilla
para enderezar
para levantar
la sagrada vida
el sagrado ciclo [...].”

[...] Tráiganmelo abrazado
tráiganmelo envuelto
cuatro madres-ángeles
cuatro padres-ángeles
cuatro dioses vivos
cuatro santos vivos.
Esto es lo que dejo a cambio de su pie.

*Esto es lo que dejo a cambio de su mano
a cambio de la cárcel helada
a cambio de la prisión helada. [...].* (Pitarch 2013b:
95-96).

Hacia el final del fragmento, vemos como el cuerpo del ch'ulel aparece fragmentado y desenvuelto y el chamán pide que se lo traigan envuelto o plegado, para poder restituirlo. Este tipo de cantos se realizan frente a un altar doméstico, pues el objetivo concreto no es el cuerpo del paciente sino su ch'ulel extraviado (Pitarch 1996: 219). Este canto de restitución de almas resulta bastante ilustrativo en cuanto a la co-actividad y la cosmopolítica que se desarrolla en las imbricaciones entre el mundo solar y el otro lado. En síntesis, se podría decir que la “microsociedad” que se encuentra interna a la constitución de la persona bajo la forma del pliegue, siempre corre el peligro de deshacerse mediante una disyunción que, en caso de no ser reestablecida, causaría la muerte de la persona. La noción de pliegue resulta ser un elemento fundamental para entender la noción de vida tzeltal y entender las técnicas que despliegan en el socius para potenciar las posibilidades de la vida.

5 CASO 3: LAS DANZAS DE LOS NAHUAS DE TEPEZINTLAN

Las danzas ceremoniales en los pueblos nahuas de Tepezintlan se realizan en un contexto de co-actividad generalizada, pues la configuración de agentes no es exclusiva de los es-

pecialistas o “poseedores del don”, sino que es reapropiada por los danzantes que en principio son gente “común”, que con la danza y la indumentaria adecuada logran establecer esa comunicación con el otro lado, que se pensaba exclusiva de la transversalidad del chamanismo (Viveiros de Castro 2017). Ahora expongamos brevemente los mitos cosmogónicos y las cosmologías de los nahuas de Tepetzintlan o masewal (término con el que se autodenominan (Questa 2020), ya que en estas historias se encuentran pistas importantes para entender sus nociones de vida y las prácticas que generan alrededor de estas.

En la mito-historia de los masewal, Awewe el dios del agua, destruyó los pilares que sostenían el mundo y en su lugar quedaron los restos que hoy en día son las montañas de la Sierra de Tepetzintlan (Questa 2018: 126). Como consecuencia de esta destrucción, el mundo originario, que era un mundo que concuerda con la tesis de Lévi-Strauss sobre el tiempo mítico como un tiempo donde los humanos y animales eran indistinguibles, se dividió en dos partes alternas e incompletas pero interdependientes (Questa: 2018: 126). Esos remanentes de los pilares del mundo pasado que son las montañas, se convierten en el centro de la vida en la cultura de los masewal, es el lugar donde las fuerzas generadoras emanan.

De forma similar a otras culturas del México indígena que hemos visto, los masewal, poseen una cosmovisión que se asemeja a la cosmología del pliegue de la que hablamos en la sección anterior. Producto de la partición del mundo en dos, existen dos regiones ontológicamente dife-

renciadas que se superponen (Questa 2014). Esta imbricación pauta ciertas normativas de comportamiento cosmopolítico con las alteridades extra-humanas, donde la negociación, el respeto y el intercambio recíproco, son alguna de las formas mas comunes (Questa 2014: 228).

De esta forma, algunas acciones y relaciones, tanto cotidianas como rituales son más que actividades mundanas, pues pertenecen a un campo de transmundanidad (Questa 2014: 228). Es decir, la co-actividad es constitutiva a sus relaciones con el cosmos, pues siempre hay un mundo que les excede, que esta ahí, en otro lado y que no pueden controlar del todo. El pensamiento masewal y amerindio en general es muy relacional debido a que la interdependencia es constitutiva, las personas no son individuos autocontenidos, sino que son nodos en una gran red de relaciones.

En cuanto a su noción de vida, según la etnografía de Alessandro Questa (2018, 2019), la “vida” en la lengua masewal es nombrada como *yolia* que se traduce a “latidos” (2018: 129). Es interesante este concepto de vida como latido, ya que más allá de su valor poético, sugiere que se necesita de algo o de alguien que mantenga los “latidos de la vida”, es decir, la vida es algo discontinuo que hay que promover. Las relaciones de reciprocidad con las entidades extra-humanas de los cerros y del medioambiente en general, son la principal forma del sustento de los latidos (Questa 2018: 128). Otro concepto nativo que configura su pensamiento cosmopolítico y su biopolítica es el de *tlatikipanolistli* o mantenimiento. Este es un concepto vital para entender

las danzas dentro del marco de la co-actividad y las técnicas de lo viviente.

Eduardo Viveiros de Castro caracterizaba el chamanismo amazónico como una práctica de diplomacia cósmica o interespecies (Viveiros de Castro 2017: 60). En el caso mesoamericano, dicha caracterización es operativa, aunque en algunas culturas el chamán no es el único que posee ese poder. Entre los masewal, “los poseedores del don” tienen una habilidad que estos llaman *kixpatla* y se refiere a la capacidad de intercambiar puntos de vista, o para ser más preciso, de acceder al mundo de la alteridad (Questa 2014: 229). Esta habilidad es solo de los chamánes o adivinos, pero aún así, estos no poseen el monopolio cosmopolítico de la mediación con los seres del otro lado. Mediante las danzas ceremoniales se puede acceder a tener una comunicación similar con las alteridades y lo que es más importante, permiten que el resto de las personas tengan un contacto directo con estas.

Los danzantes masewal se presentan ataviados con máscaras y trajes adornados, mientras bailan frente a un lienzo con imágenes pintadas que representan el mundo de la alteridad (Questa 2020: 319). Tanto la pintura en el lienzo como los atavíos de los danzantes responden al principio de mimesis y miniaturización que son fundamentales en la co-actividad. Los danzantes invocan y encarnan a los espíritus mediante la danza, pero particularmente, mediante la máscara y los demás atavíos. En palabras de Questa (2018b: 58), “la imitación es siempre una forma de entrapamiento” y la máscara es el objeto

que materializa y retiene a la deidad. La miniaturización se entiende como una mimesis de la condición del espíritu. Como una forma de encarnación concreta por parte de una entidad que en su naturaleza es una multiplicidad sin forma. En este caso, la configuración entre agentes no es algo que ocurre de forma externa, sino que es interna ya que la co-actividad se genera mediante el entrapamiento del espíritu. Uno de los aspectos fundamentales de este proceso, es la imitación de la intervención de los espíritus en asuntos sociales o en procesos vitales (Pitrou 2020b: 5). La co-actividad implica siempre una relación compleja con una realidad que siempre les excede, en este sentido, la danza es una estrategia más para acceder a ese mundo y entablar una relación recíproca con el otro para mejorar las condiciones que producen la vida.

Las danzas como técnica de lo viviente obtienen su mérito al apropiarse de las mito-historias de los chamanes y representarlas colectivamente, ya que de esta forma “domesticar” a los espíritus y dirigen su potencia hacia las necesidades de la vida. La intervención en la regeneración ya no es exclusiva de los poseedores del don, sino que la colectividad también tiene acceso a dicha facultad. Mediante la participación en lo que Questa (2019: xxx) llama una “ecología de la interdependencia”.

La noción de mantenimiento o *tlatikipanolistl* y la de recuerdo o *kilnamitl*, son dos conceptos clave en la cosmopolítica de la sierra de Tepetzintlan. El mantenimiento alude a diversas formas de mantener las relaciones que sostienen

la vida y entre estas formas están las danzas de las que hemos estado hablando (Questa 2019: 35). Questa sostiene que las danzas sirven como estrategias descriptivas que ayudan re-imaginar el mundo y sus relaciones, para buscar plantear nuevos vínculos (Questa 2020: 324). En las danzas encontramos un pulso constante contra las asimetrías constitutivas entre los espíritus y los humanos, pues cuando estos son encarnados en danzantes, por un tiempo limitado la aparente relación de fuerza se invierte.

La danza es la manifestación práctica de una analítica de la existencia que no solo se conforma con la reproducción de saberes socio-cosmológicos de la cultura. La analítica se politiza y trae a la mesa problemas sociales y etnopolíticos que enfrentan los masewal con instituciones del Estado y con las compañías mineras que quieren explotar los recursos de sus cerros (Questa 2020: 324). La danza conecta lo cosmológico con lo social y lo político en una misma actividad, que, en último término, entendemos que busca el mantenimiento del respeto y la coproducción del recuerdo o kilnamitl, que son los principios generadores de la ecología de la vida en sentido amplio.

Para teorizar una biopolítica masewal, debemos tener en cuenta sus conceptos generadores de mantenimiento y recuerdo y sus danzas como una técnica de lo viviente transversal, que atraviesa registros ontológicos diferenciados, que integra a la mayor parte de la comunidad en el proceso, pone en escena los problemas sociopolíticos del pueblo y renueva los vínculos con los seres de la naturaleza.

6 CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo se ha visto que el concepto de vida es muy amplio y está sujeto a múltiples concepciones. Tanto en la ontología moderna que busca respuestas en la ciencia, tratando de conseguir unas características y un orden común en todos los existentes vivientes para establecer una estructura formal que sería algo así como el teorema de la vida, una especie de fórmula que se debe encontrar en todo ser para ser considerado como viviente; como en las ontologías indígenas que se han examinado, donde la vida es independiente a la materia, y se concibe como una forma o sustancia que se encuentra esparcida y desplegada por todo el espacio afectando todo a su paso, encontramos que no hay un consenso particular sobre esta noción.

Una perspectiva transcultural sobre este fenómeno daría cuenta de este asunto más detalladamente, y se espera que este trabajo sirva como catalizador de ese tipo de análisis transculturales. Al igual que como sucede con la noción de naturaleza que, ha sido históricamente contingente y cada concepción ha generado un ethos particular en las interacciones entre humanos y medioambiente (véase Zent 2014), la noción de vida está lejos de ser definida total y mono-teóricamente. En cambio, se debe apostar por la heterogeneidad de concepciones sobre lo vivo para profundizar más en el asunto y desarrollar una concepción más abarcadora y compleja del concepto de vida.

Los casos que se han abordado, el sacrificio, el pliegue cosmológico en los cantos chamáni-

cos y las danzas ceremoniales, sirven para ilustrar como se manifiesta y se desarrollan las nociones de vida particulares de algunos pueblos indígenas mesoamericanos en la práctica. Pues consideramos que es en la acción ritual donde mejor queda manifestada la compleja filosofía sobre la vida que tienen estos pueblos. Es interesante ver como esta filosofía de la vida es, al mismo tiempo, una filosofía ético-moral (particularmente en el caso rarámuri y en el huichol), y una filosofía política. Es importante notar que los aspectos ético-morales de estas filosofías conllevan necesariamente a los aspectos políticos, pues el acceso a la política es por vía de la ética. De hecho, las cosmopolíticas que hemos señalado tienen como denominador común un compromiso ético con la alteridad.

Las dimensiones de las teorías de la vida, que agruparemos como ético-políticas, en el caso huichol están condensadas en los conceptos de tukari y tikari los cuales son dimensiones contrarias, pero al mismo tiempo complementarias de la noción de vida huichol. Tukari al conceptualizar el orden del mundo, impone un ethos, donde la colectividad esta en armonía, ya que la retribución del don originario por parte de la deidad autosacrificada se ha completado y el ciclo de orden, y regeneración se ha reestablecido. Sin embargo, la dimensión tikari, asociada al mundo mestizo, impone una conducta distinta, mas individualista y degenerativa. Las fuerzas de tikari son continuas en la cosmología huichol, lo que significa que la mediación cosmopolítica entre formas de vida tukari y tikari es constante La base de la cos-

mobiopolítica huichol y de la mesoamericana en general es la mediación con la alteridad y con los ordenes cosmológicos que les exceden.

La técnica de lo viviente que manifiesta la filosofía de la vida con su dimensión ético-política en la cultura huichol y rarámuri es el sacrificio. Como se vio en el primer caso, en ambas culturas el sacrificio está atado al principio de don y reciprocidad (Mauss 2009 [1925]). Para los huicholes, el don viene dado cosmológicamente por el autosacrificio de los ancestros, este es el elemento que posibilita la vida de los huicholes, pero implica la necesidad de una retribución. El sacrificio del toro en la ceremonia de xiriki, es fundamentalmente un contradon que va acompañado de otras ofrendas. La co-actividad se da en esta retribución que moviliza la agencia de los ancestros para que intervengan en los procesos vitales, lo que permite la regeneración de la forma de vida tukari.

En el sacrificio rarámuri, el principio del don funciona a la inversa del caso huichol, en este caso el sacrificio del animal es un don que obliga a la deidad a retribuirles, además de que poseen una noción de sustancia vital (el iwigá) de la cual pueden y deben apropiarse para el mejoramiento de las condiciones de salud y vida. En ambos casos, encontramos que el sacrificio es una técnica de mediación cosmopolítica con las alteridades extra-humanas que pueblan el cosmos. La importancia de abordar el sacrificio como técnica de lo viviente es que esta práctica es la manifestación de todo un complejo de ideas que fuera de esta instancia ritual pasarían

desapercibidas y no se podría llegar hasta el fondo de sus teorías de la vida.

En los cantos chamánicos y la noción de pliegue de los tzeltales se añade un matiz adicional a la teoría etnográfica de la biopolítica. Mientras que en el sacrificio rarámuri y huichol, y en las danzas masewal encontramos mediaciones cosmopolíticas de carácter externo. Entre los tzeltales debido su teoría tan rica de la persona como una “microsociedad” (Pitarch 2020) de carácter fractal donde “las relaciones están integralmente implicadas” (Wagner 2013: 87), la mediación cosmopolítica y la co-actividad se daría de forma interna en la persona. Por eso en los cantos chamánicos de las ceremonias de curación encontramos que toda la trama ritual de negociación con las alteridades del otro lado ocurre internamente. Aunque obviamente hay un factor externo que es el chamán, el texto que recita es para los tzeltales una sustancia con materialidad propia⁷ que penetra en el cuerpo del paciente.

Por último, las danzas ceremoniales masewal, resultaron interesantes como técnica de lo viviente porque la co-actividad en ese caso se da de forma un poco mas agresiva que en los casos anteriores. Las danzas funcionan como una técnica de apropiación de los espíritus mediante su encarnación en el danzante. Son, como dice Questa (2018b: 58), una forma de entrapamiento. Una vez “entrapados” los espíritus, los danzantes pueden redirigir su potencia hacia la regeneración y el mantenimiento de la vida me-

dante la reproducción cosmológica los “latidos” (yolia). Las danzas a su vez están estrechamente vinculadas con los conceptos nativos de mantenimiento y recuerdo, estos conceptos son necesarios en la biopolítica masewal porque ayudan a re-imaginar el mundo. Lo social y lo cosmológico están estrechamente vinculados en la praxis indígena, y el caso masewal, tal vez sea el mas paradigmático en ese sentido.

Los elementos básicos que constituirían la teoría etnográfica de la biopolítica en el contexto mesoamericano que se podrían destacar son, en primer lugar, la fuerte influencia del principio del don y la reciprocidad. Los intercambios de este tipo están presentes en todos los casos, aunque de formas un poco distintas. Esto quizás se deba a que dicho principio es una forma de existencia predominante en las culturas indígenas de México.

El segundo elemento sería la continua mediación cosmopolítica con las alteridades tanto humanas como extra-humanas. En esta mediación entrarán en juego las dimensiones dadas cosmológicamente, que en la mayoría de los casos eran las dimensiones degenerativas las que eran continuas. Por esta razón, la mediación cosmopolítica se hacía en virtud de co-producir e imponer la regeneración frente a la degeneración.

El tercer y último elemento básico de la teoría etnográfica de la biopolítica que se ha extraído, es el de la co-actividad. Este concepto que tomamos prestado del trabajo de Perig Pitrou, es fundamental para teorizar la biopolítica indíge-

⁷ Veáse sobre este asunto los artículos de Pitarch sobre el mal del texto y el mal del ruido (Pitarch 2013, 2015).

na, ya que atraviesa los dos registros anteriores y ayuda a establecer la conexión entre ellos.

La biopolítica indígena mesoamericana se diferencia fundamentalmente de la biopolítica tradicional de occidente, principalmente en que mientras esta última es esencialmente política, antropocéntrica y naturalista, la primera es cosmopolítica, antropomórfica y, vitalista o animista. Parten de dos regímenes ontológicos diferentes que potencian conceptos sobre la vida distintos. Esto a su vez se traduce en formas de vincularse con el mundo radicalmente opuestas. Es por esto por lo que consideramos más efectiva la noción de cosmobiopolítica para distanciarnos de las concepciones tradicionales de biopolítica cuando hablemos de las técnicas de lo viviente en la cosmopraxis indígena.

El concepto etnográfico de cosmobiopolítica que proponemos sirve como herramienta de contraste frente a otras categorías analíticas como lo son, por ejemplo, la geontología expuesta por Elizabeth Povinelli (2016) para cartografiar un problema de gobernanza en la actual época del capitaloceno⁸, que tiene como objeto principal las consecuencias ecológicas del manejo de las distinciones de lo vivo y lo no-vivo. Este manejo de la vida y de la no-vida por parte del Estado es lo que describe el concepto de geontopoder, prestando

particular atención en aquello que particulariza como no-vivo y por tanto sujeto de ser ocupado y/o extraído (por ejemplo, la tierra, las montañas). Es esta particular relación con la noción de vida característica de la cultura occidental lo que genera una ontología de la naturaleza y una relación ecológica de explotación y acumulación.

La noción de una cosmobiopolítica mesoamericana que genera nuestra teoría etnográfica, trata justamente de dar cuenta de los procesos de gobernanza propios de las siempre plurales colectividades indígenas mesoamericanas, donde los planos ontológicos no son estables y las relaciones son multiespecie. Desde un punto de vista pragmático, pudimos ver las negociaciones que se entablan en la producción de la vida y en la promoción de la regeneración. Las mitohistorias de los pueblos mesoamericanos y sus rituales cosmogónicos dejan bastante claro que es posible movilizarse y hacer frente de manera creativa a las catástrofes porque ya lo han hecho y aun lo siguen haciendo.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco grandemente a mi mentor el Dr. Pedro Pitarch por sus lecturas, por sus consejos y por motivarme emprender este proyecto.

⁸ Aunque el término “antropoceno” es uno que se ha generalizado más en la literatura antropológica reciente, se optó por utilizar el término de “capitaloceno” siguiendo la crítica que hace Jason Moore (2020) quien argumenta – resumiendo bastante su crítica– que la teoría del antropoceno en las ciencias sociales contribuye a “una historia fácil” de la crisis climática. Ya que no desafía las desigualdades naturalizadas, la alienación ni la violencia inscritas en las relaciones de poder y producción de la modernidad. En cambio, el concepto de capitaloceno designaría la era histórica del cambio climático como una configurada por las relaciones que privilegian la acumulación sin fin del capital. Cronológicamente el capitaloceno comenzaría en el largo siglo XVI (1450 en adelante) (Moore 2020: 203-205).

REFERENCIAS

- Agamben, G. 1998. *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Da Col, Giovanni; Graeber, David. 2011. The return of ethnographic theory. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 1(1): 6-35.
- Descola, Philippe. 2012 [2005]. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires: Amorroutu.
- Graeber, David. 2018 [2001]. *Hacia una teoría antropológica del valor: La moneda falsa de nuestros sueños*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fassin, Didier. 2009. Another Politics of Life is Possible. *Theory, Culture & Society* 26(5): 44-60. <https://doi.org/10.1177/0263276409106349>.
- Foucault, Michel. 2003. *Hay que defender la sociedad: Curso del Collège de France (1975-1976)*. Madrid: Akal.
- Fujigaki, Alejandro; Martinez, Isabel. 2008. Vida y muerte: La compocisión del ser humano y la ritualidad entre los rarámurri de la alta Tarahumara, en *El Norte de México: Entre Fronteras*, pp. 435-457. Compilado por Rodríguez, Juan Luis Sariego. México: INAH.
- Fujigaki, Alejandro. 2009. La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México. Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Fujigaki, Alejandro. 2015. *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámurris y los mexicas*. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Galinier, Jacques. 1990. *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.
- Hage, Ghassan. 2015. *Alter-politics: Critical anthropology and the radical imagination*. Melbourne: Melbourne University Press.

Helmreich, Stefan. 2011. What was life? Answers from Three Limit Biologies. *Critical Inquiry* 37(4): 671-696. <https://doi.org/10.1086/660987>.

Hocart, A. M. 1935. The Purpose of Ritual. *Folklore* 46(4): 343-349.

Latour, Bruno. 2014 [2004]. ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Revista pléyade* 14: 43-59.

Latour, Bruno. 2013. *Investigación sobre los modos de existencia: Una antropología de los modernos*. Buenos Aires: Paidós.

Lévi-Strauss, Claude. 1992. *Historia de Lince*. Barcelona: Anagrama.

Maniglier, P. 2014. A Metaphysical turn? *Radical Philosophy* 187: 37-44.

Martínez Ramírez, M. I. 2021. Intervenir...intuiciones metodológicas, en *Cosmopolítica y cosmohistoria: Una anti-síntesis*, pp. 167-190. Editado por Linares, Federico Navarrete et al. Buenos Aires: SB Editores.

Mauss, Marcel. 2009 [1925]. *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz.

Mbembe, Achille. 2011. *Necropolítica*. Barcelona: Melusina.

Moore, Jason W. 2020. *El Capitalismo en la trama de la vida: Ecología y acumulación de capital* Madrid: Traficantes de Sueños.

Neurath, Johanes. 2002. *Las fiestas de la casa grande: Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: Universidad de Guadalajara, INAH.

Neurath, Johanes. 2008. Cacería ritual y sacrificios huicholes: Entre depredación y alianza, intercambio e identificación. *Journal de la société des américanistes* 94(94-1): 251-283. <https://doi.org/10.4000/jsa.9873>

Neurath, Johanes. 2011. *La Noción de vida en Mesoamérica*. México: CEMCA/IIFL/UNAM. pp. 205-227.

Neurath, Johanes. 2021. Cosmopolítica contra biopoder: vida, poder y autonomía entre los wixari-tari, en *Cosmopolítica y cosmohistoria: Una anti-síntesis*, pp. 133-166. Editado por Navarrete, Federico, Kruell, Gabriel e Johanes. Buenos Aires: SB Editores.

Pitarch, Pedro. 1996. *Ch'ulel: una Etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pitarch, Pedro. 2015. El mal del ruido. *Artes de México* 118: 1-4.

Pitarch, Pedro. 2013. *La Cara Oculta del Pliegue: Ensayos de Antropología Indígena*. México: Artes de México/Conaculta.

Pitarch, Pedro. 2018. The domestication of the abstract soul, en *The culture of invention of Americas: Anthropological experiments with Roy Wagner*, pp. 73-90. Editado por Pitarch, Pedro e Kelly, José Antonio. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.

Pitarch, Pedro. 2020. La línea del pliegue: Ensayo de topología mesoamericana, en *Ensayos de etnografía teórica: Mesoamérica*, pp. 193-230. Editado por Pitarch, Pedro. Madrid: Nola Editores.

Pitarch, Pedro. 2013. *La palabra fragante: cantos chamánicos tzeltales*. México: Artes de México.

Pitarch, Pedro. 2013. *La cara oculta del pliegue: ensayos de antropología indígena*. México: Artes de México/Conaculta. pp. 65-93.

Pitrou, Perig. 2011. El papel de «Aquel que hace Vivir» en las prácticas sacrificiales de la Sierra Mixe de Oaxaca, en *La Noción de Vida en Mesoamérica*, pp. 119-155. Coordinado por Valdés, María del Carmen Valverde e Neurath, Johannes. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Pitrou, Perig. 2015. Life as process of making in Mixe Highlands: Toward a general pragmatics of life. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21: 86-105.

Pitrou, Perig. 2016. Processus, configurations agentives et cosmobiopolitique. *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac* 6: 1-6.

Pitrou, Perig. 2017. Life as making. *NatureCulture* 4: 1-37.

Pitrou, Perig. 2020. Etnografiar las teorías de la vida en Mesoamérica, en *Ensayos de etnografía teórica: Mesoamérica*. Editado por Pitarch, Pedro. Madrid: Nola Editores. <https://doi.org/10.37552/eet.mesoam.cap.11.pitrou>.

Pitrou, Perig. 2020b. Biomimicry as system. *Techniques & Culture* 73: 1-10. <https://doi.org/10.4000/tc.14063>.

Pitrou, Perig. 2011. *La noción de vida en Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Povinelli, Elizabeth. 2016. *Geontologies: A requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press.

Questa, Alessandro. 2014. Mundos superpuestos y relaciones con el cosmos entre los nahuas de Tepetzintla, en *Creando mundos, entrelazando realidades: Cosmovisiones y mitologías en el México Indígena IV*, pp. 227-239. Coordinado por Goode Eshelman, Catherine; Alonso Bolaños, Marina. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Questa, Alessandro. 2018a. Espíritus enmascarados: La danza de wewentiyo en Tepetzintlan, Puebla. *Revista Artes de México* 128: 51-60.

Questa, Alessandro. 2018b. Montañas en resistencia: Cosmopaisajes masewal ante el cambio climático y el extractivismo. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* 72:123-143.

Questa, Alessandro. 2019. Broken Pillars of the Sky: Masewal Actions and Reflections on Modernity, Spirits, and a Damaged World, en *Indigenous Perceptions of the End of the World*, pp. 29-49. Editado por Bold, Rosalyn. London: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-13860-8_2.

Questa, Alessandro. 2020. Danzas y adivinación: Una antropología masewal en la Sierra Norte de Puebla, México, en *Ensayos de etnografía teórica: Mesoamérica*. Editado por Pitarch, Pedro. Madrid: Nola Editores. <https://doi.org/10.37552/eet.mesoam.cap.6.questa>.

Stengers, Isabelle. 2011. *Cosmopolitics II*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stengers, Isabelle. 2014. La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade* 14: 17-41.

Strathern, Marilyn. 1988. *The gender of the gift*. Los Angeles: University of California Press.

Strathern, Marilyn. 2020. *Relations: An anthropological account*. Durham: Duke University Press.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in amerindian ontologies. *Common Knowledge* 10(3): 463-484.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2007. The crystal forest: Notes on the ontology of Amazonian spirits. *Inner Asia* 9(2): 153-172.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2014. *Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate*. https://sisu.ut.ee/sites/default/files/biosemio/files/cusas_strathern_lecture_2014.pdf.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2017. *Cannibal metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wagner, Roy. 2019 [1981]. *La invención de la cultura*. Madrid: Nola Editores.

Wagner, Roy. 2013. *Cosmopolíticas: Perspectivas antropológicas*. Editado por Cadeño Rodríguez, Montserrat Madrid: Editorial Trotta. pp. 83-98.

Zent, Egleé. 2014. Ecogonía I: Desovillando la noción de naturaleza en la tradición occidental. *Etnoecológica* 10(6): 1-13.

BEIJA-FLOR AIRBORNE REDUX

Carlos Estellita-Lins

Fiocruz | Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro

submissão: 14.02.2022 aprovação: 19.08.2022

RESUMO

O trabalho discute a experiência de confinamento na crisecovid, a partir de uma situação autoetnográfica. Assume o desafio de uma etnografia multiespécie mínima em espaço padronizado pelos modos de existência ocidentais - uma sala e sua janela num apartamento. A questão do Antropoceno e das zoonoses é tematizada neste contexto de impasses escatológicos de adiamento do fim do mundo. O acontecimento convoca temas afins, partindo de beija-flores e outras espécies agenciadas por sua presença efêmera, a saber: experiência de adoecimento, solastalgia, empuxo ao discurso, teoria do claustro. O isolamento, que se tornou político - abriu-se para uma paisagem minimalista incontornável. Igualmente, indicou como seria preciso acompanhar as etnografias multiespécie com ênfase tanto nas experiências de “edge”, com animais ameaçados, como de espécies urbanas imperceptíveis ou desvalorizadas.

Palavras-chave: Antropoceno; covid19; etnografia multiespécie; isolamento; solastalgia.

ABSTRACT

HUMMINGBIRD AIRBORNE REDUX

The paper discusses seclusion experience (“social distance”) during covid19 pandemics from an autoethnographic situation. It faces the challenge of some reduced multi-species ethnography within standard space/spacialization typical of Western modes of existence - a room and its window in a flat. The question of Anthropocene and zoonosis brings up the context of eschatological impasses and necessary postponement of the end of the world. The event summons up related themes from hummingbirds and other species agenced by their ephemeral presence, namely: illness experience, solastalgia, discursive drive and cloister

RESUMEN

COLIBRI AIRBORNE REDUX

L'article aborde l'expérience de l'enfermement en crisecovid à partir d'une situation autoethnographique. Il relève le défi d'une ethnographie minimale multiespèce dans un espace standardisé par les modes d'existence occidentaux - une pièce et sa fenêtre dans un appartement étroit. La question de l'Anthropocène et des zoonoses est thématisée dans ce contexte d'impasses eschatologiques et évitement de la fin du monde. L'événement fait appel à des thèmes connexes des colibris et d'autres espèces agencées par leur présence éphémère, à savoir : l'expérience de la maladie, la solastalgie, la poussée au discours, une théorie du cloître. L'isolement, devenu politique - s'ouvre sur un paysage minima-

theory revisited. Confinement or isolation, which became political - opened up to an unavoidable minimalist landscape apparently poor in animals or plants, emulating some zen garden or even a desert. Equally, it suggests growing emphasis on multi-species ethnographies involving endangered animals, 'edge' experiences, but also regarding unnoticed or undervalued urban species.

Keywords: Anthropocene; covid19; multi-species ethnography; social distance; solastalgia.

liste incontournable. Comme un jardin zen ou un désert, il y avait un paysage monotone apparemment pauvre en animaux ou plantes pour être fréquenté à ma propre fenêtre. De même, elle a montré à quel point il serait nécessaire d'accompagner les ethnographies multiespèce en mettant l'accent sur les expériences du "bord", des animaux en voie de disparition, des espèces urbaines inaperçues ou sous-estimées.

Mots-clé: Anthropocène; covid19; ethnographie multi-espèces; clausure; solastalgie.

1 PANDEMONIO

A ênfase do texto é a descrição de um modo de viver em confinamento durante a crise covid-19. Pretendo narrar uma experiência de encontro com animais e plantas a partir de uma situação ao mesmo tempo singular e absolutamente comum: a reclusão voluntária durante os dois primeiros anos da pandemia. Estar em isolamento (“afastamento ou distância social”) nos apresenta marcos de caráter escatológico ou de fim-de-mundo, a saber - o confinamento singular (claustro e lockdown); um conceito emergente de acontecimento; o empuxo ao discurso como experiência de adoecimento; a percepção da solastalgia; a “descoberta” de formas de vida tridimensionais, porém infinitesimais. Para fugir do contágio, habituei-me a um lazareto onde encontrei aves, insetos, plantas e pouquíssimos mamíferos. Pássaros são sentinelas de eventos zoonóticos de modo planejado, mas também inesperado (Keck 2013, 2014, 2018). Busco contar como a zoonose letal planetária conectou inesperadamente duas espécies aéreas: vírus respiratórios e beija-flores.

Observamos a propagação sincrônica da epidemia globalizada desde abril de 2020, com focos na China, Itália, Alemanha e EUA, foi sendo criada uma experiência “unificada”, bastante semelhante e monótona, ainda que multifacetada.

Descobrimos que somos quase todos habitantes de enormes cidades, com uma vida cotidiana escravizada por rotinas. Esses ritmos foram interrompidos por uma exigência de monotonia ainda maior e mais implacável – isolamento, quarentena, interdito de circulação. A pandemia foi mais do que um fato ou evento, foi um acontecimento¹. Estabeleceu uma inédita temporalidade catastrófica, globalmente compartilhada de modo quase sincrônico, a tal ponto que mereceria denominar-se exfermidade (Bourriaud 2017, Estellita-Lins 2020; 2021b).

Nas querelas da crise covid emergiram interesses conflitantes acerca de exames PCR, uso de máscaras filtradoras de partículas, distância segura e contaminação *aiborne* (ventilação) envolvendo o trabalho e o transporte (Rojas-Rueda & Morales-Zamora 2021). Uma política pública mundial voltada contra um agente patógeno específico mais se parece com uma ficção grosseira que só enxerga um único organismo, aquele dos humanos, abstraído das situações². O movimento *One Health*, apoiado por organismos internacionais de saúde pública, reivindica tratamentos de saúde compartilhados para humanos e animais, atento para uma concepção holista de vida multiespécie, cuidados transespecíficos assim como para uma ecologia planetária das enfermidades (Singer 2014; Murtaugh et al. 2017). Existe o risco

¹ Entre história, estrutura e acaso devemos reconhecer o acontecimento. Neste “agora” da pandemia revela-se um événement que não tem o selo do efêmero, mas ao contrário, de um fim-do-mundo continuado ou perene. O acontecimento é sempre mais do que um evento inesperado. Tem caráter de ferida, de cicatriz, nos acena de dentro do acidente que ocorre. Para Deleuze (1969:175) consiste no conceito nietzschiano de amor fati. Trata-se de “mundos sob os fins que vem” (Danowski 2019).

² A metáfora do micróbio inimigo na guerra é uma simplificação heurística nociva, reduz e distorce além de obrigar a uma escolha forçada.

de que o newsarscovid19 possa tornar-se o agente infeccioso da primeira pandemia panzoótica do planeta (Gollakner & Capua 2020). Cabe perguntar-se sobre a contaminação por Covid-19 de furões, doninhas e visons (mustelídeos), lamentar danos aos primatas maiores e preocupar-se com cães e gatos domésticos. A contaminação de humanos por gatos foi documentada recentemente (Sila et al. 2022).

Admitir uma autoetnografia multiespécie neste estudo justifica-se pelo encontro com um vírus abstrato³ a partir de uma alerta pandêmico incluindo os humanos do planeta (exceto alguns ilhéus e indígenas isolados). É menos usual, caso não constitua uma *contradictio in adjectu*. A integridade do ego autobiográfico fica cindida pelo reconhecimento de companheiros microscópicos e sua agência multiforme (Latour 1984; Sariola, Butcher & Cañada 2022). Neste circuito, o confinamento dos humanos permitiu um passeio multiespécie global ao mesmo tempo em que rituais variados estabeleceram-se ao longo da desorganização e anomia. A tempestade de imagens virtuais durante os lockdowns mostrava dezenas de bichos atravessando cidades vazias como seus donos legítimos. Ninhos em automóveis. Onças no estacionamento, antílopes na praia, javalis e macacos pelas ruas vazias. Aves, abelhas e pardais também poderiam ser encontrados nesta iconografia. Selvagens retomando espaço em paisagens de maciça intrusão cultu-

ral. Notável era somente o espanto de humanos com o desrespeito às cercas. Seria preciso acrescentar sobre cada imagem a frase: “eu juro que vi isso!”, como fez Michael Taussig (2011) em seus desenhos de campo.

Enfim, deve-se acompanhar algumas referências caras à etnografia multiespécie como a literatura do ecocriticismo (Rachel Carson foi pioneira), a ficção científica feminista ambientalmente engajada (Le Guin, Octavia Butler, entre outras), as distopias planetárias no cinema sci-fi, a poesia ecológica, a filosofia de campo multiespécie, os critical animal studies, a inclusão de animais vivos nos museus (como espectadores e obras), a etologia dos etologistas, entre outras tendências. Provavelmente o devir-baleia como figura maior do devir animal na obra deleuziana trouxe a literatura de Herman Melville para outro patamar.

O animal (anomal) transforma-se em baleeiro ao mesmo tempo em que o capitão Ahab, já parcialmente incorporado pelo cachalote, é arrastado num devir-baleia. Não se trata de metamorfose, quimera ou hibridação. No mesmo diapasão de temporalidade incorporal, tornar-se animal, por sua vez, transforma a todos: si próprio, a presa, a tripulação e o universo de ódio entre presa e predador. Não ficamos com entes nem seres (animais, humanos, navios etc.), mas “blocos de devir”. O canibalismo tupi igualmente forneceu matéria para reflexão sobre onças, ini-

³ Chamá-lo de abstrato tem motivos na escalabilidade, sensibilidade, modos de usar ciência, situação político-ideológica etc., mas sobretudo porque permaneci sem enfermidade até a terceira dose de vacina e o aparecimento do ômicron B.A.5.

migos e cunhados por meio da rica cosmologia incrustada no significante *tovaja*, ou seja, *cunhado*. Viveiros de Castro sugere que toda etnografia amazônica poderia ser entendida como *multiespécie*, o que aliás verifica-se com a *predação* e o *comensalismo*.

Alguns vivendo isolados na crise, quarentenados por mais de 40 dias, confinados, apartados. Acredito que descrevo arranjos ecológicos que tornaram habitáveis alguns mundos pessoais e coletivos. Embora atingidos e devastados muitos se permitiram reflexões, embora a régua para lidar com as catástrofes e seus efeitos erráticos esteja desconfigurada, des governada (Etelain 2017). Nesse sentido conto uma estória bastante circunscrita. Ela traz perguntas sobre outras histórias e sobre a prática da narrativa durante o adoecimento. O “isolamento social” permitiu prestar atenção nos seres vivos imperceptíveis ou muito discretos que coabitam comigo num apartamento de espaço restrito (Gillespie 2017). Posso admitir que uma arca de Noé foi improvisada. Em primeiro lugar, olho para os micróbios e para os microrganismos chamados vírus, depois para um cortejo de aves, plantas e insetos.

A *África Fantasma* de Michel Leiris é absolutamente clara na transgressão das fronteiras entre etnografia e diário de campo⁴. Se formos buscar mais atrás devemos pensar em Nietzsche

com sua reivindicação da doença e da loucura no exercício do pensamento⁵. No campo da Antropologia médica emergiu a *illness narrative*, em que a cronicidade despontou enquanto modelo. O conceito de experiência de doença em Georges Canguilhem sobreviveu incógnito. Seria importante notar que a *narrative turn* e os questionamentos da etnologia estadunidense cristalizados pelo movimento “writing culture” situam-se precisamente nas origens da autoetnografia ao questionarem tanto a objetividade ficcional quanto o narrado subjetivante. Donna Haraway foi importante no *entanglement* com não humanos cujo impulso inicial veio da primatologia feminista, de relações imunológicas de infecção e descortinou possibilidades com “espécies companheiras”.

A autoetnografia cristalizou-se mediante conjunto de métodos, atitudes e realizações. Em meio a contestações, ela delimita pelo menos dois blocos distintos, a “autoetnografia analítica” e “autoetnografia evocativa” (Anderson 2006). Essas vertentes prolongam-se na performance, no cinema etnográfico e nas artes visuais. Para Norman Denzin, pensador do expressivo, suspeitas acerca do pós-modernismo antropológico insistem na “analiticidade”, “evitação do narcisismo” (Denzin 2006). Para ele, o pedagógico, o performativo e o político justificam o enact-

⁴ Trata-se de sua tese de doutoramento. Essa singular etnografia africanista transita do relatório colonial à autoetnografia, abordando o furto de artefatos étnicos, incidentes diplomáticos, fascínio esotérico, sexo com informantes e psicanálise pessoal, entre outras aventuras.

⁵ Isto abriu uma ferida no existencialismo, nas filosofias do Dasein (heideggerianas) e do corpo situado-sexuado (Merleau-Ponty), além dos ecos em Maurice Blanchot, Pierre Kossowski, Michel Foucault e Gilles Deleuze.

⁶ Krizec (2003: 149): “no matter how personal, autoethnography should always connect to some larger element of life”.

ment dos mundos abordados. Seus críticos condicionam o caráter pessoal a uma conexão mais ampla com a vida⁶. Marilyn Strathern admite a autoantropologia apontando para a escala e o perspectivalismo com seu modelo fractal. Outros ainda entendem que quando saberes tradicionais estão a contar histórias teríamos uma prática autoetnográfica indígena (Whitinui 2014).

2 NÃO TEM BEIJA-FLOR NO JOGO DO BICHO

Aqui proponho percorrer recortes de uma experiência pessoal, biográfica, pretensamente autoetnográfica, já que topei com uma proliferação multiespécie que considero incontornável. Na imobilidade e no ócio⁷ criados pela pandemia busquei a companhia de aves de parapeito - aquelas que ainda vêm comer nas janelas. Busco discorrer sobre um isolamento compartilhado com vírus (seu fantasma), aves e outros bichos, a partir de um recorte expandido, seja por falta de campo multiespécie, seja por excesso. Como um jardim zen ou um deserto havia uma paisagem aparentemente monótona e pobre em animais ou plantas por ser frequentada em minha própria janela. A rigor resolvi receber a visita de colibris, que considereei isenta de covid-19. Esta-

beleceu-se uma progressiva rotina de visitação em que eles foram trazendo parentes, amigos e outras espécies. Percebi então que além das aves, vinham mamíferos, insetos e também chegaram plantas estranhas. Entendo que as relações humanos-animais também poderiam ser estudadas em uma situação esdrúxula, com recurso a outras referências etnográficas e atenção para a microecologia de uma casa comum (Van Dooren & Bird Rose 2016). Neste nexos fala-se em “filosofia de campo” (Van Dooren 2017; Despret 2018). Sapatos apertados sempre inventam novas danças.

Acredito que vivemos entre poucos animais na cidade, alguns que têm seu direito de cidadania garantido são espécies companheiras, animais de estimação ou xerimbabos⁸. A enorme maioria dos outros animais são considerados intrusos. O invasor indesejável modelo é o mosquito, provavelmente senhor soberano dos pântanos do Rio de Janeiro e da Região dos Lagos. Recentemente, uma garça apareceu na portaria do prédio ao lado, que fica a pouco mais de 1 km de distância de uma lagoa e equidistante do mar. Foi considerado fato incomum e nunca visto, já que a região fica encrustada entre três morros altos. Capivaras e jacarés são frequentes na Zona Oeste do município do Rio de Janeiro, embora

⁷ Gostaria de ser o personagem macunaímico que estaria de férias durante a crisecovid. Ainda não consegui cultivar este ócio anarquista e resplandecente. Possivelmente trabalhei mais e me preocupei muito nesta crise que ainda prossegue. Contudo, devo ter ganho 12 horas de vida por semana e muito mais em tranquilidade. Deixei de ficar exposto ao trânsito: sacolejos, desconforto, dor lombar, proselitismo religioso, risco de acidentes, conflitos, assaltos.

⁸ Como disse Felipe Vander Velden (2011), não havia animais domesticados antes do encontro com o europeu invasor - populações animais mantidas em estreito contato com agrupamentos humanos por meio do controle reprodutivo e da seleção artificial - “mas eram frequentes animais que chamamos familiarizados, ou amansados (em inglês tamed, ou francês apprivoisé), isto é, trazidos como filhotes da floresta e criados no convívio com humanos nas aldeias” que os povos Tupi costeiros denominavam xerimbabos. A questão do parentesco com o pet ou espécie companheira é relevante nas terras baixas. Para uma problematização detalhada ver Erikson (2012).

diffíceis de situar nas lendas urbanas, as cotias moram num parque do centro da cidade, e preguiças aparecem esporadicamente em algumas comunidades-favela.

Um prédio comum na Zona Sul ou central desta cidade costuma ter uma coorte de animais indesejáveis - ratos, lagartixas, aranhas, lacraias, formigas de vários formatos, vespas, marimbondos e inúmeras aves. O pombo, a rolinha e o pardal sempre foram considerados inimigos (o pardal sumiu). Micos parecem ter se desenvolvido bem nas cidades, perto de parques ou montanhas, mas tendem a ser hostilizados em epidemias (Garcia 2018). Em suma, os animais são bem-vistos em estado de imagem quando integrados às suas devidas paisagens. Comecei a estranhar muito a ideia de que todo prédio é dedetizado por lei, e que anúncios deste serviço anti-inseto são muitíssimo comuns. Os ricos do Brasil têm por ideal de moradia um espaço sem animais ou insetos, empregando uma ‘mucama’ que deixe tudo limpíssimo, isto é, sem nenhum tipo de ser vivo, inclusive quando viajam. Os pobres imitam como podem. Limpo significa asséptico como um centro cirúrgico. A vocação da neurose obsessiva enquanto projeto civilizatório se revela - controlar, prever, antecipar. Não apenas odiar tudo que é velho, mas buscar o plástico, a novidade, o isentão, o reluzente e o “cheiro de carro novo”. Produtos de limpeza e de higiene são muito vendidos no país. Essa ma-

nia de limpeza está voltada prioritariamente para insetos⁹. Um país tropical tem muitos insetos. Se há esforço há recalcitrância. Pode-se adivinhar que uma fauna predial urbana se esconde ao redor. Vincianne Despret chama atenção para a proibição de animais nos museus, muito oportuna quando se admira a obra de Tomás Saraceno (Saraceno & Despret 2021). Habitar, morar, conviver é necessariamente co-habitar (Despret 2016, 2019) Seria preciso ampliar a educação ambiental e tentar aprender algo com sociedades tradicionais - que os brancos racistas consideram “suja” (Almada & Venâncio 2021).

A preocupação com a extinção, a sustentabilidade, o chamado responsável ao convívio com os nãohumanos me questionou de frente. A dedicação estética aos hummingbirds era fácil e conveniente. Desconfiei, introduziu-se uma dúvida moralista. Não seria mais justo cuidar de uma espécie em extinção? Me respondi que eu mesmo era um tipo de humano em extinção na crisecovid. O fato de alimentar com um comedouro-bebedouro plástico e com uma substância industrial não era equivocado? Lembrei dos artigos recentes sobre micropartículas plásticas em nossas vilosidades intestinais. Como seria o intestino do colibri? Fiquei por encontrar novas soluções. Estaria tentando domesticar sem perceber? Ou perceber o que seria domesticar uma espécie selvagem? Como entender de ou-

⁹ Do higienismo republicano ao parque industrial de produtos higiênicos e culto às farmácias circula o argumento pouco científico da “higiene”, típico da nação da norma, sem esgoto nem alfabetização. [Estudos de microbiota intestinal propõem transplante high-tech de cocô-merda ou comparam a flora oral individualizada de nova-iorquinos com as bactérias e fungos variados encontrados na boca de ameríndios aldeados.

tro modo o gesto de oferecer comida em troca de brevíssimo convívio sem usar levianamente a noção de hospitalidade? Não sou capaz de responder. Mas consigo afirmar que o claustro me leva a refletir sobre convívios.

O confinamento prolongado durante uma epidemia, quando associado ao medo de morrer e ao desenvolvimento de claustrofobia é propício às enfermidades classificadas pelo DSM V¹⁰: estresse pós-traumático (TEPT), formas variadas de depressão, ansiedade generalizada (TAG), abuso de álcool, violência entre parceiros íntimos, risco de suicídio. Fui descobrir os pássaros de parapeito seguindo o conselho de alguém que saía de uma longa enfermidade psíquica e se tornou cuidador de passarinho e observador de aves. As primeiras aparições dos beija-flores são bastante impressionantes. Sua chegada é rápida, solene e ao mesmo tempo sincera. Não têm tempo a perder. Cortam os ares e fazem sentir o vento como uma pipa ou ventilador: “flying marvels”.

O isolamento do animal-que-vive-na-pólis não é incomum nem estranho entre muitos povos. De acordo com Aristóteles, o homem não se define pelo demos, raiz de pandemia-epidemia, mas por ser “político” e também bípede como as aves (Aristóteles 1960: 15-16). Para um grego da era clássica somos bípedes implumes assim como as sirenes são aladas e emplumadas (só mais tarde se tornaram parecidas com peixes). Beija-flores não aparecem em narrativas míticas

indo-europeias ou asiáticas, mas estão onipresentes na Mesoamérica ou no alto Xingu junto com morcegos. Seu canto é píffio, mas o rufar das asas é absolutamente fascinante e hipnotizador como o canto da sereia ou um zunidor indígena.

Por um lado, temos que reconhecer que os beija-flores são poderosos ameríndios, que já dominaram o território em que me encontrava junto com os tupiniquins e tupinambás. A maioria das espécies não se encontra ameaçada nem em extinção e parece ter se adaptado à busca de comida, néctar artificial, em parapeitos no labirinto de prédios da cidade grande - o que não significa que com a erosão vegetal pelos transgênicos e sua escalada de agrotóxicos não sejam bastante afetados, como algumas espécies de abelhas que já foram dizimadas (Straube, Urben-Filho & Piacentini 2006). As árvores frutíferas do Brasil estão desaparecendo junto com seu manejo florestal tradicional.

Acredita-se que a família dos beija-flores e colibris (Trochilidae) seja a segunda maior família de pássaros com aproximadamente 338 espécies espalhados em todas as Américas. Estima-se que 37 espécies estejam ameaçadas de extinção (10%) sendo que entre as dez mais ameaçadas: oito estão na Colômbia, três no Equador e duas no Chile (BirdLife International 2022). No Brasil, há preocupação com duas espécies - uma amazônica, com rabo-de-raquete e outra nas florestas úmidas do Espírito Santo e da Bahia, chamado

¹⁰ Diagnostic and Statistic Manual ou Manual Diagnóstico e Estatístico, quinta edição. Trata-se da classificação de “distúrbios mentais” estadunidense que é mundialmente utilizada em pesquisa.

balança-rabo-canela (*Glaucis dohrnii*). No Rio de Janeiro estima-se aproximadamente 707 espécies diferentes de aves observadas regularmente, com 30 colibris ou beija-flores nesse contingente. Há ainda 12 bacuraus-engole vento encontrados. Um deles canta perto de minha janela regularmente por volta das quatro horas da manhã de modo lúgubre e azarento, mas felizmente breve (Wikiaves 2022).

Os visitantes beija-flores são de cinco espécies distintas, talvez seis. Pude identificar apenas dois com facilidade: o beija-flor-cinza (*Aphantochroa cirrochloris*) que vive em áreas florestais bastante degradadas e tem se mostrado bem-adaptado; e o beija-flor-rabo-de-tesoura (*Euptionemus macroura*) considerada a espécie mais comum do Brasil centro-oriental. Costuma habitar áreas semiabertas, franjas florestais, capoeiras, parques, jardins, sendo comum inclusive em grandes metrópoles. João Guimarães Rosa lhe chama pelo nome mineiro de beija-flor-rabo-de-andorinha. Sendo muito brabo, representa toda a vocação das espécies mais comuns - territorialista, zelosa, ciumenta e agressiva na reprodução. Corre a história de um deles que atacou um gavião-carijó junto com um bem-te-vi. Ele chega rápido com um humming forte e desacelera seu voo de modo impressionante. Já vi algumas escaramuças. Suponho que, pelo menos, um casal costuma aparecer além de um solitário com a

cauda danificada. Sua postura é bastante técnica e precisa, nunca fica testando ou procurando, vai direto na boquinha da flor e sai em disparada. Volta algumas vezes perfazendo um circuito ou ronda sistemática. Beija-flô cisca? Nem sei... Costuma chegar no crepúsculo também, além da manhã e do início da tarde, meio misturado com a expedição regular de morcegos. Os sebinhos-cracudos¹¹ esparramam-se com a chegada de qualquer beija-flor. São cantores e barulhentos, mas calam-se nesta hora. Afastam-se, descem do poleiro bebedor, sobem na janela e até entram em casa rapidamente. Não parece medo, mas obediência a um acordo estabelecido.

Nenhum dos colibris tem medo dos humanos na casa. Tampouco se mostram interessados ou se aproximam, exceto em circunstâncias especiais. Um deles, que minha companheira parece ter adotado e tem uma marca distintiva no peito, nos olha nos olhos mais demoradamente e chega bastante perto.

No diário, encontro:

Um tem a cabeça de pica-pau, outro um bico de hyeronimus bosch, um se parece com um garçom do Cervantes (faliu na crise covid), nosso chapa, outro tem rabos de andorinha que fecham em tesoura como um fraque. Minha companheira adota um verdolengo furta-cor que tem mancha assimétrica no peito. Por sua assimetria-gauche acreditamos que não é roupa da espécie, discutimos se foi customizada por ele, etc...

Entre alimentar pássaros diariamente e ali-

¹¹ Cambacica, sebinho, sebito, amarelinho, tem-tem-coroadado, guaratã, mariquita, ou picaflor que passamos a chamar de cracudinhos. Eram tidos por “nossos netinhos”. Os beija-flores são apenas “netos”. Os mamoneiros e as plantas não foram nomeados com o parentesco.

mentar morcegos se imiscuiu uma ideia daninha - que os morcegos são poços de coronavírus diversos. Caso contaminassem o bebedouro fariam com que meus testes positivassem por falso positivo ao newsarscovi-19 (mesmo o PCR) - assim introduziam ruído na resposta ao vírus. Caso hibridizassem meu eventual covid-19 com o deles, produziriam monstros, cepas, variação na enfermidade. Passei a usar álcool para servir a comida deles além da minha. Como dizer se acreditava nisso ou apenas temia? Cabe ficar atento ao pensamento recôndito, pois estabelece uma relação entre beija-flores e morcegos através do vírus. O alto Xingu é bastante atento para esses dois regimes de visitação a flores ou frutos. Beija-flor de dia e morcego de noite. Povo do sol e povo da lua. No parapeito urbano isto funciona como lei.

Após a descoberta dos morcegos cavernosos como sendo grandes museus virais e mamíferos fundamentais nas zoonoses emergentes, virei a página e descobri gente que alimentava beija-flor e morcego sequencialmente todo santo dia. Não por desleixo de esquecer recipientes, mas como prática equitativa. Isso me confundiu ainda mais que o fantasma do coronavírus de morcego. Como praticar o cuidado aos morcegos da praça, que são muitos, desenhados, muitas vezes entram em casa e querem escolher um nicho para ficar? Como proteger as frutas de comer? Dilema *hospes-hostes* multiespecífico.

Em *A queda do céu*, Davi Kopenawa apresenta uma exegese quase epidemiológica onde encontramos, por exemplo, a “epidemia do padre”, a “epidemia do Oswaldo”, a “epidemia do helicóptero”,

também conhecida como epidemia do *Werihí sihipi* u (Albert 1992; Kopenawa & Albert 2015: 307-309). Aparece agora a epidemia do morcego ou do tatu, sempre conectadas ao invasor garimpeiro na terra indígena (Moura & Estellita-Lins 2021). Pode-se dizer que é um inventário das enfermidades do contato onde se acomodou a covid-19.

A visita das aves parece e ao mesmo tempo não se assemelha com a contaminação. O zunido dos beija-flores é inesquecível. Coisa fina. Bom para pensar, pois traz a questão dos sentidos no mito, da música, de silêncio e ruído. Acompanha-se de uma paisagem sonora muito rica, que anotei:

Faz um ruído belíssimo, de humming-bird, uma vibração de asas zunindo em alturas e tons variados. Também pode guinchar como a ratinha cantora de Kafka. Canta na ópera também, é claro. Alguns emitem uns roncões de jaboti trepando, um pouco mais baixo e bem mais rápido. Os zuniadores Waurá se tornaram ainda mais interessantes.

Como criar a beberagem desses pássaros e que nome dar a ela? Açúcar não é bacana, não se deve servir. Méis são finos e apreciados, atraem personagens diferentes, alguns nunca vistos. Os mitos do mel às cinzas falam de méis que não existem mais, muitos são gosma-de-vespa e produtos de abelhas selvagens ou vespídeos inúmeros. Existem 40 méis assim como existem 40 ladrões de mel. Quais agradam aos beija-flores? Quais insetos compartilham as mesmas flores e pólen? São perguntas sobre pólen e agrotóxicos (Dalsgaard 2018). Anotei:

Li na wikipédia que dependendo da mistura e sua concentração chegam espécies

diferentes. A mistura foi sendo comprada em potes grandes ao longo da pandemia. Um fino pó rosa-magenta, muito sensível à umidade. O preço dobrou após dois anos de crise covid e inflação mundial. Certas concentrações ralas trazem pouca gente, as mais fortes trazem muitos beija-flores e propiciam o que parece ser briga.

Quem está alimentando colibri? Bisbilhotando janelas visíveis pelas ruas da região encontrei mais de quatro garrafas de néctar nas janelas que pareciam operantes e não abandonadas como algumas outras. Muitos jardins sem flores. Muitas orquídeas nas pouquíssimas árvores frutíferas, excetuando a praça, que tem belos pés de jamelão, mas cujas mangueiras avaras ou estão morrendo ou foram derrubadas por uma enchente. Uma horta-jardim e novos pés de árvores estão sendo cuidados pela associação de moradores, mas ainda estão jovens demais - virão algumas cítricas, bananeira, jatobá ou tamarindo, abacateiro¹².

Há pelo menos quatro tipos de comedor-bebedor para beija-flores à venda em grandes supermercados, pet-shops ou lojas de jardinagem. Todos feitos de matéria plástica e animadamente coloridos. O beija-flor vem na janela sugar as flores de plástico do comedouro-bebedouro. O beija-flor é um atleta. Diz o ditado que só três coisas param no ar - helicóptero, beija-flor e Dadá Maravilha. Tem uma língua mais comprida que o tamanduá e costuma funcionar como um canudo de sorver líquidos.

A bagunça de caldas e frutas no parapeito recebeu uma faixa de plantas e vasos maior e mais acolhedora, que foi colocada embaixo. Foi enorme surpresa encontrar plantas nascendo. Alguns recipientes estavam preparados, mas sem semente, o que logo foi resolvido pelos visitantes aéreos. Essa conclusão demorou, mas chegou logo depois da agradável surpresa. Um pé de feijão nasceu e cresceu rápido. Pequenas plantas desconhecidas e pouco familiares germinaram e cresceram. Não era capim. Foram bem-acolhidas. Sua identificação demorou. Tentamos com amigos e vizinhos sem sucesso. Beija-flores e plantas formam uma rede filogeneticamente estruturada (Martín et al. 2015). Sem pressa, aguardamos até que máquinas fotográficas e programas de identificação de imagem fizessem seu trabalho. Tarefa cheia de equívocos, mas por isso mesmo estimulante. Hipóteses geravam novas buscas por nomes, semelhanças de formas vegetais e definições farmacológicas, indo até a surpresa de se ter algo ilustre trazido por beija-flores ou cambacicas e mamoneiros.

Esse encontro tinha algo de uma *tyché*, acaso dotado de finalidade, como uma secreta necessidade mágica em que as espécies nascidas poderiam ter sido enviadas por uma entidade ou mesmo generosamente doadas pelas aves visitantes. Me-

¹² Outra ave de parapeito passou anos visitar esporadicamente: um mamoneiro verdinho, papa-mamão não identificado. Grande, desconfiado, assustado, em par, com dimorfismo perceptível. Estariam acostumados com a xepa da feira-livre de quarta? Aves e catadores coletores expõem a complexidade intrínseca do nomadismo. O cinema de Agnès Varda aproximou os catadores de restos da colheita (glaneurs da pintura do século XIX) de personagens sem-teto urbanos. O Hobo da sociologia de Chicago seria paradigmático. Na série televisiva *The Walking Dead* vemos como uma infecção disruptiva da produção engendra scavengers, catadores de víveres em estoques abandonados.

nos uma troca e mais de uma mensagem por decifrar. O caráter terapêutico das espécies tornou-se eloquente. Estabeleceu-se um contato entre a maravilha do brotamento, sua aventura até nossa janela e os códigos botânicos de saberes tradicionais que não podíamos entender senão buscando decifração enciclopédica¹³. As plantas trouxeram novas espécies de formigas. Todas bem escondidas nos dias frios e exibidas no calor. Anotei num caderno que precisava estudar ANTs¹⁴.

3 TEORIA DO CLAUSTRO

Para além das zoonoses surgirem como expressão mais sensível do Antropoceno,

esta infecção tornou visível a fragilidade dos modos de vida. Atuou afetando negócios dos ricos e um pouquinho de suas vidas, além de ceifar a vida dos pobres, negros, indígenas e comunidades tradicionais autóctones pelo planeta afora. Assim como a conexão (evito falar causalidade) de peidos e arrotos do rebanho bovino com o aquecimento global não é absolutamente evidente, a vinculação (ainda evito falar etiologia) de enfermidades emergentes com os modos de vida no Antropoceno tampouco seria facilmente perceptível ou sensível. Etnias indígenas são

capazes de enorme precisão nas modificações ambientais. Enfermidades pulmonares, câncer, alimentação ruim e má qualidade de vida são perceptíveis somente a partir de um determinado grau de prejuízo insidioso, porém estocasticamente negociado. Alguns entendem que a ciência cidadã emerge na luta contra o negacionismo (Callon, Lascoumes & Barthe 2009).

A rigor, o projeto epistemológico tardo-modernista fica bastante perplexo com a subtração da escala sensível da mecânica clássica pelo infinitamente pequeno. A transistorização retrata bem o rumo da escalaridade na tecnologia. Com o mergulho na microfísica, a tecnociência constrói artefatos nucleares, DDT, contraceptivos e “química fina” consolidando a suspeita tecnofóbica, descrita por Callon Callon, Lascoumes e Barthe (2009: 42-43) através de seus “dois demônios”: a fé cega no progresso científico e o mergulho no relativismo absoluto. O laboratório científico acaba por se tornar recluso e afastado dos mundos. Solucionar o impasse do mononaturalismo ameaçado pela bifurcação das leis naturais é assunto do século XX: na fenomenologia, pela filosofia analítica, na epistemologia histórica francesa, com a virada linguística, jogos de linguagem e por aí afora. Os instrumentos técnicos

¹³ No alto Rio Negro, Christine Hugh-Jones percorreu os caminhos da mandioca e das serpentes com ênfase na fermentação duplamente “situada” (local geométrico e lugar cosmológico). Algumas hortas femininas da Amazônia atualizam esses emaranhados interespecíficos incluindo espíritos, sonhos, sementes e micróbios como na metafísica vegetal Jamamadi (Hugh-Jones 1978, Shiratori 2018). Imagino-as compostas por regimes de ritornelos que fazem crescer estas culturas, que mesclam slash-and-burn com permaculture, desafiando uma tradução comparativista do cuidado. Estão mais próximas de uma ópera ou de um jardim de infância do que de uma igreja-plantation (pleonasma).

¹⁴ Verifiquei que a Sociobiologia insistia nos coletivos como modelo de sociedade enquanto alguns cladistas tomavam as colônias como unidade viva simbiótica: achei pouco interessante e fui buscar etimologias de “colônia”. Sophie Houdart (2008) conta como laboratórios japoneses e havaianos estudando drosófilas estabeleciam novas relações com insetos. As formigas entram em todos os lugares, vão esperar para entrar aqui no texto...

operam enquanto um Cogito dupla-face, registrando aquilo que foge da escala corporal dos humanos. A concepção de cosmopolítica de Isabelle Stengers admite que há guerra de ciências e conflitos ontológicos advogando a diplomacia.

A questão da escala na etnologia pode ser chamada de holográfica, de acordo com Marilyn Strathern (2018: 278). Poderíamos incluir a escalabilidade das commodities e seu rastro de ruínas por seguir, de acordo com as pesquisas Matsutake de Anna Tsing (2012; 2015) ou ainda evocar boundary objects resistentes à escalação (Leigh Star 2010). É fácil, contudo, perceber dissenso nesses conceitos, o que só aumenta ao introduzirmos saberes tradicionais e demandas políticas de animais, plantas e paisagens - sobretudo multiespécie. Em contrapartida, a globalização pode ter engendrado um experimento espontâneo planetário com o claustro pandêmico. A esquizo capitalista sincopou-se sem escalas (sem sincronização nem sincronidade).

O claustro não foi destinado aos aromas que sobem ou à interioridade infinita como no cenobitismo¹⁵. O claustro exigido pela crise era ausência de bafo, de perdigoto e tosse - era um esforço em policiar o lixo da respiração alheia que poderia impedir alguns de respirar. O sopro da vida foi condenado. O SARG espiado por imagens tomográficas faz uma imagem de “pulmão em vidro quebrado” e tem por sintomas a falta de ar, sufocação extrema, dificuldade em respi-

rar evoluindo até a hipóxia importante, confusão mental e morte. A sufocação de um cidadão estadunidense negro, vítima de violência policial, trouxe milhares de jovens pretos, imigrantes e simpatizantes às ruas. O movimento espontâneo *Black Lives Matter* também se disseminou no hemisfério norte do mundo, desafiando o supremacismo branco da *alt-right*. A investigação sobre partículas virais demorou a se tornar denúncia do risco *airborne*, que significa “no ar”, carregado pelo ar, pelo vento ou transportado por aeronave. O eufemismo técnico *airborne*, tem uso militar desde 1937 significando soldados aerotransportados, seguida de triste memória, pois designava tropas estadunidenses invadindo vilarejos do Vietnã de helicóptero. Não é difícil contrastar a expressão de Bob Dylan, “blowing in the wind” com a semântica de rota, finalidade e função. Ganhou ênfase com os AWACS-E3 desde 1977, geringonça voadora que permite patrulhar o espaço aéreo com equipamentos aerotransportados: “capaz de detectar, identificar, rastrear e interceptar ameaças *airborne*” (Airforce 2020).

A divulgação científica promove o personagem John Snow como precursor da Epidemiologia. Essa narrativa hagiográfica reage contra os etéreos pântanos miasmáticos e contagiosos, introduzindo um contato materialista da mão com os objetos (“fômites”): teria sido o primeiro a ligar associativamente um poço artesiano com o vibrião colérico, pessoas doentes e ma-

¹⁵ Os cloisters monásticos do tardomedieval, onde se cultivavam ervas aromáticas, eram jardins a imitar o Paraíso. Respondem pela apreciação renascentista das especiarias, e segundo Roland Barthes ensinavam a “viver junto” num contexto convivial feito de cabras, plantas e comensais (Bert 2002; Barthes 2015).

pas de circulação londrina (causalidade em David Hume). Desse modo, o uso biomédico do termo contaminação teve ressonâncias: substituiu-se o éter, o ar e o vazio pelo toque realista. A versão da água concreta destituindo o ar abstrato guarda alguns traços da lógica do sensível, sobretudo se lembrarmos que álcool e sabão nas mãos foram mais divulgados do que máscaras e ar livre durante a crise covid.

O desenvolvimento da “medicina fisiológica” moderna reconfigura duas teorias científicas e políticas sobre o adoecimento infeccioso, supostamente a partir do *contagium* de Fracastori e dos *miasmata* hipocráticos. Uma defendia o “contágio” por contato através de germes misteriosos, propondo quarentenas, enquanto a outra, liberal e industrial, chamada “infecciosa” a partir da impregnação pelo insalubre, integrava os miasmas do ar com uma inflamação das mucosas¹⁶. Não há, portanto, mera oposição entre contato físico (germes, isolamento, superfície cutânea) e infecção *airborne* (aéreo, sem contato, interior mucoso). Os argumentos da escola do contágio remetem ao que depois foi caracterizado como geração espontânea, mas que era entendido como semente ou fertilização vegetal “indireta” do solo (Delaporte 1986, 2004). Antes da pasteurização da França, os lazaretos portuários de quarentena chocavam-se contra o saneamento e a ventilação. A Antropologia sacrificial de Robertson Smith, que iria influenciar Frazer,

Durkheim, Freud e Bergson, promove doutrinas da prevenção do contato (“tabu”) na teoria da magia. Para Keck (2020), a questão da propagação natural ou cultural de duas séries distintas, as infecções e as notícias inquietantes sobre elas, já se manifesta no início da Sociologia.

As partículas transmissíveis por aerossóis que visitam nossos pulmões somente serão assunto no século XX (*airborne diseases*). O “ar puro” se revela habitado por partículas de tamanhos distintos. É notável que a atmosfera aquecida, o ar poluído e o bafo dos contaminados (SARGs) permaneçam subentendidos ou dissimulados no Antropoceno (Creutzen 2009, McNeill 2022). A comensalidade do sacrifício se transforma na respiração promíscua. Nesse sentido, o claustro da vida monástica traz realmente consigo a pergunta barthesiana sobre seu avesso: como viver junto? No esboço de uma teoria do claustro pandêmico, o isolamento se apresenta como solução e como problema (Bahl et. al. 2022).

Por um lado, havia a inserção quase permanente na web. Contatos com outros humanos e suas máquinas através de teclado, mouse, dedos deslizantes, microfones e impressões em papel. Telefonia também. Rede e isolamento. Local e global embaralhados por uma epidemia. O confinamento não se apresenta como experiência mística espiritual de “encontro consigo mesmo” etc. Sob a ameaça de quarentena forçada

¹⁶ Complicando a história social da infecção consagrada por Ackerknecht (1948), François Delaporte sustenta que não há precursores, que uma bifurcação deixa de funcionar e sua complementaridade passa a admitir oposição. Com a invenção das bactérias pasteurianas, a historiografia modernista faz um movimento retrospectivo para encaixar o debate num confronto entre liberalismo e antigo regime (Delaporte 1986).

emerge a recusa de uma vida digital exclusiva. A saúde do corpo reclama, os contatos são mais pobres de sensações e secreções, os órgãos dos sentidos restringem-se ao visual e auditivo (emulando significante, significado e referente). O desespero com a paisagem forçada aparece e a nostalgia da novidade se intensifica.

De qualquer modo, a experiência quase mística deste delírio viral, sua deixis de dervixe, não se desvinculou do falar pelos cotovelos (escrever-postar nas redes). Das confissões de Agostinho tratando da concupiscência de ver (Santo Agostinho 1987) ao seu cripto-comentário sobre a curiosidade em Ser e Tempo (Heidegger 1997) há uma forte suspeita em relação à “palavra vazia” (*Geredete*) ou blah-blá-blá, que Greta Thunberg assinala de modo charmoso. Qualquer uso da palavra é por definição estranho à vida monástica, mesmo empoderado. Como disseram Tronti e Tari (2020: 7): “Enquanto a ideia de que estamos vivendo em tempos apocalípticos hoje se tornou senso comum (na pandemia), sua verdade permanece altamente questionável”. Observando a espetacularização apocalíptica da infosfera, deduz-se que não se trata de um senso profético genuíno, mas de imagens provenientes de filmes hollywoodianos e séries televisivas estranhas apocalipse de São João¹⁷. Para ambos, ensaiando uma reflexão marxista variante da dialética

negativa e da mística judaica, essa peregrinação estrangeira para com todos e com a pandemia não é reclusão espiritual, mas reordenação do combate político - estranhamento da ordem. A crise falastrona e catártica permite paradoxalmente enxergar fins de mundo por vir: reclusos, mas sobretudo errantes, nômades, peregrinos. Cantos e ritornelos são mais apropriados.

O debate filosófico sobre o claustro ficará compreendido entre o luto pela finitude do conhecimento, que Schopenhauer tematiza por meio do abandono do mundo no ascetismo; e a dança desenfreada com a Terra, que Nietzsche explora no dionisíaco, sobretudo através da corte dos animais de Zarathustra, que emolduram sua solidão radical (Deleuze 1965, Bleakley 1999, Lemm 2009). Trata-se evidentemente de conversar com abismos.

As aves também ficam presas e reclamam. As gaiolas têm sido condenadas como práticas nocivas e absolutamente indesejáveis no cotidiano, marcadas pela segregação, isolamento, contudo sobrevivem como as touradas. Mercados de aves canoras são ilegais em função da captura indiscriminada e geram tráfico por causa dos altos preços praticados. Em setores urbanos dedicados, muitos praticantes de saberes da floresta, cerrado ou da caatinga mantêm a criação de aves canoras, que podem ser legalizadas em certas circunstâncias. As gerações que originalmen-

¹⁷ “grande livro que João escreveu durante seu exílio em Patmos. (...) Por estarmos tão envolvidos e atravessados pelo espírito mundano as evidências se tornam invisíveis (“le evidenze diventano come invisibili”) sendo hoje necessário adotar a postura dos primeiros monges da era cristã, ou seja, o estranhamento (estraniamento), xeniteia em grego patristico ou peregrinatio em latim, com relação à sociedade dominante e sua própria identidade social” (Tronti & Tari 2020: 4).

te se deslocaram interessam-se vivamente por aves. Os únicos interlocutores que encontrei em Copacabana tinham vivido no campo. O racismo voltado contra os pretos, contra indígenas e quilombolas também se volta contra imigrantes nordestinos que se estabeleceram nas metrópoles do Sul do país. Em duas ocasiões fomos chamados para participar de questões na rua defronte ao prédio. Numa admirava-se o canibalismo de um tucano bem grande (aparecem por 2 meses no verão): cheguei quando já devorava as partes finais da pomba-rolinha, sei lá. Noutra situação deliberava-se o que fazer com um mico caído de árvore alta, numa escaramuça inexplicada. Tinha traumatismo craniano evidente. Morreu no asfalto como um personagem de Nelson Rodrigues (de algum modo creio que o beije)¹⁸.

Colibris de parapeito podem ficar retidos por acidente e costumam morrer em menos de uma hora debatendo-se e extenuando-se ao tentar sair. Animal resistente por excelência, não mora em gaiolas nem aceita reclusão. Todos os Trochilidae recolhem-se e dormem hibernando durante a noite, fenômeno pouco comum. Gastam muita energia em deslocamentos longos e permanentes em busca de alimentos super-glicídicos. A medição dos batimentos cardíacos e de asas deste pequeno pássaro fornece números de três dígitos - espantosa, única, absurdamente elevada. Seus músculos são especializados e dedicados a essa tarefa brutalmente repetitiva. Estranhos animais capazes de voar para trás.

Transcrevo um bilhete de minha companheira, anexado ao diário de campo:

Rio, 03.05.2021

Estava dormindo num sono pesado. Comecei a escutar aquele barulho típico dos cracudinhos andando em cima da janela. Um barulho metálico. Logo em seguida, começa um piar, muito alto e forte, totalmente diferente do comum. O barulho me incomoda, começo a acordar, mas estou com muito sono, só tenho vontade de fazer um psiu para eles pararem. Mas o som é muito forte e me pareceu um barulho de sofrimento. Me dou conta que o pássaro está dentro de casa, preso na parte de dentro da janela. Acordo sobressaltada. Lá estava ele, preso. Abro a janela imediatamente e afasto a cortina, mas ele não entende e voa em direção ao espelho do armário. Bate com a cabeça. Assustado retorna para cortina, faz isso por duas vezes mais. Abro bem as cortinas e tampo o espelho com a camisa branca de X. Nesse interim ele sai pela janela. Acho que era um filhote, era bem miudinho e não era tão amarelinho. A fresta por onde entrou dentro de casa era bem pequena. Estreita. Foi.

Não era colibri era sebito, caga-sebo filhote (Coereba flaveola). Tivemos algumas entradas de beija-flor no claustro. As mais gloriosas eram uma visita até a cozinha com paradinha prospectiva ou uma bisbilhotagem na tela grande do computador, para consultar algo que eu lia. Tivemos no início, ainda sem nenhuma familiaridade com os bichos, momentos de susto e até desespero. Na sua maioria, quando entravam atraídos por luminosidade na hora do crepúsculo - choques contra espelho e vidro, contra abajur pequeno, dificuldade com panos da cortina ou altura da janela, e outras ainda. Os maiores so-

¹⁸ Acredito que me tomaram por opinião capaz porque no ano anterior havia lamentado muito a morte do motoboy com trauma grave no crânio numa rua adjacente, defronte à emergência do maior hospital

bem muito e não acham a janela. O truque mais rápido e eficaz era similar àquele com os insetos: apaga-se tudo e abre-se a janela. Anotei:

Beija flor faz fila? Com boa nectaragem chegam ordenadamente em sequência. Parecem aeronaves ordenando-se para aterrissar.

particular da cidade. Ficou esperando o Samu, no protocolo devido, que veio menos rápido do que viria a maca vedada ao integrante do SUS.

4 CONCEITOS DE FIM-DE-MUNDO: SOLASTALGIA

A experiência de isolamento, que se tornou política, intransigente, orgulhosa - abriu-se para uma paisagem minimalista incontornável. Como um jardim zen ou a contemplação de um deserto havia uma paisagem por ser descrita e frequentada em minha própria janela. Posso dizer que o retiro me restringiu a dois elementos visuais bastante monótonos. Continuava vendo apenas dois tipos de quadro: as telas planas com ilusão de profundidade, no truque das imagens em movimento; uma janela hospitaleira voltada para prédios e muro, porém visitada por estrangeiros. No primeiro enquadramento, televisivo e computacional, mostra-se o mundo do movimento. O vivo se confunde com o movente. No segundo quadro, fixo, encena-se paulatinamente um desfile ou uma parada exibicionista e voyeur com aves de parapeito. A composição lentíssima de uma paisagem que cresce no nexo multiespécie faz pensar.

Sob o império da visão, Kant entendia o pai-

sagismo (*Lustgärtnerie*) como uma das belas-artistes, que se contrapunha à pintura. Na pintura, as imagens da natureza são imitadas usando formas e imagens coloridas por meio de um artifício da cultura: “bela figuração (*Schilderung*) da natureza”. No paisagismo, compõe-se artificialmente imagens ou panoramas com elementos da natureza (arbustos, árvores, pedras) utilizando técnicas da jardinagem: “belo agrupamento (*schönen Zusammenstellung*) dos produtos da natureza” (Kant 2015: 310; 2004: 261). Não cabe discutir se nosso velho Kant de peruca suportaria a barbárie dos outdoors ou a sonoplastia de um churrasco enquanto formas de paisagismo. Cabe, contudo, notar que para os humanos modernos da *Aufklärung*, a paisagem é algo tão domesticado quanto um cão de caça, um quadro ou uma plantação de batatas, quase tendo sido caracterizada na terceira crítica kantiana pela natureza “imitando” a forma-quadro da cultura. O tabaco está para o mel assim como a pintura está para o paisagismo etc.

Para Elizabeth Povinelli, podemos tomar uma paisagem como geo-ontologia própria, autônoma e independente. As relações mutuamente constitutivas das geografias (locais) e biografias (vidas humanas) são geo-ontologias que funcionam como estratégias indígenas de sobrevivência (Povinelli 2006, 2016; Povinelli, Coleman & Yusoff 2017). Igualmente, as pedras podem ser pensadas como uma forma de ser terrano - parente das grandes montanhas e vulcões dos Andes, cuja existência geológica tece tramas entre animais, plantas, terra, humanos e objetos da cul-

tura material. Montanhas interseccionam com as vidas de seus habitantes humanos de maneiras complexas, irredutíveis a um mero entendimento geológico das pedras (De la Cadeña 2015). Por que não lembrar dos Wai Wai, cujos s guardavam seus poderes em pedras dentro de uma bolsinha? Na ocasião do encontro com agentes evangélicos, Euká, poderoso e último, entregou suas pedrinhas ao missionário depois de ter sido curado por remédios ocidentais. Acreditou no crente como mais poderoso. Trocou suas pedras para seguir ao papel e ao deus único crucificado. Os wai wai são hoje predominantemente evangélicos, tornaram-se pedras sobre as quais Pedro construiu igrejas (Câncio & Araújo 2018). Os poderes das pedras *sieidi* dos povos nórdicos tradicionais de Finnmark, como o povo Saámi, por sua vez, integram um elenco de investigações indígenas sobre a convivialidade com as pedras. Permitem igualmente pensar humanidade e ontologias paradoxalmente relacionadas com a noção de vida: “Caso levada realmente à sério, [a pedra, para alguns povos] existe de maneira que desestabiliza muitas suposições acerca do que é uma paisagem e o que pode conter” (Reinert 2016: 101).

Panorama e paisagem não são feitos apenas de plantas e pedras, pois têm animais e entes sobrenaturais em seu interior. Uma paisagem pode igualmente ser sonora ou olfativa, envolvendo outros canais de informação. As paisagens contêm animais, seres moventes, animados e na maior parte das ontologias ameríndias contém, igualmente, seres especiais que nem todos co-

nhecem ou podem ver, entidades muitas vezes responsáveis pelo entorno - floresta, rio, meio ambiente, mundo circundante. Entendo ainda que o canto dos pássaros constitui uma arquiconhecida paisagem auditiva. O alcance, importância e força desse agenciamento estético-sonoro têm dois espaços de acolhida urbana: o parque (praia, morro, arrabalde) e a janela domiciliar. O cinema etnográfico multiespécie vem oferecendo uma reflexão transversal sobre a paisagem sensorial na pesca e no pastoreio bastante instigantes (Barbash & Castaing-Taylor 2011, Castaing-Taylor & Paravel 2013, Gras 2012).

Os mundos aborígenes australianos têm sido atravessados por catástrofes ambientais generalizadas nas últimas décadas, do mesmo modo que os Andes e a floresta amazônica. A mineração também é praticada por lá de modo exaustivo, nocivo, insalubre, com rejeitos químicos de toxicidade longa, tanto legalmente quanto ilegalmente ou nas franjas da lei. Não por acaso, os aborígenes iniciaram um debate público importante sobre a personalidade jurídica de ancestrais, avatares, personagens míticos geolocalizáveis, todos seus parentes, que para os anglo-saxões invasores seriam “acidentes geográficos” (Whittaker 1994; Hill 1995). Uma vitória na corte suprema australiana abriu precedente e tende a reconfigurar o campo das disputas jurídicas de direitos de animais, não-humanos e elementos geográficos, com repercussão internacional (Lockie 2004; Woo 2011).

É nesse contexto que emerge uma atenção em saúde mental voltada para novas configurações da paisagem, verdadeira metamorfose cosmopolítica

dos problemas da ciência romântica acerca da paisagem familiar originária ou de seu valor estético. O canto performático dos pássaros cria territórios estéticos. Uma semiótica do ritornelo codifica re-des-territórios que vão da Terra (ponto cinza) ao buraco negro no Cosmos (Deleuze 1980). O aforismo deleuziano: “O território é alemão mas a terra é grega” (Deleuze 1980: 384) produz equivocação à medida que busca reapropriar-se da esquizo do primeiro romantismo (retomada), contra o nacionalismo do segundo romantismo (por ser expropriado mediante desintrusão). Contudo, falta-lhe um Povo, um regime de forças. É sempre vivido como um “solitário” no território natal: “tudo se passa entre o Um-Só da alma e o Um-Todo da Terra” (Deleuze 1980: 418-420).

Um estudo pioneiro buscou avaliar o impacto na saúde provocado por transformações radicais no meio ambiente efetivamente vivido, seu panorama danificado, a perda de configurações e formas existenciais. Nessa agenda, começou a desenhar-se uma categoria nosológica intitulada solastalgia, com uma literatura científica ainda escassa, porém precisa. A noção pertence a um conjunto de conceitos que procura descrever e aferir as implicações da catástrofe climática no bem-estar e na saúde mental (Eisenman et al. 2015, Askland & Bunn, 2018). Há importante discussão sobre a questão, que permanece, contudo, colocada prioritariamente em termos biológicos e epidemiológicos, além de bloqueada pelo *mainstream* psiquiátrico. A construção dessa entidade nosológica sob risco de habitual engessamento quantitativo não a impede de estimular reflexões

etnológicas e climatológicas. Como tampouco de buscar decisão ambiental respeitando ensaios clínicos randomizados, em época de crise da expertise e negacionismo muito bem pago (Kelly & Mcgoey 2018), ou ainda menos, desestimular a prestação de contas e responsabilidade epidemiológica num contexto de auditoria governamental e justiça ambiental (Reubi 2018). Alguns se referiram a esses estados como *psychoterratic* (psicoterranos) ou efeitos terra-orientados (Albrecht et al. 2007; Albrecht 2011; Mcmanus, Albrecht & Graham 2014; Riley et al. 2020).

O termo solastalgia foi introduzido por um filósofo ambientalista na *Ecohealth Conference* de Montreal de 2003. Em 2005, Glenn Albrecht publica o primeiro *paper* relevante, contudo, alguns ecologistas e antropólogos já haviam dado anteriormente destaque aos aspectos espirituais, vivenciais e mentais das perturbações climáticas antrópicas ocasionadas pela tecnologia (Bateson 1972; Antonioli 2004; Albrecht 2005; Guattari 2014). Sempre caberá mencionar dois livros publicados em 1962 com certo impacto, mas logo sepultados pelo culto do progresso – “*Silent Spring*”, de Rachel Carson, que descreve de modo literário a experiência do desaparecimento das aves na primavera em função do diclorofenilcloroetano, o DDT insect killer (insípido, inodoro e incolor “pai de todos agrotóxicos”); e “*The Drowned World*”, de James Graham Ballard, autor de extensa obra de ficção científica e uma trilogia distópica, anunciando secas e inundações tomando a superfície do planeta. Em ambos emerge claramente a experiência de angústia,

ansiedade e sofrimento psíquico com o dano ambiental circunvizinho - a eco-ansiedade. Em contrapartida, embora sob risco de ingenuidade antropocentrada, Albrecht enxerga a importância de cultivar sentimentos positivos em relação à Terra, que estariam quase extintos no que chama de Simbioceno (Albrecht 2020).

Uma aposta na solastalgia não busca adoecer ou medicalizar o incômodo persistente da paisagem danificada, saturada (mineração e plantation), desestabilizada por profusão de informação que se torna ruído. É bastante claro seu caráter potencial de resistência. Aqui poderíamos pensar uma arena de disputas por neurodiversidades e reapropriações do ambiente sensível - paisagem é visual, sonora, olfativa, tátil, gustativa, em suma, é estética e existencial. Essa agenda política não seria possível sem os saberes tradicionais das etnias indígenas. Sob a solastalgia em questão emerge a saturação com a monotonia da novidade, da diferença meramente comparativa, do colapso da escolha e da vontade digitalizadas. O espaço fica, portanto, limitado ou confinado, porém mentalmente ampliado, sob promessa de uma vida eterna com recursos infinitos dentro do mundo virtual, dentro das telinhas, dentro das comunidades transumanistas ou *red pilling alt-right*. Essa experiência ocorre num espaço exíguo, porém incomensurável.

Há, portanto, um claustro solastálgico colonizado por regimes de imagens. No confinamento das telas digitais fabricam-se mundos para a imaginação preguiçosa, desprovida de frutas, cascas e pólenes alucinógenos. Especularidade

acelerada, ignorante do epadu, paricá e daime, que são holobiontes espirituais da floresta de cristais. Fomos ao encontro do paradoxo de Timothy Leary, cuja aposta nos videogames como tradução do LSD apontava para uma virtualização completa da experiência, porém valorizando os simulacros como resistência ao mental puro e ideal da inteligência artificial (Berdayes 2015). Use a paisagem virtual, mas sempre como uma droga perigosa, estava a dizer. Ao fazer um elogio rasgado do virtual, em detrimento dos portais da percepção que tanto defendeu, acabaria por tropeçar na ecologia da mente. Felizmente. A alegria é ainda e sempre a prova dos nove.

Alguém protesta no tweet afirmando que: “Climate anxiety isn’t mental illness. It’s a rational response to trauma”, o que é justo com o prejuízo climático, porém injusto com os sofrimentos psíquicos. Enfermidade mental não é nem mais nem menos racional. Não seria tão interessante retomar um elogio da desrazão quanto aprofundar a reivindicação política daqueles que estão incomodados pelas transformações climáticas de seu entorno, ambiente e paisagem. Não ocorre tanto uma medicalização dos sofrimentos da catástrofe climática, aliás concentrada nas grandes migrações climáticas, mas uma articulação dos grupos de pressão afetados em torno de uma causa comum.

A solastalgia ainda não integra classificações internacionais de enfermidade, mas já deveria ser incluída entre as doenças negligenciadas. No vir a ser de políticas indígenas e guerras do Antropoceno pode oferecer uma clínica e uma política indispensáveis¹⁹. A et-

nologia das terras baixas sul-americanas tem destacado o papel do xamanismo nos territórios existenciais, nas paisagens ontológicas e curas cosmopolíticas (Albert 2002).

5 PARA TERMINAR

Antropoceno e doença apareceram fortemente conectados por zoonoses da crisecovid. Em duas décadas, passamos da malária, aids, dengue e zika para viroses respiratórias letais, ebola e varíola do macaco (Shepard et al. 2016). Ailton Krenak diz em algum momento que precisamos de paraquedas cor-de-rosa para cair, se não der para aterrissar. Bruno Latour lembra que o fracasso da globalização exige aterrissagem dos modernos, antes de um acidente fatal. Com propriedade, etnólogos têm lembrado que as sociedades tradicionais estão sob ataque há muito tempo, não se trata de fim de mundo, mas sempre de prosseguir e resistir. Não há dúvida de que a estranha narrativa kantiana sobre o *Fim de todas as coisas* (1985) é central para a *Aufklärung*, assim como o cosmopolitismo e a impossibilidade de paz perpétua. De qualquer modo, a grande extinção dos animais faz balançar o antropocentrismo onipresente. Junto com água, mar, terra e ar compõe mais uma luta dos comuns dentro das guerras do Antropoceno (Dietz, Ostrom & Stern 2003, Casarino & Negri 2008, Dardot & Laval 2015). Sem deixar de mencionar a *de-commodifi-*

cation dos alimentos (Mestres & Lien 2017) e sua reabertura perspectivista para a transcendência.

Aliás, a crisecovid seguiu um padrão usual: “*that pandemics are lived forwards and understood backwards*” (Phin 2011: 541). Não é preciso levar muito longe a biopolítica de Michel Foucault para ver que mais de dois times estão em confronto numa epidemia (Foucault 2006, Rabinow & Rose 2006; Povinelli, Coleman & Yusoff 2017).

Bastava ter parado tudo para evitar a propagação planetária do vírus, afirmam alguns especialistas. Mas é ainda mais evidente que parar ou desacelerar ofende o “progresso” e contradiz o mercado. Muitas pessoas conseguem enxergar o impasse dos “negócios-de-sempre” (BAU)²⁰ na pandemia, novo-velho problema que está diretamente influenciando em seus modos de viver e produzir. Entretanto, qualquer resposta trivial obedece à dicotomia: viver de outro modo ou conservar os negócios de sempre. A atitude negacionista colocou-se contra a vida e incondicionalmente em favor dos negócios inalterados: para nada perder, para continuar calculando, para não olhar seus dejetos. O ultrapassamento do espaço operacional humano seguro motiva qualquer enunciado crítico do BAU, que, acaba sendo mera aceitação do *status quo* hipertecnológico. Não se conseguiu exigir o fim do BAU no Painel Intergovernamental dedicado à Mudança Climática, IPCC²¹ (Dyllick & Muff 2016, Sendroiu 2022). Mas, quem poderia imaginar uma semipa-

¹⁹ “- Nenhuma teoria do suicídio Guarani sem nós, jovens guaranis, pensando de dentro!” Esbocei uma discussão sobre paisagem e suicídio em “O suicídio indígena Guarani-Kaiowá no antropoceno: solastalgia e schlambugrismo” (Estellita-Lins 2021a).

ralização mundial dos meios de transporte aéreo por 30 dias? Cabe, portanto, admitir regimes de cuidado inesperados e revolucionários. Não se pode mais viver de modo sustentável e ambicionar crescimento indeterminado (Cafaro 2011).

Esses eventos zoonóticos trouxeram animais da floresta para as bordas das cidades, permitiram mais privacidade para o sexo nos zoológicos, diminuíram o ruído de máquinas e o deslocamento sistemático dos humanos na superfície planetária, deixaram aviões no solo como no onze-de-setembro estadunidense (9/11). A paisagem urbana se tornou restritiva para humanos em função da proibição ou dificuldade nos deslocamentos. Os humanos quarentenados deixaram os animais livres. Abordei esse panorama de dentro de uma extrema restrição da paisagem. Tentei indicar como a grande extinção e a exclusão urbana dos animais gravitou em torno de um devir-viral. Esse prolixo quase-vivente cujas mutações velozes desafiam a noção usual de especiação. A irrupção do vírus possibilitou a convivência com outros viventes.

O “afastamento social” no Antropoceno não é político apenas porque mostra o paralogismo da liberdade no direito liberal, mas sobretudo porque interroga noções usuais de sociedade (e globalização) através dos agenciamentos de ani-

mais, plantas, vírus, paisagens e claustro-isolamento. Retomando Gayatri Spivak, poderíamos dizer que é absolutamente imperativo pensar que nosso domicílio individual está escrito no planeta enquanto planeta, tal como aprendemos na escola sobre Astronomia. O Unheimlich torna-se ainda mais freudiano com a teoria do mito em Schelling: aquilo que devia permanecer escondido no lar irrompe com dano para o pensamento, como se viesse de fora.

A pandemia é uma crise de certos modos de vida dos humanos durante o Antropoceno. Mais circunscritos à paisagem de telas digitais do que nunca, se tornou possível falar abertamente de so-lastalgia - da destruição das paisagens com repercussão na vida orgânica, na saúde, em modos de viver e estratégias de olhar preciosas e sine qua non. O C19, ao promover isolamento também exorta à superutilização do mundo virtual, protético, agora como complemento e não mais suplemento do contato perdido com alguns mundos. Seria apenas um falatório oportunizado por teclados ao alcance dos dedos nervosos? Parto do princípio de que uma experiência de fim de todas as coisas se mostra e fica demonstrada, ou pelo menos indicada, - no luto, nas restrições e no confinamento. Ambos, o coronavírus e o colibri, são aparições caipora.

²⁰ “Business as usual” ou BAU, conceito criado por ambientalistas, economistas e juristas há mais de dez anos, situava-se na corrida entre dinâmica climática e política climática, ostentando o advento de uma nova “revolução industrial de sustentabilidade” que dispensaria a desaceleração deliberada da economia mundial e o abandono de métricas, como o PIB, não afetando, portanto, o lucro. Mostrou-se falacioso, contudo, abriu frentes para discutir “crescimento zero” e política dos comuns. Tende a ser substituído por “políticas de mitigação”. Isto se depreende das cimeiras climáticas que recusam a noção e preferem adotar limites quantificados em graus Celsius de aquecimento (Teng & Xu 2012; Dyllick & Muff 2016).

²¹ O Intergovernmental Panel for Climatic Change (IPCC) é um órgão das Nações Unidas (UN) para avaliação da ciência relacionada com a mudança climática.

REFERÊNCIAS

Ackerknecht, Erwin H. 1948. Anticontagionism between 1821 and 1867. *Bulletin of the History of Medicine* 22: 562-593.

Agostinho, Santo. 1987. *Confissões*. Petrópolis: Vozes.

Airforce Technology. *E-3 AWACS (Sentry) Airborne Warning and Control System*. Airforce Technology. <https://www.airforce-technology.com/projects/e3awacs/>

Albert, Bruce. 1992. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico* 14(1):151-89.

Albert, Bruce. 2002. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza in *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, pp. 239-76. Organizado por Ramos, A. R. , Albert, B. São Paulo: Unesp.

Albrecht, Glenn et al. 2007. Solastalgia: the distress caused by environmental change. *Australasian psychiatry* 15(sup1): S95-98.

Albrecht, Glenn. 2005. 'Solastalgia': A New Concept in Health and Identity. *PAN* 41(3).

Albrecht, Glenn. 2011. Chronic environmental change: Emerging 'psychoterratic' syndromes, in *Climate change and human well-being*, pp. 43-56. Organizado por Weissbecker, I. New York: Springer.

Albrecht, Glenn. 2020. Negating Solastalgia: an emotional revolution from the anthropocene to the symbiocene. *American Imago* 77(1):9-30.

Almada, Emmanuel Duarte, Venancio, Bruno. 2021. Pode a natureza falar? Perspectivas para uma educação ambiental multiespécie. *Revista Interdisciplinar Sulear* 67-81.

Anderson, Leon. 2006. Analytic Autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography* 35 (4): 373-395.

Antonioli, Manoela. 2004. *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*. Paris: l'Harmattan.

Aristóteles. 1960. *Politique. Livres I & II*. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres.

- Askland, Hedda Haugen, Bunn, Matthew. 2018. Lived experiences of environmental change: Solastalgia, Power and Place. *Emotion, Space and Society* 27:16-22.
- Bahl, Praatek et al. 2022. Airborne or Droplet Precautions for Health Workers Treating Coronavirus Disease 2019? *Journal of Infectious Diseases* 225(9): 1561-1568.
- Barbash, Ilisa, Castaing-Taylor, Lucien. 2009. *Sweetgrass* [Filme]. Cinemaguild.
- Barthes, Roland. 2015. *Comment vivre ensemble: cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*. Paris: Seuil.
- Bateson, Gregory. 1972. *Steps to an ecology of mind: Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. North Valle: Jason Aronson.
- Berdayes, Vicente. 2015. Furthur! Timothy Leary's Media Ecology. *Explorations in Media Ecology* 14(1):53-71. 10.1386/EME.14.1-2.53_1.
- Bert, Jean-François. 2002. Roland Barthes, Comment vivre ensemble, cours et séminaire au collège de France (1976-1977). *Le Portique: revue de philosophie et de sciences humaines* 10.
- Birdlife International. 2021. *Hummingbirds Datazone*. <http://datazone.birdlife.org/species/results?thrlev1=&thrlev2=&kw=hummingbird&fam=0&gen=0&spc=&cmn=®=0&cty=0>
- Bleakley, Alan. 1999. *The animalizing imagination: Totemism, textuality and ecocriticism*. Berlin: Springer.
- Bourriaud, Nicholas. 2017. *L'Exforme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cafaro, Philip. 2011. Beyond business as usual: alternative wedges to avoid catastrophic climate change and create sustainable societies in *The ethics of global climate change*. Organizado por Arnold, Denis G. Cambridge: Cambridge University Press.
- Callon, Michel, Lascoumes, Pierre e Barthe, Yannick. 2009. *Acting in an Uncertain World: An Essay on Technical Democracy*. Massachussets: MIT Press.
- Câncio, Raimundo Nonato de Pádua, Araújo, Sônia Maria da Silva. 2018. Violência epistêmica e a invenção do outro na narrativa 'O Pajé de Cristo', de Homer Dowdy. *Tellus* 39-57. 10.20435/tellus.v18i37.516.

- Casarino, Cesare, Negri, Antonio. 2008. *Praise of the Common: a conversation on Philosophy and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Castaing-Taylor, Lucien; Paravel, Verena. 2013. *Leviathan* [Filme]. Arrête ton Cinéma, Cinereach, Creative Capital.
- Creutzen, Paul. 2009. A safe operating space for humanity. *Nature* 461(7263): 472-475.
- Dalsgaard, Bo et al. 2018. Trait evolution, resource specialization and vulnerability to plant extinctions among Antillean hummingbirds. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 285(1875): 2017-2754. 10.1098/rspb.2017.2754.
- Danowski, Déborah. 2019. Mundos sob os fins que vem, in *VII Seminário Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e...* Campinas: ALB. pp. 85-96.
- Dardot, Pierre, Laval, Christian. 2015. Propriedade, apropriação social e instituição do comum. *Tempo Social* 27(1): 261-73.
- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- Delaporte, François. 1986. *Disease and Civilization the Cholera in Paris, 1832*. Cambridge: MIT Press.
- Delaporte, François. 2004. Contagion et infection, in *Dictionnaire de la pensée médicale*, pp. 283-287. Organizado por Delaporte, François et al. Paris: PUF.
- Denzin, Norman K. 2006. Analytic Autoethnography, or Déjà Vu all Over Again. *Journal of Contemporary Ethnography* 35 (4) : 419-428.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 1980. *Mille Plateaux: capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles. 1965. *Nietzsche*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles. 1969. *Logique du Sens*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Despret, Vinciane. 2016. *What would animals say if we asked the right questions?* 38. Mineapolis:

University of Minnesota Press.

Despret, Vinciane. 2018. Out of The Books: Field Philosophy. *Parallax* 24(4):416-28.

Despret, Vinciane. 2019. *Habiter en oiseau*. Toulouse: Éditions Actes Sud.

Dietz, Thomas, Ostrom, Elinor e Stern, Paul C. 2003. The struggle to govern the commons. *Science* 302 (5652):1907-12.

Dyllick, Thomas; Muff, Katrin. 2016. Clarifying the meaning of sustainable business: Introducing a typology from business-as-usual to true business sustainability. *Organization & Environment* 29(2):156-74.

Eisenman, David et al. 2015. An ecosystems and vulnerable populations perspective on solastalgia and psychological distress after a wildfire. *EcoHealth* 12(4):602-10.

Erikson, Philippe. 2012. Animais demais... os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas). *Anuário Antropológico* 37(2): 15-32.

Estellita-Lins, Carlos. 2020. Exfermidade, enfermidade ou experiência de doença: zoonose e antropoceno. *O que nos faz pensar* 29(47):192-237.

Estellita-Lins, Carlos. 2021a. O suicídio indígena Guarani-Kaiowá no antropoceno: solastalgia e schlambugrismo. *Revista NUPEM* 13(29):224-56.

Estellita-Lins, Carlos. 2021b. Saúde vulgar e fabricação do corpo a partir de Georges Canguilhem. *Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade* 7(2): 55-79.

Etelain, Jeanne. 2017. Qu'Appelle-t-on Zone? à la recherche d'un concept manqué. *Les Temps Modernes* 692(1): 113-135.

Foucault, Michel. 2006. *Naissance de la biopolitique (1978-1979)*. Paris: Seuil/Gallimard.

Frazer, Sir James George. 1922. *The golden bough: a study in magic and religion*. Abridged edition. New York: The Macmillan Co.

Garcia, Uirá. 2018. Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de espécie.

Revista do Instituto de Estudos Brasileiros 179-204.

Gillespie, Kathryn. 2017. Intimacy, animal emotion and empathy: Multispecies intimacy as slow research practice, in: *Writing intimacy into feminist geography*. London: Routledge. pp. 160-169.

Gollakner, Rania, Capua, Ilaria. 2020. Is COVID-19 the first pandemic that evolves into a panzootic? *Veterinaria Italiana* 56(1): 11-12.

Gras, Emmanuel. 2012. *Bovines* [Filme]. Bathysphere Productions, La Région Île-de-France, Région Basse-Normandie.

Guattari, Félix. 2014. *Qu'est-ce que l'écophilosophie?* Paris: Nouvelles Éditions Lignes, IMEC.

Heidegger, Martin. 1997. *Ser & Tempo*. Petrópolis: Vozes. v. 1.

Hill, Ronald Paul. 1995. Blackfellas and whitefellas: Aboriginal land rights, the Mabo decision, and the meaning of land. *Human Rights Quarterly* 17:303.

Houdart, Sophie. 2008. *La cour des miracles: ethnologie d'un laboratoire japonais*. Paris: CNRS Editions.

Hugh-Jones, Christine. 1978. *From the Milk River. Spatial and temporal process in norwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Johnson, Elizabeth R. et al. 2019. "Geontographies: On Elizabeth Povinelli's geontologies: A requiem for late liberalism". *Environment and Planning C: Politics and Space* 37(8):1319-42.

Kant, Emmanuel. 2015. *Critique de la Faculte de Juger*. Paris: Garnier Flammarion.

Kant, Immanuel. 1985. O fim de todas as coisas, in *Immanuel Kant: textos seletos. Edição Bilingue*, pp. 154-181. Petrópolis: Vozes.

Kant, Immanuel. 2004. *Kritik Der Urteilkraft*. Berlim: Reclam.

Keck, Frédéric. 2013. L'OMS et ses sentinelles : de la grippe pandémique à la grippe aviaire. Commentaire. *Sciences sociales et santé* 31(4):65-71. 10.3917/sss.314.0065.

Keck, Frédéric. 2014. Birds as Sentinels for Pandemic Influenza. *BioSocieties* 9(2):223-25. 10.1057/biosoc.2014.9.

- Keck, Frédéric. 2018. Avian Preparedness: Simulations of Bird Diseases and Reverse Scenarios of Extinction in Hong Kong, Taiwan, and Singapore. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 24(2):330-47. 10.1111/1467-9655.12813
- Keck, Frédéric. 2020. *Avian Reservoirs: Virus Hunters and Birdwatchers in Chinese Sentinel Posts*. Durham: Duke University Press.
- Kelly, Ann H., McGoe, Linsey. 2018. Facts, power and global evidence: a new empire of truth. *Economy and Society* 47(1):1-26. 10.1080/03085147.2018.1457261
- Kopenawa, Davi, Albert, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krizek, Robert L. 2003. Ethnography as the excavation of personal narrative, in *Expressions of ethnography: Novel approaches to qualitative methods*, 141-151. Editado por Clair, Robert Patric. New York: New York Press.
- Latour, Bruno. 1984. *Les microbes: Guerre et Paix, suivi de Irreductions*. Paris: Éditions A. M. Métailié et Association Pandore.
- Leigh Star, Susan. 2010. This is not a boundary object: Reflections on the origin of a concept. *Science, Technology & Human Values* 35(5): 601-17.
- Lemm, Vanessa. 2009. *Nietzsche's animal philosophy*. New York: Fordham University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 2001. La leçon de sagesse des vaches folles. *Études rurales* (157-158): 9-14.
- Levy, Neil. 2021. Echoes of covid misinformation. *Philosophical Psychology* 1-17.
- Lockie, Stewart. 2004. Collective agency, non-human causality and environmental social movements: a case study of the Australian 'landcare movement'. *Journal of sociology* 40(1):41-57.
- González, Martín et al. 2015. The macroecology of phylogenetically structured hummingbird-plant networks. *Global Ecology and Biogeography* 24(11):1212-24.
- McManus, Phil, Albrecht, Glenn e Graham, Raewyn. 2014. Psychoterratic geographies of the Upper Hunter region, Australia. *Geoforum* 51:58-65.

McNeill, Faye V. 2022. Airborne Transmission of SARS-CoV-2: Evidence and Implications for Engineering Controls. *Annual Review of Chemical and Biomolecular Engineering* 13(1): 123-140.

Mestres Gómez, S., Lien, Marianne E. 2017. Recovering food commons in post industrial Europe: cooperation networks in organic food provisioning in Catalonia and Norway. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 30(5): 625-643.

Moura, Marcelo e Estellita-Lins, Carlos. 2021. A 'xawara' e os mortos: os Yanomami, luto e luta na pandemia da Covid-19. *Horizontes Antropológicos* 27(59):267-85. 10.1590/S0104-71832021000100014.

Murtaugh, Michael et al. 2017. The science behind One Health: at the interface of humans, animals, and the environment. *Annals of the New York Academy of Sciences* (1395):12-32.

Phin, Nicholas F. 2011. Living forwards, understanding backwards. *Bulletin of the World Health Organization* 89:541-42. <https://www.scielo.org/article/bwho/2011.v89n7/541-542/en/>

Povinelli, Elizabeth A. 2006. *The empire of love: Toward a theory of intimacy, genealogy, and carnality*. Durham: Duke University Press.

Povinelli, Elizabeth A. 2015. The rhetorics of recognition in geontopower. *Philosophy & Rhetoric* 48(4):428-42.

Povinelli, Elizabeth A. 2016. *Geontologies: a requiem to late liberalism*. London: Duke University Press.

Povinelli, Elizabeth A., Coleman, Mathew e Yusoff, Kathryn. 2017. An interview with Elizabeth Povinelli: Geontopower, biopolitics and the Anthropocene. *Theory, Culture & Society* 34(2-3):169-85.

Rabinow, Paul, Rose, Nikolas. 2006. Biopower today. *BioSocieties* 1(2):195-217.

Reinert, Hugo. 2016. About a stone: Some notes on geologic conviviality. *Environmental Humanities* 8(1). DOI 10.1215/22011919-3527740.

Reubi, David. 2018. Epidemiological accountability: philanthropists, global health and the audit of saving lives. *Economy and Society* 47(1):83-110.10.1080/03085147.2018.1433359

Riley, Emily et al. 2020. Including Health Impacts in Environmental Impact Assessments for Three Australian Coal-Mining Projects: A Documentary Analysis. *Health Promotion International* 35(3):449-57. 10.1093/heapro/daz032

Rojas-Rueda, David, Morales-Zamora, Emily. 2021. Built Environment, Transport, and COVID-19: A Review. *Current Environmental Health Reports* 8(2):138-45. 10.1007/s40572-021-00307-7

Saraceno, Tomás, Despret, Vinciane. 2021. Avec Qui Venez-Vous? Vinciane Despret in Conversation with Tomás Saraceno/studio tomás saraceno. <https://studiotomassaraceno.org/avec-qui-venez-vous-vinciane-despret-in-conversation-with-tomas-saraceno/>

Sariola, Salla, Butcher, Andrea e Cañada, J.A. 2022. In critique of anthropocentrism: a more-than-human ethical framework for antimicrobial resistance. *Medical Humanities* 0: 1-9. 10.1136/medhum-2021-012309

Sendroiu, Ioana. 2022. From reductive to generative crisis: businesspeople using polysemous justifications to make sense of COVID-19. *American Journal of Cultural Sociology* 1-27.

Shepard, Donald S. Et al. 2016. The Global Economic Burden of Dengue: A Systematic Analysis. *The Lancet Infectious Diseases* 16 (8):935-41. 10.1016/S1473-3099(16)00146-8

Shiratori, Karen Gomes. 2018. O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus, AM). Tese de Doutorado, Museu Nacional, Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Sila, Thanitet al. 2022. Suspected Cat-to-Human Transmission of SARS-CoV-2, in Thailand, July–September 2021. *Emerging Infectious Diseases Journal* 28(7). https://wwwnc.cdc.gov/eid/article/28/7/21-2605_article

Singer, Merrill. 2014. Zoonotic ecosyndemics and multispecies ethnography. *Anthropological Quarterly* 87(4): 1279-1309.

Strathern, Marilyn. 2018. “A Relação: acerca da complexidade e da escala”. p. 263–94 in *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora.

Straube, Fernando Costa, Urben-Filho, Alberto e Piacentini, V. de Q. 2006. O beija-flor tesoura Eupetomena macroura (Gmelin, 1788) e sua ampliação de distribuição pelo sul do Brasil. *Atualidades Ornitológicas* 132:49-51.

Taussig, Michael. 2011. *I swear I saw this: drawings in fieldwork notebooks, namely my own*. Chicago: University of Chicago Press.

- Teng, Fei, Shuang-Qing, Xu. 2012. Definition of Business as Usual and Its Impacts on Assessment of Mitigation Efforts. *Advances in Climate Change Research* 3(4):212-219.
- Tronti, Mario, Tarì, Marcello. 2020. Xeniteia. Contemplazione e combattimento, in *Dello Spirito Libero*. Organizado por Tronti, Mario. <http://www.dellospiritolibero.it/?p=607>
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2012. On Nonscalability. The Living World Is Not Amenable to Precision-Nested Scales. *Common knowledge* 18(3): 505-24.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2015. *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Van Dooren, Thom, Bird Rose, Deborah. 2016. Lively Ethography. Storying Animist Worlds. *Environmental Humanities* 8(1):77-94.
- Van Dooren, Thom. 2017. Making worlds with crows: Philosophy in the field. *RCC Perspectives* (1):59-66.
- Velden, Felipe Ferreira Vander. 2011. Antas dos brancos, veados grandes, onças de criação. *ComCiência* 134: 0-0.
- Venkatesan, Soumya et al. 2011. The anthropological fixation with reciprocity leaves no room for love: 2009 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory. *Critique of Anthropology* 31(3): 210-50.
- Whitinui, Paul. 2014. Indigenous autoethnography: Exploring, engaging, and experiencing “self” as a Native method of inquiry. *Journal of Contemporary Ethnography* 43(4): 456-487.
- Whittaker, Elvi. 1994. Public discourse on sacredness: the transfer of Ayers Rock to aboriginal ownership. *American Ethnologist* 21(2):310-34.
- Wikiaves. 2022. *Espécies no Rio de Janeiro*. Wiki Aves. A Enciclopédia das Aves do Brasil. <https://www.wikiaves.com.br/especies.php?t=e&e=RJ>
- Woo, Grace, Xiu, Li. 2011. *Ghost dancing with colonialism: Decolonization and Indigenous rights at the Supreme Court of Canada*. Ottawa: UBC Press.

ENCONTRO DE SABERES E CIÊNCIA GOETHEANA: EPISTEMOLOGIAS DO COSMOS VIVO

Pablo de Castro Albernaz

Universidade Federal de Roraima

submissão: 07.02.2022 aprovação: 22.08.2022

RESUMO

Este artigo busca tecer algumas aproximações entre o projeto Encontro de Saberes e a ciência goetheana como caminhos alternativos à crise epistêmica atual. Para isso, levanto algumas questões sobre o Encontro de Saberes e a atuação dos mestres e mestras dos saberes tradicionais no projeto, refletindo sobre o conceito de mestre na nossa tradição educacional. Em seguida, sintetizo algumas reflexões de autores contemporâneos sobre a ciência goetheana como epistemologia alternativa ao paradigma científico dominante. Por fim, a partir do conceito de epistemologias do cosmos vivo, proposto por José Jorge de Carvalho, apresento algumas questões trazidas por Davi Kopenawa Yanomami e Antônio Bispo dos Santos durante suas aulas ministradas na disciplina do Encontro de Saberes na UFRR, em 2021, em meio à fase crônica da pandemia da covid-19. As aulas dos mestres abordaram a crise epistemológica atual, para a qual a ciência goetheana e as epistemes indígenas e afro-brasileiras possuem importantes contribuições no caminho de uma Antropologia (e de uma ciência) da vida.

Palavras-chave: Encontro de Saberes; Ciência Goetheana; Epistemologias do cosmos vivo.

SUMMARY

MEETING OF KNOWLEDGES AND GOETHEAN SCIENCE: EPISTEMOLOGIES OF THE LIVING COSMOS

This article seeks to weave some approaches between the Project Meeting of Knowledges and the Goethean science as alternative ways to the current epistemic crisis. For this, I raise some questions about the Meeting of Knowledges and the role of masters of traditional knowledges in the project, reflecting on the concept of master in our educational tradition. Then, I synthesize some works of contemporary authors on Goethean science as an alternative epistemology to the dominant scientific paradigm. Finally, based on the concept of episte-

RESUMEN

ENCUENTRO DE SABERES Y CIENCIA GOETHEANA: EPISTEMOLOGIAS DEL COSMOS VIVO

Este artículo busca tejer algunas aproximaciones entre el Proyecto Encuentro de saberes y la ciencia goetheana como caminos alternativos a la actual crisis epistémica. Para ello planteo algunas interrogaciones sobre el Encuentro de Saberes y el rol de los maestros de saberes tradicionales en el proyecto, reflexionando sobre el concepto de maestro en nuestra tradición educativa. Luego, sintetizo algunas obras de autores contemporáneos sobre la ciencia goetheana como epistemología alternativa al paradigma científico dominante. Finalmente, con base en el concepto

mologies of the living cosmos, proposed by José Jorge de Carvalho, I present some questions posed by Davi Kopenawa Yanomami and Antônio Bispo dos Santos during their classes given in the Meeting of Knowledges course at UFRR, in 2021, during the chronic phase of the Covid-19 pandemic. The classes taught by the masters addressed the current epistemological crisis, for which Goethean science and indigenous and Afro-Brazilian epistemes have important contributions in the way of an anthropology (and a science) of life.

Key words: Meeting of knowledges; Goethean Science; Epistemologies of the living cosmos.

de epistemologías del cosmos viviente, propuesto por José Jorge de Carvalho, presento algunas preguntas planteadas por Davi Kopenawa Yanomami y Antônio Bispo dos Santos durante sus clases impartidas en el curso del Encuentro de Saber en la UFRR, en 2021, en plena fase crónica de la pandemia del Covid-19. Las clases de los maestros abordaron la crisis epistemológica actual, para lo cual la ciencia goetheana y las epistemes indígenas y afrobrasileñas tienen aportes importantes en el camino de una antropología (y una ciencia) de la vida.

Palabras clave: Encuentro de saberes; Ciencia goetheana; Epistemologías del cosmos vivo.

1 AÇÕES AFIRMATIVAS E ENCONTRO DE SABERES

No Brasil, as universidades foram criadas sob a inspiração de um modelo humboldtiano (e iluminista) expresso na indissociabilidade entre ensino e pesquisa e na busca pelo desenvolvimento científico em torno da construção do Estado-Nação que privilegia unicamente a matriz ocidental de conhecimentos, ao mesmo tempo em que se fundou em um racismo institucional pautado na exclusão étnico-racial no corpo docente e discente, quadro que se alterou apenas no início do século XX, com a implementação das cotas raciais (Carvalho & Viana 2020). De modo tardio, se comparado aos Estados Unidos, Índia e África do Sul, que adotaram políticas de cotas décadas antes, a Lei de Cotas foi promulgada no Brasil apenas em 2012 e passa, atualmente, por revisão, após uma década de sua implementação.

A Universidade de Brasília (UnB) foi a primeira universidade federal a criar política de reserva de vagas para estudantes pretos ou pardos, com as discussões iniciadas em 1999 por intermédio do Plano para a Integração Social, Étnica e Racial. Com a adoção das cotas na UnB, outras universidades passaram a adotar ações afirmativas, processo que deu origem à Lei Federal nº 12.711/2012. Com a lei de cotas, as universidades passaram por intensas transformações, mediante a inclusão de estudantes negros e indígenas, possibilitando uma primeira ruptura com a lógica segregacionista que instituiu as universidades no Brasil desde suas origens (Carvalho 2006).

Em 2005 e 2006, ocorreram dois Seminários Nacionais de Políticas Públicas para as Culturas Populares, organizados pelo Ministério da Cultura, que contaram com a presença de centenas de mestres e mestras dos saberes tradicionais. Nesses seminários, os mestres reforçaram a importância de se institucionalizar um diálogo efetivo com os saberes populares por meio da participação dos mestres dos saberes tradicionais em todos os níveis de ensino. As reivindicações trazidas pelos próprios mestres fizeram com que o Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão (INCTI) formulasse em 2010, a proposta do Encontro de Saberes, cujo objetivo era a inclusão dos sábios e sábias indígenas, afro-brasileiros, quilombolas e de culturas populares como docentes em disciplinas regulares, em parceria com professores colaboradores.

Após experiências na UnB, em 2012, o projeto Encontro de Saberes foi ampliado para diversas universidades no Brasil e duas no exterior. Com essa expansão, multiplicou-se a participação de mestres e mestras de todas as regiões do Brasil, bem como os formatos nos quais os encontros ocorreram, mantendo, entretanto, o núcleo da proposta, que consiste na inserção dos mestres e das mestras no ensino superior e dos seus saberes nos currículos docentes, em suas dimensões de inclusão étnico-racial, política, pedagógica e epistêmica (Carvalho 2020a).

O projeto Encontro de Saberes desencadeou um processo complementar à política de cotas no corpo discente, com a inclusão epistemológica dos saberes das

sociedades tradicionais e com a atuação dos seus mestres como docentes no ensino superior. Nesses termos, pode-se dizer que o Encontro de Saberes é um projeto que se vincula e amplia as políticas de inclusão iniciadas com as cotas étnico-raciais, ao mesmo tempo que rompe com o racismo institucional das universidades brasileiras.

Com o Encontro de Saberes, surge no ambiente das universidades outras visões de ciência nas quais natureza e humanidade são vistas de forma integrada, alinhando-se às pedagogias contemplativas alternativas à lógica científica da solidão, sintoma de um mal-estar psicológico e espiritual que acomete a ciência contemporânea (Zajonc 2006). Como afirmou Makota, mestra do Candomblé de Nação Angola e uma das professoras do projeto, as cotas com “C” que beneficiaram alunos negros, indígenas e quilombolas, pode ser vista com potencial de “cura” contra a doença do racismo no Brasil; mas, além dessas cotas, são ainda necessárias as cotas com “K”, que consistem no ingresso dos terreiros (e territórios indígenas) nas universidades, por meio dos seus saberes, para “curar-nos da doença de um modo de vida acadêmico enlouquecido pela produtividade, competitividade e desconexão com a vida em comunidade e com a natureza” (Carvalho et al. 2020: 146).

Este artigo busca refletir sobre algumas aproximações, sugeridas por José Jorge de Carvalho (2020a; 2020b), entre o projeto Encontro de Saberes e a ciência goetheana como caminhos alternativos à ciência moderna e à crise epistêmica atual. Para isso, pretendo, primeiramente, trazer alguns

dados sobre a atuação dos mestres e mestradas dos saberes tradicionais no projeto Encontro de Saberes, além de refletir sobre o conceito de mestre na nossa tradição educacional. Em seguida, sintetizo algumas reflexões de autores contemporâneos sobre a ciência goetheana como epistemologia alternativa ao paradigma científico dominante. Por fim, a partir do conceito elaborado por Carvalho (2020a; 2020b) de epistemologias do cosmos vivo, apresento algumas questões trazidas por Davi Kopenawa e Antônio Bispo dos Santos durante suas aulas ministradas na disciplina do Encontro de Saberes na UFRR, em 2021, em meio à fase crônica da pandemia da covid-19. As aulas dos dois mestres abordaram a crise epistemológica atual, para a qual a ciência goetheana e as epistemes indígenas e afro-brasileiras possuem importantes contribuições no caminho de uma Antropologia (e de uma ciência) da vida.

2 MESTRES E MESTRAS DOS SABERES TRADICIONAIS

Além da UnB, o projeto Encontro de Saberes foi implementado na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), na Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri (UFJM), na Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), na Universidade Federal do Pará (UFPA), na Universidade Federal do Cariri (UFCA), na Universidade Estadual do Ceará (UECE), na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), na Universidade Federal Fluminense (UFF), na Universidade do

Rio de Janeiro (UFRJ), na Universidade Federal de Roraima (UFRR), na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNI-LAB), na Universidade da Música de Viena e na Pontifícia Universidade Javeriana de Bogotá.

Em síntese sobre os dez primeiros anos do projeto Encontro de Saberes, Carvalho e Viana (2020) afirmam que 161 mestres e mestras, além de 127 professores parceiros, ofertaram 4.000 horas-aula com a participação de mais de 3.000 estudantes, organizados em temas abstratos e construídos *a posteriori*, como espiritualidade, saúde e cura, meio ambiente/produção de alimentos, artes das performances, celebrações, artesanato, tecnologias, mediação e liderança, cosmologia/filosofia (Carvalho & Viana 2020). A partir de articulações realizadas pelos próprios professores colaboradores das disciplinas, mestres e mestras de diversas etnias indígenas, comunidades de terreiro, comunidades quilombolas, comunidades de agricultores, extrativistas e pescadores, de grupos rurais e urbanos de tradições populares tiveram seus saberes ministrados nas aulas no Encontro de Saberes (Carvalho & Viana 2020).

José Jorge de Carvalho e Letícia Viana elencaram questões que justificam de forma incontestável a importância imprescindível da presença e da atuação de mestres e mestras como docentes nas universidades. Eles são pessoas que tomaram para si a tarefa de ensinar o que sabem possuindo discípulos ou auxiliares; são grandes conhecedores que encarnam suas tradições, expandindo-as, por meio da transmissão e da pesquisa, o que possibilita a recuperação

e a transcrição de saberes; possuindo uma posição de liderança em seu grupo social. Além disso, os mestres encarnam uma posição que em nosso mundo acadêmico é extremamente rara: a condição de sábio ou de sábia (Carvalho & Viana 2020).

Para Carvalho e Viana (2020), o duplo estatuto de professor e pesquisador confere aos mestres a condição de verdadeiros criadores ou transformadores (por meio da sua expansão) dos conhecimentos de suas tradições. O notório reconhecimento e a autonomia de saber são elementos constitutivos dos mestres, o que justifica o convite para que eles ministrem aulas como professores. Outro atributo relevante no quadro da expansão de saberes produzido pelos mestres é sua capacidade de recuperar e integrar saberes de todas as áreas, como técnicas antigas, artes verbais, cantos, danças etc. Essa potencialidade dos mestres em resgatar e expandir saberes dispersos ou sob riscos de desaparecimento é um modo de apresentar, por meio da recomposição, um conhecimento novo. Ao contrário da ciência ocidental que se desenvolve no sentido da especialização, os mestres expandem as conexões entre saberes que são integrados sob diversas perspectivas. “O mestre é um cientista no plural”, afirmam os autores, pois ele é detentor de saberes que se conectam com vários outros e de modo incontornável com sua própria biografia, transmitindo também “quem ele é” (Carvalho & Viana 2020).

Essa condição biográfica dos mestres expõe uma falha na condição moderna do professor universitário, observada pelos autores, na qual a

vida do pesquisador não possui relevância diante do conhecimento a ser repassado. Entretanto, quando falamos de mestre no contexto do Encontro de Saberes, nos referimos àquele que lidera a tradição, atuando como porta-voz e autoridade encarnada de seus coletivos, que tem conferida a condição de sábio ou de sábia, por meio de sua biografia como complemento à sua posição de docente e pesquisador (Carvalho & Viana 2020).

Em seu belo livro “Lições dos Mestres” (2018), George Steiner refletiu sobre os sentidos da palavra “professor” na cultura ocidental e suas origens religiosas e ideológicas, e afirmando que essa expressão vaga pode ter inúmeras matizes, de uma desencantada vida de rotina até um sentido arrebatado de vocação. Ao se perguntar sobre o que dá às pessoas o poder de ensinar as outras - ato tão antigo quanto a própria humanidade -, Steiner (2018) afirma que dificilmente nos atentamos para a magia e mistério da transmissão, considerando, na maioria das vezes, o ato genuíno de ensinar como mera imitação de um ato transcendental, reduzindo o professor a nada mais que um ouvinte e um mensageiro. Por outro lado, pode-se considerar, como no caso dos mestres tradicionais, que o único modo honesto de ensino é pelo exemplo: “somente a vida real do Mestre serve como demonstração”, pois, o “verdadeiro ensino é pela via do exemplo” (Steiner 2018: 11).

Outra reflexão proporcionada pelo ingresso

dos mestres e mestras na docência é a importância da oralidade, fundamental ao ato de ensinar. As artes verbais dos povos afros e indígenas no Brasil são transmitidas através da oralidade, enquanto o nosso ensino atual está assentado no que Steiner (2018) chama de degeneração das “artes da memória”¹ e, por conseguinte, da capacidade de toda e qualquer aprendizagem. Os mitos e cosmologias dessas populações ainda mantêm vivos seu caráter aberto e oral. A oralidade permite uma “grande variedade de erros criativos, com as possibilidades de serem corrigidos e contraditos” (Steiner 2018: 40) que proporcionam a expansão de saberes, mediante seu resgate, rememoração e transcrição (Carvalho & Viana 2020).

George Steiner (2018: 18-9) menciona a importância dos rapsodos (cantores e contadores de histórias da antiguidade) como “caldo irrecuperável, porém seminal”, que deixou suas marcas na pedagogia moderna. Em termos comparáveis, os saberes indígenas e afros são seminais, posto que fundantes de sociedade brasileira e com enorme potencial de renovação de nossas pedagogias, por meio de práticas educacionais voltadas à criação de formas alternativas de se pensar o conhecimento científico e sua relação com os saberes tradicionais.

Os saberes encarnados pelos mestres e mestras afro-brasileiros e indígenas foram e ainda são alvos de um longo e violento processo histórico de desqualificação epistêmica. Apesar da sociedade brasileira ser pluriétnica e miscigenada, os saberes

¹ Para uma reflexão aprofundada sobre as artes da memória no Ocidente, dos oradores gregos até o século XVII europeu, ver o belo trabalho de Yates (2007).

ancestrais dos povos indígenas e afro-brasileiros foram severamente forcluídos² e silenciados no âmbito acadêmico e na sociedade em geral. Nesses termos, podemos imaginar os conhecimentos trazidos pelos mestres das sociedades tradicionais para os alunos das universidades, como descobertas de saberes já latentes: uma descoberta que é, ao mesmo tempo, redescoberta, em termos comparáveis ao do mestre socrático, que segundo Steiner “tem a fama de ser um parteiro do espírito prenhe, um despertador que nos desperta da amnésia, do que Heidegger chamaria de ‘esquecimento do ser’. O Mestre induz a visões que são, na verdade, revisões ou “*déjà-vus*” (Steiner 2018: 37).

As presenças e as palavras dos mestres e mestras na docência universitária possuem eficácia psicológica e antirracista, pois são capazes de fazer germinar nos acadêmicos - interagindo com suas corporalidades e suas ancestralidades - saberes que foram obliterados pelo epistemicídio praticado pelas violências colonialistas, mas fazem parte da formação étnico-racial da sociedade brasileira. Os professores são objeto de transferência dos alunos, pois é a relação que funda a transferência, sendo ela algo inerente às relações humanas. Freud (2014) entendia a transferência de sentimentos do analisado para a pessoa do médico - mediante a admiração de suas quali-

dades - como técnica fundamental para influenciá-lo no processo de cura terapêutica, concebendo-a como a mola-mestra da psicanálise que possibilita tornar consciente o que está inconsciente. A noção de transferência é tomada, aqui, como meio para se pensar os vínculos estabelecidos entre os mestres tradicionais e os alunos de graduação e de pós-graduação, que, a partir do Encontro de Saberes, podem criar afetos com as palavras ancestrais que foram silenciadas pelo racismo epistêmico praticado nas universidades (Albernaz & Carvalho 2022).

Jean-Claude Milner, em seus estudos sobre Lacan, afirma que a pressuposição da importância da presença de um sujeito insubstituível - o mestre -, que por meio de sua presença e palavra transmite integralmente um saber que denominamos sabedoria aos seus discípulos, foi o modelo de transmissão (*episteme*) no qual se ancorou a maior parte das sociedades por longo período. A centralidade da figura do mestre desapareceu com a instauração da “doutrina do matema” que exclui mestres, discípulos, palavra, presença, ou qualquer sabedoria para além do saber, sendo essas exclusões a condição constitutiva do universo moderno (Milner 1996)³.

Na contramão da ciência moderna, a presença dos mestres nas universidades no Encontro

² Forclusão, foi um conceito desenvolvido por Jacques Lacan, por meio da sua leitura da obra de Freud, para estudar a formação das psicoses (Lacan 1985). Ao contrário do processo de recalque, que permite ao neurótico sua revelação, a forclusão “jamais conserva o que rejeita: ela o risca ou apaga pura e simplesmente” (Dosse 2007: 161). Forclusão, na linguagem jurídica, tem por sentido a perda de uma faculdade ou de um direito de apresentação de um recurso e, em termos figurativos, tem o sentido de “excluir com força, impedindo a entrada”, sendo da ordem de um ‘não querer saber nada disso’ (Lima et al. 2013: 154).

³ Lacan alertava que os sujeitos que são produzidos na universidade se tornam uma espécie de mais-valia, e saem dessa instituição equiparados a mais ou menos créditos, tornando-se, assim créditos, ou unidades de valor (Lacan 1992).

de Saberes tem proporcionado ambientes de diálogos com epistemologias que foram historicamente silenciadas pelo pensamento ocidental. Esse processo, possibilitado pelas cotas e expandido pelo Encontro de Saberes, constituiu-se em uma verdadeira ocupação de espaços institucionais das universidades pelas epistemes dos povos tradicionais, uma construção espontânea e coletiva próxima da “irrupção de um inconsciente acadêmico que interpelou a nossa rede de professores parceiros (e ao mesmo tempo foi por ela interpelado)” (Carvalho & Viana 2020: 43).

3 CIÊNCIA GOETHEANA E FENOMENOLOGIA DA NATUREZA

Como alternativa ao modelo de ciência ocidental hegemônico, autores de diversas áreas do conhecimento, como David Seamon (2005), Henri Bortoft (1996), Wolfgang Schad (1977), Arthur Zajonc (2006) e José Jorge de Carvalho (2020a; 2020b), dentre outros, se voltaram às proposições científicas de Goethe como alternativa frente à crise epistemológica atual. Carvalho (2020a; 2020b) tem estabelecido pontes entre a ciência goetheana e o Encontro de Saberes, por isso, vale a pena nos determos no pensamento de Goethe e sua aplicação nos estudos das ciências da natureza, para melhor avaliarmos seu potencial enquanto alternativa de saída da crise epistêmica atual e suas conexões com o Encontro de Saberes, do ponto de vista da Antropologia.

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) é considerado o maior escritor de língua alemã. Foi,

além de poeta e dramaturgo, um polímata, produzindo vasto trabalho no campo das “belas ciências”, estudando temas variados como cor, luz, plantas, nuvens, clima e geologia. Tornou-se famoso aos 25 anos, com a publicação de seu livro “Os sofrimentos do Jovem Werther” ([1774] 2010), marco inicial do Romantismo. Entretanto, se a obra literária de Goethe é universalmente conhecida, suas contribuições científicas não são conhecidas pelo público mais amplo, e a rejeição ou racionalização do trabalho científico de Goethe provém principalmente de pesquisadores das áreas das humanidades, e não tanto dos cientistas (Bortoft 1996).

Em sua obra científica, Goethe foi influenciado por seu amigo Johann Gottfried Herder (1744-1803), ex-discípulo dissidente de Kant, que realizou profunda crítica ao Iluminismo que despontava como modelo científico dominante. A obra de Herder contribuiu decisivamente na elaboração do conceito antropológico de cultura, por meio da influência exercida em Franz Boas, e para os estudos do Romantismo e da hermenêutica moderna, ao combater a teoria evolucionista do desenvolvimento histórico e enfatizar a singularidade de cada cultura, afastando-se da visão de cultura ou civilização universal concebida como modelo evolutivo transplantável para todos os povos do mundo. Goethe foi, assim como Herder, um dos autores que se voltaram contra a hegemonia iluminista que tomou conta do pensamento europeu e sua crença no progresso, no objetivismo e no racionalismo científicos.

Esse modelo de ciência teve seu curso a partir do século XVII, principalmente na Astrono-

mia e na Dinâmica, impactando a visão que os europeus tinham sobre a posição do homem no universo. As principais características da ciência ocidental foram estabelecidas por Copérnico, Kepler, Descartes, Galileu, Bacon e Newton. O primeiro aspecto relevante da revolução científica moderna foi a eliminação dos traços de animismo das leis da Física e a exclusão da finalidade, que desde Aristóteles era fundamento do conceito de ciência (Russel 2015). E, com Newton, o cálculo matemático passou a ser a regra de toda indagação da natureza, reduzindo as ciências à matematização completa (Carvalho 2020b). Para Merchant (1989), a ciência moderna operou sob dupla exploração e exclusão, ao autorizar com sua episteme a exploração e o domínio da natureza (e das mulheres). De acordo com a filósofa, entre os séculos XVI e XVII, a imagem predominante da natureza era a do cosmos orgânico, concebido como terra feminina. Essa visão orgânica deu lugar a um mundo mecanicista no qual a natureza passa a ser concebida como morta ou passiva, podendo ser dominada pelos humanos, o que acarretou profundas mudanças econômicas, culturais e científicas. Ao substituir o organicismo pelo mecanicismo, a ciência moderna abandonou a visão da natureza como mãe benevolente, passando a vê-la como selvagem e desordenada, alterando os padrões de relação dos humanos com a terra. Para a autora, a negação do organicismo e do animismo do cosmos ocasionou a morte da natureza, sendo esse o efeito de maior abrangência causado pela revolução científica, visto que a ciência passou a conceber a

natureza como um sistema de partículas mortas, inertes e movidas por forças internas à estrutura mecânica, o que legitima sua manipulação indiscriminada. Esse tipo de imagem da natureza foi fundamental, do ponto de vista conceitual, para legitimar o poder e exploração do capitalismo comercial (Merchant 1989).

Na direção contrária à epistemologia do cosmos morto da ciência moderna, David Seamon (2005) afirma que a ciência goetheana é uma fenomenologia da natureza que ajuda a proporcionar um senso mais profundo de cuidado e de responsabilidade com relação à natureza e ao mundo. Goethe, em suas pesquisas científicas - em especial em seus estudos sobre a doutrina das cores ([1810] 2013) e sobre a metamorfose das plantas ([1790] 2009; 2019) -, desenvolveu um método conceitual e vívido que permite que o mundo natural seja revelado como se pudesse falar, passando ao largo da visão reducionista da natureza normatizada pelos padrões científicos e humanísticos modernos. O caminho da ciência de Goethe é valoroso por promover o entendimento de animais, plantas, formas terrestres, regiões ecológicas, das formações de terra, céu e água, como entes vivos (Seamon 2005).

Para David Seamon (2005), Goethe oferece às ciências uma forma de compreender as coisas tanto em si mesmas, como sendo parte das relações com as outras coisas das quais ela faz parte. Por isso, sua obra científica vem sendo tomada como referência para o estudo de diversos fenômenos ligados ao clima, às plantas e aos animais. Com a ameaça crescente que as mudanças climá-

ticas fazem pairar sobre um mundo natural cada vez mais comprometido, o pensamento de Goethe é visto como uma alternativa epistemológica para as ciências naturais.

Henri Bortoft (1996), físico e filósofo da ciência que escreveu diversas obras sobre a ciência goetheana, afirma que ela tem como método estender e aprofundar a experiência de um fenômeno de modo que seja possível alcançar sua dimensão inacessível à experiência sensorial externa. Essa relação com o fenômeno tem por objetivo entrar profundamente nele, ao invés de se afastar dele pelo intelecto. Existe uma organização e uma unidade nos fenômenos que devem ser vivenciadas por meio da experiência sensorial, mas que não devem ser confundidas com empirismo: trata-se da experiência intuitiva (*Anschauung*), obtida pela contemplação do visível; pois, para Goethe, há um empirismo delicado (*Zarte Empirie*) que se torna absolutamente idêntico ao objeto, constituindo-se, assim, numa verdadeira teoria (Goethe 1988).

De acordo com Henri Bortoft, para compreendermos o conhecimento científico, é necessário reconhecer o fator extra ou não sensorial que transmuta a experiência sensorial em cognitiva. O erro do empirismo e do senso comum consiste em imaginar que o mundo é conhecido a partir da experiência, confundindo-a com experiência sensorial. Apesar do conhecimento do mundo se basear na experiência sensorial, dele participa sempre um fator não-sensorial, seja na experiência cotidiana ou na científica. Justamente por isso não há diferença substancial entre ver objetos e ver fatos. As

relações espaço-temporais, mesmo as relações causais, são sempre instâncias de percepção não sensorial de significados (Bortoft 1996). Por isso, o empirismo e o senso comum confundem o significado com a matéria, ao desconhecem o papel da mente na percepção cognitiva. A intencionalidade da consciência na percepção cognitiva possibilita a unidade indissolúvel entre mente consciente e objeto da consciência, direcionando-a para o objeto da cognição, seguindo a direção oposta ao cartesianismo e sua distinção sujeito-objeto, o que desfaz qualquer pressuposição empirista (Bortoft 1996).

Como afirma Goethe, tendemos a imaginar o alcance da cognição recorrendo à separação dos objetos da natureza em partes. A estrutura intelectual, importada à natureza, nos faz imaginá-la como sendo passível de organização linear, temporal e quantitativa. No entanto, esses esforços separadores, se reiterados, desvelam desvantagens: “de fato, o vivente é decomposto em elementos, mas não se pode, a partir destes, pô-lo de novo em conjunto e dar-lhe vida. Se isso já vale no caso de muitas matérias inorgânicas, muito mais valerá no das orgânicas” (Goethe 2019: 23). Em contraste a essa unidade intelectual, Goethe propôs uma unidade sem unificação, no modo holístico de consciência, como experiência de simultaneidade e de relacionamento, inerentemente dinâmico, que se diferencia do movimento analítico composto de sequências lineares de movimentos instantâneos.

Com seu modo de ver integrado em uma unidade sem unificação, Goethe buscava expandir

sua atenção para o fenômeno enquanto movimento presente, como um todo. Essa mudança de consciência, do modo analítico para o modo holístico, não consiste em mudar o conteúdo do pensamento, ou resgatar algo esquecido, mas em fazer emergir a visão e atenção na percepção sensorial, afastando-se do intelecto e do verbal (Bortoft 1996). Nesses termos, a consciência científica de Goethe reside em um modo de ver que renuncia ao factual, tomando-lhe a direção contrária. Goethe reflete sobre a palavra alemã “figura” (*Gestalt*), que pressupõe a abstração do movimento do objeto e presume que nele haja algo instituído, conexo, finalizado e fixo. Entretanto, nada permanece quieto ou finalizado; tudo está envolto em movimento constante, por isso Goethe chama atenção para outra palavra, “formação” (*Bildung*), que abarca esse movimento em seu sentido na língua alemã. O fundador do conceito biológico de morfologia faz a ressalva de que não se deve falar em figura como um quadro estanque, mas em formação e transformação. Para que possamos ver a intuição viva da natureza, é preciso que o observador tome parte na mobilidade e formação constante na qual os fenômenos estudados estão imersos. A ciência de Goethe, baseia-se no devir incessante das figuras, por isso sua doutrina é uma teoria da variação ou da metamorfose, posto que todo ser que vive é uma pluralidade (Goethe 2019).

Um exemplo desse método é o seu clássico estudo sobre a metamorfose das plantas ([1790] 2009; 2019). Nele, Goethe imaginou poder encontrar uma unidade na diversidade das plantas que fosse origi-

nal ou arquetípica (*Urpflanze*). Com o aprofundamento de seus estudos, ele percebeu que para localizá-la seria preciso olhar de maneira qualitativa, o que o fez perceber que a folha é o órgão da planta que revela todas as formas vegetais. Para Goethe, a *Urpflanze* da planta era a folha, pois desde o germe futuro, não se pode pensar a planta sem a folha, passando a folha dinâmica por diversos processos de metamorfose (Goethe 2009).

Em contraponto a uma visão unicamente linear e evolutiva, Goethe descreve as metamorfoses das plantas como regulares ou progressivas (que ocorrem em atuação gradual, “subindo, pela transmutação de uma figura na outra, tal como por uma escada espiritual, até a procriação por dois sexos”); irregulares ou regressivas (nas quais a natureza regride alguns passos, permanecendo quase adormecida, “instável, fraca, frequentemente agradável aos nossos olhos, mas interiormente impotente e inativa”); e as plantas que se desenvolvem de maneira contingente com interferência exterior, em particular dos insetos (Goethe 2019: 34). Com essa perspectiva, ele buscava captar uma dimensão mais profunda da vida vegetal, fundamental para reconhecer a unidade na diversidade das plantas, quanto para perceber a semelhança em estruturas diversas de cada uma delas. Inspirado em Spinoza e sua visão holística da realidade, Goethe descobriu que é preciso empregar os olhos do corpo e os olhos da mente - a percepção sensorial e intuitiva -, para capturar, não os aspectos externos, mas os internos aos fenômenos e aos objetos; havendo, nessa maneira de conhecer de dentro, uma relação de identidade ou harmonia

entre o espírito humano e o espírito informante da natureza (Goethe 2009). Goethe invoca Spinoza em seu ideal de conhecimento como ciência intuitiva⁴, transformando a intuição metafísica de Spinoza em intuição empírica, voltando-se violentamente contra a redução da natureza, na Biologia e na Física, aos princípios matemáticos abstratos, como fez Newton (Cassirer 1974).

De acordo com Bortoft (1996), Goethe aprendeu a “ler” a planta nos termos de si mesma, fazendo com que ela se tornasse sua própria língua; da mesma forma se pode aprender a ler a linguagem da forma animal, propondo uma fenomenologia hermenêutica da natureza. Como observou o biólogo Wolfgang Schad (1977), a observação imediata da natureza e o estudo das ciências naturais tornaram-se atividades separadas, apesar da última ter se constituído, justamente, a partir de um contato próximo com o mundo visível e tangível que circunda o observador. No curso da ciência foram desenvolvidas maneiras de pensar que se reduziram a fórmulas matemáticas abreviadas, que dispensam imagens imaginativas. O cientista não usa mais os seus olhos para observar a natureza, tendo os instrumentos de observação como intermediários entre visão e conhecimento.

O caminho de Goethe é inverso: busca tornar o fenômeno visível não apenas aos sentidos, mas pela intuição que é capaz de se conectar à intensa profundidade e não apenas à parte sensorial da percepção. Isso se dá a partir da transformação da consciência em modo holístico,

o que permite vislumbrar o fenômeno em sua unidade sem unificação (Bortoft 1996). A intuição como método não deve ser vista como uma imagem equivocada ou distorcida da sensibilidade, como “impressões” ou sensações simples, mas como “imaginação sensorial exata” que transcende o mundo da percepção em direção a uma sensibilidade governada pelo espírito; ou, em outras palavras, como “sistema de diversos fatores sensoriais que são produzidos por alguma forma de criação livre” (Cassirer 1955: 87). Ao inverter o modelo matemático do cosmos operado pela revolução científica consolidada por Descartes, Galileu e Newton, Goethe chama a atenção para a existência de coisas que não podem ser reduzidas ao puro cálculo, ou apenas à causa eficiente, apelando para a inclusão da dimensão sensível na ciência, integrando-a com o inteligível (Carvalho 2020b).

Como afirmou Goethe em seu texto “O experimento como mediador entre o sujeito e o objeto”, desde sua mais tenra idade o ser humano percebe os objetos ao seu redor fazendo correlações consigo próprio, o que se dá no sentido oposto ao da ciência que busca observar os objetos da natureza em si mesmos e em suas inter-relações, perdendo, nessa bifurcação da realidade, a si próprios “como medida do agrado e do desagrado, da atração e da repulsão, da utilidade e do prejuízo” (Goethe 2019: 85). Nesse mesmo sentido, Wolfgang Schad (1977) reforça que a desvantagem do método científico que separa sujeito e objeto acarreta, entre outras coisas, no

⁴ Sobre a intuição como método filosófico, ver Bergson (2006) e Deleuze (1999; 2006).

distanciamento cada vez maior dos resultados das pesquisas e da vida das pessoas, que são aliadas dos instrumentos de investigação científica, bem como o isolamento cada vez maior da compreensão do homem comum.

O Encontro de Saberes visa - como a ciência goetheana -, restituir no campo das ciências a integralidade do sujeito, do cosmos e da natureza como entidades vivas e interligadas. Essa re colocação se dá com a inclusão, no ambiente acadêmico, das epistemes indígenas e afrocentradas, trazidas para as universidades pela presença dos mestres e das mestras dos saberes tradicionais na docência no ensino superior, como veremos na sessão a seguir.

4 ENCONTRO DE SABERES E EPISTEMOLOGIAS DO COSMOS VIVO

Como já foi dito, a ciência goetheana foi discutida por Carvalho (2020a; 2020b) como abordagem alternativa à ciência ocidental e alinhada à inclusão epistêmica ocorrida nas universidades com as cotas e com o Encontro de Saberes. Semelhante à ciência de Goethe, as epistemes dos povos indígenas e afro-brasileiros baseiam-se na consciência holística da natureza, a partir das relações que os sujeitos estabelecem com as diversas formas de alteridade existentes no cosmos, além de reforçarem a contemplação e a espiritualidade. Ademais, a reação de Goethe ao racionalismo iluminista antecipou os riscos para a natureza desencadeados pelo modelo de ciência reduzida ao matema e ao objetivismo que distancia o sujeito da experiência, o que faz dele

nosso contemporâneo em seu sentimento ecológico (Carvalho 2020b).

Ao trazer a ciência de Goethe para refletir sobre o Encontro de Saberes, José Jorge de Carvalho reforça a necessidade de a ciência moderna modificar sua base epistêmica voltada unicamente à produtividade capitalista, abrindo-se para os saberes dos coletivos tradicionais. Em um diálogo com Merchant (1989) e sua noção de “morte da natureza”, Carvalho (2020b) sugere o termo “cosmos inerte” para o mundo natural surgido após a revolução científica moderna, pois, se a epistemologia for alterada, a natureza pode responder de maneira diversa, havendo a possibilidade de revertermos o grave quadro de mudanças climáticas que vivemos na atualidade (Carvalho 2020b: 483-4). O autor designa como “epistemologias do cosmos vivo” os saberes das populações tradicionais brasileiras, pois, como a ciência de Goethe, eles se baseiam no empirismo delicado e no reconhecimento de que fazemos parte “ativa e criativa” do cosmos (Carvalho 2020b).

Outra abordagem contemporânea da ciência goetheana, que possibilita diálogos com o Encontro de Saberes, é a do físico Arthur Zajonc (2006). Para o autor, dentre todas as maneiras que aprendemos, aprendemos principalmente com aqueles que amamos. No aprendizado, os vínculos entre cognição e afeição possibilitam ensinamentos profundos capazes de mudar nosso modo de ver o mundo. A conexão entre cognição e afeição é, para Zajonc, parte da relação crucial entre amor

e conhecimento, o que o faz propor uma epistemologia do amor⁵ como alternativa frente à crise da epistemologia da separação. Toda forma de conhecer é uma forma de viver, ou seja, toda epistemologia carrega consigo uma ética, e é inegável que a epistemologia moderna gerou uma ética associada à violência. Definindo a investigação contemplativa proposta por Goethe como gentil e delicada, Zajonc (2006) a contrasta ao empirismo de Francis Bacon, que defendia que a extração dos segredos da natureza deveria se dar em condições extremas, colocando-a sob tortura.

É importante ressaltar que não se trata de um retrocesso da ciência, mas que ela possa ser ressituada dentro de uma cosmovisão mais ampla - holística - do que é o saber e o viver; o que, inevitavelmente, terá consequências profundas na educação, dando destaque ao que o Zajonc chama de pedagogias contemplativas. A prática contemplativa pode gerar uma investigação contemplativa, que é a prática da epistemologia do amor que possibilita a transformação do conhecedor por meio de sua íntima participação no tema (ou objeto) de sua atenção.

Para exemplificar como as epistemologias do cosmos vivo praticadas pelos povos indígenas e afro-brasileiros, em diálogos com a ciência goetheana, podem ser alternativas frente a crise ecológica que vivemos, passo, agora, a descrever algumas das reflexões trazidas por dois mestres

dos saberes tradicionais, Davi Kopenawa e Antônio Bispo, nas inspiradoras aulas dadas por eles durante o curso do Encontro de Saberes da UFRR, ocorridas em 2021, de forma remota, em meio à fase crônica da pandemia da Covid-19⁶.

Em sua aula, Davi Kopenawa retomou alguns temas da cosmologia Yanomami, narrados em “A queda do céu: palavras de um Yanomami” (Kopenawa & Albert 2015). Ao falar sobre a origem da terra, denominada Hutukara, Kopenawa contou partes do mito de origem de Omama, criador do mundo e dos Yanomami, e seu irmão gêmeo Yoasi. Davi afirmou que Omama é uma pessoa boa e inteligente, que tudo sabe. Yoasi também é inteligente e trabalhou com Omama na criação do mundo, no plantio da floresta na terra, na criação dos peixes e das caças. “Omama foi um artista” que quis botar nome na terra e nos seres e coisas que habitam a floresta. Yoasi era um bom trabalhador, inteligente como o irmão; porém, eles pensavam diferente: Yoasi queria ser chefe, assim como seu irmão Omama o era. E então começou a desavença entre eles.

As histórias envolvendo os gêmeos primevos, em seu dualismo em perpétuo desequilíbrio (Lévi-Strauss 1993) que recusa a simetria ou a identidade perfeita, fundam uma cosmopraxis indígena que explica não apenas o passado, mas o presente e o futuro. Esse dualismo resulta em uma cosmologia transformacional e aberta aos eventos e às relações

⁵ George Steiner (2019: 32-35) também reflete sobre as relações entre as práticas pedagógicas e o amor, bem como sobre a atração carismática que os mestres exercem em seus discípulos.

⁶ Sobre as ofertas do Encontro de Saberes na UFRR, ver Ponso e Albernaz (2021) e Albernaz et al. (2021).

de contato com os brancos⁷. De acordo com essas histórias, Omama queria criar um mundo de saúde e felicidade, mas foi atrapalhado por seu irmão, Yoasi. Yoasi é responsável pela má-política e pelas doenças que os brancos disseminam em decorrência de sua fome por minérios. Os Yanomami, ao contrário, seguiram o caminho de Omama e cuidam da sobrevivência das novas gerações.

Para Davi Kopenawa, a principal diferença entre os Yanomami e os brancos reside na relação com a floresta. Para o líder e , os Yanomami acham bonito amar a floresta, enquanto os brancos, por não a conhecerem nem terem pisado nela, não acreditam em sua força e sua vitalidade. A “escola Yanomami” se dá na relação de cuidado e respeito com a floresta e com seu conhecimento, por meio do consumo pelos especialistas nos rituais do pó da árvore *yākoana hi*: “na nossa floresta, na terra indígena, existe uma árvore especial, que eu tomo e viajo nos sonhos para conhecer e encontrar sabedoria nas montanhas e na floresta inteira”. Cheirando *yākoana*, os s sonham com a “grande alma da floresta”, “com a alma da cachoeira, do igarapé, do rio grande”, e ligam-se à sabedoria da natureza por intermédio do contato com os espíritos dos *xapiri*, criados por Omama para curar os Yanomami das doenças.

O trabalho dos s Yanomami pela proteção e cuidado da natureza ocorre na comunidade. Du-

rante os rituais, eles se adornam, pintam seus corpos, colocam penas de arara no braço e com o pó da árvore *yākoana* começam a trabalhar para curar a floresta, através do contato com os *xapiri*, que vivem em outro espaço. Davi Kopenawa afirma que os *xapiri* não ficam no corpo do , mas possuem suas casas (Kopenawa & Albert 2015). A *yākoana* é usada para enxergar, limpar o corpo da floresta de sua porção doente pela poluição dos invasores. As doenças da floresta vêm da cidade, com o desmatamento, as queimadas, a poluição. Por isso os s invocam os *xapiri* não apenas para cuidar de uma pessoa doente, mas para cuidar primeiro dos irmãos da floresta, para nutrir suas ligações com eles e assim se manter forte. Os Yanomami não estão sozinhos ou isolados, mas em companhia das forças da natureza, ligados a elas pelas palavras de Omama:

“A gente trabalha por todos, a força da natureza abre como um vento bem forte para expulsar a doença da cidade que vem contaminando as nossas florestas, tira e varre para mandar embora longe. Esse é o trabalho dos *xapiri* (...) E nós Yanomamis que estamos na ponta da base onde tomamos *yākoana* para fazer nosso trabalho. Defesa do nosso planeta é o nosso trabalho. O trabalho dos *xapiri* não é só ficar guardado não, o médico fica guardado na casa dele, o médico trabalha para ganhar dinheiro às custas do povo. Nós somos diferentes, nós aprendemos a cuidar do mundo inteiro. Se não tivesse índios aqui no Brasil, estava todo mundo doente, com gripe, dor de cabeça, passando fome, muito calor. Porque o

⁷ Lévi-Strauss afirmou que a noção de transformação, fundamental em seus estudos sobre o pensamento e os mitos ameríndios, foi tomada de empréstimo não dos lógicos ou dos linguistas, mas de uma longa tradição que remete à botânica de Goethe, da qual ele tomou conhecimento por meio da obra do naturalista escocês D’Arcy Wentworth Thompson (Lévi-Strauss 1990). No encerramento de sua tetralogia das mitológicas, Lévi-Strauss explicita a influência do método de Goethe na sua análise dos mitos: “cada mito é diferente. Todavia, tomados em conjunto, reduzem-se todos à mesma coisa e, como afirma Goethe quanto às plantas, ‘seu coro conduz a uma lei oculta’ (Lévi-Strauss 2011: 668).

nosso trabalho é muito bom para nós todos. Os *xapiri* e os Yanomami não estão de braços cruzados, estamos trabalhando! É por isso que nós povos indígenas falamos que somos os melhores guardiões da floresta amazônica, pois os *xapiri* estão morando nas montanhas. Eu estou falando para vocês entenderem melhor. Nós estamos lutando contra o coronavírus, essa doença que o branco diz que é doença nova, mas essa doença que apareceu ano passado não é nova não, parente! O coronavírus estava guardado embaixo da terra. Meu povo ancestral o colocou em um lugar muito longe. E os *napë* (brancos) doidos, foram procurando, garimpando, colocando a grande mineração, com a grande máquina eles foram cavando buracos e a acharam tipo pedra. E a levaram na fábrica onde queima os minérios. Eu estou falando que a doença que matou e continua matando muita gente estava dormindo embaixo da terra, nosso povo ancestral levou para outro mundo, para muito longe.

Todas as pessoas da cidade estão se escondendo dentro das suas casas. Vocês ficam cansados, vocês vão ficar velhos dentro de casa. Por que vocês têm medo do coronavírus? Vocês não têm medo da grande mineração. Da grande mineração destruindo tudo vocês não têm medo. O coronavírus apareceu e contaminou todos nós e agora vocês que moram na cidade estão se escondendo nas suas casas. Essa doença não vai passar tão fácil, vai demorar para passar. Então, nós na aldeia continuamos trabalhando para acabar com essa doença. Nós estamos trabalhando, não é culpa nossa, é culpa do governo e da grande mineração. Eles que têm que trabalhar, eles que precisam trabalhar para vacinar todo mundo, vacinar todos os povos da cidade.”

Para Davi, a pandemia do coronavírus é mais uma das catástrofes desencadeadas pela mineração e pelo modo de produção de mercadorias dos *napë* (brancos). Kopenawa afirma que suas falas não costumam ser ouvidas pelos poderosos, mas que com a nova pandemia espera que as pessoas acreditem na sabedoria dos *xapiri* e no que os Yanomami vêm alertando sobre a destruição da flo-

resta e as mudanças climáticas. Apesar de não ter avião, carro, ou dinheiro para cuidar das pessoas doentes, os s possuem os seus espíritos *xapiri*, criados por Omama para “nos vingar das doenças e nos proteger da morte a que nos sujeitou seu irmão mal” (Kopenawa & Albert 2015: 84).

O segundo exemplo que trago é o da aula do mestre quilombola Antônio Bispo, lavrador e morador do Quilombo Saco-Curtume, no Piauí. Ao responder a uma pergunta sobre a pandemia, Bispo afirmou que o povo da cidade sempre viveu isolado, diferente do povo quilombola, que vive distanciado, não isolado. Esse isolamento impede que as pessoas da cidade percebam o sincronismo dos animais, das plantas e das vidas humanas. Para Bispo, a cidade sempre viveu isolada, a Covid-19 trouxe um debate sobre o isolamento, mas ele não é novo.

Em contraposição ao modo “isolado” de viver na urbanidade, Bispo contrasta o modo “distanciado” de viver do povo quilombola. Ao falar sobre o modo de vida quilombola, afirma que não precisa de um livro para ouvir um pássaro cantando; para isso, é preciso ter frutas na roça. Os pássaros, os insetos, as abelhas cantam para quem quiser ouvir: “ou seja, há um sincronismo nas nossas vidas, a gente vive de forma sincronizada”. Isso não ocorre com o povo da cidade, que sempre faz as mesmas coisas todos os dias, acorda, dorme e come na mesma hora. Os filhos dos homens e das mulheres da cidade vão para as creches, seus idosos, para os asilos, mantendo seu isolamento e confinamento em instituições fechadas.

Bispo afirma que as pessoas na vida urbana convivem apenas com o que é sintético, com car-

ros, asfaltos, paredes de concreto, esgotos e ar poluídos. Falta a elas pisar na terra, que não está repleta de micróbios, mas sim de vidas em compartilhamento e em processos de imunização. Os povos quilombolas ou afroconfluentes - como Bispo prefere chamar - se comunicam com o mundo através da linguagem cosmológica, que lida com os saberes orgânicos da natureza e não com a natureza sintetizada. Para Bispo, os saberes sintéticos são criados pelos eurocristãos, povo desterritorializado que produziu um mundo antinatural; já os saberes orgânicos são os dos povos afro-pindorâmicos (termo cunhado por ele para os povos africanos e indígenas)⁸, voltados para a confluência com a natureza e a multiplicidade das vidas que nela vivem:

“Nós, afroconfluentes, nos comunicamos no mundo por uma linguagem cosmológica, ou seja, a gente se comunica muito com as outras vidas. Essa leitura, essa comunicação com o cupim, essa comunicação com o tamanduá, é um processo de aprendizado por uma linguagem cosmológica que a gente vai levar para o resto da vida. Pela linguagem da natureza, o que os eurocristãos não conseguem. Não conseguem porque eles não são natureza. Eles são o sintético, são a parte sintética da natureza, são a natureza sintetizada.

Bispo lembrou que o veneno jogado na terra pela agricultura, o esgoto jogado nos rios ou os resíduos gasosos dispersos na atmosfera provocam diversas pandemias. Por isso, é de se esperar que surjam pandemias que também afetem as pessoas e a sociedade capitalista, responsáveis por tantas pandemias direcionadas às outras espécies.

“Quando você joga veneno na terra com o pretexto de estar jogando veneno apenas na agricultura você está provocando uma pandemia, porque você está levando uma doença para as demais vidas e as demais vidas não estão imunizadas contra aquela doença. Os pássaros, as abelhas, as plantas, as outras vidas no geral não estão imunizadas contra o veneno, então morre muita gente, ou melhor, morrem muitas vidas...e morre muita gente também. Quando se joga o esgoto no rio, se joga resíduos gasosos na atmosfera, também se está provocando uma pandemia. Quando você ataca de forma brutal as outras vidas com um componente químico ou sintético de forma nociva, é uma pandemia. Agora por que nós não podíamos esperar que as outras vidas também direcionassem uma pandemia contra nós? Então, de repente, a covid é uma reação das outras vidas.

A humanidade é a doença do mundo e a Europa é o câncer do mundo, enquanto houver a Europa com o seu modo de vida, vão existir várias pandemias (...) as únicas vidas que sofrem de doenças crônicas que têm letalidade massiva/nativa são as vidas humanas.”

Antônio Bispo afirmou que o primeiro grande encontro de saberes ocorreu com a chegada dos africanos ao Brasil, terra dos povos indígenas invadida pelos eurocristãos. Foi graças a esse encontro entre povos africanos e indígenas que a experiência dos quilombos pôde acontecer. Os povos africanos não conheciam essa terra e “foi preciso ter essa confluência, essa comunicação com os povos indígenas”, que disseram quais locais eles poderiam ocupar. “Esse foi o primeiro grande encontro de saberes, é a primeira grande confluência. É a partir daqui que nós temos que nos inspirar, essa é a grande inspiração”. Essa “grande

⁸ “Pindorama (Terra das Palmeiras) é uma expressão tupi-guarani para designar todas as regiões e territórios da hoje chamada América do Sul. Utilizarei alternativamente colonização afro-pindorâmica para denominar a colonização das Américas, enquanto exercício de descolonização da linguagem e do pensamento” (Santos 2015: 20).

aliança cosmológica” fortaleceu povos que, apesar de falarem idiomas diferentes, entenderam-se por intermédio da linguagem cosmológica: “a confluência participa da composição dos nossos modos de vida”. Bispo não se considera autor ou escritor, mas tradutor de saberes. Para o mestre, as letras no papel são como sementes; ele se vê semeando letras que nascem na forma de palavras, como sementes de um lavrador no papel, polidas pela audição e armazenadas em ideias que alimentam os sentidos como palavras germinantes.

5 ANTROPOLOGIAS DA VIDA EM TEMPOS DE CATÁSTROFES

A inclusão das epistemologias do cosmos vivo no ensino universitário proporcionada pelas cotas e pelo Encontro de Saberes dá-se em tempos nos quais a civilização ocidental “perdeu o modelo que dera a si mesma” (Lévi-Strauss 2012: 11) e se mostra cada vez mais necessário “olhar para outros lugares, alargar os quadros tradicionais em que se fechavam nossas reflexões sobre a condição humana” (Lévi-Strauss 2012: 11). A obra científica goetheana pode servir de modelo alternativo de ciência, oriunda da tradição europeia, que associa o observador à experiência da observação, comparável às tradições indígenas e afro-brasileiras que integram os sujeitos em suas relações de afeto e de cuidado com relação à natureza e os outros seres do cosmos.

As aulas dos mestres trouxeram reflexões sobre a crise epistemológica da ciência moderna, para a qual a ciência de Goethe e os saberes quilombolas

e indígenas possuem contribuições no caminho de uma Antropologia (e ciência) da vida. Em sua aula, assim como em seu livro, Davi manifesta esperança de que seja possível reverter o quadro de destruição da natureza se os brancos forem sensibilizados pelas palavras de Omama. O tema da “queda do céu” não é tratado por Kopenawa como uma visão apocalíptica e pessimista, mas como um alerta para que os brancos adquiram sabedoria e se reconectem com o cosmos vivo da floresta:

gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? (Kopenawa & Albert 2015: 65).

Omama construiu a floresta para os humanos viverem nela, e não para maltratá-la; por isso enquanto existirem s, é possível sustentar o cosmos vivo. As palavras da ecologia são as antigas palavras dadas por Omama aos ancestrais, palavras que os brancos que as ignoravam, estão, aos poucos, começando a entender (Kopenawa & Albert 2015).

Do mesmo modo, Bispo é detentor de um saber que se baseia na afirmação da vida diante das violências e das catástrofes trazidas pela escravidão e pela colonização cristã. Bispo disse em sua aula que os povos quilombolas precisaram aprender a conviver com o deus despótico e monológico dos eurocristãos. Os africanos pensaram que por se tratar de um deus ele deveria ser bom; e paradoxalmente, foi ao dividir seu deus com os povos colonizados que os eurocristãos se perderam,

enquanto os afroconfluentes passaram com isso a possuir mais deuses. E como os povos eurocrístãos só possuem um deus “eles só olham numa direção (...) o olhar deles é vertical, é linear, não faz curva” (Santos 2018: 81). Em seu livro, Bispo manifesta seu objetivo de “apresentar algumas possibilidades de convivência mais harmoniosa entre os diversos povos, a partir da confluência e da interlocução entre a perspectiva desenvolvimentista e as experiências da biointeração” (Santos 2015: 21). Desse modo, percebe-se que Davi Kopenawa e Antônio Bispo são verdadeiros proponentes de outras epistemologias (ou outras antropologias) alternativas ao conhecimento científico moderno.

Davi Kopenawa se autodefine como “xapiri (xamã) antropólogo Yanomami”, comparando seu trabalho de com a prática antropológica. Antônio Bispo também se coloca na condição de relator ou de tradutor de saberes, o que possui consonâncias com a proposta da Antropologia reversa nos termos cunhados por Wagner (2010: 67), enquanto gênero pragmático de Antropologia que caminha no sentido inverso ao da especialização, não tendo a ver com cultura ou com produção pela produção, mas com “qualidade de vida”, a partir da inventividade dos povos tradicionais para os quais o pensamento é parte da vida, o que faz Wagner afirmar que “o homem é o dos seus significados” (Wagner 2010: 72).

Goethe, Kopenawa e Bispo chamam a atenção para a natureza e o cosmos vivo, aos quais devemos experimentar como partes integrantes desse todo orgânico que é a Terra. O que Goethe entendeu como “linguagem da natureza” é comparável ao que Bispo chama de linguagem cosmológica e Kopenawa de língua dos *xapiri*. A linguagem da natureza, a linguagem cosmológica e a linguagem da floresta são expressões da consciência holística que pensa a natureza a partir de seu idioma próprio. Como podemos ver nas falas dos dois mestres, as epistemologias indígena e quilombola estabelecem vínculos inalienáveis entre seus modos de vida e a natureza. Em termos comparáveis à fenomenologia goethiana, os saberes indígenas e quilombolas, por meio das suas relações profundas com a natureza, são capazes de vê-la corretamente, oferecendo caminhos alternativos à crise da ciência moderna atual.

As ações afirmativas, em especial as políticas de cotas e as ações do Encontro de Saberes, trouxeram à tona a importância dos mestres e mestras indígenas e afro-brasileiros enquanto capazes de proporcionar uma renovação epistêmica e um ambiente antirracista nas universidades, o que possibilita exemplos inspiradores de modos alternativos de se relacionar com o nosso mundo atual, não por meio do pessimismo ou da negação, mas da afirmação dos saberes ancestrais, da consciência holística que integra o sujeito ao cosmos vivo.

REFERÊNCIAS

II Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares. 2006. São Paulo: Instituto Pólis/Brasília: Ministério da Cultura.

Albernaz, Pablo de Castro; Carvalho, José Jorge. 2022. Encontro de Saberes: por uma universidade antirracista e pluriepistêmica. *Horizontes Antropológicos* (63): 333-358. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832022000200012>.

Albernaz, Pablo de Castro; Ferreira, Paola e Simões, Dalila. 2021. Epistemologias da cura: Encontro de saberes em tempos de Covid-19. *Cadernos de Extensão* 6: 10-13.

Brasil. 2003. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm.

Brasil. 2008. *Lei nº 11.645, de 10 março de 2008*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm.

Brasil. 2012. *Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012*. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm.

Bergson, Henri. 2006. *Memória e vida*. São Paulo: Martins Fontes. pp.19-37.

Bortoft, Henri. 1996. *The wholeness of nature: Goethe's way toward a science of conscious participation in nature*. Hudson: Lindisfarne Press.

Carvalho, José Jorge de. 2006. O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro. *Revista USP* 68: 88-103.

Carvalho, José Jorge et al. 2020. Sofrimento psíquico na universidade, psicossociologia e Encontro de saberes. *Sociedade & Estado* 35(1): 135-152. <https://doi.org/10.1590/s0102-6992-202035010007>.

Carvalho, José Jorge; Viana, Letícia. 2020. O Encontro de Saberes nas universidades: uma síntese dos dez primeiros anos. *Revista Mundaú* (1)9: 23-49. <https://doi.org/10.28998/rm.2020.n.9.11128>.

Carvalho, José Jorge de. 2020a. Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnica,

racial e epistêmica das universidades brasileiras, in *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Organizado por Bernardino-Costa, Joaze; Maldonado-Torres, Nelson e Grosfoguel, Ramón, pp.79-106. Belo Horizonte: Autêntica.

Carvalho, José Jorge de. 2020b. O Encontro de saberes nas artes e as epistemologias do cosmos vivo, in *Universidade popular e encontro de saberes*. Organizado por Rosângela Pereira de Tugny e Gustavo Gonçalves, pp. 475-507. Salvador: EDUFBA; Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa.

Cassirer, Ernst. 1955. *The Philosophy of Symbolic Forms vol.1*. New Haven: Yale University Press.

Cassirer, Ernst. 1974. *The Problem of Knowledge*. New Haven: Yale University Press.

Deleuze, Gilles. 1999. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed.34. pp. 7-26.

Deleuze, Gilles. 2006. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras. pp. 33-45.

Dosse, François. 2007. *História do estruturalismo*. Bauru: Edusc.

Freud, Sigmund. 2014. *Conferências introdutórias à psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 570-593.

Goethe, Johann Wolfgang von. 1988. *Scientific Studies*. New York: Suhrkamp Publishers.

Goethe, Johann Wolfgang von. 2009. *The metamorphosis of plants*. Cambridge: MIT Press.

Goethe, Johann Wolfgang von. 2010. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Porto Alegre: L&PM.

Goethe, Johann Wolfgang von. 2013. *Doutrina das cores*. São Paulo: Nova Alexandria.

Goethe, Johann Wolfgang von. 2019. *A metamorfose das plantas*. São Paulo: Edipro.

Lacan, Jacques. 1985. *O seminário: livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, Jacques. 1992. *O seminário: livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lévi-Strauss, Claude. 1990. *De perto e de longe*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Lévi-Strauss, Claude. 1993. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lévi-Strauss, Claude. 2011. *O homem nu (Mitológicas vol. 4)*. São Paulo: Cosac & Naify.

Lévi-Strauss, Claude. 2012. *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lima, Fernanda Mara da Silva; Mattos, Alyne Camargo e Lima, Shirley Cavalcante de. 2013. A “Verwerfung” e sua Incidência na Clínica das Psicoses. *Estudos contemporâneos de subjetividade* 3(1): 152-159.

Merchant, Carolyn. 1989. *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. New York: Harper One.

Milner, Jean-Claude. 1996. *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Ponso, Letícia; Albernaz, Pablo. 2021. Relatos de experiências sobre o Encontro de Saberes na UFRR e na FURG. *Revista Mundaú* 2 (9): 124-143.

Russel, Bertrand. 2015. *História da filosofia ocidental – Livro 3: A filosofia moderna*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Santos, Antônio Bispo. 2015. *Colonização, quilombos, modos e significados*. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa CNPQ/Universidade de Brasília.

Santos, Antônio Bispo. 2018. Somos da terra. *Piseagrama* 12: 44-51.

Schad, Wolfgang. 1977. *Man and Mammals*. New York: Waldorf Press.

Seamon, David. 2005. Goethe’s Way of Science as a Phenomenology of Nature. *Janus Head* 8(1): 86-101.

Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares. 2005. São Paulo: Instituto Pólis/Brasília: Ministério da Cultura.

Steiner, George. 2018. *Lições de Mestres*. Rio de Janeiro: Editora Record.

Wagner, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Yates, Frances Amelia. 2007. *A arte da memória*. Campinas: Editora da Unicamp.

Zajonc, Arthur. 2006. Cognitive-Affective Connections in Teaching and Learning: The Relationship Between Love and Knowledge. *Journal of Cognitive Affective Learning* 3(1): 1-9.

XOCHICALCO: LA CRISIS AMBIENTAL Y SOCIOPOLÍTICA EN UN SITIO DEL EPICLÁSICO MESOAMERICANO

Claudia Itzel Alvarado-León

Instituto Nacional de Antropología e História - Centro INAH Morelos

Eduardo Corona-M.

Proyecto Xochicalco

submissão: 08.02.2022 aprovação: 26.10.2022

RESUMEN

Cuando se hablaba del colapso de las sociedades pretéritas, generalmente se acudía a explicaciones unicasales de índole ambiental, como las sequías o las inundaciones. Sin embargo, desde hace unas décadas, las categorías y las hipótesis que buscan explicar y entender las razones y las formas en que sociedades bien establecidas abandonaron sus territorios se han replanteado. Actualmente, ya no hablamos de colapsos sino de transformaciones y, al mismo tiempo, buscamos no sólo las evidencias de los cambios climáticos en el pasado sino las formas en que las sociedades los enfrentaron, sus niveles de vulnerabilidad y los efectos que pudieron tener en su desarrollo histórico. Un ejemplo de los cambios paradigmáticos sobre este tema en la arqueología de Mesoamérica es el caso del antes llamado “colapso maya”. Hoy en día, las propias comunidades, los antropólogos y los arqueólogos han buscado desmitificar este concepto que refiere al abandono de las grandes ciudades ubicadas en un amplio territorio que cubre el sur y sureste de México, además de los países de Guatemala, Belice y Honduras. La presencia y persistencia de los diversos grupos mayas, cuyas costumbres milenarias han permanecido y buscan mantenerse son una muestra de que nunca existió tal colapso. Más bien, se plantean procesos de transformación, adaptación, resistencia y resiliencia, resultado de los procesos históricos sociales acrecentados en el momento de la invasión española. Si bien los factores no sólo climáticos, sino también aquellos fenómenos naturales como el vulcanismo, los sismos y huracanes, entre otros, son eventos que debieron impactar aquellas sociedades, no podemos establecer que éstos fueron la única causa de su transformación. En el presente artículo, exponemos el caso del sitio arqueológico de Xochicalco, ubicado en el altiplano central de México. Si bien este asentamiento fue fundado en una época en el que los datos paleoclimáticos apuntan a una reducción en la precipitación pluvial y una sequía, los datos arqueológicos revelan el establecimiento de una sociedad con un sistema de organización social consolidado que aseguraba la subsistencia de sus pobladores no obstante las condiciones climáticas de la época. Aun así, pese a las distintas formas de buscar adaptarse y transformarse, la ciudad sufrió los efectos de condiciones climáticas desfavorables que impactó en un sistema social con fallas estructurales que, después de casi cuatro siglos de existencia, sería abandonada permanentemente.

Palabras clave: Mesoamérica; Xochicalco; Transformación social; Adaptación.

RESUMO

XOCHICALCO: A CRISE AMBIENTAL E SOCIOPOLÍTICA EM UM SÍTIO DO EPI-CLÁSSICO MESOAMERICANO

Quando falava-se do colapso das sociedades pré-territas, geralmente recorria-se a explicações unicasais de índole ambiental, como as secas ou as inundações. No entanto, há algumas décadas, as categorias e as hipóteses que buscam explicar e entender as razões e as formas com que sociedades bem-estabelecidas abandonaram seus territórios e foram reformuladas. Atualmente, já não falamos de colapsos, mas de transformações e, ao mesmo tempo, buscamos não apenas as evidências das mudanças climáticas no passado como também as formas acionadas pelas sociedades para enfrentá-los, seus níveis de vulnerabilidade e os efeitos que puderam ter no seu desenvolvimento histórico. Um exemplo das mudanças paradigmáticas sobre esse tema na arqueologia da Mesoamérica é o caso do antes chamado “colapso maya”. Hoje em dia, as próprias comunidades, os antropólogos e os arqueólogos buscam desmitificar esse conceito, o qual se refere ao abandono das grandes cidades localizadas num amplo território que cobre o Sul e Sudeste do México, além da Guatemala, Belize e Honduras. A presença e persistência dos diversos grupos maias, cujos costumes milenares permaneceram, e os quais busca-se manter, são uma amostra de que nunca

ABSTRACT

XOCHICALCO: AN ENVIRONMENTAL AND SOCIPOLITICAL CRISIS IN AN EPI-CLASSIC MESOAMERICAN SITE

The collapse of ancient societies was generally explained by natural processes such as droughts and floods. But, by the end of the last century, there is a change in the concepts and hypotheses that explain how and why societies abandoned their settlements. Nowadays, we are no longer talking about collapses but about transformations, and at the same time, we are looking not only for evidence of climate change in the past but also for the ways in which societies coped with it, their levels of vulnerability, and its effects on their historical development. An example of the paradigmatic changes on this subject in Mesoamerican archeology is the case of the previously called “Mayan collapse”. Today, communities, anthropologists, and archaeologists have sought to demystify this concept that refers to the abandonment of large cities located in a large territory that covers the south and southeast of Mexico, in addition to the countries of Guatemala, Belize, and Honduras. The presence and permanence of Mayan groups, whose ancient customs have remained and seek to consolidate, are proof

existiu tal colapso. Mais do que isso, propõe-se processos de transformação, adaptação, resistência e resiliência como resultados de processos históricos sociais acrescentados no momento da invasão espanhola. Fatores climáticos, tal como fenômenos naturais, a exemplo do vulcanismo, os sismos e furacões, dentre outros, são eventos que devem ter impactado aquelas sociedades, mas não podemos estabelecer que esses foram a única causa de sua transformação. No presente artigo, apresentamos o caso do sítio arqueológico de Xochicalco, situado no altiplano central do México. Embora esse assentamento tenha sido fundado numa época em que os dados paleoclimáticos apontam para uma redução da precipitação pluvial e para seca, os dados arqueológicos revelam o estabelecimento de uma sociedade com um sistema de organização social consolidado que assegurava a subsistência de seus moradores no que pese as condições climáticas da época. Apesar das distintas formas empregadas nas tentativas de adaptação e transformação, a cidade sofreu os efeitos de condições climáticas desfavoráveis que impactaram o sistema social com falhas estruturais que, depois de quase quatro séculos de existência, foi abandonada permanentemente.

Palavras-chave: Mesoamérica; Xochicalco; transformação social; adaptação.

that such a collapse never existed. Rather, processes of transformation, resistance, and resilience are proposed, as the result of the social-historical processes intensified at the time of the Spanish invasion. Although other natural phenomena such as volcanism, earthquakes, and hurricanes, besides climatic factors, must have an impact on those societies, we cannot use them as the only cause of their transformation. In this article, we present the case of the archaeological site of Xochicalco, located in the central highlands of Mexico. Although this settlement was founded at a time when paleoclimatic data points to a reduction in rainfall and droughts, archaeological data reveals the establishment of a society with a consolidated social organization that ensured the subsistence of its inhabitants, despite the climatic conditions of the time.

Keywords: Mesoamerica, Xochicalco, Adaptation, Social transformation.

1 ELEMENTOS PARA DEFINIR EL DESASTRE

Los llamados “desastres naturales” se han considerado un objeto de estudio entre los investigadores de las ciencias sociales, principalmente porque éstos no existen como tales (García-Acosta 2020). Los desastres están asociados al impacto social y cultural que enfrentan las sociedades ante un fenómeno natural, más que al fenómeno en sí mismo. Las características de estos eventos son variadas y, algunas de ellas, se han vuelto una variable recurrente en las hipótesis que buscan explicar la desaparición de asentamientos humanos en el pasado como Çatalhöyük, Turquía, Angkor en Camboya o el sitio prehispánico mesoamericano de Xochicalco, México. A partir del siglo XX se incrementó el valor del desastre como explicación causal de diversas transformaciones sociales, sobre todo por las afectaciones a las sociedades complejas.

Los retos de encontrar una explicación del impacto de la naturaleza en el desarrollo y decadencia de las sociedades pasadas no es una tarea sencilla y mucho menos que pueda abordar la arqueología del siglo XXI por sí sola. Desde una perspectiva antropológica e histórica se han documentado diversos fenómenos naturales en una larga línea de tiempo, por ejemplo: los eventos de El Niño y La Niña, las sequías, los sismos, las inundaciones y el vulcanismo, entre otros. Por ello, consideramos que el entendimiento de las implicaciones climáticas en el desarrollo, transformación y adaptación de las sociedades pasadas servirá para saber cómo podemos adaptarnos ante la crisis climática que estamos enfrentando.

Las poblaciones humanas han colonizado y ocupado una diversidad de ambientes que van desde la tundra hasta el desierto y los bosques tropicales. En estos medios tan diversos han surgido economías de grupos cazadores-recolectores hasta poblaciones en sistemas urbanos complejos que reflejan una gran diversidad cultural y una variedad de formas en las que se vinculan con la naturaleza. La relación que establecen las sociedades con aquella es vista como ideología, realidad material y escenario de la actividad humana, pero al mismo tiempo, esta relación ha causado una preocupación acerca de los peligros que representan los cambios ambientales o la presencia de eventos episódicos que las afecten. Un elemento central en el análisis de estos fenómenos es la tensión que existe entre lo natural y lo cultural, ya que ésta define el papel de cada uno en la construcción social del riesgo, en la acumulación de la vulnerabilidad o en el desastre mismo (Corona-M 2021). Los fenómenos naturales se describen en función de la escala de afectación, la ubicación y su área de influencia. Es decir, se pueden clasificar según su etiología, pero también, por su escala, en eventos episódicos y de largo plazo. Los primeros están relacionados con los cambios en el clima y la estacionalidad, así como también con eventos biológicos, como las plagas y las epidemias; mientras que los de largo plazo se vinculan a la temperatura, tales como los cambios en las corrientes marinas que afectan el clima (El Niño/La Niña), la desertificación y la erosión ambiental, entre otros. En ambos, las sociedades tienden a adaptarse y, aunque

el suelo, la flora y la fauna del entorno también son amenazadas y sufren cambios adaptativos, en ocasiones las afectaciones son irreversibles. Por su parte, los eventos episódicos de alta energía que afectan tanto a los paisajes como a las poblaciones humanas incluyen el vulcanismo, los terremotos, los huracanes, las sequías, las heladas, los incendios no controlados y las inundaciones. Por último, otra de las categorías relacionada con eventos de orden natural es aquella que los vincula directamente con la forma en que la esfera social los gestiona y controla (Campos 2016). En esta última categoría se incluyen las hambrunas, los incendios provocados, los conflictos sociales y las guerras, mismos que incrementan tanto los niveles de mortandad humana como los de afectación ambiental.

En los estudios enfocados en los impactos de los fenómenos naturales en las poblaciones humanas se consideran dos premisas:

- 1) Las sociedades no son receptores pasivos de un fenómeno o evento natural, por tanto, debe considerarse la interacción sociedad-fenómeno, caracterizando de forma específica a cada uno de ellos.
- 2) El episodio o incidencia de un fenómeno natural adverso va acompañado de otros hechos sociales, políticos, económicos y culturales, que deben ser valorados para comprender el fenómeno y su contexto, determinando sus alcances, resultados y consecuencias.

Los eventos naturales pueden ser detonadores de un desastre o son amenazas cuando

se consideran agentes de riesgo con base en la probabilidad de que se manifieste en un período de tiempo y en un sitio específico. Por tanto, una ecuación de riesgo debe integrar tanto la amenaza como la vulnerabilidad, esta última entendida como la dificultad y la presión en una comunidad humana para responder al fenómeno que la pone en riesgo (Bavel et al. 2020). En consecuencia, el desastre, si bien vinculado a un fenómeno natural, tiene un carácter y una definición social que deben ser explorados y comprendidos en su conjunto.

Desde la antropología se ha observado que hay desastres de lento desarrollo manifestados tras un uso cultural sostenido del medio ambiente y producidos por el crecimiento poblacional, así como por las modificaciones en los paisajes, por ejemplo, los procesos de urbanización, el impacto de la infraestructura y las implicaciones de los sistemas de organización social, todos ellos insertos en la relación de las sociedades con el ambiente.

Las investigaciones en un inicio propusieron que los desastres eran “naturales” y privilegiaron su estudio en “sociedades de alto riesgo”, estableciendo una ecuación en donde el desastre es igual al riesgo de ocurrencia de un fenómeno por la vulnerabilidad de la sociedad afectada. Actualmente, se subraya el concepto de riesgo y su gestión, por lo que el desastre se ubica de forma definitiva en el ámbito de lo social, viéndose influenciado tanto por las amenazas, es decir, los eventos físicos que pueden suceder, como por la vulnerabilidad.

Es este quizás, el tema más complicado y que

corresponde con el alcance que puede tener la arqueología para caracterizar y explicar el desastre desde una perspectiva social. Son varios los ejemplos donde si bien se documentan una serie de eventos volcánicos, no se investigan los efectos en las poblaciones que habitaron la región, como sucede Centro América, México, e Islandia; o bien las inundaciones, plagas y otros eventos en el Medioevo europeo, los terremotos, tsunamis y subsidencias costera en el Noroeste de Estados Unidos. Las investigaciones, en muchos casos, se apegan a un menú de predicciones para la situación de las poblaciones humanas: la destrucción de los asentamientos, la migración y, en el mejor de los casos, la adaptación y la resiliencia ambiental, con lo cual se ofrece una imagen de estabilidad cultural.

En la década de 1980 se trabajó con el “enfoque de la vulnerabilidad” o “paradigma de la vulnerabilidad”. Esta aproximación hizo explícito el análisis de los desastres desde la perspectiva de las familias y las comunidades humanas involucradas, donde la evidencia histórica muestra que el riesgo y el desastre son procesos multidimensionales y multifactoriales, resultado de la asociación entre las amenazas (de los fenómenos naturales) y ciertas condiciones de vulnerabilidad, que se construyen y reconstruyen con el paso del tiempo. Desde una perspectiva arqueológica, se debe entonces considerar que los fenómenos naturales juegan un rol importante como iniciadores del desastre, pero no son la causa.

Un caso recurrente al hablar de colapso en arqueología refiere a las sociedades que ocuparon el área Maya (sureste de México, Belice, Guate-

mala y Honduras). La desaparición de las grandes ciudades insertas en la selva se ha atribuido a enfermedades, el hambre, la sequía, los terremotos y las erupciones volcánicas, entre muchas otras causas. Sin embargo y a pesar de que aún hay referencias que apuntan que el colapso se debió a desastres naturales, desde hace más de dos décadas los investigadores han señalado que ni hay una causa única del abandono de los grandes asentamientos, ni las sociedades colapsaron (Demarest 2013; McAnany 2010; Webster 2002).

Por ello, el estudio de las precondiciones sociales, políticas y ambientales del objeto bajo estudio es esencial para explicar los procesos de cambio en el desarrollo de las sociedades pasadas. Si bien las teorías sobre los colapsos de aquellas han sido ya superadas con categorías que incluyen la resiliencia, que tampoco escapa de las críticas, es importante considerar las variables sociales que las condujeron a transformarse, adaptarse y transitar a niveles en los que la fuerza de respuesta a fenómenos naturales fue mayor y permitió disminuir su vulnerabilidad ante la amenaza (Bavel et al. 2020).

2 UBICACIÓN GEOGRÁFICA DEL SITIO XOCHICALCO

Xochicalco se ubica en la parte centro-occidental del actual estado de Morelos, dentro del altiplano central de México (Imagen 1). La región en la que se localiza se caracteriza por la presencia de pequeños valles acotados por serranías y lomeríos de entre 1,100 y 1,400 metros sobre el nivel del mar; paralelamente, de norte a

sur, corren barrancas por las que fluyen ríos de corrientes tanto permanentes como intermitentes (Imagen 2). Al norte y occidente, el valle está delimitado por una serie de montañas bajas mientras que hacia al sur, la zona presenta colinas altas y bajas que forman un terreno muy accidentado (Hirth y Cyphers 1988).



Imagen 1- Localización de Xochicalco en el estado de Morelos, México. Fuente: Alvarado 2019.

La topografía fue un elemento fundamental para la elección del sitio en donde se erigió la ciudad alrededor del 670 de nuestra era como consecuencia del debilitamiento del poder de la gran urbe del México central, Teotihuacan (González et al. 2008). Este hecho condujo a un reordenamiento poblacional a nivel panmesoamericano manifiesto en el surgimiento de sociedades militares, la creación de dominios tributarios mediados por conquistas militares y la aparición de nuevos sitios con un nuevo patrón de asentamiento (Alvarado 2015, Hirth 2000, Manzanilla 2005). El propósito de esta localización estratégica no fue únicamente la de protegerse de la situación de enfrentamiento entre las nuevas ciudades-estado, sino también la de dominar toda una región, controlar las rutas de comercio que conectaban el centro de México con la costa del Pacífico e incluso, de llegar a ser una de las ciudades más poderosas de su tiempo.



Imagen 2 - Imagen satelital de Xochicalco y la región circundante. Fuente: Google Earth 2021.

Así, los fundadores eligieron una elevación de 120 m sobre el nivel del valle que le circunda, la cual, además de ofrecer una defensa natural en respuesta al momento de desestabilización de la época, permitió un ordenamiento jerarquizado de los entornos construidos en conformidad con los intereses particulares de la clase hegemónica (Alvarado 2022). De tal forma que, las laderas de las partes bajas del cerro estuvieron ocupada por las áreas habitacionales de los grupos sociales pertenecientes a los niveles intermedios de la escala social mientras que, en la parte alta se ubicaron los entornos vinculados a las actividades estrechamente ligadas con el grupo en el poder (Imagen 3).

Un aspecto importante que destacar es la carencia de tierras aptas para cultivo cercanas al asentamiento. De acuerdo con Kenneth Hirth (2000), éstas se hallaban a un radio de más de 6km. Por otro lado, las fuentes de agua parecieran haber sido más asequibles, aunque con un alto costo para su traslado. A unos 7km al suroeste de la ciudad se ubica la laguna de Coatetelco; además, el río Tembembe fluye por el lado occidental de Xochicalco, lo que lo hace la fuente de agua más cercana, aunque los habitantes de la parte alta de la ciudad hayan tenido que transitar 200m en vertical hasta el cauce. A pesar de no haber estudios específicos relacionados con la antigua hidrografía de la región, por medio de imágenes satelitales es posible reconocer que ciertas áreas pudieron haber funcionado como fuentes de aguas perennes y otras que quizá sirvieron como receptáculos naturales en temporadas de lluvias.

Los datos empíricos con los que hasta ahora contamos, nos permiten inferir que Xochicalco se conformó como una sociedad con una resiliencia alta, bajo un ordenamiento sustentado por las elites que estuvo reforzado por un dominio ideológico y respaldado por la presencia de grupos militares.

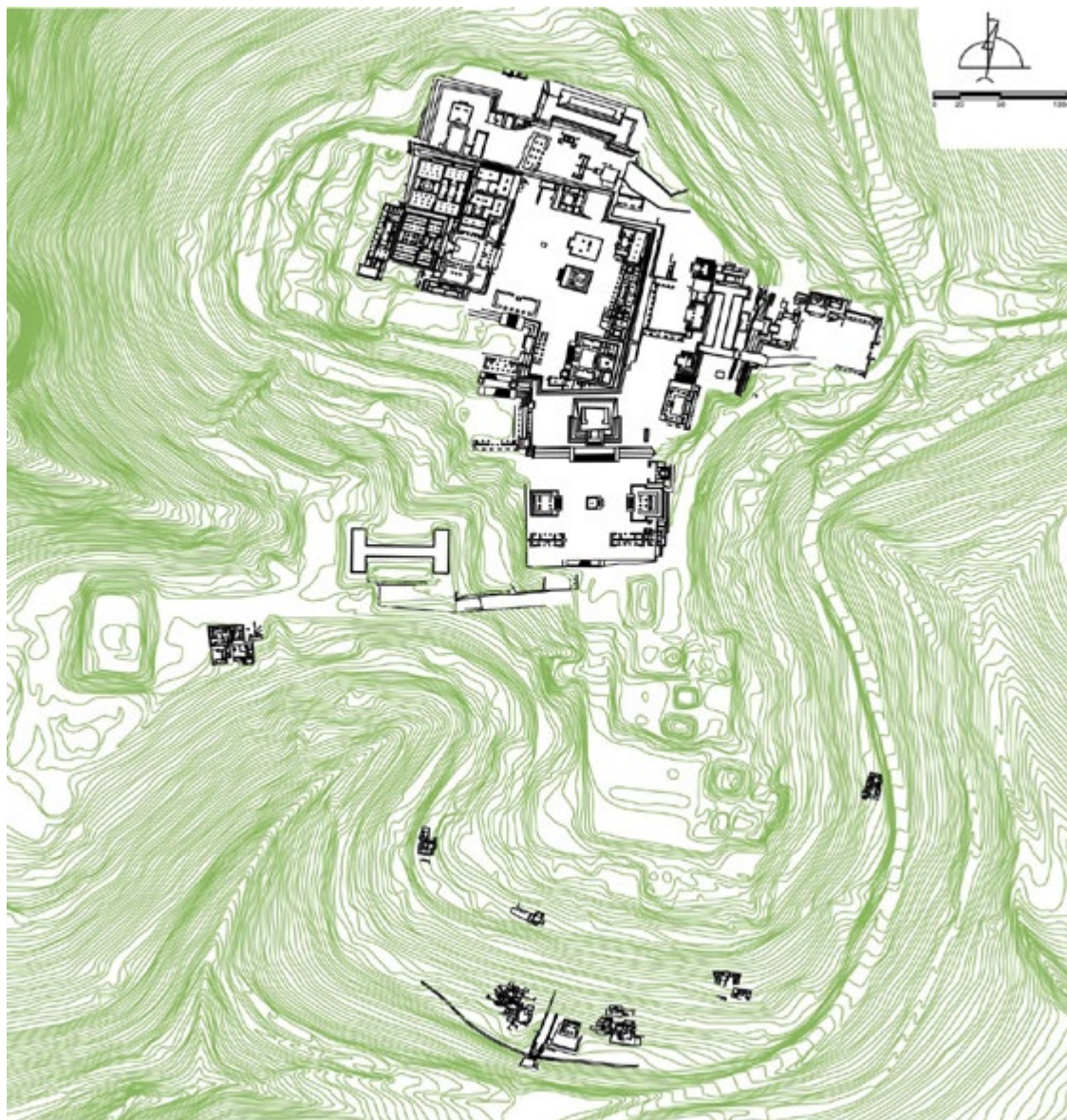


Imagen 3 - Plano de Xochicalco: en las laderas al sur las áreas habitacionales. La parte central ocupada por la clase hegemónica. Fuente: Proyecto Xochicalco.

Las implicaciones que tuvo Xochicalco en la región aún no son bien entendidas debido a la falta de estudios sistemáticos en el área que le circunda. Hasta la fecha, la periferia ha quedado al margen de las investigaciones; sin embargo, entre los pocos trabajos que se han realizado en el área destaca el de Hirth (2000) a mediados de los años setenta del siglo pasado. Esta investigación es relevante por dos razones: 1) se trata de la primera y única investigación cuyos resultados aportaron información que permitió proponer una secuencia cronológica a nivel regional; y 2) de este trabajo derivó la primera propuesta del cómo surgió Xochicalco.

Sobre este último punto únicamente señalaremos que, de acuerdo con el autor (Hirth 2000, 2003; Webb y Hirth 2003), en respuesta al debilitamiento del poder teotihuacano, los pueblos que ocupaban el occidente de Morelos se unieron para crear una confederación encabezada por Xochicalco. No obstante, otra de las hipótesis sobre la fundación de la ciudad refiere a que grupos disidentes procedentes de Teotihuacan se dispersaron por el territorio y establecieron nuevos asentamientos, uno de ellos, Xochicalco (Garza comunicación personal).

3 ORGANIZACIÓN SOCIAL Y SUBSISTENCIA EN EL SITIO

Como se mencionó líneas arriba, la topografía del cerro fue aprovechada para ordenar y sectorizar las diferentes instancias constitu-

tivas de la sociedad xochicalca, lo que resultó en la conformación de entornos construidos de acuerdo con el orden jerárquico del espacio social: la parte más alta resguardó los edificios de carácter gubernamental, administrativo, militar e ideológico (Imagen 4); mientras que, en la parte más baja del cerro se ubicaron las áreas residenciales de los grupos sociales que darían servicios a aquellos de mayor nivel en la escala social (Alvarado 2019, 2022; Garza et al. 2002). De esta forma, la organización y el emplazamiento de los entornos construidos son el reflejo de los intereses de un sistema social que dictó las formas de la organización espacial de acuerdo con las necesidades y los requerimientos de la clase hegemónica.

Así que, en tanto el cerro principal se encuentra delimitado por un muro de contención de poco más de cinco metros de alto, la parte exterior, al nivel del valle circundante, estaba habitada por los grupos agro-artesanales, aquellos que constituían la clase dominada, subordinada económica y políticamente. Estos últimos eran quienes conformaban la principal fuerza de trabajo manual para la producción directa de bienes materiales, para la construcción de la infraestructura, para la guerra y, por supuesto, para generar el excedente necesario para transferirlo directa y permanentemente a los grupos que ocupaban el interior del asentamiento, convirtiendo el sistema social en un sistema de enajenación de excedentes bajo el orden y control de una organización central.



Imagen 4 - Vista aérea de la parte central de la ciudad, en donde se estableció la clase hegemónica. Fotografía: Adalberto Ríos Szalay/Archivos compartidos UAEM-3Ríos.

La acumulación de aquellos excedentes se depositaba en áreas específicas bajo la supervisión del aparato administrativo. El palacio de Xochicalco, conocido como Acrópolis, es el área más restringida y privada de la ciudad; en él se ubicaron espacios propios para el almacenamiento de granos (Imagen 5), así como tinajas de gran tamaño para la conservación de alimentos ya preparados y lugares particulares para la elaboración de alimentos (Alvarado 2020, Alvarado et al. 2012, Garza et al. 2016), mismos que eran distribuidos a los ocupantes de la parte central del asentamiento. Asimismo, el agua era transportada desde el río Tembembe a la parte alta por medio de cántaros y conservada en tinajas que fueron localizadas en toda la ciudad (Imagen 6).

4 LOS BOSQUES Y LA PRODUCCIÓN DE CAL, VECTORES DE LA CRISIS AMBIENTAL

Además de los recursos esenciales para el consumo humano, es importante considerar las implicaciones del aprovechamiento de otros materias primas o productos derivados. Con ello nos referi-

mos, por ejemplo, al uso de los recursos maderables. Xochicalco se localiza en un área de selva baja caducifolia, fuente rica para el aprovisionamiento de vegetación útil para la combustión utilizada en diferentes actividades como la iluminación, la producción de cerámica, la preparación de alimentos y el procesamiento de cal, entre otros (Barba 2013). Es muy probable que por la densidad arquitectónica de la ciudad se haya utilizado ampliamente la madera obtenida de los bosques de coníferas relativamente cercanos, donde abundan los pinos y encinos. No existe un cálculo concreto sobre la madera utilizada en los aspectos constructivos, pero debe considerarse que ésta se usó para la construcción en forma de vigas, columnas y apoyos (Imagen 7). Además, es muy probable su uso en rampas para movilizar las piedras, así como estructuras de apoyo aledañas a la obra para elevar las edificaciones.

Los bosques de coníferas se distribuyen en altitudes que van de los 1500 a los 4000 metros sobre el nivel del mar, es decir, ubicados a unos 7 u 8 kms hacia el norte de Xochicalco en el momento de su fundación¹. Pero lo que realmente queremos destacar, además de la cantidad que se requirió para la construcción inicial, es el hecho de que el recurso siguió siendo explotado a lo largo de más de cuatro siglos que perduró la ciudad, en tanto que, por efectos del paso del tiempo, el clima y los insectos, muchos de estos elementos constructivos debieron ser sustituidos constantemente.



Imagen 5 - Graneros ubicados en la Acrópolis de Xochicalco. Fotografía: Claudia I. Alvarado.

¹ Actualmente esos bosques se encuentran a unos 20 kilómetros del sitio en esa misma dirección.

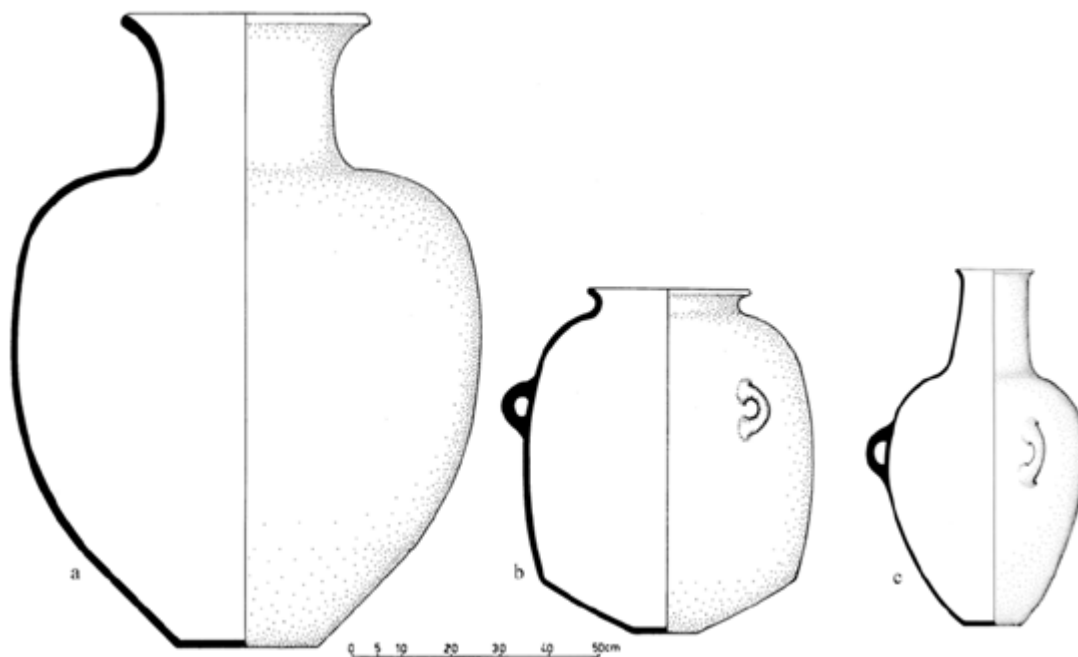


Imagen 6 - Tinajas para el almacenamiento de a) granos o alimentos; b) agua; c) cántaro. Imagen: Archivo Proyecto Xochicalco. Elaboracion: Gonzalo Gaviño. Composición: Claudia I. Alvarado.



Imagen 7 - Reconstrucción hipotética de los techos de Xochicalco y muros estucados. Fotografía: Claudia I. Alvarado.

El otro elemento que fue un gran consumidor de madera fue la producción de cal, con la cual se producía el estuco, una mezcla de cal y agua utilizada como capa de recubrimiento en muros, tanto internos como externos, en pisos de cuartos y plazas, así como en los techos a manera de impermeabilizante. También fue utilizado como base de obras de arte, como en la escultura y la pintura mural. La cal fue relativamente fácil de obtener ya que el cerro donde se ubica Xochicalco es de composición caliza. Pero la transformación en cal se requiere de grandes temperaturas, en cálculos elaborados por Alvarado y Sánchez (2010), se indica que para su obtención se debe calcinar la piedra a una temperatura de entre 900 y 1,200°C durante varios días; se calcula que únicamente para cubrir el área de la Acrópolis se requirieron de 7.5 toneladas de cal, equivalentes a poco más de 330m³ de madera quemada, es decir entre 8 y 9 hectáreas de árboles de pino. A estas estimaciones se le debe sumar la madera y el carbón necesarios para otras actividades cotidianas, como son la cocina, la producción de cerámica, que en Xochicalco también es muy vasta y con ejemplares de gran tamaño.

Si bien no es descartable que hayan usado algunas prácticas para facilitar la recuperación de los bosques, lo cierto es que la tensión entre la demanda de madera y carbón contra la tasa de reproducción de los bosques hubiera derivado en una crisis medioambiental debido a la fragmentación² y la deforestación, ambos procesos

conducen a la transformación de paisajes, pero sobre todo a la pérdida de biodiversidad que se encuentra asociada a los bosques, que incluye flora, fauna, hongos y microorganismos, principalmente. Con lo cual también se pierden los diversos recursos utilizados por los humanos para la subsistencia.

5 EL AGUA, OTRA VARIABLE AMBIENTAL EN LA CRISIS DE XOCHICALCO

El trabajo de Matthew S. Lachniet y colaboradores (2012) en el centro de México ha planteado que, alrededor del 600 n.e., se registró una disminución en la caída de agua de lluvias que pudo haber tenido implicaciones en la reducción de agua en los manantiales, pérdida de bosques y erosión de los suelos, sugiriendo a su vez que los efectos se reflejaron en una disminución de población en Teotihuacan. Este dato se corrobora con estudios posteriores que muestran que, en un periodo de casi dos siglos, el centro de México sufrió una escasez de agua que afectó el suelo, la producción agrícola y el desarrollo de ciertas sociedades (Bhattacharya et al. 2015; Priyardasi et al. 2020).

Si bien esta pérdida de poder centralizado que caracterizó a Teotihuacan es considerada una de las causas por las que sitios como Xochicalco surgieron hacia mediados del siglo VII, llama la atención que a pesar de las condiciones climáticas adversas que enfrentaron, los funda-

² Cuando se remueve parte de la vegetación original de una zona, ya sea por fenómenos naturales o por actividades humanas, suelen permanecer manchones pequeños relativamente intactos e inmersos en usos del suelo distintos a los de la cobertura original. Estos manchones o "islas" de vegetación tienden a perder sus especies nativas con el tiempo.

dores hayan elegido una región que no contará con las suficientes fuentes de agua y tierras de cultivo para sostener a una población que se calcula alcanzó, aproximadamente, los 15,000 habitantes (Hirth 2000). Aun así, la ciudad pervivió por más de cuatro siglos hasta su abandono en el 1100. Sin embargo, los datos empíricos muestran que a lo largo de este periodo la sociedad xochicalca sufrió varios cambios en su organización social, mostrando una alta adaptabilidad y resiliencia frente a los cambios internos y externos.

Hacia el 900 se observa un cambio en la organización política de Xochicalco, al hacerse manifiesta una nueva forma de gobierno de tipo dual, forma característica de las sociedades posclásicas (Alvarado 2015; Palavicini 2011; Palavicini y Garza 2003). Al respecto, Garza (2005) ha apuntado hacia un cambio en el sistema de valores (las instituciones, las creencias políticas y religiosas, e ideas estéticas y filosóficas) en el espacio social xochicalca que gestó una forma de organización gubernamental encabezada por dos autoridades. Entre los datos empíricos que han permitido inferir dicha transformación se incluyen la modificación de los entornos construidos y la presencia de tres estelas, estas últimas, de acuerdo con Palavicini y Garza, representando a los dos dignatarios. Arquitectónicamente se observa la construcción al costado norte de la Pirámide de las Serpientes Emplumadas - monumento emblemá-

tico del sitio arqueológico - una estructura con las mismas dimensiones, orientaciones y diseño: la Pirámide Gemela (Imagen 8). Para crear una copia exacta del monumento, los paneles en bajorrelieve que cubren los taludes, paramentos y muros del templo fueron cubiertos con una capa gruesa de estuco. Asimismo, se construyó un segundo piso a la estructura central de la Acrópolis

Las transformaciones en los sistemas de valores lograron evidenciar las diferencias en el seno del poder, mismas que condujeron a una lucha de intereses que debió vulnerar a los grupos dominantes. Este hecho justificaría la aceleración del ritmo en el cambio histórico como consecuencia del incremento en las contradicciones sociales (Vargas 1995), mismo que, en Xochicalco, se refleja en las modificaciones de los entornos construidos, en un aumento en los puntos de control de accesos y en la exhibición de huesos como una ostentación del poder de la clase hegemónica (Garza et al. 2002).

En años recientes, el estudio de la construcción paleoclimática en la laguna de Coatetelco, realizado por Roy D. Priyardasi y colegas (2020), apunta a que las condiciones áridas de la época llevaron a que la región dependiera más de dicha laguna, al considerar el hallazgo de sedimentos ajenos a ésta y que pudieron haber sido transportados desde otros lados con fines agrícolas, como ha sido reportado para otros sitios del occidente de México (Vázquez-Castro et al. 2019).



Imagen 8 - A la izquierda la llamada Pirámide Gemela; a la derecha la Pirámide de las Serpientes Emplumadas. Fotografía: Claudia I. Alvarado.

Si bien la clase hegemónica pudo fundar una ciudad de las características señaladas, en una región sin abundancia de tierras fértiles cercanas y con recursos de agua limitados, la presión por sostener ese sistema de enajenación de excedentes basados en ejercicio del poder coercitivo ante los efectos de la sequía debió ser uno de los factores que desencadenó, en primera instancia, la adaptación y, posteriormente, la transformación del sistema social. Los cambios acaecidos hacia el 900 permitieron que, por un tiempo, la ciudad se recuperara y continuara subsistiendo por al menos dos siglos más, pero conforme las condiciones fueron cambiando, aquel poder centralizado se desgastó trastocando el sistema. Presión social, limitación de recursos básicos para la subsistencia, clima, conflictos entre grupos sociales dentro de la clase en el poder y entre las clases fundamentales, condujeron a una crisis de la cual no se recuperaría.

6 LA CRISIS SOCIOPOLÍTICA Y EL ABANDONO DEL SITIO

Hasta ahora existen dos propuestas generales, no totalmente contradictorias, que abordan las causas del ocaso de Xochicalco hacia el 1100. La primera se deriva del planteamiento de la fundación del sitio como capital administrativa de una confederación regional, resultado de la coope-

ración de los pueblos del occidente del estado de Morelos. De ahí se sostiene que, la caída de Xochicalco sucedió a causa de una descomposición en las relaciones dentro de la organización de dicha confederación, lo que resultó en una conquista del centro rector (Webb y Hirth 2003). Los datos a los que los autores refieren para sustentar su hipótesis proceden del área habitacional de la ciudad, en donde observaron un abandono repentino sin indicios de violencia y destrucción que, de acuerdo con ellos, fue causado por un conflicto violento.

La segunda hipótesis refiere al debilitamiento de las relaciones políticas entre los dos grupos que se encontraban en el poder para la última etapa de desarrollo de la ciudad (Alvarado 2015), lo que llevó a una lucha de intereses económicos y políticos al interior del asentamiento, conduciéndola a su propio fin (González y Garza 1994; González, Garza et al. 2008; González, Garza, Vega et al. 1995). La evidencia arqueológica sobre la que estos autores basan su planteamiento se deriva de los trabajos arqueológicos realizados en el sitio hacia mediados de la década de 1990 e inicios del 2000. Para Silvia Garza y Norberto González, el hallazgo de objetos tanto suntuarios como ceremoniales en estado fragmentado, dispersos por las plazas, patios y estructuras, así como la evidencia de edificios saqueados e incendiados en la parte central y más alta de la ciudad, apunta hacia una revuelta interna que habría afectado, principalmente, a los grupos sociales pertenecientes a la clase hegemónica (Garza y González 1995; Garza et al. 2002). Derivado de este conflicto, los grupos

ubicados en las partes bajas del asentamiento habrían huido y abandonado sus entornos de forma abrupta e inmediata.

Uno de los aspectos a tomar en cuenta tiene que ver con la organización de los entornos construidos de la ciudad, entre los que se encuentran edificios particulares ubicados en lugares estratégicos para controlar el tránsito en su interior (Alvarado 2022), así como una serie de elementos arquitectónicos que demuestran el carácter defensivo de Xochicalco (Alvarado y Garza 2010). Con ello, se presume que la clase hegemónica reconocía la amenaza latente de un ataque desde el exterior. Sin embargo, hasta ahora, no hay datos suficientes para suponer que la revuelta haya sido orquestada extramuros. La rebelión se infiere interna a partir de las evidencias del saqueo, el incendio y la destrucción, escenario que pareciera nunca se advirtió.

Entre las causas del conflicto que llevó al abandono de la ciudad planteamos la extenuación del sistema clasista que acabó por detonar una situación insostenible para la clase explotada. Cabe la posibilidad de que un sobre-aprovechamiento de los recursos, agua, bosques y de las ya de por sí limitadas áreas agrícolas de la región, para mantener una ciudad de las características expuestas, haya sido un factor importante. Además, hacia el momento de la rebelión también hay registros de una disminución en el índice de precipitación pluvial en el México central (Lachniet et al. 2012 - Figura 3), la cual no debió pasar desapercibida para el occidente de Morelos. Así la escasa productividad agrícola y la capacidad de enajenarla por parte de la clase

explotadora debió ser un factor determinante para incitar a un asalto que pusiese fin al sistema de subordinación política, ideológica, económica y militar que soportó la clase explotada.

Después de más de cuatro siglos de resiliencia, adaptación, transformación y resistencia, la ciudad de Xochicalco sería abandonada de manera permanente. A la fecha desconocemos el rumbo que tomaron los habitantes una vez que dejaron su antigua residencia. Como mencionamos al inicio, son pocas las investigaciones a nivel regional; sin embargo, el trabajo de Michael E. Smith (1992, 2000, 2015; Smith y Doershuk 1991) en el occidente de Morelos le ha permitido hallar al menos 10 asentamientos a una distancia de 3km de Xochicalco y, aunque no hay evidencias que permitan vincular la población migrante xochicalca con la de estos últimos sitios, no se descarta la posibilidad de que sean las mismas.

De acuerdo con Karl W. Butzer (2012) los grupos políticos, en tándem con la religión, representan una fuerza clave para la resiliencia y la potencial estabilización de las sociedades. Xochicalco, desde sus orígenes, se estableció bajo un sistema jerárquico con instituciones de orden gubernamental, administrativo, militar e ideológico que le permitieron coaccionar a los grupos agro-artesanales para reproducir y mantener el orden social. En ese sentido, la religión fungió como el medio más importante de dominación ideológica mientras que el aparato militar se encargó de resguardar y proteger los intereses de la clase dominante ocupándose, principalmente, de la represión en casos necesarios (Alvarado 2019; Bate 2014). De esta forma fue como aquel siste-

ma de organización social demostró las capacidades adecuadas para enfrentar las condiciones climáticas que prevalecían. Pero, cuando aquel agente exógeno agotó la capacidad productiva para generar los excedentes que requería la clase gobernante, las contradicciones inherentes al sistema social se intensificaron.

Fue entonces cuando una transformación fue necesaria para mantener el sistema. La necesidad de nuevas elites, una nueva ideología, un nuevo orden político que permitiera mantener la institucionalidad y la cohesión del poder. Ese reordenamiento se manifiesta en Xochicalco a través de un cambio en el sistema político, en el que el poder estuvo encabezado por dos dirigentes hacia el último siglo de ocupación de la ciudad. Cada grupo legitimado por las fuerzas simbólicas del águila y el jaguar (Palavicini 2011; Palavicini y Garza 2003), ambos representados en dos de las tres estelas localizadas en uno de los templos de la ciudad (Imagen 9).

Los dos grupos se encontrarían bajo la tutela de la deidad de las tormentas, representada en esa misma triada escultórica ¿qué otra deidad sería más apropiada para un momento en el que el agua es una necesidad escasa? Así, la dupla gobierno/religión continuó operando conjuntamente para mantener y reproducir el sistema que les daba sustento.

Sin embargo, llegó un punto de quiebra en el que el sistema social no aguantó más, el final era inminente. El debilitamiento de un poder político y administrativo que se adaptó a circunstancias adversas como la sequía y la competencia por redes comerciales no resistió más. El resultado fue el rompimiento de un orden social, una

crisis derivada de la disminución de producción agrícola resultado de una sequía. Aunado a ello, la exigencia del pago de impuestos en especie para el sustento de la clase hegemónica, disminuyendo a su vez la cantidad de producto para consumo interno; la falta de inversión en infraestructura para el apoyo de los grupos sometidos en áreas agrícolas desgastadas y erosionadas; la disminución en el ingreso de productos alimenticios para el mantenimiento de los grupos hegemónicos provocaría a su vez un incremento en la competencia entre ellos, produciendo un desequilibrio a nivel institucional que desestabilizaría el poder centralizado, para entonces, la fragmentación del estado era ineludible.



Imagen 9 - Las estelas de Xochicalco. Imagen: Archivo Proyecto Xochicalco.

Si bien el clima contribuyó en el desgaste de las relaciones sociales ya de por sí debilitadas entre los grupos sociales de Xochicalco, éste no puede ser considerado la causa fundamental. Aunque la transformación de la forma de gobierno hacia el 900 buscaba mantener el control y la estabilidad dentro y fuera de la ciudad, hacia inicios del siglo XI el sistema institucional manifestó fallas estructurales que lo dejaron vulnerable ante los desafíos climáticos.

Los recursos para la subsistencia no eran suficientes en tanto que la clase agro-artesanal era obligada a entregar parte de su producción para el sustento la clase hegemónica. ¿Será posible que la gente haya comenzado a huir de un gobierno autoritario que ya no proveía de los recursos para mejorar la escasa producción de alimento? ¿Acaso la imposibilidad de mantener una población bajo el dominio y poder de la clase hegemónica desató la fragmentación de las elites al no encontrar la manera de conservarla?

Esto, como lo señalan Bhattacharya y colaboradores (2015), enfatiza la importancia de la interacción del medio y el énfasis político. El ambiente es, por supuesto, un factor esencial para la sustentabilidad de las sociedades, pero las interrelación entre el medio y el ser humano se encuentran inmersas en una red de respuestas sociales complejas que nos toca investigar, entender, explicar y considerar para nuestra resiliencia a la actual emergencia climática.

7 CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

El caso de Xochicalco nos permite documentar las interacciones entre los fenómenos naturales y

las prácticas sociopolíticas en esta localidad como las principales variables que provocaron su abandono sin haber vuelto a ocuparse, como se observa en otras localidades arqueológicas. En este aspecto, algo que no ha sido valorado en los estudios arqueológicos es revisar, conjuntamente con los especialistas, los cambios en la afectación del paisaje circundante al sitio como el elemento que podría documentar de mejor manera la crisis ambiental que se fue gestando en Xochicalco debido a su localización, al crecimiento poblacional, a las prácticas de enajenación y a las políticas de construcción.

Pero la historia de Xochicalco y sus implicaciones ambientales siguen vigentes. En 2017, un sismo de magnitud mayor a los 7 grados impactó violentamente el territorio ocupado del estado de Morelos. Además de daños al Museo de Sitio surgieron preocupaciones por posibles afectaciones en la estabilidad donde se encuentra ubicado Xochicalco. Hasta el momento, los estudios se siguen desarrollando, pero lo cierto es que ello ha permitido generar una serie de protocolos de protección civil con vistas tanto patrimonial como a la de sus empleados y visitantes.

El estudio de los desastres se ubica en la esfera de las interacciones entre el humano y el ambiente, lo que implica una revisión del aspecto teórico que permita esclarecer su dinámica a partir de otras ópticas, sobre todo aquellas que consideran al humano como un elemento particular de ese ambiente, como parte de la biodiversidad actual y pasada, que como especie posee conocimientos científicos sofisticados pero que puede dialogar y comprender los llamados etno-

conocimientos que influyen en la conformación de los paisajes humanizados de localidades rurales y que modifican la influencia de la globalización en las urbes del planeta.

Esta comprensión, desde distintas perspectivas, puede ser necesaria para abordar una problemática que es muy compleja y que afecta a los organismos, desde los más pequeños hasta los humanos. Nuestra propia sobrevivencia dependerá de la intuición y la capacidad de diálogo, en tanto que la oportunidad que tenemos de continuar el proceso de hominización depende, tal vez, de nuestra habilidad para seguir comprendiendo, de construir sociedades basadas en los saberes colectivos, con calidad de vida y sustentable para el planeta.

Ahora bien, como mencionamos al inicio, el estudio del impacto de los fenómenos naturales y la forma en que las sociedades pretéritas las afrontaron no es un trabajo que pueda ser abordado de manera disciplinar. La arqueología no cuenta con un amplio cuerpo documental respecto a localidades, enfoques teóricos, aproximaciones metodológicas propias, ni con una colaboración disciplinaria, a diferencia de los enfoques antropológicos e históricos. Por ello, es fundamental que, si pretendemos que nuestro conocimiento sobre la forma en que las sociedades pretéritas se adaptaron y sobrevivieron aquellas amenazas, cual fuera su origen y escala, desarrollemos investigaciones multidisciplinarias e interdisciplinarias. Una disciplina emergente derivada del interés por el estudio de los

terremotos en el pasado es la arqueosismología, que si bien inició como una “rareza”, se convirtió en un esfuerzo colectivo multidisciplinario para obtener la mayor cantidad de información del registro de los movimientos telúricos antiguos, lo que se puede valorar por la creciente cantidad de catálogos, de la información regional y de la intensidad contenida en cada uno de ellos. En algunos casos esta información es la base para establecer culturas regionales para la prevención de daños por sismos (Sintubin 2011).

El aparente dominio del humano sobre la naturaleza es cotidianamente puesto a prueba, ya que sus poblaciones son cada vez más vulnerables a los fenómenos naturales y a los desastres, entre otras causas debido al ritmo de crecimiento de la población, el uso intensivo de los recursos naturales no renovables así como de los combustibles fósiles y la pérdida de hábitats naturales. En ese contexto se reitera que, la arqueología puede hacer contribuciones claves para el estudio interdisciplinario del desastre en diversos aspectos. Algunos temas adicionales promisorios en esta discusión, son: el referente a documentar el hueco entre la arqueología de salvamento, posterior al desastre, y su contribución tanto a la recuperación de los espacios de la vida cotidiana previa al desastre, en la comprensión de los símbolos de pérdida y, en general, colaborando en crear una memoria colectiva donde se puede dar una estrecha colaboración con antropólogos y con organismos civiles y gubernamentales involucrados en el proceso.

REFERENCIAS

Alvarado, Claudia I. 2015. El espacio construido y los procesos de cambio en la Acrópolis de Xochicalco. *Cuicuilco* 22(63):171-205.

Alvarado, Claudia I. 2019. Las relaciones sociales del espacio social en los entornos construidos del sitio arqueológico de Xochicalco, Morelos. Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, Estudios Mesoamericanos.

Alvarado, Claudia I. 2020. El poder institucionalizado. El caso del palacio de Xochicalco, Morelos, en *Las sedes del poder en Mesoamérica*. Editado por L. Manzanilla, pp. 129-148. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Alvarado, Claudia I. 2022. Los sistemas de comunicación y circulación en Xochicalco, Morelos, México. *Anales de Antropología* 56 (1): 33-46.

Alvarado, Claudia I. y Garza, Silvia. 2010 El carácter defensivo de Xochicalco (650-1100 d.C.). *Arqueología* 43:136-154.

Alvarado, Claudia I.; Sánchez, Fernando Sanches. 2010. La producción de cal y sus consecuencias. *Suplemento Cultural El Tlacuache* 439:1-2.

Alvarado Claudia I. et al. 2012. Almacenamiento en dos sitios del Epiclásico: Xochicalco (Morelos) y Cacaxtla (Tlaxcala), en *Almacenamiento prehispánico del Norte de México al Altiplano Central*, pp. 81-90. Editado por Bortot, Séverine; Michelet, Dominique y Darras, Véronique. México: Laboratoire Archéologie de Amériques Université Paris I Panthéon-Sorbonne/Universidad Autónoma de San Luis Potosí/CEMCA.

Barba, Luis. 2013. El uso de la cal en el mundo prehispánico mesoamericano, en *La Cal. Historia, propiedades y usos*. Editado por Barba, Luis; Alonso, Isabel Villaseñor, pp. 21-47. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas/Asociación Mexicana de Fabricantes de Cal.

Bate, Luis F. 2014. Condiciones para el surgimiento de las sociedades clasistas, en *Propuestas para la Arqueología*, pp. 499-519. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. v. 1.

Bhattacharya, Tripti et al. 2015. Cultural Implications of Late Holocene Climate Change in the Cuenca Oriental, Mexico. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 112 (6):1693-98. <https://doi.org/10.1073/pnas.1405653112>.

Butzer, Karl W. 2012. Collapse, Environment and Society. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109 (10): 3632-39. <https://doi.org/10.1073/pnas.1114845109>.

Butzer, Karl W.; Endfield, Georgina. 2012. Critical Perspectives on Historical Collapse. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109 (10): 3628-31. <https://doi.org/10.1073/pnas.1114772109>.

Campos Goenaga, Isabel. 2016. Entre la vulnerabilidad y el riesgo análisis de los procesos históricos de la Península de Yucatán desde las Crisis Epidémicas (Siglos XVII y XVIII), en *Clima, Desastres y Convulsiones Sociales en España e Hispanoamérica, Siglos XVII-XX*. Editado por Díaz Viruell, Luís Alberto Arrijoa; Alberola Romá, Armando. pp. 323-44. Alicante: Universidad de Alicante y El Colegio de Michoacán.

Corona-M., Eduardo. 2021. El desastre y la vulnerabilidad social visto desde la perspectiva arqueológica. *Suplemento Cultural El Tlacuache* 993:7-13.

Corona-M., Eduardo; Campos Goenaga, Isabel. 2019. Extreme Environments in Archaeology: Disaster, en *Encyclopedia of Global Archaeology*. Editado por Smith, Claire. pp. 1-6 . New York: Springer.

Demarest, Arthur A. 2013. The Collapse of the Classic Maya Kingdoms of the Southwestern Petén: implications for the end of classic maya civilization, en *Millenary Maya Societies: Past Crises and Resilience*, pp. 22-48. Editado por Arnould, Charlotte; Breton, Alain. https://www.mesoweb.com/publications/MMS/2_Demarest.pdf

García-Acosta, Virginia. 2020. *The Anthropology of Disasters in Latin America State of the Art*. Oxon: Routledge. pp. 1-21.

Garza, Silvia. 2005. Propuesta de la distribución lingüística de Mesoamérica para el Epiclásico (600-900 d.C.), en *La Lengua y la Antropología para un conocimiento global del hombre*.

Homenaje a Leonardo Manrique, pp. 39-51. Editado por Suarés, Suzana Cuevas. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Garza, Silvia; González, Norberto. 1995. Xochicalco, en *La Acrópolis de Xochicalco*, pp. 89-144. Editado por Fuente, Beatriz. Cuernavaca: Instituto de Cultura de Morelos.

Garza, Silvia et al. 2016. Storage at Xochicalco, Morelos, Mexico, en *Storage, Organization, Administration, and Control in Ancient Complex Societies*, pp. 235-250. Editado por Manzanilla, Linda; Rothman, Mitchel. California: Left Coast Press.

Garza, Silvia et al. 2002. Pórtico I4 de Xochicalco, Morelos, México: localización arqueológica de los materiales esqueléticos, en *Antropología y Biodiversidad*, pp. 191-198. Editado por Morera, Assumpció Malgosa; Nogués, Ramón M.; Aluja, María Pilar. Barcelona: Bellaterra. v.1.

González, Norberto; Garza, Silvia. 1994. Xochicalco. *Arqueología Mexicana* 2(10):70-74.

González, Norberto et al. 2008. La Cronología de Xochicalco. *Arqueología* 37:122-139.

González, Norberto et al. 1995. Archaeological investigations at Xochicalco, Morelos 1984-1986. *Ancient Mesoamerica* 6:223-236.

Hirth, Kenneth. 2000. *Ancient Urbanism at Xochicalco*. Salt Lake City: The University of Utah Press.

Hirth, Kenneth. 2003. La estructura urbana de Xochicalco, México, en *El urbanismo en Mesoamérica*. Editado por Sanders, William T.; Escobar, Alba y Cobean, Robert. pp. 258-309. México: University Park: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Pennsylvania State University. v. 1.

Hirth, Kenneth; Cyphers, Ann Marie. 1988. *Tiempo y Asentamiento en Xochicalco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lachniet, Matthew. 2012. A 2400 Yr Mesoamerican Rainfall Reconstruction Links Climate and Cultural Change. *Geology* 40 (3): 259-62.

Manzanilla, Linda. 2005. *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

McAnany, Patricia; Yoffee, Norman. 2010. *Questioning Collapse*. New York: Cambridge University Press.

Palavicini, Béltran. 2011. Instituciones políticas y gobiernos duales en la transición del epiclásico al posclásico. *Estudios Mesoamericanos* 10:63-68.

Palavicini, Béltran; Garza, Silvia. 2003. Iconografía del poder durante el epiclásico: Xochicalco y Cacaxtla, en *Quaderni Di Thule - XXV Congreso Internacional de Americanística*, pp.61-66. Veracruz: Argo.

Priyadarsi, D. Roy et al. 2020. Late Holocene Depositional Environments of Lake Coatetelco in Central-Southern Mexico and Comparison with Cultural Transitions at Xochicalco. *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology* 560. <https://doi.org/10.1016/j.palaeo.2020.110050>.

Sintubin, Manuel. 2011. Archaeoseismology: Past, present and future. *Quaternary International* 242(1):4-10. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2011.03.056>

Smith, Michael E. 1992. Archaeological Research at Aztec-Period Rural Sites in Morelos, Mexico.. *Memoirs in Latin American Archaeology* 4. Pittsburgh: University of Pittsburgh. v.1.

Smith, Michael E. 2000. Postclassic Developments at Xochicalco, en *The Xochicalco Mapping Project*. Editado por Hirth, Kenneth. pp.167-183. Salt Lake City: The University of Utah Press.

Smith, Michael E. 2015. Artefactos domésticos de casas posclásicas en Cuexcomate y Capilco, Morelos. *British Archaeological Reports* 2696. Oxford: Archaeopress.

Smith, Michael E.; Doershuk, John. 1991. Late Postclassic Chronology in Western Morelos, Mexico. *Latin American Antiquity* 2(4):291-310.

Van Bavel, Bas et al. 2020. *Disasters and History: the vulnerability and resilience of past societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vargas, I. 1995. The Perception of History and Archaeology in Latin America, en *Making*

Alternative Histories, pp. 47-67. Editado por Schmidt, Peter; Patterson, Thomas. Santa Fe: School of American Research Press.

Vázquez-Castro, Gabriel; Priyadarsi, D. Roy y Solís-Castillo, Berenice. 2019. Geochemical evidence of anthropogenic activity in western Mesoamerica since the Classic Period. *Journal of Archaeological Science: Reports* 26:101920. <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2019.101920>

Webb, Ronald; Hirth, Kenneth. 2003. Xochicalco, Morelos: the Abandonment of Households at an Epiclassic Urban Center, en *The archaeology of settlement abandonment in Middle America*, pp. 29-42.

Editado por Inomata, Takeshi; Webb, Ronald W. Salt Lake City: University of Utah Press.

Webster, David. 2002. *The fall of the Ancient Maya*. London: Thames and Hudson.

A large, light gray stylized sun icon with a central circle and several radiating lines of varying lengths, positioned at the top center of the page.

ARTIGOS ORIGINAIS

A smaller, light gray stylized sun icon with a central circle and radiating lines, positioned to the left of the text.A medium-sized, light gray stylized sun icon with a central circle and radiating lines, positioned to the right of the text.A small, light gray stylized sun icon with a central circle and radiating lines, positioned at the bottom left of the page.

TECNOLOGIAS DE GOVERNO NA GESTÃO DE UMA POPULAÇÃO INDÍGENA EM SITUAÇÃO DE DESLOCAMENTO FORÇADO: ENTRE A PROTEÇÃO E O CONTROLE DA INFÂNCIA WARAO

Marlise Rosa

Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento [Laced] - Universidade
Federal do Rio de Janeiro

submissão: 28.04.2022 aprovação: 18.08.2022

RESUMO

Neste artigo, a partir de um episódio que envolve a retirada compulsória de uma criança Warao dos braços de sua mãe por uma conselheira tutelar, busco refletir sobre a dimensão moral que perpassa as tecnologias de governo empregadas para administrar e regular a presença de uma população indígena em situação de deslocamento forçado dispersa por inúmeras cidades brasileiras. O fato ocorreu em 20 de julho de 2017, na cidade de Belém (Pará), quando a criança acompanhava a mãe na venda de artesanato na rua. Para a análise, utilizo-me de documentos que compuseram o processo judicial interposto à Vara da Infância e Juventude pela Defensoria Pública do Estado (DPE) a fim de que o poder familiar fosse restituído; discorro sobre a retórica de proteção das crianças, chamando a atenção para sua aplicação unilateral com a finalidade de criminalizar as famílias Warao; e, por fim, reflito sobre a economia moral da infância e seus efeitos sobre esse segmento específico da população refugiada em nosso país. Esse conjunto de elementos, como veremos, indica que a gestão da infância Warao no Brasil transita entre a proteção e o controle desses sujeitos e de suas famílias - esse último, note-se bem, comumente disfarçado de proteção.

Palavras-chave: Indígenas Warao. Crianças Warao. Crianças indígenas. Indígenas refugiados. Conselho Tutelar. Tecnologias de governo.

RESUMEN

TECNOLOGÍAS GUBERNAMENTALES EN LA GESTIÓN DE UNA POBLACIÓN INDÍGENA EN SITUACIÓN DE DESPLAZAMIENTO FORZADO: ENTRE LA PROTECCIÓN Y EL CONTROL DE LA NIÑEZ WARAO

En este artículo, basado en un episodio que involucra el retiro forzoso de un niño Warao de los brazos de su madre por parte de un consejero de tutela, busco reflexionar sobre la dimensión moral que impregna las tecnologías gubernamentales

ABSTRACT

GOVERNMENT TECHNOLOGIES IN THE MANAGEMENT OF AN INDIGENOUS POPULATION IN A SITUATION OF FORCED DISPLACEMENT: BETWEEN THE PROTECTION AND CONTROL OF WARAO CHILDHOOD

In this article, based on an episode that involves the compulsory removal of a Warao child from its mother's arms by a tutelary counselor, I seek to reflect on the moral dimension that permeates the government technologies used

utilizadas para gestionar y regular la presencia de una población indígena en situación de desplazamiento forzado dispersos por numerosas ciudades brasileñas. El hecho ocurrió el 20 de julio de 2017, en la ciudad de Belém (Pará), cuando el niño acompañaba a su madre en la venta de artesanías en la calle. Para el análisis utilizo documentos que integraron el proceso judicial llevado ante el Juzgado de la Niñez y la Adolescencia por la Defensoría Pública del Estado (DPE) con el fin de restablecer el poder familiar; analizo la retórica de la protección de la niñez, llamando la atención sobre su aplicación unilateral con el objetivo de criminalizar a las familias Warao; y, finalmente, reflexiono sobre la economía moral de la infancia y sus efectos en este segmento específico de la población refugiada en nuestro país. Este conjunto de elementos, como veremos, indica que la gestión de la infancia Warao en Brasil transita entre la protección y el control de estos sujetos y sus familias - estas últimas, cabe señalar, comúnmente disfrazadas de protección.

Palabras clave: Indígenas Warao. Niños Warao. Niños indígenas. Refugiados indígenas. Consejo Tutelar. Tecnologías gubernamentales.

to manage and regulate the presence of the indigenous population in a situation of forced displacement dispersed by numerous Brazilian cities. The fact took place on July 20, 2017, in the city of Belém (Pará), when the child accompanied its mother in the sale of handicrafts on the street. For the analysis, I make use of documents that composed the judicial process brought to the Childhood and Youth Court by the State Public Defender's Office (DPE) in order to restore family power; I discuss the rhetoric of child protection, drawing attention to its unilateral application in order to criminalize Warao families; and, finally, I reflect on the moral economy of childhood and its effects on this specific segment of the refugee population in our country. This set of elements, as we will see, indicate that the management of Warao childhood in Brazil transits between the protection and control of these subjects and their families – in this last, be noted, commonly disguised as protection.

Keywords: Warao indigenous. Warao children. Indigenous children. Indigenous refugees. Tutelary Council. Government technologies.

1 INTRODUÇÃO

Os Warao são um povo indígena originário da Venezuela, cuja presença no Brasil foi noticiada pela primeira vez em 2014, por ocasião da deportação realizada pela Polícia Federal de Boa Vista (Roraima) sob a alegação de estarem em situação irregular nos termos da Lei nº 6.815/1980 (Estatuto do Estrangeiro), ainda vigente à época. A partir de 2016, diante do agravamento da conjuntura política, econômica e social em que se encontra o país vizinho, eles passaram a cruzar a fronteira em maior número, totalizando, segundo o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), cerca de 5,6 mil pessoas no Brasil até julho de 2022. A maioria deles possui o *status* legal de solicitantes da condição de refugiado - o refúgio, como bem se sabe, é um direito de proteção internacional que tem como princípio a não devolução (*non-refoulement*).

A entrada no Brasil ocorre em Pacaraima (Roraima) e de lá eles seguem para diferentes cidades, alcançando, desde 2019, as cinco regiões brasileiras. Em Belém (Pará), o primeiro grupo chegou no início de julho de 2017, instalando-se em habitações populares no bairro da Campina. Em meados de setembro do mesmo ano, em virtude da proximidade do Círio de Nazaré¹, mais famílias chegaram à cidade, permanecendo em situação de rua nos entornos do Mercado Ver-o-Peso. Desde então, muitas foram as violências e violações de direitos enfrentadas pelo povo Wa-

rao na capital paraense.

Neste artigo, escrito a partir de minha tese de doutorado (Rosa 2021), utilizo-me de um episódio que envolve a retirada compulsória de uma criança Warao dos braços de sua mãe para refletir sobre a dimensão moral que perpassa as tecnologias de governo empregadas para administrar e regular a presença de uma população etnicamente diferenciada em situação de deslocamento forçado. A ação foi realizada pelo Conselho Tutelar, em 20 de julho de 2017, na cidade de Belém.

O conceito de tecnologias de governo, como advertem Fonseca et al. (2016), tem assumido uma natureza camaleônica decorrente de sua plasticidade, sendo dotado de significados distintos e até mesmo contraditórios. Aqui, como sugerido por Fonseca e Machado (2015), as tecnologias de governo são tratadas como formas de intervenção combinadas por meio de um agregado de forças (legais, administrativas, orçamentárias) e como conhecimentos autorizados elaborados com o intuito de regular as decisões e práticas dessa população a partir de determinados critérios. A exemplo do trabalho de Rifiottis e Rifiottis (2019) com jovens “egressas” de serviços de acolhimento institucional em Santa Catarina, as ações do Conselho Tutelar dirigidas às crianças Warao são, nessa perspectiva, tecnologias de governo empregadas na gestão dessa população indígena e refugiada no Brasil.

Inspirada em Fassin (2009), pretendo exami-

¹ Festa cristã em homenagem à Nossa Senhora de Nazaré, realizada anualmente no segundo domingo de outubro, reunindo cerca de dois milhões de pessoas na capital paraense.

nar como tais tecnologias incidem sobre a vida humana, focalizando, desse modo, a “maneira concreta como os indivíduos e os grupos são tratados, sob quais princípios e em nome de qual moral, implicando-se nisso desigualdades e falsos reconhecimentos” (Fassin, 2009:57 – tradução própria). Logo, como enfatiza o autor, não se trata de uma questão de forma, mas sim de uma questão de vida.

A partir de uma hierarquia de valores morais, atribui-se aos indígenas o *status* de negligentes no cuidado de suas crianças, acreditando que elas estariam a salvo quando separadas de seus familiares e encaminhadas para uma instituição de acolhimento. Assim como acontece em relação à criminalização do infanticídio indígena (Rosa 2016), as acusações contra os Warao também acionam a suspeita de natural perversão e irracionalidade dos indígenas para justificar a intervenção autoritária do Estado no cotidiano das famílias. Ao mesmo tempo, a exemplo do ocorrido em 2018 nos Estados Unidos, quando as crianças filhas de imigrantes irregulares foram separadas de seus familiares e aprisionadas em gaiolas (Bbc News Brasil 2018), tais ações possuem uma dimensão coercitiva que tem o propósito de inibir a circulação desses sujeitos. O temor de terem seus filhos levados produz indiretamente a expulsão das famílias indígenas dos espaços urbanos, induzindo-as a buscarem localidades em que sua presença venha a ser tolerada.

Não obstante, as tecnologias de governo

voltadas à imigração, como destaca Jardim (2017: 56), “se pautam na exigência que é corporificada como rotina administrativa, pretendendo identificar e localizar corpos dotados de movimento e contínuas realocações em uma mesma cidade ou em um amplo território”. O caso Warao nos mostra, no entanto, que apesar de localizar e identificar esses sujeitos, as tecnologias de governo também os invisibilizam quando não possibilitam o seu acesso aos equipamentos básicos de assistência social, saúde e educação.

Como se vê em Belém, essa invisibilização é atravessada pela questão territorial: Campina² e Ver-o-Peso, locais onde os Warao se instalaram em 2017, são espaços aqui pensados nos termos de Das e Poole (2008) como situados à margem do Estado. O Ver-o-Peso, considerado a maior feira a céu aberto da América Latina, durante o dia é repleto de turistas, feirantes, vendedores ambulantes e transeuntes. À noite, torna-se casa para moradores de rua, ponto de encontro para usuários de drogas e local de trabalho para profissionais do sexo.

Na Campina, durante o dia funciona um vasto comércio, permeado pela presença de flanelinhas e usuários de drogas pelas calçadas. Ali, fica a sede do Grupo de Mulheres Prostitutas do Estado do Pará (GEMPAC), que em diversas vezes se solidarizou com os Warao, denunciando as violências cotidianas pelas quais eles passavam. Na região, existem vários cortiços, que antes da

² Na rua Campos Sales, bairro da Campina, há uma casa que ainda hoje funciona como residência temporária das famílias que chegam a Belém, seja para seguir viagem para outras cidades ou para passar curtos períodos na tentativa de arrecadar dinheiro e doações.

chegada dos indígenas eram usados como ponto de prostituição, de consumo e revenda de drogas ilícitas; após a chegada dos Warao, converteram-se em locais de moradia. A Polícia Militar mantém ações junto à comunidade, entretanto, à época não havia equipamentos de saúde³ e tampouco de assistência social. A região é dominada por traficantes e grupos de extermínio e não raro é cenário de assassinatos, que sequer são noticiados pela mídia, porque são vidas que não contam, corpos que não importam, seres abjetos (Butler 2002).

Conforme a análise de Rui (2014), assim como os corpos de usuários de drogas, os espaços por eles ocupados também se tonam abjetos, apresentando a ambiguidade de ao mesmo tempo em que oferecem abrigo aos consumidores de droga e proteção durante o uso, também oferecem perigo para eles e para aqueles que por ali passam; são tanto alvos de violência como também promotores dela. Inseridos nesses espaços abjetos, nessas zonas invisíveis e inabitáveis da vida social (Butler 2002), os Warao somaram-se a essa população que, historicamente, é invisibilizada pelo Estado e quando não o é, tornam-se alvo de ações moralmente orientadas, como aquelas que tem como foco as crianças. Nesses locais, a pobreza exótica do imigrante (Sayad 1991) soma-se à pobreza interna ou nacional e ainda que enquanto indígenas sejam portadores de direitos diferenciados assegurados pela Cons-

tituição Federal e por tratados internacionais, e enquanto solicitantes de refúgio estejam sob proteção internacional, eles vivem em condições subumanas, residem em habitações precárias e dependem da atuação de redes de apoio e de solidariedade para subsistirem.

O texto está organizado em três seções que buscam demonstrar como a gestão da infância Warao no Brasil transita entre a proteção e o controle desses sujeitos e de suas famílias. Na primeira, por meio de documentos que compuseram o processo judicial interposto à Vara da Infância e Juventude, reconstruo o episódio de retirada compulsória da criança Warao em Belém. Na seguinte, falo sobre a retórica de proteção das crianças, chamando a atenção para sua aplicação unilateral com a finalidade de criminalizar as famílias Warao. Por fim, tendo em vista que as tentativas de destituição do poder familiar pautadas na retórica de proteção das crianças não se dão em um vazio semântico, reflito, na terceira seção, sobre a economia moral da infância e seus efeitos sobre essa população indígena em situação de deslocamento forçado.

2 A RETIRADA COMPULSÓRIA DA CRIANÇA WARAO EM BELÉM

A chegada do primeiro grupo Warao em Belém remonta ao início de julho de 2017, quando uma família extensa composta por 15 pessoas

³ A Casa Rua Nazareno Tourinho, unidade de saúde multiprofissional dedicada ao atendimento de população com elevado grau de vulnerabilidade, foi inaugurada pela gestão municipal em janeiro de 2022. Anteriormente, os Warao que viviam na Campina eram atendidos pela equipe volante do Consultório na Rua (CnR), equipamento da Política Nacional de Atenção Básica, responsável pela atenção integral à saúde da população em situação de rua.

(8 adultos e 7 crianças), instalou-se no bairro da Campina. Na mesma semana (7 de julho), uma criança de oito meses veio a falecer em decorrência de uma complicação causada por uma pneumonia; o bebê havia sido diagnosticado com cardiopatia congênita. Em um relatório emitido pelo Consulado da República Bolivariana da Venezuela no Pará, consta que a instituição prestou apoio ao grupo e arcou com os custos referentes ao funeral.

A Secretaria de Justiça e Direitos Humanos (SEJUDH), por meio de sua Coordenadoria de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas e Trabalho Escravo (CTETP), tomou conhecimento da presença Warao na cidade apenas no dia 12 de julho, quando foram procurados por uma moradora do bairro onde os indígenas estavam vivendo. Conforme Leila Maria Santos Silva⁴, à época coordenadora da CTETP, assim que a SEJUDH foi informada, encaminhou uma assistente social até o local para verificar a situação, dando início à articulação da rede de atendimento.

Apesar do acompanhamento institucional por parte da SEJUDH, a presença das crianças junto aos adultos por ocasião do trabalho nas ruas, “gerou indignação nos agentes públicos integrantes do Conselho Tutelar responsável por acompanhar os casos de vulnerabilidade e violações de direitos de crianças e adolescentes no centro histórico da cidade” (Giffoni 2019: 37). Diante disso, no dia 20 de julho de 2017, uma conselheira tutelar retirou à força uma criança de dois anos, quando acompanhava a mãe na

venda de artesanato - a criança que havia falecido há poucos dias antes pertencia ao mesmo grupo familiar. A informação ao juízo competente sobre a retirada arbitrária e o abrigamento da criança se deu apenas cinco dias após o ocorrido, infringindo o artigo 93 do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), que estabelece o prazo de 24 horas para a comunicação ao Juiz da Infância e da Juventude, sob pena de responsabilidade.

De acordo com um relatório da equipe técnica da SEJUDH encaminhado às defensorias públicas, a conselheira tutelar, ao encontrar a criança alimentando-se na rua juntamente com seus genitores, retirou a menor à força dos braços da mãe sem explicar aos indígenas o motivo da ação. A genitora foi levada para a Divisão de Atendimento ao Adolescente (DATA), onde foi registrada uma ocorrência contra ela por maus-tratos. A conselheira relatou que fez várias perguntas à mãe e diante de seu silêncio concluiu que se tratava de sentimento de culpa por colocar a criança em tal situação. Acrescentou ainda, que achava que a criança estava sendo explorada pelos pais, evidenciando uma postura preconceituosa e racista, que em lugar de cessar a vulnerabilidade, aumentou ainda mais a violência e o sofrimento do grupo familiar.

A equipe técnica do abrigo para onde a criança foi encaminhada informou que a menina resistia às tentativas de contato dos profissionais e das outras crianças. Isolava-se, chamava pela mãe e apresentava episódios de choro, por isso sugeriram que fosse realizado o acolhimento em conjun-

⁴ Entrevista realizada em 4 de agosto de 2019.

to com a mãe que também estava em situação de rua. Destacaram, inclusive, que o fato de se tratar de uma criança indígena aumentava a dificuldade de adaptação ao espaço institucional, promovendo maior sofrimento psicoemocional.

Mayara Barbosa Soares, à época titular do Ofício Regional de Direitos Humanos da Defensoria Pública da União (DPU), em ofício enviado ao Ministério Público Federal (MPF) relata que apesar de diversas instituições terem empreendido esforços para explicar a especificidade da situação, não houve solução extrajudicial para o desabrigoamento da menor, sendo o caso encaminhado à Defensoria Pública do Estado (DPE).

Em outro ofício dirigido ao Conselho Tutelar, a defensora federal afirma que:

[...] o afastamento de criança ou adolescente do convívio familiar, salvo a ocorrência de “flagrante de vitimização” ou outra situação extrema e excepcional que justifique plenamente a medida (cf. art. 101, §2º do ECA), deve ser precedido de ordem judicial expressa e fundamentada, expedida em procedimento contencioso, no qual seja assegurado aos pais ou responsável o regular exercício do contraditório e da ampla defesa (cf. arts. 101, §2º c/c 153, par. único do ECA). Ademais, sempre que, no exercício de suas atribuições, o Conselho Tutelar entender necessário o afastamento de criança ou adolescente do convívio familiar, deverá comunicar o fato ao Ministério Público, fornecendo-lhes as informações necessárias à propositura de ação própria, de natureza contenciosa, destinada a promover o afastamento respectivo, observado o disposto no art. 136, par. único do ECA. A medida de acolhimento institucional pode ser aplicada diretamente pelo Conselho Tutelar nos casos de crianças e adolescentes que já se encontram afastados do convívio familiar; que estão perdidos

ou cujas famílias estejam em local ignorado ou inacessível; ou seja, nenhum dos casos se assemelha ao tratado no presente caso concreto (Brasil 2017:1-2)

Conforme a interpretação da DPE ao propor “ação de obrigação de fazer c/c tutela de urgência” ao município de Belém e à Fundação Papa João XXIII (FUNPAPA)⁵, a retirada da criança pelo Conselho Tutelar desrespeitou normas hierarquicamente superiores ao ECA, que é o caso da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), internalizada pelo ordenamento jurídico brasileiro por meio do Decreto nº 5051/2004. Também desrespeitou a Resolução nº 181 do Conselho Nacional da Criança e do Adolescente (CONANDA), que “estabelece os parâmetros para interpretação dos direitos e adequação dos serviços relacionados ao atendimento de crianças e adolescentes pertencentes a Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil”.

Além disso, a DPE destaca que, por se tratar de uma criança em situação de refúgio, os órgãos que compõem a rede de proteção de crianças e adolescentes antes de terem tomado tal atitude, deveriam ter buscado informações junto à SEJUDH, pasta à frente do assunto na gestão estadual. Johny Fernandes Giffoni (2019: 37), defensor público estadual e autor da ação judicial interposta à Vara da Infância e Juventude, destaca que o fato ocorreu em virtude do desconhecimento por parte dos conselheiros tutelares das “normas internacionais e das resoluções do CONANDA que tratam do dever legal dos agentes públicos de ob-

⁵ Instituição responsável pela execução da política de assistência social no município de Belém.

servarem na aplicação do ECA a cultura e a organização tradicional de indígenas e refugiados”.

Para a DPE, portanto, houve omissão do estado do Pará, por parte da Secretaria de Estado de Assistência Social Trabalho Emprego e Renda (SEASTER); ação errônea e contra a legislação internacional e infraconstitucional por parte do município de Belém; e violação de direito por parte do Conselho Tutelar, do Conselho Municipal do Direito da Criança e do Adolescente (COMDAC) e da FUNPAPA, ao retirarem a criança indígena da mãe sem tentar garantir seu direito à convivência familiar e ao desrespeitarem sua cultura e seus direitos enquanto refugiados.

Não obstante, a retirada da criança e seu posterior abrigo ocorreu sem que houvesse o esgotamento das outras medidas protetivas estabelecidas no artigo 101 do ECA, tais como: encaminhamento aos pais ou responsáveis mediante termo de responsabilidade; orientação, apoio e acompanhamento temporários; inclusão em serviços e programas oficiais ou comunitários de proteção, apoio e promoção da família, da criança e do adolescente; requisição de tratamento médico, psicológico ou psiquiátrico, em regime hospitalar ou ambulatorial. Infringiu-se também o artigo 3 do ECA, que garante à criança e ao adolescente todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, ou seja, moradia, alimentação, saúde e demais direitos básicos. O parágrafo único desse artigo destaca que não pode haver nenhum tipo de discriminação, inclusive, em função de raça, cor ou etnia.

Para a DPE, ainda, a situação de vulnerabi-

lidade do grupo familiar foi gerada pelo Estado brasileiro e pelas instituições estaduais e municipais, que mesmo quando acionadas pelos órgãos competentes não garantiram a aplicação da legislação protetiva aos refugiados, indígenas e pessoas em situação de vulnerabilidade social. Desse modo, solicitou o imediato desabrigo da criança indígena com sua devolução aos pais, e a garantia de um local de moradia temporária para todo o grupo familiar. A tutela de urgência se estendeu a todas as crianças Warao que estivessem na cidade de Belém acompanhadas por seus núcleos familiares, de modo que se pediu pelo abrigo e acompanhamento de saúde para todos os indígenas. A criança retornou ao convívio familiar cerca de uma semana após a realização do acolhimento institucional.

3 RETÓRICA DE PROTEÇÃO DAS CRIANÇAS

A preocupação com o bem-estar das crianças Warao é algo recorrente nos discursos dos mais diferentes agentes da governamentalidade, desde aqueles vinculados às instituições públicas até os representantes da sociedade civil. Demonstrando evidente desconhecimento e até mesmo desinteresse pela concepção indígena de infância, repetidas vezes, os Warao são acusados de não zelarem por seus filhos e, inclusive, de explorá-los, submetendo-os à “mendicância”. Sob esse aspecto especificamente, recusa-se a entender o fato de que a criança indígena pode atuar como mediadora entre diferentes grupos sociais, como é o caso, por exemplo, dos Pataxó de Coroa Ver-

melha, na Bahia, em que as crianças ocupam um lugar central no mercado de artesanato (Miranda 2006). Os adultos, por reconhecerem que as crianças têm mais desenvoltura para comercializar com não indígenas, impressionando-os facilmente com aspectos de suas culturas, deixam-nas atuarem ativamente nesse comércio que acaba se constituindo como um importante espaço social de reafirmação da identidade étnica.

Além disso, deve-se ter em mente que “a infância enquanto modo particular de pensar a criança muda de um contexto histórico, cultural e social para outro” (Rosa 2016: 266). Ariés (1981), em seu clássico livro “História Social da Criança e da Família” demonstra que até o século XIII sequer existia a noção de infância (e o sentimento de infância), sendo as crianças vistas como adultos em miniatura. É somente entre os séculos XIX e XX que se estabelece aquilo que vem a ser a concepção moderna de infância, em que as crianças são entendidas como seres especiais e particulares, com direitos e demandas específicas. Para Fassin (2013: 109), a “invenção da infância no Ocidente”, envolve ao menos três orientações teóricas principais: 1) a transformação histórica dos sentimentos; 2) o papel da vigilância na criação dos filhos; e 3) a transformação do valor econômico de uma criança. Elas diferem em suas cronologias e, sobretudo, nas problemáticas que colocam, fornecendo três imagens distintas da construção social da infância.

As coletividades indígenas, logo, possuem concepções particulares de infância e modos de socialização de crianças, que, não raro, tendem

a ser contrastivos àqueles vigentes nas sociedades ocidentais. Assim como não há uma história indígena singular e contínua, mas uma multiplicidade de histórias, com experiências e temporalidades distintas, não há um único modo indígena de conceber a infância, pois os diferentes povos pensam e tratam esse período da vida de variadas formas. Em termos gerais, como demonstra a literatura antropológica (Silva 2012, Tassinari 2007), as crianças indígenas não são tratadas como sujeitos diferentes classificadas à parte como em nossa sociedade, mas sim vistas como sujeitos autônomos, agentes importantes na socialização e integração dos grupos sociais, cujo trabalho é parte da dinâmica da coletividade. Muitas são as tarefas desempenhadas por elas junto ao seu grupo doméstico, porém, tais funções são regidas por uma lógica de aprendizado constante, e não necessariamente deixam de ser vivenciadas como formas de brincadeiras ou diversão.

As crianças Warao, como já sinalizado na publicação “Os Warao no Brasil: contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes”, desenvolvida por mim (ACNUR 2021), são desde cedo incorporadas às dinâmicas da coletividade, acompanhando os adultos nas atividades de subsistência do grupo. “Em suas comunidades, vão com os familiares no roçado, na pesca, e na coleta de frutas e animais nas matas, do mesmo modo que, nas cidades brasileiras, acompanham suas mães enquanto elas pedem dinheiro nas ruas” (ACNUR 2021: 46). Não obstante, levar as crianças consi-

go durante a prática de pedir dinheiro nas ruas, apesar de os adultos reconhecerem o risco para si e para seus filhos, é um modo de mantê-las em segurança junto de si, já que nem sempre eles têm com quem deixá-las. Além disso, “a sociabilidade e o convívio constante entre elas e os adultos fazem parte da construção de sua autonomia e da identidade étnica” (ACNUR 2021: 48). Para os Warao, portanto, não se trata de negligência, maus-tratos ou exploração, mas sim, de cuidado e proteção.

Não raro, as famílias indígenas também são culpadas pelo adoecimento das crianças, como bem se vê na reportagem⁶ “Mamadeiras de refrigerante: ‘vício’ em bebida agrava desnutrição em indígenas”, publicada pela BBC Brasil, em 17 de outubro de 2017. No texto, afirma-se que as crianças Warao consomem grandes quantidades de refrigerante e que isso causaria desnutrição e adoecimento (Bbc 2017). A principal foto é de uma mulher indígena sentada no chão com seu filho de aproximadamente dois anos ao lado de uma garrafa de Coca-Cola. Note-se que, em lugar de destacar a vulnerabilidade da família que se encontrava em situação de rua, o foco da reportagem recaiu sobre o consumo de refrigerante e a suposta relação de causalidade entre essa bebida e o adoecimento das crianças. Na ocasião, o grupo familiar se encontrava em situação de rua nas proximidades do Mercado Ver-o-Peso.

Em Teresina (Piauí), em novembro de 2021, diante do falecimento de um bebê de nove me-

ses, a mãe da criança (que também era menor de idade) e a avó, foram encaminhadas pela Polícia Militar para a Central de Flagrantes sob a acusação de maus-tratos. A suspeita foi aventada pela Secretaria Municipal de Cidadania, Assistência Social e Políticas Integradas (SEMCASPI) em uma nota de esclarecimento divulgada nas mídias digitais (Piauí hoje 2021). A situação foi noticiada pela imprensa local de modo visivelmente racista, criminalizando os indígenas, suas crenças, costumes e práticas tradicionais de cura, apontadas como violentas e desprovidas de sentido (Piauí hoje 2021). Como se não bastasse o sofrimento da família com a perda da criança, mãe e avó ainda foram indiciadas criminalmente como autoras de maus-tratos. A retórica de proteção das crianças, como bem se vê, implica também na gestão penal de conflitos e mortes.

Em Belém, a despeito da retórica de proteção, em 2017, durante o período em que se encontravam em situação de rua nos entornos do Mercado Ver-o-Peso, as crianças Warao foram expostas a diversos riscos, inclusive de aliciamento sob o preceito de ajuda mútua - prática em que a família receptora garante o sustento da criança, ao passo que ela os auxilia no serviço doméstico e no cuidado com os filhos. Apesar de juridicamente configurar trabalho infantil doméstico, “dar ajuda” é muito comum em diferentes regiões do Brasil, sobretudo na região Norte. Inclui-se ainda os riscos de serem capturadas por redes vinculadas ao tráfico de pessoas.

⁶ A imprensa ocupa um lugar de grande relevância na conformação do imaginário social sobre os Warao, na ampla maioria das vezes retratando-os de maneira pejorativa, como mendigos e pais descuidados com suas crianças.

Em uma tarde, enquanto eu conversava com alguns adolescentes indígenas sob a sombra de uma árvore na Praça do Pescador, percebi que uma mulher brasileira se aproximou de uma menina Warao com cerca de três anos de idade. A mulher estendeu a mão e insistia para que a criança fosse com ela. Assustada, a menina correu para perto da mãe, agarrando-lhe as pernas. A mulher então se aproximou da mãe da criança, perguntando se poderia levá-la consigo. A indígena, provavelmente por não entender a pergunta, não esboçou qualquer reação. Persistente, a mulher perguntou-lhe outra vez: “Por que você não me dá ela?”, só vindo a desistir quando percebeu que eu a observava atentamente; aparentemente constrangida, com um sorriso entredentes, afastou-se da indígena, deixando o local.

Esse evento, contudo, não foi excepcional. No mesmo dia os indígenas relataram uma situação semelhante envolvendo uma mulher Warao que retornara de barco para Manaus (Amazonas), acompanhada apenas por dois filhos pequenos. Por telefone, ela contou aos parentes em Belém que um casal teria oferecido dinheiro em troca de seus filhos, deixando-a com temor de que as crianças fossem roubadas durante a viagem. Em outras ocasiões, moradores de rua, vendedores ambulantes e os próprios Warao relatavam situações em que pessoas desconhecidas tentavam se aproximar das crianças; uma mulher, profissional do sexo, contou-me que durante uma madrugada foi abordada por um homem que lhe ofereceu 2.000 reais em troca de duas crianças Warao.

Essas cenas de abandono e de esquecimento dos Warao na capital paraense, bem como a acusação de maus-tratos em Teresina (para citar apenas dois exemplos), demonstram, portanto, que a retórica de proteção das crianças é direcionada apenas aos casos em que a responsabilização recai sobre os próprios indígenas, ou seja, quando se entende que a família estaria sendo negligente no cuidado de seus filhos. Não ocorre a mesma preocupação quando é o Estado que, por meio de suas tecnologias de governo, entre elas, o Conselho Tutelar, vulnerabiliza as crianças, criminaliza o núcleo familiar ou infringe o próprio ECA, como ocorreu em Belém.

Para o Conselho Tutelar e outras redes de proteção à infância, a presença das crianças Warao junto aos seus pais enquanto pedem dinheiro nas ruas configura-se como um crime previsto pelo artigo 232 do ECA por “submeter criança ou adolescente sob sua autoridade, guarda ou vigilância a vexame ou a constrangimento”. Deve-se notar, contudo, que a própria necessidade de pedir nas ruas é resultado da condição de vulnerabilidade que acomete as famílias em sua totalidade e não apenas as crianças. Logo, como enfatizado na publicação do ACNUR (2021: 47), “as ações do Estado devem contemplar as famílias em sua totalidade, evitando a separação”. Até mesmo porque, diante da falta de trabalho, é por meio do dinheiro arrecado nas ruas que as famílias garantem seu sustento e ainda prestam auxílio aos familiares que continuam na Venezuela. O ato de pedir corresponde à estratégia encontrada face ao

contexto de escassez de recursos, mas que em nada se alinha à cultura tradicional Warao. Pedir dinheiro nas ruas não é cultural, em lugar disso, é estritamente socioeconômico, como se vê em Rosa e Peixoto (2022).

Sob a mesma retórica de proteção das crianças, em novembro de 2021, outra família Warao viveu o drama de ter seus filhos levados pelo Conselho Tutelar, dessa vez na cidade de Teresina. Na ocasião, três crianças com idades entre um e 10 anos foram acolhidas institucionalmente; uma delas é portadora de deficiência, dependendo de ajuda para se locomover. A ação foi motivada pela presença das crianças nas ruas junto aos seus pais enquanto eles pediam dinheiro. Novamente, coube às autoridades brasileiras, “salvar” as crianças Warao da perversidade de seus familiares. O reestabelecimento do convívio familiar só ocorreu cerca de 20 dias depois, em virtude da mobilização de diferentes entidades, entre elas, a Comissão de Direitos Humanos da Ordem dos Advogados (OAB) do Piauí. Nos abrigos públicos de Teresina, os indígenas relatam que, com o intuito de coibir a presença de crianças junto aos adultos nas atividades urbanas, já foram surpreendidos por abordagens do Conselho Tutelar durante a madrugada

Deve-se notar, porém, que estar acompanhado de crianças por ocasião da realização de atividades nas ruas não é uma exclusividade das famílias Warao, sendo também registrado entre os povos Kaingang e Guarani na região Centro-Sul

do Brasil. A Prefeitura Municipal de Porto Alegre (Rio Grande do Sul), inclusive, por meio do Decreto nº 17.581/2011, passou a reconhecer “as práticas do ‘poraró’⁷ e as representações dos grupos musicais ‘mbyá-guarani’ realizadas em espaços públicos como expressões legítimas da cultura indígena, conforme seus usos, costumes, organização social, línguas, religiosidade e tradições”. Diante disso, determina que os órgãos municipais não poderão tratar tais atividades como mendicância ou exploração do trabalho infantil, uma vez que correspondem a expressões culturais do povo Mbyá-Guarani.

Apesar da existência desse decreto municipal que poderia abrir precedente para uma reinterpretação da presença de crianças indígenas junto aos familiares na realização atividades urbanas, os Warao em Porto Alegre, como demonstram Maréchal, Velho e Rodrigues (2021), viram-se diante de ameaças de institucionalização de seus filhos do mesmo modo que acontece em outras tantas cidades brasileiras. A fim de desfazer o acampamento que os indígenas haviam levantado em frente ao terminal rodoviário, “o Conselho Tutelar foi acionado pelo serviço [Unidade dos Povos Indígenas, Imigrantes, Refugiados e Direitos Difusos (UPIIRDD)] com o intuito de ameaçar os Warao: se não se retirassem do local, teriam suas crianças sequestradas pelo serviço social” (Maréchal, Velho & Rodrigues 2021: 191). Após serem ludibriadas e coagidas a aceitarem um acordo que sequer compreendiam, as famí-

⁷ Conforme o artigo 1º, em seu parágrafo 1º, “Entende-se por ‘poraró’ a presença de mulheres ‘mbyá-guarani’ sentadas em panos no chão, nos espaços públicos, acompanhadas ou não de suas crianças, onde comercializam bens de seu patrimônio material e imaterial e recebem doações de não-indígenas”.

lias Warao foram separadas e levadas para dois abrigos: os homens para um local e mulheres e crianças para um espaço de acolhimento de vítimas de violência doméstica, onde, embora não se enquadrassem no perfil das usuárias do serviço, tiveram seus pertences revistados, celulares confiscados e a liberdade cerceada. Os homens podiam sair durante o dia, desde que retornassem até às 17h30, do contrário, seriam expulsos. Somente após a locação de uma casa, cuja parte do valor seria paga com o aluguel social disponibilizado pela prefeitura, as mulheres e crianças puderem retomar à convivência familiar junto aos seus maridos e pais.

As ações do Conselho Tutelar dirigidas às crianças indígenas enquanto tecnologias de governo empregadas na gestão da população Warao, como bem se vê, funcionam:

tanto no registro da proteção (*veiller sur*) quanto no registro do controle e da vigilância (*surveiller*), numa relação agonística entre proteção, seu objetivo mais geral, e o controle e, num certo sentido, “punição” [...], definindo o perímetro de condutas socialmente aceitas, especialmente nas experiências de seus cuidados com os “filhos” (Rifiotis & Rifiotis 2019: 253).

A diferença entre um e outro, conforme Besin (2011), é por vezes difícil de discernir, daí os dilemas morais quando a extensão dessas intervenções é questionada. O sofrimento e constrangimento moral impostos às famílias Warao por ocasião da retirada compulsória de suas crianças ou das “visitas noturnas” do Conselho Tutelar nos abrigos são ações de proteção ou de con-

trole? Retirar do convívio familiar uma criança falante de uma língua indígena isolada e muitas vezes ainda em fase de amamentação e encaminhá-la ao acolhimento institucional é proteção ou punição? Cada decisão é orientada pelo regime moral por meio do qual construímos a infância, “não só no ambiente doméstico, mas em terras distantes através de organizações como o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) e mobilizações como o Programa Internacional para a Eliminação do Trabalho Infantil” (Fassin 2013: 111 – tradução própria).

Aqui, advogo pelo reconhecimento da existência de outras concepções de infâncias e de modos distintos de socialização de crianças entre os povos indígenas, denunciando, portanto, a dimensão controladora e punitiva que permeiam as ações do Conselho Tutelar junto aos Warao. Destaco ainda, como já consta na publicação do ACNUR (2021), que a separação do núcleo familiar a fim de cumprir medidas protetivas, implica no sofrimento dos envolvidos, constituindo-se como uma violência contra essa família. Choro compulsivo, sofrimento físico e emocional, recusa à alimentação e à comunicação são alguns comportamentos identificados em contexto de acolhimento institucional de crianças Warao.

4 ECONOMIA MORAL DA INFÂNCIA

A ação do Conselho Tutelar, bem como a retórica de proteção das crianças não ocorrem em um vazio semântico, inscrevendo-se naquilo que Fassin (2013: 112 – tradução própria) denomina

de “economia moral da infância”. As economias morais, para o autor, referem-se à “produção, distribuição, circulação e utilização de sentimentos morais, emoções e valores, normas e obrigações no espaço social” (Fassin 2013: 112 – tradução própria). Elas são construídas em torno de questões sociais (como a infância e a pobreza, entre outras) em contextos históricos específicos. A economia moral da infância, então, diz respeito à “interface entre a circulação global e a utilização de sentimentos morais em relação às crianças e sua produção e distribuição locais, como parte de um projeto maior de uma história moral do presente focada na ‘razão humanitária’” (Fassin 2013: 112 – tradução própria).

Ao analisar o enfrentamento da AIDS na África do Sul, Fassin (2012, 2013) demonstra como as crianças, que estiveram ausentes dos debates nas duas primeiras décadas de epidemia, foram utilizadas para o convencimento público sobre o uso de nevirapina; ninguém poderia ser contrário ao “salvamento de bebês” inocentes, sobretudo porque os efeitos colaterais negativos do medicamento não foram mencionados. O debate foi simplificado e polarizado na escolha moral entre o “bem” e o “mal”. A epidemia foi dividida em duas: a das crianças (inocentes) *versus* a dos adultos (culpados), construindo as primeiras como vítimas de seus pais e familiares. A prioridade dada às crianças implicou a negligência para com os adultos na formulação de políticas de saúde de prevenção e tratamento do HIV.

Inocência e vulnerabilidade são atributos morais inferidos às crianças e mobilizados em ações

que visam “salvá-las” seja na África do Sul, no Brasil ou em qualquer parte do mundo ocidental moderno. São essas características que, como bem advertiu Fassin (2013), justificam um conjunto de intervenções sobre seus corpos, suas vidas e suas famílias. As experiências vividas pelos indígenas Warao nas cidades brasileiras com as ameaças de destituição do poder familiar são efeitos dessa economia moral da infância.

A mesma retórica de proteção das crianças aplica-se ainda à tentativa de criminalização do infanticídio indígena (Rosa 2016) e às ações de acolhimento institucional, adoção e reinserção familiar de crianças Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul (Nascimento 2014, 2020). Em todos esses contextos, as crianças são construídas como vítimas tanto de suas “culturas retrógradas” quanto de seus familiares. Tirá-las desse meio é, portanto, salvá-las. Contudo, como já sinalizado,

a criminalização de adultos indígenas, tomando-se as crianças como vítimas de sua negligência ou perversidade, chama atenção para apenas uma dimensão dessa realidade, esquecendo do contexto mais amplo, em que todo o grupo familiar se encontra em situação de vulnerabilidade social (ACNUR 2021: 49).

Economias morais, portanto, obnubilam economias políticas (Fassin 2013), desconsiderando desigualdades sociais históricas e estruturantes das sociedades.

É na economia moral da infância que também se inscreve a comoção mundial provocada pela imagem do menino Alan Kurdi, refugiado sírio

de três anos, morto por afogamento em uma praia da Turquia, quando o bote em que estava com sua família naufragou (Bbc 2015). O deslocamento forçado naquela região, com “os milhares de mortos em naufrágios nas fronteiras da Europa é uma realidade desde o final dos anos 1990” (Rifiotis 2018: 259), mas em 2015 atingiu proporções catastróficas. A foto da criança morta contribuiu para direcionar os olhos do mundo para o drama vivido por tantos refugiados que tentavam cruzar o Mar Mediterrâneo.

Outra imagem marcante no contexto da crise migratória contemporânea e que abalou a América Latina (se não o mundo), é a da pequena salvadorenha Angie Valeria Martínez Ávalos de dois anos, que se afogou junto com o pai ao tentar atravessar um rio na fronteira do México com os Estados Unidos (Bbc 2019). A cena de uma criança morta e a de outras tantas aprisionadas em gaiolas acirraram as críticas contra a política migratória do então presidente estadunidense Donald Trump. A condição de inocência e de vulnerabilidade características das crianças em nosso imaginário social implica a ideia de responsabilidade coletiva sobre elas. Entende-se que é um dever moral da sociedade zelar pelo seu bem-estar e desenvolvimento pleno.

Embora estejam inscritas numa economia moral da infância, as crianças na condição de refugiadas, conforme Rifiotis (2018: 258), encon-

tram-se diante de uma “dupla pertença”: criança *versus* não nacional⁸ ou criança em perigo *versus* criança sob suspeição. “Dependendo do contexto (legislativo ou das práticas), define-se qual dessas figuras assume o primeiro plano, configurando certas ‘assinaturas identitárias’ e modos de tratamento específicos”. Quando a ênfase recai sobre a infância, acionam-se as normas legais de proteção a esses sujeitos, porém, quando a condição de não nacional é privilegiada, elas são submetidas às políticas de migração, geralmente, destinadas aos adultos. A tensão entre quem merece ser protegido, segundo a autora, motivou a campanha *Refugee children Migrant children # Children first*, levada a cabo pelo UNICEF em 2016. Sob esse raciocínio, as crianças Warao teriam uma tripla pertença: criança, refugiada e indígena, ou como costume enfatizar, são indígenas crianças que se encontram na condição de refugiadas. A ênfase ocorre porque é fundamental entender que o pertencimento étnico desses sujeitos não é uma condição secundária ao *status* legal de criança e de refugiado, tampouco seria abandonado ao cruzar a fronteira de seu país de origem. Ser indígena é, antes de tudo, sua condição existencial. É o modo por meio do qual essa criança age e vê o mundo.

No Brasil, diante da presença no fluxo venezuelano de crianças e adolescentes desacompanhados ou separadas de seus responsáveis legais, foi instituída a Resolução Conjunta nº 01/2017

⁸ Opto pela utilização do termo não nacional em lugar de estrangeiro por entender que este último, ainda que indiretamente, faz referência à Lei nº 6.815/1980 (Estatuto do Estrangeiro), vigente até 21 de novembro de 2017, quando foi substituída pela Lei nº 13.445/2017 (Lei da Migração). O Estatuto do Estrangeiro se pautava em questões de segurança nacional e via o migrante como um inimigo em potencial que deveria “ser controlado em termos de entrada, permanência e atividades, no sentido de não oferecer riscos ao país” (Jarochinski Silva 2018: 638).

assinada pelo CONANDA, pelo Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE), pelo Conselho Nacional de Imigração (CNIg) e pela DPU. A resolução “estabelece procedimentos de identificação preliminar, atenção e proteção para criança e adolescente desacompanhados ou separados, e dá outras providências”. Note-se, entretanto, que o documento não faz referência ao pertencimento étnico dessas crianças, tampouco às relações de parentesco e afinidade vigentes entre povos indígenas, em que a circulação de crianças, como destacam Nascimento (2014, 2020) e Vasconcelos (2011), é recorrente. Com os Warao não é diferente, haja vista as declarações de que “se emprestam” as crianças dentro do grupo familiar (AC-NUR 2021, Rosa 2021). As crianças indígenas no fluxo venezuelano são, como bem se vê, incluídas à categoria englobante de criança refugiada ou migrante, sem focalizar seus direitos étnicos⁹. São normas, práticas e discursos que, indiretamente, legitimam as intervenções do Conselho Tutelar junto às famílias Warao, pois estendem às crianças indígenas a aceção universal de infância.

As economias morais produzem hierarquias morais (Fassin 2013), que, em minha análise, reproduzem-se na seara dos direitos, como se pode observar no debate sobre o infanticídio indígena, em que o direito à vida é posto como superior ao direito à cultura. Do mesmo modo, a relação dos Warao com suas crianças é usada como argumento para negar-lhes o direito de viverem conforme suas crenças, costumes, tradições e

práticas culturais. Aqui encontramos resquícios da retórica perversa sobre a hipótese da natureza má das populações autóctones, que explica o genocídio do período colonial por meio da ideia das “guerras justas”. Matá-los era apenas a “merecida reação a atos de uma maldade desmedida e inexplicável” (Pacheco de Oliveira 2016: 19). Agora, salvar as crianças da maldade de seus genitores, também seria uma “guerra justa” para gestores públicos, operadores do direito, religiosos, e até mesmo para ativistas pelos direitos das crianças e dos adolescentes. No período colonial, as “guerras justas” tinham a finalidade de liberar os territórios indígenas à exploração da Coroa portuguesa; na atualidade teriam a intenção velada de limpar a paisagem urbana da presença de seres indesejáveis possuidores de corpos abjetos?

Em tese, como bem se vê, todos estão preocupados com a vida e com o bem-estar das crianças indígenas, porém sem considerar que se trata de um outro modo de conceber a infância. Experiências e vivências tão distintas só podem ser compreendidas quando situadas a partir dos contextos socioculturais específicos, logo, a mera aplicação da aceção ocidental moderna de infância às coletividades indígenas se faz inadequada para analisar a relação seja dos Warao ou qualquer outro povo com suas crianças.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto busquei problematizar a dimen-

⁹ Ainda que a resolução não mencione o pertencimento étnico dessas crianças, sabe-se que por ocasião da entrevista, os defensores federais tendem a considerar a condição indígena dessa população, tanto que, entre 2019 e 2020, 219 crianças indígenas foram atendidas pela assistência jurídica da DPU na “Missão Pacaraima” (DPU & UnB 2020).

são moral das tecnologias de governo voltadas à gestão da infância Warao pelo Estado brasileiro, focalizando as ações do Conselho Tutelar e sua retórica de proteção das crianças indígenas. Como demonstrado no decorrer da discussão, apesar de o próprio Estado produzir a vulnerabilidade dessas crianças e famílias, os agentes de proteção, bem como a retórica em si, encontram nos genitores seus principais “culpados”.

Isso ocorre porque, como vimos, a economia moral da infância define uma concepção de infância que, por sua vez, informa as ações e políticas dirigidas às crianças, rejeitando outras experiências, valores e modos de socialização que não seja aquele prescrito pela acepção universal baseada em critérios etários. Nesse cenário, as especificidades de infâncias pobres, racializadas e etnicamente diferenciadas, a exemplo dos Warao, tendem a ser desconsideradas pelas redes de proteção, convertendo-se em focos de intervenção, criminalização e controle – que, note-se bem, se faz disfarçado de proteção.

Advogo, portanto, que a efetividade da proteção da infância Warao só se dará quando ela for tratada a partir de sua especificidade e não como parte de uma suposta universalidade daquilo que é definido como criança. Como já foi dito, as infâncias são múltiplas e só podem ser entendidas quando situadas a partir de seus contextos socioculturais específicos. Mais que isso: a efetividade da proteção das crianças Warao depende também da superação da visão estapafúrdia dos indígenas “como os infantes da infância da humanidade” (Cohn 2013: 240) superada pela an-

tropologia, mas alimentada em nosso imaginário social. Trata-se, nessa perspectiva, de superar práticas e ideários tutelares sobre os povos indígenas ainda vigentes em nossa sociedade, que se reproduzem nas ações cotidianas de atendimento a essa população.

Entendo ainda, que a missão de salvar as crianças indígenas de suas “culturas retrógradas” ou de seus “familiares perversos” é apenas uma reatualização da sentença “homens brancos estão salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura” (Spivak 2012: 85), tão comuns em contextos e lógicas coloniais. Não obstante, como assevera Abu-Lughod (2012: 465) ao falar sobre as mulheres muçulmanas, “quando se salva alguém, assume-se que a pessoa está sendo salva de alguma coisa. Você também a está salvando para alguma coisa. Que violências estão associadas a essa transformação e quais presunções estão sendo feitas sobre a superioridade daquilo para o qual você a está salvando?”. De que, quem e para que queremos salvar as crianças indígenas? O senso de superioridade das sociedades que se pensam ocidentais não é nada além de uma arrogância que, já afirmava a autora, deve ser tensionada e desafiada.

As crianças Warao assim como outras crianças indígenas, definitivamente, não precisam ser salvas. Elas precisam que o direito de seus povos a uma cidadania diferenciada instaurado pela Constituição Federal de 1988, seja assegurado; elas também precisam que o direito à educação diferenciada, intercultural e multilíngue, bem como o direito ao atendimento diferenciado em

saúde, sejam efetivados; elas precisam ainda, que seu direito à convivência familiar e comunitária postulado pelo ECA, seja garantido e que as terras tradicionalmente ocupadas por seus povos, sejam demarcadas.

Em lugar de criminalizar as famílias indígenas, causar dor e sofrimento a pais, mães, avós e

crianças, separando-as de seus parentes e as levando para espaços de acolhimento institucional, seria mais produtivo, como sinalizou Abu-Lughod (2012: 467) “perguntar como nós poderíamos contribuir para fazer do mundo um lugar mais justo”, em que a vida não seja conduzida apenas por interesses e demandas econômicas ou militares.

REFERÊNCIAS

Abu-Lughod, Lila. 2012. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus outros. *Estudos Feministas* 20 (2): 451- 410.

Acnur. 2021. *Os Warao no Brasil: contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes*. <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2021/04/WEB-Os-Warao-no-Brasil.pdf>.

BBC. 2015. *A história por trás da foto do menino sírio que chocou o mundo*. https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150903_aylan_historia_canada_fd.

BBC. 2019. *A trágica história por trás de foto de pai e filha afogados ao tentar cruzar fronteira dos EUA*. <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-48769511>.

Ariès, Philippe. 1981. *História social da criança e da família*. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC.

Bessin, Marc. 2011. Les tensions temporelles de la protection, in *La transition jeune majeur, un temps négocié*, pp.180-190. Petit-Gats, Juliette; Guimard, Nathalie. Paris: L’Harmattan.

Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.

Brasil. 1990. *Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990*.

Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm.

Brasil. 2016. Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente. *Resolução nº 181, de 10 de novembro de 2016*. Dispõe sobre os parâmetros para interpretação dos direitos e adequação dos serviços relacionados ao atendimento de Crianças e Adolescentes pertencentes a Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil. <https://www.direitosdacrianca.gov.br/conanda/resolucoes/resolucao-no-181-de-10-de-novembro-de-2016/view>.

Brasil. 2017. Ofício 150/2017-GAB.ORDH/DPU/PA.

Brasil. 2017. *Resolução Conjunta nº 01, de 9 de agosto de 2017*. Estabelece procedimentos de identificação preliminar, atenção e proteção para criança e adolescente desacompanhados ou separados, e dá outras providências. https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/19245715/do1-2017-08-18-resolucao-conjunta-n-1-de-9-de-agosto-de-2017-19245542.

Cohn, Clarice. 2013. Concepções de infância e infâncias: um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. *Civitas* 13 (2):221-244.

BBC News Brasil. 2017. Mamadeiras de refrigerante: ‘vício’ em bebida agrava desnutrição em indígenas. <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-41645597#>.

BBC News Brasil. 2018. Como são as ‘jaulas’ em que os EUA estão detendo filhos de imigrantes sem documentos. <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-44526519>.

Das, Veena, Poole, Deborah. 2008. El Estado y sus márgenes: Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social* 27: 19-52.

DPU, UnB. 2020. *Migração de crianças e adolescentes: um estudo sobre o fluxo Venezuela-Brasil, a partir da atuação da Defensoria Pública da União*. Brasília. https://www.dpu.def.br/images/stories/pdf_noticias/2021/Relatrio_Migrao_de_Crianas_e_Adolescentes_ACT_DPU-UnB.pdf.

Fassin, Didier. 2009. Another politics of life is possible. *Theory, Cultura and Society* 26 (5):44-60.

Fassin, Didier. 2012. *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*. Berkeley: University of California Press. pp. 161-180.

Fassin, Didier. 2013. Children as victims: the moral economy of childhood in the times of AIDS, in *When people come first: critical studies in global health*, pp. 109-129. Editado por Biehl, João, Petryna,

Adriana. New Jersey: Princeton University Press.

Fonseca; Claudia et al.. 2016. Tecnologias de governo: apreciação e releituras em antropologia. *Horizontes Antropológicos* 22 (46):9-34.

Fonseca, Claudia, Machado, Helena. 2015. Apresentação, in *Ciência, identificação e tecnologias de governo*, pp. 9-18. Organizado por Fonseca, Claudia, Machado, Helena. Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV.

Giffoni, Johny Fernandes. 2019. A Defensoria Pública do Estado do Pará: o acolhimento dos indígenas Warao em Belém. *Cadernos 4 campos* 2: 30-48.

Jardim, Denise F. 2017. *Imigrantes ou refugiados? Tecnologias de controle e fronteiras*. Jundiaí: Paco Editorial.

Jarochinski Silva, João Carlos. 2018. Uma política migratória reativa e inadequada – a migração de venezuelanos para o Brasil e a resolução n. 126 do Conselho Nacional de Imigração (CNIg), in *Migrações Fronteiriças*, pp. 637-650. Organizado por Baeninger, Rosana, Canales, Alejandro. Campinas: Nepo/Unicamp.

Maréchal, Clémentine, Velho, Augusto Leal De Britto e Rodrigues, Milena Weber. 2021. Entre o abandono e a tutela: os Warao e a rede de Assistência Social em Porto Alegre. *Espaço Ameríndio* 15 (3):179-211.

Miranda, Sarah Siqueira de. 2006. A construção da identidade Pataxó: práticas e significados da experiência cotidiana entre crianças da Coroa Vermelha. TCC, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

Nascimento, Silvana Jesus do. 2014. Múltiplas vitimizações: crianças indígenas kaiowá nos abrigos urbanos do Mato Grosso do Sul. *Horizontes Antropológicos* 20 (42):265-292.

Nascimento, Silvana Jesus do. 2020. Circulação de crianças guarani e kaiowá: entre políticas e moralidades. Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Oito Meia. 2021. Bebê de 9 meses morre após ritual de curandeirismo de ciganos venezuelanos em

Teresina. <https://www.oitomeia.com.br/noticias/2021/11/13/bebe-de-9-meses-morre-apos-ritual-de-curandeirismo-de-ciganos-venezuelanos-em-teresina>.

Pacheco de Oliveira, João. 2016. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Piauí Hoje. 2021. Bebê venezuelana de oito meses morre em Teresina; suspeita é de maus tratos. <https://piauihoje.com/noticias/geral/bebe-venezuelana-de-oito-mesasmorre-em-teresina-suspeita-e-de-maus-tratos-382283.html>.

Porto Alegre. 2011. *Decreto nº 17.581, de 22 de dezembro de 2011*. Reconhece, no âmbito do município de Porto Alegre, as práticas do “poraró” e as apresentações dos grupos musicais “mbyá-guarani” realizadas em espaços públicos como expressões legítimas da cultura indígena, conforme seus usos, costumes, organização social, línguas, religiosidade e tradições. <http://leismunicipa.is/duphc>.

Rifiotis, Fernanda. 2018. Tecnologias de governo e migração internacional: pistas para pensar as experiências das crianças em situação de refúgio no Brasil. *Revista de Estudos Empíricos em Direito* 6: 257-267.

Rifiotis, Fernanda, Rifiotis, Theóphilos. 2019. Conselho Tutelar como tecnologia de governo: relações agonísticas entre proteção e vigilância. *Runa* 40 (2):239-256.

Rosa, Marlise. 2016. O uso estratégico dos direitos humanos para a criminalização da alteridade: a Lei Muwaji e a campanha contra o infanticídio indígena no Congresso Nacional, in *Antropologia e Direitos Humanos* 6, pp. 245-277. Organizado por Fonseca, Claudia et al. Rio de Janeiro: ABA/Mórula.

Rosa, Marlise. 2021. *A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e Belém-PA*. Rio de Janeiro: E-Papers.

Rosa, Marlise, Peixoto, Lanna. 2022. *Percepções Warao sobre trabalho, suas experiências, expectativas e potencialidades para inserção produtiva na região metropolitana de Belém (Pará)*. Belém: Instituto Internacional de Educação do Brasil; Agência da ONU para refugiados.

Rui, Taniele. 2014. *Nas tramas do crack: etnografia da abjeção*. São Paulo: Terceiro Nome.

Sayad, Abdelmalek. 1991. A pobreza exótica: a imigração argelina na França. *Revista Brasileira de*

Ciências Sociais 17.

Silva, Cristhian Teófilo da. 2012. Crianças e adolescentes indígenas em perspectiva antropológica: repensando conflitos éticos interculturais. *Revista Bioética* 19: 119-31.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2012. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.

Tassinari, Antonella. 2007. Concepções Indígenas de Infância no Brasil. *Revista Tellus* 7 (13): 11-25.

Vasconcelos, Viviane. 2011. Tramando redes: parentesco e circulação de crianças Guarani no litoral de Santa Catarina. Dissertação de Mestrado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

REGIÃO ECOLÓGICA DOS BABAÇUAIS: UMA MIRADA A PARTIR DAS MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU E SEUS MODOS DE VIDA, BICO DO PAPAGAIO (TO)

Rejane Cleide Medeiros de Almeida

Universidade Federal do Tocantins

Juscelino Laurindo dos Santos

Secretaria Municipal de Educação, Cultura e Lazer de Araguaína, Tocantins

RESUMO

Este artigo, cujo objetivo é apresentar reflexões sobre mulheres quebradeiras de coco babaçu e seus modos de vida, é resultado da pesquisa “Cartografia social dos babaçuais: mapeamento social da região ecológica dos babaçuais”, do projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA). Como percurso metodológico, optou-se por mobilizar a História Oral na perspectiva de conhecer, a partir das narrativas orais, as histórias de vida das quebradeiras de coco babaçu e a relação de suas experiências com a região ecológica dos babaçuais. A História Oral foi utilizada por possibilitar o conhecimento sobre os modos de vida dessas mulheres e as suas territorialidades. Assim, busca-se compreender como os modos de vida das quebradeiras de coco reinventam o seu cotidiano, produzindo culturas. A partir do resultado da pesquisa, elaborou-se um mapa da Região Ecológica dos Babaçuais, que compreende os estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Pará. Esses são os estados principais quando se apontam áreas devastadas por fazendeiros para produzir pecuária extensiva e plantações de soja e eucalipto, dificultando o trabalho das quebradeiras de coco. Por sua vez, essas mulheres e seus modos de vida elaboram resistências cotidianas e se organizam para enfrentar essa situação.

Palavras-chave: História de vida. Mapeamento social. Resistências.

BABAÇUAIS ECOLOGICAL REGION: A VIEW FROM THE WOMEN BABAÇU COCONUT BREAKERS AND THEIR WAYS OF LIFE - BICO DO PAPAGAIO (TO)

REGIÓN ECOLÓGICA DE BABAÇUAIS: UNA MIRADA DESDE LAS MUJERES QUEBRADORAS DE COCO BABAÇU Y SUS MODOS DE VIDA - BICO DO PAPAGAIO (TO)

ABSTRACT

This article, whose objective is to present reflections on women who break babassu coconuts and their ways of life, is the result of the research named Social Cartography of the Babaçu Trees: social mapping of the ecologi-

RESUMEN

Este artículo, cuyo objetivo es presentar reflexiones sobre mujeres quebradoras de coco *babaçu* y sus modos de vida, es resultado de la investigación “Cartografía social de los *babaçuais*: mapeo social de la Región Ecológica

cal region of the babassu trees, from the New Social Cartography of the Amazon Project (NSCAP). As a methodological way, we chose the Oral History to try to know, from the oral narratives, the life stories of the babassu coconut breakers and their relationship with their experiences with the ecological region of the babaçu trees. The Oral History was used because it allows us to know about the ways of women's life and their territorialities. In this way, we seek to understand how the way of coconut breakers reinvent their daily lives by producing cultures. From the results of this research, a map of the ecological region of the babassu (NSCAP) was prepared, which comprises the states of Maranhão, Tocantins, Piauí and Pará. These are the main states when we point out the areas devastated by farmers to produce extensive livestock and soy and eucalyptus plantations, making the work of coconut breakers difficult. In turn, these women and their ways of life develop daily resistances and organize themselves to face this situation.

Keywords: Life history. Social mapping. Resistances.

de los *Babaçuais*”, del Proyecto Nueva Cartografía Social de la Amazonia (PNCSA). En cuanto al recorrido metodológico, se optó por movilizar la Historia Oral con la intención de conocer, a partir de las narrativas orales, las historias de vida de quebradoras de coco *babaçu* y establecer la relación entre sus experiencias y la referida región. El uso de la Historia Oral se justifica por posibilitar conocer los modos de vida de esas mujeres y sus territorialidades. Así, se busca comprender cómo los modos de vida de las *quebraderas* de coco reinventan su cotidiano produciendo culturas. A partir del resultado de la investigación, se ha elaborado un mapa de la Región Ecológica de los *Babaçuais*, que comprende los estados de Maranhão, Tocantins, Piauí y Pará. Esos son los estados principales cuando se trata de señalar áreas devastadas por hacendados para ganadería extensiva y plantaciones de soja y eucalipto, dificultando el trabajo de las quebradoras de coco. Con sus modos de vida, esas mujeres elaboran resistencias cotidianas y se organizan para enfrentar la situación.

Palabras clave: Historia de vida. Mapeo social. Resistencias.

1 INTRODUÇÃO

As quebradeiras de coco babaçu constituem um grupo social de mulheres caracterizadas por sua forma de trabalho em comum, em que desenvolvem a coleta e a quebra do coco babaçu e realizam atividades de beneficiamento do fruto. São, na sua maioria, trabalhadoras rurais da Região Ecológica dos Babaçuais (Tocantins, Pará, Maranhão e Piauí), região assim denominada por essas mulheres. O trabalho no coco é realizado tradicionalmente com o uso de alguns utensílios, como o machado e o macete, esse último consiste em pedaços de madeira talhados com a finalidade de golpear os cocos sobre a lâmina do machado. Também utilizam o jacá (cesto), utensílio produzido com a palha da palmeira de babaçu, que se destina à coleta do fruto.

Em relação à palmeira de coco babaçu, destaca-se que as árvores nascem espontaneamente na região, e que ocupam, hoje, cerca de 25 milhões de hectares nos estados citados anteriormente. Para Almeida (1995), têm as quebradeiras sem-terra, sem moradia e sem acesso ao cultivo ou extração do coco; as que moram nas chamadas pontas de rua e beira de rodovias; as que desenvolvem diversas atividades, como lavadeiras, empregadas domésticas, diaristas em casas de família, cozinheiras, cuidadoras e ex-

trativistas; as que têm acesso ao coco, vivem em áreas de assentamentos rurais, acampamentos sem-terra, áreas de posses e áreas de terceiros, pagando aforamento.

Nesse sentido, as reflexões apresentadas no artigo são resultado da pesquisa do Projeto Cartografia Social dos Babaçuais (PNCSA)¹. Ressalta-se que dialogar com as mulheres quebradeiras de coco, a partir das suas narrativas e do seu lugar de fala (Ribeiro 2017), possibilita compreender o modo de vida dessas mulheres e a relação ser humano-natureza que estabelecem em seus vínculos sociais. O objetivo do estudo foi compreender os modos de vida das mulheres quebradeiras de coco babaçu e a produção de territorialidades. Nossas interlocutoras são de Esperantina e São Miguel do Tocantins, ambos os municípios localizados na região do Bico do Papagaio.

Como percurso metodológico da pesquisa, optou-se por mobilizar a História Oral na perspectiva de conhecer - a partir das narrativas orais - temáticas relacionadas às histórias de vida das quebradeiras de coco babaçu e às suas experiências com a região ecológica dos babaçuais. Sobre os usos da História Oral, Paul Thompson (1992: 135) destaca que “[...] fontes orais estão sendo utilizadas para dar nova dimensão à história de comunidades.” O uso da História Oral, enquan-

¹ O resultado do projeto apontou para questões “[...] de impedimento de acesso das quebradeiras aos babaçuais, a atuação dos movimentos com suas ações de resistência, e a incidência de babaçuais em áreas apropriadas privadamente por fazendeiros e empresas. [...] pesquisa que se desenvolve com participação dos movimentos sociais nos Estados do Maranhão, do Pará, do Tocantins e do Piauí e conta com pesquisadores de organizações e universidades, como a UFT, a Unifesspa, a UFPA, a UFPI, e a Uema São Luis”. Fonte: <http://novacartografiasocial.com/wp-content/uploads/2015/04/1.jpg>.

to método de investigação, possibilita conhecer as vivências no território. Por sua vez, Portelli (1997) define que a História Oral é uma ciência, uma arte do indivíduo.

A essencialidade do indivíduo é salientada pelo fato de que a História Oral diz respeito a versões do passado, ou seja, à memória. Ainda que essa seja sempre moldada de diversas formas pelo meio social, em última análise, o ato e a arte de lembrar jamais deixam de ser profundamente pessoais. A memória pode existir em elaborações socialmente estruturadas, mas apenas os seres humanos são capazes de guardar lembranças. Se considerarmos que a memória é um processo, e não um depósito de dados, será possível constatar que, à semelhança da linguagem, a memória é social, e torna-se concreta apenas quando mentalizada ou verbalizada pelas pessoas. É um processo individual, que ocorre em um meio social dinâmico, valendo-se de instrumentos socialmente criados e compartilhados. Em vista disso, as recordações podem ser semelhantes, contraditórias ou sobrepostas. Porém, em hipótese alguma, as lembranças de duas pessoas são - assim como as impressões digitais ou como as vozes - exatamente iguais (Portelli 1997).

A memória, na perspectiva do autor, está ligada à experiência individual, ao ato de rememorar. Entretanto, ela se constitui de aspectos sociais e culturais e, assim, apresenta elementos de interação entre o indivíduo e os processos de sociabilidades.

Justifica-se a escolha da História Oral por possibilitar a análise dos processos históricos, dos padrões culturais e, sobretudo, das estrutu-

ras sociais a partir das quais essas mulheres são parte fundante das narrativas da pesquisa. As interlocuções com as mulheres sobre suas experiências e memória individual podem apontar os impactos sociais, culturais, econômicos e políticos que elas sofrem em suas vidas. Como procedimento, foram utilizadas as histórias de vida enquanto memória social.

Contribuindo com as análises sobre “história de vida”, Souza (2006:27) adverte que o uso dessa denominação é recorrente nas investigações e integra uma pluralidade de temas a partir das vozes dos atores sociais. Isso se dá “[...] através da tomada da palavra como estatuto da singularidade, da subjetividade e dos contextos dos sujeitos”.

Em relação a essas reflexões, Selau (2004) destaca que os acontecimentos que existem em lugares da memória ligados a uma lembrança podem ser individuais ou não ter apoio, no tempo cronológico, em identificação com o passado (pertença individual). Corroborando as premissas sobre história de vida, Meihy (1996) a destaca enquanto uma metodologia qualitativa de pesquisa, por meio da qual é possível apreender o presente e o passado a partir de experiências, vozes e narrativas dos atores sociais. O autor adverte que a história oral de vida é uma narrativa da totalidade da experiência de vida de uma pessoa.

Enquanto interlocutoras da pesquisa, foram entrevistadas cinco mulheres quebradeiras de coco babaçu - duas do território de São Miguel e três, de Esperantina (no Tocantins) - em uma região com grande incidência de babaçuais.

A pesquisa, realizada em rede por pesquisadores de diversas Instituições de Ensino Superior (IEs) da Amazônia e do Norte do Brasil, resultou na elaboração de um mapa da Região Ecológica dos Babaçuais (que compreende os estados já citados) e a incidência dos babaçuais nessas regiões. O mapa foi elaborado na perspectiva dos conhecimentos/saberes das mulheres do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB). Em especial, organizou-se o recorte de São Miguel do Tocantins e Esperantina, ambas localidades da microrregião do Bico do Papagaio (TO), que estão dispostas nos mapas na seção que caracteriza a respectiva região.

A pesquisa de campo apontou que as mulheres quebradeiras de coco continuam a enfrentar a dominação dos “donos de terras”, o que dificulta a quebra do coco babaçu com seu trabalho e diminui a possibilidade de gerar renda para suas famílias, que é um elemento fundamental do seu cotidiano. A quebra do coco babaçu é, para esse grupo social do Norte do Tocantins, uma forma de geração de renda. E o território é vivido como espaço de resistência contra as imposições dos atos de fazendeiros e empresários do agronegócio² com seus projetos de destruição que impactam o modo de vida das mulheres em seus territórios.

Aqui, o conceito “territorialidade” é utilizado a partir da definição de Almeida (2006:

77), para quem o termo consiste em uma forma dinâmica que funciona como um fator de identificação, defesa e força dos grupos que mantêm laços solidários e de ajuda mútua. Tais laços, como bem observa Almeida (2006), informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, apesar das disposições sucessórias que, porventura, possam existir. Trata-se de tomar como dimensão de análise o plano de relações sociais, que orienta as ações dos agentes, no âmbito do cotidiano, e que concorre para a construção social do território (Gaioso 2013).

Quanto à “ecologia”, aqui, mobilizamos o conceito utilizado por Ailton Krenak (2018). Sobre essa denominação, o autor afirma que ela:

[...] está relacionada a um conjunto de referências sobre um determinado lugar. Ecologia, para quem vive em uma floresta, é floresta viva a respirar e a inspirar: a vida da floresta é o suporte para a materialidade e a espiritualidade da existência, da cultura e da produção/reprodução da subsistência. Essa existência comum entre sujeitos coletivos e o lugar é desgarrada da Terra pela violência colonial, um processo político e marcado pela relação assimétrica de poder que caracteriza a expansão/conquista do capitalismo. (Krenak 2018: 1).

O que o autor traz para nossa reflexão coaduna-se com o que nossas interlocutoras defendem, ao se remeterem à palmeira como vida,

² Para Fernandes (2010), o termo “[...] ‘agronegócio’ constitui-se como uma construção ideológica para tentar mudar a imagem latifundista da agricultura capitalista [...]. Tentativa de ocultar o caráter concentrador, predador, expropriatório e excludente para dar relevância somente ao caráter produtivista, destacando o aumento da produção, da riqueza e das novas tecnologias.” (Fernandes 2010: 2).

como mãe criadora, na qual vivem a partir do que lhes possibilitam, em uma relação com a natureza semelhante ao que Krenak define como pertencer a um lugar:

O lugar transcende a Natureza em sua percepção como recurso e alcança a dimensão da existência como o sagrado. O lugar espiritual é onde a terra descansa, e se o lugar é sagrado é em razão da transcendência da Natureza da percepção como recurso (Krenak 2018: 2).

Dito isso, trazemos o lugar em que nossa pesquisa ocorreu, a microrregião do Bico do Papagaio³, onde há grande incidência de babaçuais e concentra-se a maioria das mulheres quebradeiras de coco babaçu. Seus modos de vida são elaborados na labuta diária por meio de suas práticas e vivências, o que constrói sentimentos de afetividade e pertencimento pelo território. Haesbert (1997: 42) destaca, conforme Mondardo, que o território sempre envolve

[...] uma dimensão simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinariação dos indivíduos (Haesbert 1997 apud Mondardo 2008: 52).

Nessa perspectiva, abordaremos a caracterização da microrregião onde a pesquisa se desenvolveu e a apresentação de suas dinâmicas.

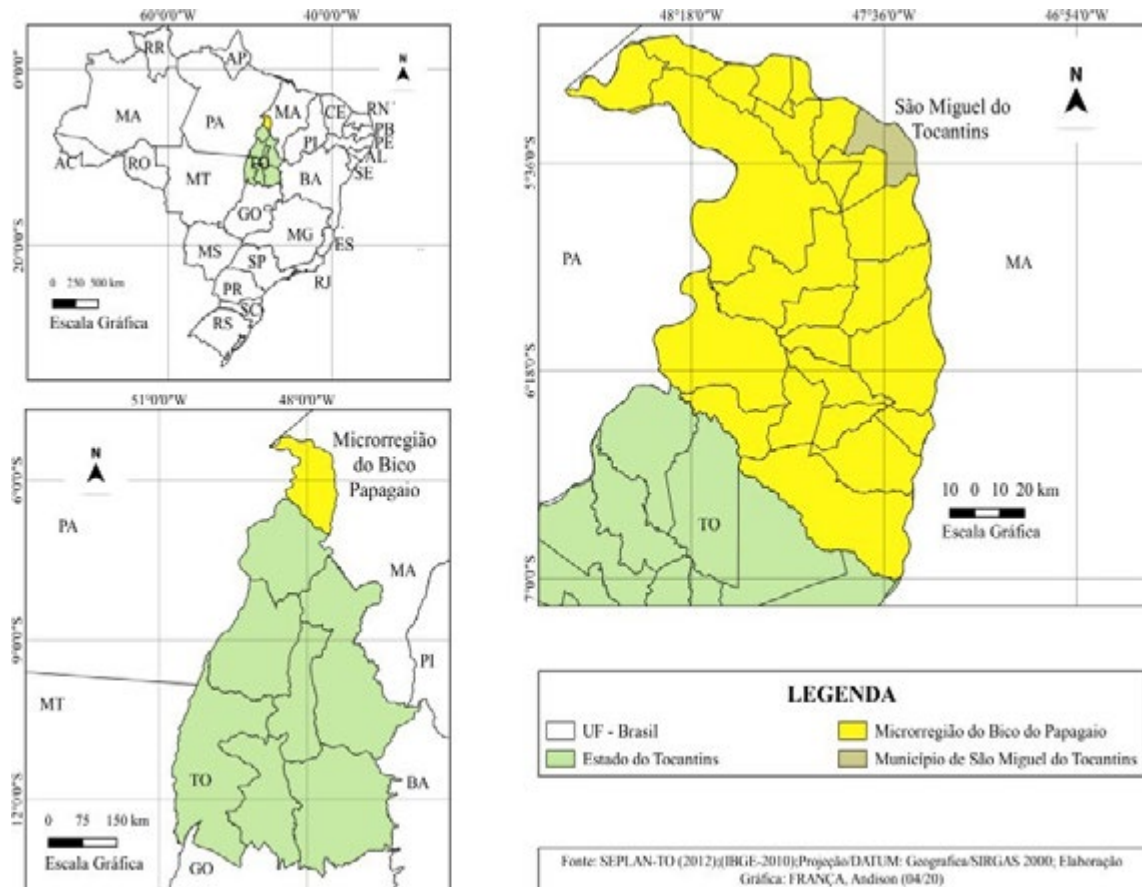
2 CARACTERIZANDO O TERRITÓRIO: MICRORREGIÃO DO BICO DO PAPAGAIO (TO)

Para melhor situar o território onde a pesquisa ocorreu, essa seção busca caracterizar a microrregião do Bico do Papagaio (TO). Composta por 25 municípios,⁴ possui uma população de 196.389 habitantes, dos quais 66.533 vivem na área rural, o que corresponde a 33,88% do total. Possui 7.201 agricultores familiares, 5.732 famílias assentadas e 44 terras indígenas da etnia Apinajé. Seu Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) médio é 0,62. O mapa 1 apresenta a localização do município de São Miguel do Tocantins.

³ A região do Bico do Papagaio está localizada entre os rios Araguaia, a Oeste; e Tocantins, a Leste; fazendo fronteira com o estado do Pará, a Oeste; e o Maranhão, a Leste.

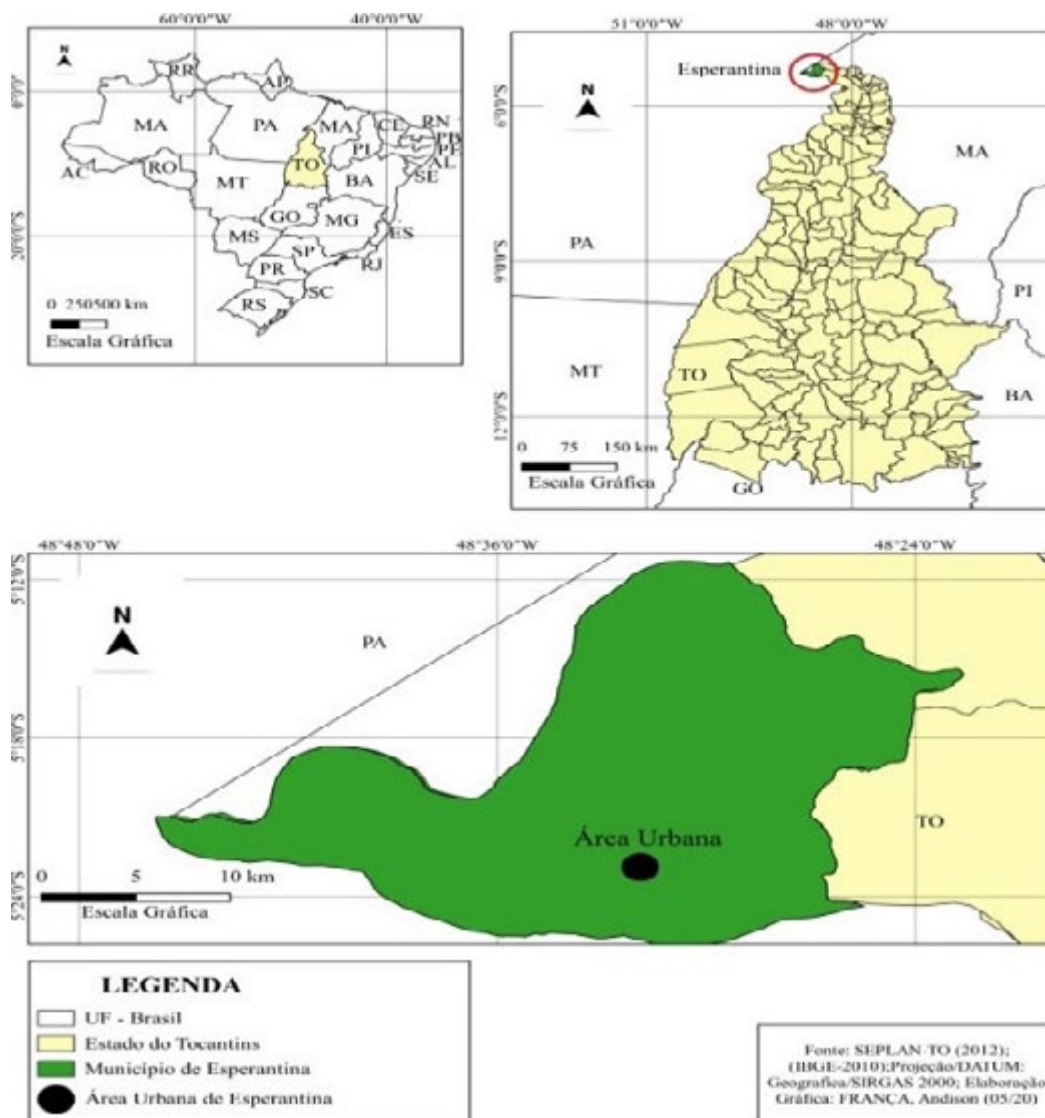
⁴ Cidades que compõem a microrregião do Bico do Papagaio no Tocantins: Aguiarnópolis, Ananás, Angico, Araguaatins, Augustinópolis, Axixá do Tocantins, Buriti do Tocantins, Cachoeirinha, Carrasco Bonito, Darcinópolis, Esperantina, Itaguatins, Luzinópolis, Maurilândia do Tocantins, Mosquito, Nazaré, Praia Norte, Riachinho, Sampaio, Santa Terezinha do Tocantins, São Bento do Tocantins, São Sebastião do Tocantins, Sítio Novo do Tocantins, Tocantinópolis (Ibge 2010).

Mapa 1 - Município de São Miguel do Tocantins (TO). Fonte: França e Oliveira 2020.



Os primeiros moradores a chegar, em 1952, vieram de um lugar chamado Almeida, e se fixaram às margens do rio Itapecurú, cujo padroeiro é São Miguel, considerado um anjo guerreiro. Na fala da dona Maria Amália, está presente o processo de migração da região Nordeste para o antigo Goiás, onde a terra era boa para plantar e compartilhada, ou seja, de todas/os. O mapa 2 representa o território ocupado pelas mulheres e por suas famílias, vindos de vários municípios do Maranhão.

Mapa 2 - Município de Esperantina (TO). Fonte: França e Oliveira 2020.



Sobre a história desse povoado, observa-se na fala de dona Maria Amália a relação que ela faz com a chegada da sua família à região.

Eu vou fazer 66 anos em março, dia 25 de março, eu sou de Barra do Corda, no Maranhão, nasci lá, saímos de lá eu com seis anos de idade, viemos pra o Sitio Novo, Sitio Novo do Goiás, aquela época tudo era difícil. nós viemos foi de animal né? Atravessamos no rio, chegamos no Sitio Novo, ficamos dois anos trabalhando lá, eu com seis anos. Quando nós saímos de lá, eu já tinha oito anos, naquele tempo as coisa [sic] era muito difícil pra pessoa que vinha do Maranhão, mais o povo dizia que no Goiás as coisa era melhor né? Pra lá era tudo mais difícil e eu ficava em casa, mais a minha irmã mais nova que tinha três anos, minha mãe já deixava eu fazendo a comida, pra ir deixar pra ela, na roça né? Que ela trabalhava mais os meus irmão [sic] que era mais velho e, eu ia pra roça quando nós ficamos lá dois ano [sic], aí viemos pra Sampaio, lá foi que teve maior dificuldade, o povo dizia que não dava arroz, ele arrumou um centro pra trabalhar, lá. A gente vivia de quebra de coco, minha mãe não sabia quebrar coco, mais meu pai aprendeu primeiro, minha mãe não, aí no final de semana ele quebrava os coco, mais o meu irmão e levava pra vender no Sampaio, aquele tempo a gente comia mais era caça do mato, peixe, porque as coisa era mais difícil (Dona Maria Amália, Esperantina, 2019).

A população do Tocantins é formada, em grande parte, por migrantes dos seguintes estados: Maranhão, Pará, Piauí e Goiás. Em sua fala, dona Maria Amália destaca que veio da Barra do Corda, no Maranhão, em processo migratório. Os provenientes de outros estados representam 35,1% (no Brasil, os migrantes nacionais são 19%); desses, 74% estão no espaço urbano. É também uma população jovem, pois 48% dos habi-

tantes têm menos de 19 anos de idade (no Brasil, esse índice é de 40%) e a densidade populacional do estado é de 4,2 habitantes/km². A taxa anual de crescimento populacional situa-se na faixa de 2,6%, contra 2,9% na Região Norte e 1,6% no país. Em relação a cor ou raça, a população do Tocantins é formada por 60,6% pardos, 30,6% brancos, 7,1% pretos, 0,2% amarelos e 0,9% indígenas (Almeida 2017). Essa história de chegada também nos apresenta dona Socorro, que veio do Piauí para tentar a vida no antigo Goiás, hoje Esperantina do Tocantins. Na sua fala, apresenta o seu processo de migração:

Eu sou do Piauí, eu nasci no município de Batalha, de lá vim pra cá aí vim vindo, vim vindo, eu vim pra lá do Piauí quando eu sai de lá já tinha seis filhos, vim pro Miarinche, aí ali no município de Porção de Pedra, passei quatro ano dentro dos cinco, vim pra cá pro Goiás, que ainda era Goiás nesse tempo, que eu cheguei né? Ai tá bom aqui, lá eu já vim com seis anos lá do Piauí, aí cheguei no Maranhão (Dona Socorro, Esperantina, 2019).

Dona Socorro faz uma digressão sobre sua trajetória de chegada ao Tocantins. Apresenta sua andança pela Região Nordeste até chegar à Região Norte. Mas, se no início era possível viver com a mãe natureza e protegê-la - em especial os babaçuais - com a chegada dos “sulistas” (assim chamados pela população da região), as coisas ficaram complexas. Eles chegaram em busca das terras do estado que consideravam “sem dono”, ignorando a existência de populações tradicionais. Conforme Almeida (2017):

A fronteira agrícola é um dos grandes fatores de concentração fundiária no Tocantins, isso porque sua localização geográfica é estratégica, possuindo uma topografia favorável para a exploração da atividade agrícola, com seus recursos hídricos, as vias de acesso e o incentivo das instituições públicas à expansão do agronegócio, a produção agrícola e a agropecuária, o que possibilita o aumento da concentração fundiária e a elevação do índice das desigualdades sociais resultando em diversos conflitos no campo (Almeida 2017: 77).

A população que hoje vive no Bico do Papagaio é formada por pessoas que entraram na região em 1960 e aí estabeleceram sua morada e seu lugar de trabalho, onde fizeram suas roças. Viviam da pesca, da caça, do garimpo e da extração do coco babaçu. Desse modo, adquiriram suas posses por meio de seu trabalho, e permaneceram no lugar com o objetivo de sustentar suas famílias, como é o caso de dona Socorro, de Esperantina.

Mais a gente venceu e eu tô aqui, e eu não vou desistir, enquanto eu puder, fazer eu faço, o povo diz assim, dona Socorro, a senhora já trabalhou muito pra criar seus filhos, eu tive onze filhos, já chega mulher, o povo chega e fala isso pra mim, e eu não gosto, eu não vou mentir, eu não gosto, quando as pessoas falam isso pra mim, mais eu faço aqui, isso aqui me ajuda muito, eu tenho meu carvão, eu tenho meu azeite, eu tempero mais e com azeite, eu torro no forno, eu tem um forno ali, só de torrar, já quebramos duas carradas de caçamba, caçamba, cheia, cheia, derrama o monte ai, fica dessa altura ai, por acolá, que eu olhava assim e pensava, num vamos quebrar esses cocos, mais só duas mulher quebrou esses cocos, só porque, eu ia fazer comida, correndo pra riba e pra baixo (Dona Socorro, Esperantina, 2019).

A partir da fala da quebradeira de coco dona Socorro, de 66 anos de idade, que vive no as-

sentamento Pingo D'água em Esperantina, observa-se a forma de resistência e construção de sua vida no território. Por trabalhar bastante na sua juventude, diz que venceu e que hoje vive mais tranquila.

Na perspectiva da região de ocorrência dos babaçuais, ela foi denominada “ecológica”, pelas mulheres quebradeiras de coco - na ocasião em que participaram da realização da cartografia - elas compreendem ecologia como o respeito às florestas, aos rios e aos animais, sustentando-se a partir do que a natureza oferece.

A região ecológica, termo criado pelas mulheres, compreende os estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins (Almeida 2005). Sua congruência vai desde o Vale do Parnaíba até o Tocantins-Araguaia. Compreende o Maranhão nas regiões do cerrado, dos cocais, das baixadas e dos chapadões. No Piauí, está desde o curso médio e baixo do rio Parnaíba, enquanto no estado do Tocantins localiza-se nas baixadas e nos vales úmidos às margens dos rios Tocantins-Araguaia (Brito 2019).

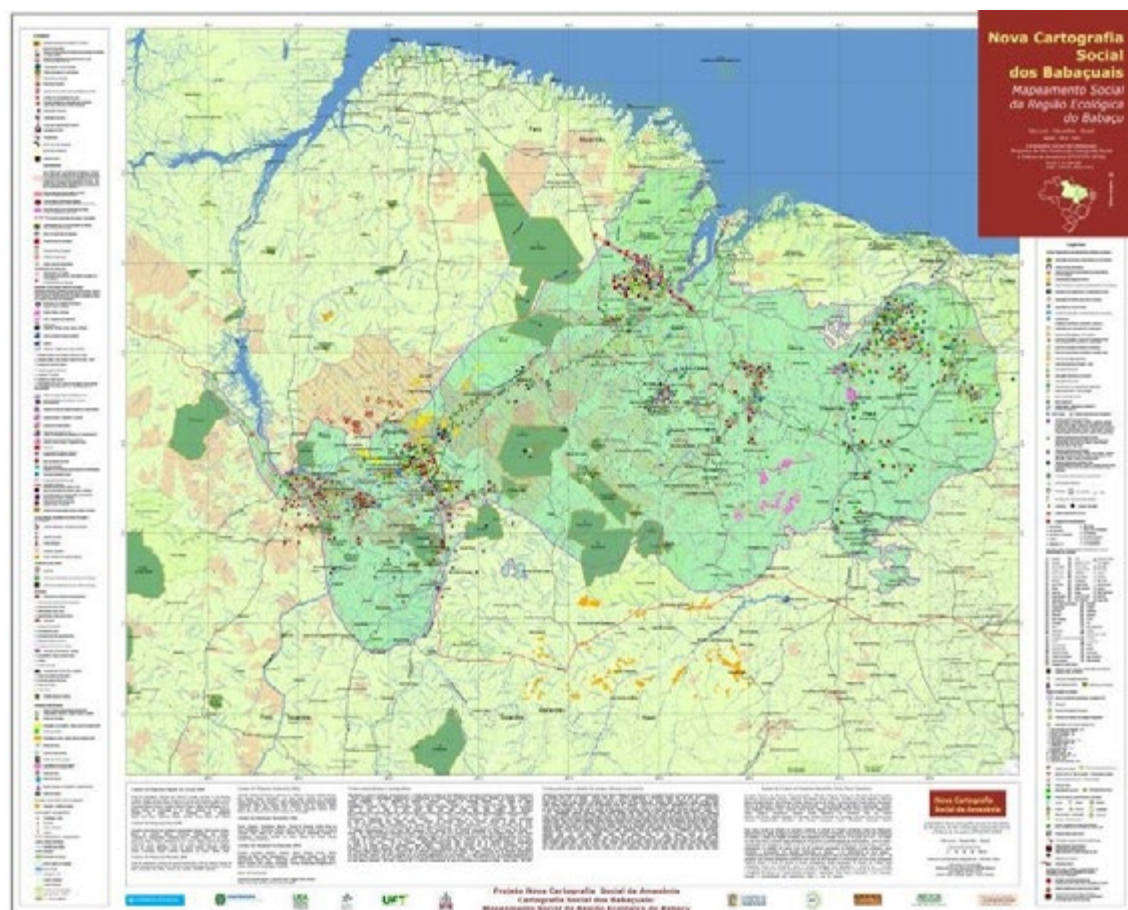
Da palmeira do babaçu, utilizam-se frutos, folhas, raízes, flores e estipe. É uma espécie de árvore que tem seu nome originado do tupi-guarani, *ibá-guaçu*, que significa “fruto grande”. A palmeira faz parte da vida das mulheres quebradeiras de coco babaçu, como são denominadas. Encontra-se nas regiões Norte e Nordeste do Brasil (Tocantins, Pará, Maranhão e Piauí), e chega a ter 30 metros de altura (Comissão Pastoral da Terra 2018).

Na seção que segue, apresenta-se o mapeamento social dos territórios dos babaçuais.

3 MAPEAMENTO SOCIAL ECOLÓGICO DA ZONA DOS BABAÇUAIS

O mapa “Nova Cartografia Social dos Babaçuais: Mapeamento Social da Região Ecológica do Babaçu” (Mapa 3), construído em 2014, foi resultado da parceria entre o MIQCB e um grupo de pesquisadores formado por diversas universidades brasileiras.

Mapa 3 - Região Ecológica do Babaçual. Fonte: PNCSA 2020.



A região tem 27 milhões de hectares de cobertura de babaçuais. As mulheres desenvolvem práticas que conservam as palmeiras e estabelecem uma relação de trabalho e geração de renda para suas famílias (Brito 2019). Enquanto referência de região ecológica, o MIQCB define a região dos babaçuais como uma área de quebradeiras de coco que vivem como uma comunidade tradicional na floresta de babaçu. De acordo com Almeida (2019):

O ato de mapear a conhecida “mancha”, correspondente à Região Ecológica do Babaçu, rompeu com a visão oficial formalizada durante a ditadura militar, em 1982, que estimava em 18,5 milhões de hectares a área de ocorrência de babaçu, distribuída pelos Estados do Maranhão, Piauí, Goiás (atualmente Tocantins), Pará e Mato Grosso. O eixo do problema foi deslocado da geografia – área de incidência de determinadas espécies de palmáceas – para a economia política – região ecológica de atuação dos movimentos sociais organizados pelas mulheres extrativistas, que se autodefinem como quebradeiras de coco babaçu (Almeida 2019: 28).

Como instrumento metodológico, de descrição etnográfica, a proposta da nova cartografia social parte do conhecimento dos próprios agentes sociais, da percepção que têm de si e dos outros, e da forma como se inventam enquanto coletividade, enquanto grupo. Os croquis elaborados pelos agentes sociais⁵ foram incorporados no laboratório de mapas e

indicam uma série de situações e práticas tradicionais revestidas de experiências vivenciadas pelos agentes sociais que registram suas lembranças. A cartografia, segundo Gaioso (2013), materializa as subjetividades e representações simbólicas dos grupos. De acordo com o autor:

Os mapas são dinâmicos, circunstanciais, resultados de uma situação do presente. Nesse sentido, o mapa, longe de ser a realidade, nada mais é que uma representação elaborada no sentido de instruir diferenças em relação aos mapas oficiais, considerados como legítimos e verdadeiros. Os croquis produzidos, e os mapas, são mais do que meras informações objetivas das territorialidades dos grupos; são respostas a situações atuais; possibilitam a percepção do contexto, dos planos de organização, dos interlocutores; das diferentes posições que os agentes e os grupos assumem frente a diferentes situações. (Gaioso 2013: 71).

Nesse sentido, pode-se dizer que o mapa é um importante instrumento político de reivindicação e de luta; algo fundamental para o autorreconhecimento - enquanto quebradeira de coco, por exemplo - que corresponde a estratégias dessas novas situações. Em suma, dá visibilidade às territorialidades.

Na construção da Nova Cartografia Social, os mapas situacionais representam a realidade histórica, na qual a memória é um elemento relevante. Nesse aspecto, Selau (2004) adverte que a memória se constitui de elementos

⁵ Aqui, o conceito de “agentes sociais” é entendido a partir do que caracteriza Bourdieu (2004) na sua defesa pelos agentes sociais e não por sujeitos: “A ação não é a simples execução de uma regra, a obediência de uma regra. Os agentes sociais, tantos nas sociedades arcaicas como nas nossas, não são apenas autômatos regulados como relógios, segundo leis mecânicas que lhes escapam. Nos jogos mais complexos [...] eles investem os princípios incorporados de um *habitus* gerador.” (Bourdieu 2004: 21).

tais como acontecimentos, personagens e lugares, onde são tratados de forma individual e coletiva. Neles, os esquemas de explicação organizam-se a partir das experiências de vida individual ou coletiva em que o indivíduo está inserido, mesmo que não participe de todas as experiências do grupo.

Dessa forma, os acontecimentos vividos pelas quebradeiras de coco ocupam um determinado lugar, enquanto os vividos pelo coletivo, no processo de organização da luta pelo território, ocupam outro. A produção de mapas passa a compor as lutas sociais dos sujeitos no processo social, político e cultural. As experiências em mapeamentos e práticas de representação das populações locais são frequentes nas ações de representações espaciais. Além de contarem com o uso das novas tecnologias, os mapeamentos passam a ser feitos por novos agentes sociais, dando lugar

“[...] à constituição de um campo da representação cartográfica onde se estabelecem relações entre linguagens representacionais e práticas territoriais, entre a legitimidade dos sujeitos da representação cartográfica e seus efeitos de poder sobre o território.” (Acsegrad 2012: 9).

A relação do mapeamento social com os modos de vida das mulheres quebradeiras de coco babaçu - e os cuidados que essas desenvolvem com as palmeiras - refletem a forma como produzem e reproduzem suas vidas no campo. Assim, na seção a seguir apontam-se as reflexões sobre os modos de vida dessas mulheres.

4 MULHERES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU: MODOS DE VIDA

Na região dos babaçuais, área de transição amazônica, encontra-se uma diversidade de povos e comunidades tradicionais que vive do extrativismo, como é o caso das mulheres quebradeiras de coco babaçu. Suas atividades na quebra do coco fazem parte da tradição passada de geração a geração.

As quebradeiras construíram sua identidade coletiva como mulheres, adultas e jovens, quilombolas, indígenas, agroextrativistas, mães, avós, filhas e companheiras. Seu movimento vem contribuindo para a construção contemporânea da noção de “populações tradicionais” (Oliveira 2011). Sua definição como povo tradicional é respaldada pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989, que estabelece a autodefinição como critério fundamental de identificação dos povos e das comunidades tradicionais. Além disso, essas mulheres são reconhecidas pela Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), instituída no Brasil pelo Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 (Actionaid Brasil 2015).

As palmeiras do coco babaçu fazem parte da identidade das mulheres, e sua preservação é o objetivo maior. Nesse sentido, a destruição das palmeiras impacta no seu modo de vida. Dona Socorro adverte que as derrubadas são daninhas para o ambiente:

Quando passo e vejo os fazendeiros derrubando os babaçuais é como estivesse derrubando minha alma. Eles jogam veneno para elas morrerem e, cada dia fica difícil. Assim, nossos babaçus estão morrendo. Eles querem derrubar para plantar soja, eucalipto e criar gado (Dona Socorro, Esperantina, 2019).

Ao contrário do sentido que os babaçus têm para os fazendeiros/empresários da região, as mulheres quebradeiras de coco se misturam com as palmeiras em seus modos de vida. Entre os instrumentos de trabalho que carregam, estão um cofo, um machado e um macete. Assim, cada vez que ela ergue o braço para realizar sua tarefa, não é só um braço que está sendo levantado, mas a sua história que está sendo escrita a cada coco partido. É uma maneira de a quebradeira dizer, “estou aqui”, esse é “meu território”, “minha história”. Nesse ato, existe toda uma carga simbólica operando em sua realidade. A “labuta” diária das quebradeiras, todas as vezes que saem das suas casas para o campo e enchem seus cofos de amêndoas de coco, inundam suas almas com esperança.

As mulheres quebradeiras de coco babaçu precisam entrar nos babaçuais, que ficam quilômetros distantes de suas casas; para coletar o coco babaçu, adentram as florestas e caminham por pequenos e estreitos caminhos, levando cofos de palha. Ao encontrarem uma palmeira, apanham os frutos do babaçu caídos no chão. Elas enchem os cofos e os colocam na cabeça, retornando aos ranchos (casa pequena feita no meio dos babaçuais) onde juntam grande quantidade de cocos babaçus que, posteriormente, serão quebrados.

A quebradeira de coco babaçu, no meio do mato, em um rancho e solitária, senta-se ao chão e, com a perna direita sobre o cabo do machado, manuseia um pedaço de pau de, aproximadamente, 30 centímetros. Com ele, bate várias vezes até quebrar e separar a amêndoa da casca. A amêndoa é colocada no cofo, e as cascas, jogadas ao lado, fazem um monte. Essas cascas serão usadas para fazer carvão, produto útil na vida das mulheres no preparo da alimentação. As caeiras são abertas no meio do mato, próximo aos ranchos. Sobre isso, Santos (2021) discorre:

Das cascas de coco babaçu é feito o carvão. As cascas do coco babaçu são acumuladas e guardadas na medida que as mulheres vão quebrando o coco para juntar os bagos. O carvão é feito em caeiras, que são buracos redondos de aproximadamente 70 centímetros de profundidade cavados no chão onde o fogo é aceso dentro do buraco e todas as cascas colocadas dentro. Depois de queimadas as cascas, a água são jogadas por cima para apagar as labaredas do fogo e em seguida é o momento de colocar as palhas de bananeiras cortadas e cobrir com a terra que foi tirada de dentro do buraco. No dia seguinte, a quebradeira retira a terra, as palhas de bananeiras e o carvão com a mão de dentro do buraco, colocando-o em um saco grande. Esse carvão é utilizado todos os dias e é vendido na feira local como uma maneira de gerar renda para elas (Santos 2021: 38-39).

Ao descrever a lida da quebradeira de coco babaçu, dentro do mato, Santos (2021) enfatiza a geração de renda a partir dos materiais que produz para sua sobrevivência. O carvão é retirado da caeira e no dia seguinte é colocado em sacos grandes e transportado sobre a cabeça na caminhada até em casa. Com as amêndoas, as mulhe-

res também produzem azeite, utilizado na culinária da região, conforme destaca Santos (2021).

O azeite do coco babaçu é feito das amêndoas torradas, de onde se extrai o óleo. As amêndoas são colocadas em uma panela grande com o fogo aceso, onde se mexe com um pedaço de pau até que vão ficando pretas e torradas. Em seguida, essas amêndoas são quebradas em pedaços pequenos e pisadas no pilão ou moídas em um moinho pequeno, de onde se tira uma pasta que é colocada novamente em uma panela no fogo até ferver e o azeite subir (flutuar). Após esse processo a panela é retirada do fogo com o azeite ainda fervendo, deixando-o esfriar para, com um copo, ir retirando o azeite da panela e ir armazenando em garrafas. (Santos 2021: 37).

O azeite do coco babaçu - um produto consumido no seu dia a dia, no preparo dos alimentos - permanece na tradição das quebradeiras de coco e gera renda para as famílias. Do azeite, produz-se também o sabão do coco babaçu, utilizado para lavar roupas e utensílios domésticos. A forma como produzem o sabão é uma herança transmitida das mais velhas para as mais novas. Santos (2021) aponta que esse sabão de coco babaçu

[...] é feito com a mistura do azeite com soda cáustica em uma vasilha de plástico em que se mexe com um pedaço de pau até ficar pastoso. Conforme a cultura das quebradeiras de coco babaçu de São Miguel do Tocantins, conversar com outras pessoas durante o ritual de fazer o sabão, faz com que o produto não sirva para uso

depois de pronto. Segundo dizeres na região, se trata de um momento solitário, pois, se no ato da produção do sabão as pessoas falarem com tom de voz alto, o sabão pode ferver e não ficar pronto. Tanto o sabão, quanto o azeite, além de utilizados em casa no dia a dia é vendido na feira da cidade de São Miguel aos domingos (Santos 2021: 37).

Ao longo de suas trajetórias de vida, as mulheres quebradeiras de coco babaçu desenvolveram uma técnica própria, que se mistura com valores, crenças e tradições. A polivalência da palmeira permite o aproveitamento da planta em várias situações, de acordo com os modos de vida das quebradeiras. A coleta está, de certo modo, associada às lavouras de subsistência - plantam arroz, melancia, feijão, mandioca, milho etc. - e leva alguns meses para começar a produzir os primeiros frutos.

A roça de toco⁶ também está ligada à dinâmica dos babaçuais. Logo que o arroz na roça está no ponto de ser colhido, a quebradeira deixa os babaçuais, temporariamente, e vai à colheita nas roças; ou seja, a mulher quebradeira de coco babaçu vive de acordo com a dinâmica dos territórios dos babaçuais do Bico do Papagaio.

Os modos de vida das quebradeiras de coco apresentam o babaçu como um alimento tanto para o consumo como para a geração de renda (Figuras 1 e 2).

⁶ Roça de toco é uma prática transmitida de geração a geração nas comunidades tradicionais da região do Bico do Papagaio, em que as agricultoras/os familiares escolhem uma área para o plantio e realizam o corte de algumas árvores e depois de dois meses queimam o mato, recolhem os pedaços de pau que o fogo não queimou para então plantar arroz, feijão e leguminosas, prática que não agride a natureza, por sua pequena intensidade e aproveitamento das cinzas, tocos como substrato para o solo.

Figura 1 - Gongo, castanha e azeite no Assentamento Pingo d'água, Esperantina (TO). Foto: Rejane Almeida, 2019.



Figura 2 - Mulher realizando sua atividade no Assentamento Pingo d'água, Esperantina (TO). Foto: Rejane Almeida, 2019.



Nesse caso, as quebradeiras de coco têm suas identidades construídas pelo lugar, pelo espaço no qual estão inseridas e por suas culturas. São as manifestações das suas lutas, alimentadas pelas memórias das que as antecederam. Seus modos de viver, suas manifestações culturais são constituídas como um poder simbólico e de afirmação de sua identidade. Assim, o trabalho no coco

[...] consiste em uma prática extrativista e de beneficiamento, destinada tanto ao consumo na esfera familiar, como na comercialização, na maioria das vezes em pequena escala, e que funciona localmente como uma forma de complementação de outras práticas laborais [...] o trabalho no coco é uma atividade laboral capaz de gerar alguma renda, ainda bastante reduzida, que propicia a aquisição de certos bens de consumo não disponibilizados pela produção nativa e que, todavia, são imprescindíveis à economia familiar de subsistência (Silva Neto 2010: 8.443, grifo nosso).

Por pertencerem a uma classe de trabalhadoras rurais, as quebradeiras de coco são vistas pelos fazendeiros e empresários como mulheres com poucas habilidades e/ou competências para dinamizar a economia do lugar onde habitam. A força do capital globalizado fica evidenciada quando essas mulheres são impedidas de colher o coco nas fazendas, o que as força a criar mecanismos de sobrevivência dentro do território, conservando seus modos de viver e autoafirmando suas identidades, culturas, histórias e memórias.

Diz Thompson (1992: 197) que toda fonte histórica pode ser capaz de deslocar as camadas de memória, cavar fundo em suas sombras, na expectativa de atingir a verdade oculta. Dessa forma, nas memórias e narrativas das mulheres quebradeiras

de coco de São Miguel do Tocantins e de Esperantina, busca-se a visão sobre seu próprio trabalho.

Nossas interlocutoras dizem o que o coco representa para elas:

A quebra de coco representou tudo na minha vida, eu criei todos os meus filhos quebrando coco. Comprava arroz, carne, café, açúcar, tudo que uma casa precisa. Eu fazia tudo com a quebra do coco, quebrando coco. Nessa data eu quebrava dez quilos, doze quilos. Botava adjunto de vinte mulher, quebrava dois, três sacos de coco, quem comprava, nessa data, nosso coco era um homem chamado Santana. Adjunto era assim: a gente juntava aqueles cocos um mês, juntando, só juntando né? Aí, quando ele estava já largando (a amêndoa soltando da casca do coco), a gente juntava dez, quinze mulher e botava pra quebrar aquele coco de adjunto da gente. A gente trocava dia, eu quebrava pra as outras. Assim, uma comparação: eu quebrava um dia pra ela, se eu quebrasse dez quilos, ela tinha de quebrar dez quilos pra mim. Sobre isso é que a gente botava esse adjuntão, dava pra quebrar esse coco tudo de uma vez, dois sacos, três sacos. Aí, o comprador ia buscar lá no mato o coco (Dona Maria José, São Miguel, 2019).

Nas palavras de dona Maria Amália:

Eu quebrava mais minha mãe pra vender pra sobreviver e assim eu fui levando aquela vida, fazia bolo pra vender com azeite do coco que eu tirava né? Vendia, fazia aquela zoreinha, fazia bolim de tapioca, aprendi a fazer farinha né? E fui levando a vida. Mas sempre toda vida quebrando coco para semana, na hora que a gente chegava da roça de tarde, a gente já vinha passando naquelas palmeiras, já era juntando um monte de coco e deixando no barraco, quando era quinta-feira, o serviço da gente, era quebrar aqueles coco, quando era sábado botava aquela carguinha a jumentinha e montava no meio, ou num cavalo, ou num jumento, e ia para Sampaio, duas léguas e meia, vender aquele coco, ai lá comprava o sal, comprava café, comprava o açúcar, o querosene né? Aquele tempo tinha o ne-

gócio da querozena, ai eu fui crescendo, a minha mãe era doente, tinha problema de reumatismo, ai eu aprendi quebrar coco mais a muié que morava lá no São Miguel (Dona Maria Amália, Esperantina, 2019).

As narrativas de dona Maria José e dona Maria Amália manifestam a importância do coco babaçu nas suas histórias e na criação dos seus filhos; mostram a contribuição da mulher no sustento da casa e nos revelam a organização de mulheres para ajudar umas às outras. Podemos perceber que o trabalho da quebradeira acontece em conjunto, visto que, no ato da quebra de coco, existe uma troca de informação. O “adjunto”,⁷ por exemplo, é uma troca, uma organização que demonstra a necessidade de realizar o trabalho de forma dinâmica.

As falas de Maria das Dores e Maria Amália representam uma gratidão ao coco babaçu, fruto da palmeira dos babaçuais de São Miguel do Tocantins e Esperantina, por esse ter sido (apesar das dificuldades e da escassez de recursos) um produto que as ajudou na criação dos filhos. Quando é dito que a quebra do coco “foi tudo pra mim”, compreende-se que o coco babaçu foi uma possibilidade de gerar renda, de se autoafirmar e de prover recursos mínimos para arcar com as despesas da família. As figuras 3 e 4 mostram as mulheres quebrando coco babaçu no assentamento Pingo d’água.

Figura 3 - Mulheres quebradeiras de coco babaçu (Maria Amália, Maria das Dores, Maria José e Luiza)⁸. Fonte: Almeida e Santos 2019.



⁷ Um mutirão de mulheres que quebram o coco umas para as outras.

⁸ Da esquerda para a direita, as mulheres e seus respectivos primeiros nomes (opção delas): Maria Amália, Maria das Dores, Maria José e Luiza, que não quis sair na foto de corpo inteiro.

Figura 3 - Dona Socorro, quebradeira de coco babaçu. Fonte: Almeida e Santos 2019.



É inegável que o modo de viver das quebradeiras de coco tem, em seu pertencimento, o território. E as estratégias, como o “adjunto”, são meios criados por elas para tornar mais rápida a quebra do coco, aproveitando o máximo possível do fruto. As imagens apresentadas nas figuras 2 e 3 simbolizam a cultura das mulheres quebradeiras de coco e seu cotidiano. O uso de utensílios, os instrumentos de trabalho e a produção da vida nos territórios.

Essas mulheres encontraram, na quebra do coco babaçu, um caminho para compor suas próprias narrativas, com as peculiaridades daquelas que não tiveram acesso aos códigos e signos da leitura e da escrita. Além das vozes de dona Maria das Dores e dona Maria Amália, sobre o ofício de quebrar coco, a fala de dona Maria Luiza destaca:

O coco trouxe tudo na minha vida, sou aposentada hoje e meu marido também, mas eu faço é gostar de quebrar coco, gosto de quebrar coco no mato, gosto de sentir o cheiro da terra molhada, do mato, ver as palhas das palmeiras balançar com o vento, ver os cachos de coco caírem no chão, gosto de fazer carvão. Cozinhar com carvão me parece que a comida fica mió. Me sinto bem tirando azeite de coco, o cheiro me lembra minha mocidade, me lembro da minha mãe que já morreu. Só lavo meus pratos com sabão de coco, dá mais espuma. Esse sabão comprado não é bom não. Quando eu tô no mato eu não penso em nada, parece que eu fico mais tranquila, minha cabeça esfria é muito bom, gosto de suntá o silêncio dentro do baxão da Quinô. (Dona Maria Luiza, São Miguel, 2019).

Na entrevista de dona Maria Luiza, percebemos a ligação com o próprio território. Essas mulheres têm as suas memórias conectadas a terra. O balançar das palhas de coco babaçu, produzido pelo

vento, é percebido por dona Maria Luiza como uma canção não cantada, não ouvida. Contudo, segundo seu depoimento, demonstra um momento em que a mulher sente acalmar o coração e a alma, como se suas esperanças fossem realimentadas. Percebe-se que a sua memória é acionada todas as vezes que ela sente o cheiro da terra molhada, do azeite de coco; suas memórias são mobilizadas por esses rituais em que a força do que é simbólico opera na realidade. Sobre esse aspecto, Bourdieu (2013) destaca que:

[...] tudo se passa como se os sistemas simbólicos estivessem destinados pela lógica de seu funcionamento enquanto estrutura de homologias e de oposições, ou melhor, de desvios diferenciais, a preencher uma função social de associação e dissociação, ou então, a exprimir os desvios diferenciais que definem a estrutura de uma sociedade enquanto sistemas de significações, arrancando os elementos constitutivos desta estrutura, grupos ou indivíduos, da insignificância. (Bourdieu 2013: 17).

Assim, seus modos de viver e de perceber a vida perpassam a força do simbólico, da dinâmica das estruturas que sustentam uma sociedade, estratificada a partir do território, das culturas e da relação com a natureza. É o simbólico se manifestando enquanto força capaz de alimentar e retroalimentar as memórias dessas mulheres. Dessa forma, sentir o cheiro da “terra molhada” é reafirmar o seu lugar de fala e, possivelmente, visualizar o seu próprio corpo; significa encher-se de vida quando ela diz “[...] gosto de sentir o cheiro da terra molhada [...]”. Isso é uma relação de sintonia com seu território; é a interligação de

sua identidade com seu lugar de fala. A cultura é gestada pela própria ação de quebrar coco babaçu, pois é no ato de quebrar coco com outras quebradeiras que se constroem seus modos de viver, de afirmar suas culturas e religiosidades, e de construir suas identidades. Nessa direção, apresenta-se o sentimento de dona Maria José em relação à palmeira babaçu:

O que eu sinto quando eu tô assim que eu vejo uma palmeira, só me dá vontade de pegar o tiracó e ir pro mato, porque eu gosto de quebrar coco, porque no mato quando eu tô quebrando coco a minha intenção é só mais de quebrar. Para mim a palmeira serve, pra esquecer os problemas da vida, da gente, que a gente muitas vez vai para o mato, comigo já aconteceu, cheia de problema mais, naquela vontade que eu tenho tão grande de quebrar coco que eu me esqueço dos problemas da minha vida, só lembro mesmo dos coco, quando eu rumo pra vim pra de tarde eu já tô imaginando, ô meu Deus, que, que aconteceu porque já tô indo pra casa, eu não sei o que tá acontecendo lá em casa, se eu pudesse eu ficava no mato dia e noite porque eu amo quebrar coco. (Dona Maria José, 2020).

Na fala da interlocutora, observa-se a afetividade dessas mulheres em relação às palmeiras e à “quebração” do coco babaçu. Sua narrativa pode ser interpretada como uma força simbólica que, em certa medida, as quebradeiras têm com os babaçuais. No trecho “[...] vontade que eu tenho tão grande de quebrar coco que eu me esqueço dos problemas da minha vida [...]”, observa-se que o ato de quebrar coco é também uma das maneiras de a quebradeira esquecer, por algumas horas, a dureza da vida. As palmeiras e o barulho do coco sendo partido pelo macha-

do são a forma que encontra para alimentar as próprias esperanças. Acima de tudo, é dentro dos babaçuais que essas mulheres se sentem pertencer e se revigoram para continuar resistindo à destruição causada pelas invasões de fazendeiros que matam as palmeiras e põem fogo nelas para, depois, colocar seu gado.

Nessa direção, as quebradeiras dão significado aos próprios modos de vida e às suas manifestações religiosas, construindo seus discursos e suas práticas de resistência. Percebemos, na voz de dona Maria Luiza, as várias vozes evocadas por sua memória. As quebradeiras carregam as memórias de suas ancestralidades, seus costumes e suas tradições, como define Paul Ricoeur (2007: 133): “[...] a memória coletiva [é] como uma coletânea de rastros deixados pelos acontecimentos que afetaram o curso da história dos grupos envolvidos”.

Dona Maria José nos diz como a vida de mulheres quebradeiras de coco babaçu, no território de São Miguel do Tocantins, representa os infinitos grotões espalhados pelo Norte do estado. O território dos babaçuais, para ela, foi a única alternativa encontrada para criar todos os filhos e sobreviver:

Eu era casada, vivia com meu marido trabalhando na roça, quebrando coco, fazendo caeira,⁹ plantando roça de milho, arroz, fava, batata doce. Eu pari doze filhos, tudo de parto normal e em casa mesmo. Quem

pegava meus meninos era uma parteira. Mas aí um dia meu marido morreu, ele adoeceu, levei ele para o hospital de Imperatriz-Maranhão, mas Deus levou ele. Eu ainda fiquei prenha de sete meses, fiquei triste desesperada: como eu, ia criar minha filha sem a ajuda do meu marido e ainda prenha? Pari esse último no hospital, mas a criança nasceu morta, Deus levou, Deus sabe o que faz, né? Voltei pra casa e fui trabalhar. A quebra de coco babaçu foi tudo pra mim, foi meu marido, foi minha mãe, foi meu pai, foi tudo, tudo mesmo. Eu passava o dia no mato com o monte de menino quebrando coco, quando tava quebrando esse coco eu enchia uma cuia de gongo, levava para casa pra comer, e fazendo caeira e os meninos enchia as caeiras de coco e eu quebrando coco pra comprar arroz, farinha e feijão e carne pra eles. Sofri muito, muito, muito mesmo, porque demorei muito tempo pra me aposentar por viúva, mais de cinco anos. Assim, a quebra do coco pra mim, foi minha valença. (Dona Maria José, 2019).

As memórias de dona Maria José nos dão uma dimensão da importância do coco babaçu para seu grupo social, majoritariamente formado por mulheres negras. A fala dessa senhora revela que o babaçual representa a única fonte de renda desse grupo, e que o coco é o principal elemento, o que permite que a comida chegue às suas casas nas cidades de São Miguel do Tocantins e Esperantina. Em sua fala, também percebemos o sentimento de gratidão ao coco babaçu, quando diz que a quebra do coco foi sua “valença”.¹⁰ Ficam explícitas as muitas possibilidades de uso do coco babaçu, como usar as cascas para fazer carvão (o que ela ainda usa para cozinhar suas

⁹ Caeira é um buraco cavado no chão de, aproximadamente, 80 cm de profundidade, onde as quebradeiras de coco babaçu acendem fogo dentro do buraco para queimar as cascas de coco babaçu a fim de produzir o carvão de uso diário.

¹⁰ Assemelha-se ao significado da palavra “sorte”.

comidas); vender na cidade e, com isso, conseguir algum dinheiro; fazer sabão para lavar as roupas, e comer os “gongos”¹¹ fritos, com farofa ou assados no espeto.

A memória de dona Maria José apresenta vários sentimentos. Desde a angústia e o medo até a força e a resistência de encarar a dureza da vida, mesmo com poucas possibilidades. A força do simbólico é acionada e demarca quais caminhos foram percorridos - e como foram percorridos - para criar seus 12 filhos. Dessa maneira, sua memória é, em certa medida, construída a partir de várias outras memórias e identidades. Trata-se de uma memória coletiva do grupo social a que pertencem (quebradeiras de coco). Nesse aspecto, Pollak (1992) possibilita compreender a memória enquanto:

[...] elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva. Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de “vividos por tabela”, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. (Pollak 1992: 2).

Pela forma com que dona Maria José relata seu dia a dia no discurso, fica evidente que vivia uma vida em grupo com outras habitantes do território de São Miguel do Tocantins. Os acontecimentos pessoais, como a perda do marido, demonstram a força dessa mulher que viu na “quebração” do coco babaçu um meio para criar

seus filhos e suas filhas. Sua identidade apresenta uma ligação com a terra.

Se “[...] a identidade é formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade”, conforme afirma Hall (2006: 90), então as identidades, as culturas das quebradeiras de coco são formadas a partir de suas experiências sociais; organizadas pelas dinâmicas dos territórios onde habitam; vividas e sentidas no decorrer da sua construção social.

CONSIDERAÇÕES

A análise dos modos de vida das quebradeiras de coco babaçu possibilita afirmar que as estratégias de resistências do cotidiano, como o “adjunto”, permitiram construir formas de organização do trabalho, respeitando suas particularidades.

Por meio das narrativas das mulheres quebradeiras de coco dos territórios de São Miguel do Tocantins e de Esperantina, foi possível conhecer as suas histórias de vida e a construção da identidade desse grupo social. Suas memórias e narrativas revelaram as construções de territorialidades e, no tecer do texto, tornaram-se o fio que conduziu a escrita sob uma perspectiva interdisciplinar. O entrelaçamento de várias histórias ligadas ao ato de quebrar o coco foi costurado por muitas memórias, que deram os nós nas narrativas e nas vozes dissonantes e as alinharam ao tema principal dessas reflexões: os modos de vida dessas mulheres.

¹¹ É uma larva que se desenvolve dentro da amêndoa do coco babaçu e é comestível.

É inegável que os modos de viver, as culturas, as identidades e as resistências das quebradeiras são um contraponto à ditadura da cultura dominante. A simplicidade desses aspectos é vista como ato de insubordinação em relação ao capital hegemônico.

Assim, as memórias precisam ser sempre revisitadas. As narrativas necessitam ser registradas para que as gerações conheçam e percebam a cultura e as infinitas e plurais vozes dos nativos da região, em especial desse grupo social.

Os resultados da pesquisa possibilitam afirmar que a força da história oral que essas mulheres conservam, em suas memórias, permitem que as futuras gerações conheçam suas tradições, identidades e ancestralidades. Assim, a História Oral dá visibilidade aos invisíveis (Alberti; Fernandes & Ferreira 2000).

A região ecológica dos babaçuais é assim denominada por ser um vasto cocal de babaçuais. As mulheres organizam-se em redes de proteção socioambiental para defender as palmeiras que caracterizam os elementos de territorialidades da região Norte do Tocantins. Elas produzem fazeres e saberes que, em processos de práxis culturais, elaboram gramáticas de proteção humana e ambiental (Almeida 2013).

REFERÊNCIAS

Actionaid Brasil. 2015. *Acesso a terra, território e recursos naturais: a luta das quebradeiras de coco babaçu*. http://actionaid.org.br/wp-content/files_mf/1493418575quebradeiras_actionaid_port_rev1.pdf.

Acselrad, Henri. 2012. Mapeamentos, identidades e territórios in *Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate*. Organizado por Acselrad, Henri. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional.

Almeida, Alfredo W. B. 1995. *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGCA-UFMA/Fundação Ford.

Almeida, Alfredo W. B.; Martins, Cynthia Carvalho e Shiraishi Neto, Joaquim. 2005. *Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação das palmeiras, a elevação do preço de commodities e aquecimento do mercado de terras na Amazônia*. São Luís: Miqcb/Balaios Typographia.

Almeida, Alfredo W. B.; Farias Júnior, Emmanuel de Almeida. 2011. *Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social*. Manaus: UEA Edições.

Almeida, Alfredo W. B. 2019. *Quebradeiras de coco babaçu: um século de mobilizações e lutas - Repertório de fontes documentais e arquivísticas, dispositivos legais e ações coletivas (1915-2018)*. Manaus: UEA Edições/PNCSA.

Almeida, Rejane Cleide Medeiros de. 2017. *Práxis política do movimento dos trabalhadores rurais sem-terra (MSTTO): trajetória de organização e formação política*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

Bourdieu, Pierre. 2007. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

Bourdieu, Pierre. 2004. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense.

Brito, Kathiane Santana. 2019. “Não existe babaçu livre em terra presa”: estratégia, autonomia e resistência nos babaçuais. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís.

Comissão Pastoral da Terra. 2018. *Do coco babaçu à emancipação: o poder das quebradeiras do Maranhão*. <https://cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/4439-do-coco-babacu-a-emancipacao-o-poder-das-quebradeiras-do-maranhao>.

Fernandes, Bernardo Fernandes. 2010. Agronegócio e a Reforma Agrária. *Revista Nera*. http://www2.fct.unesp.br/nera/publicacoes/AgronegocioReformaAgraria_Bernardo.pdf.

Ferreira, Maneta Moraes; Fernandes, Tânia Maria; Alberti, Verena. 2000. *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Fundação Getúlio Vargas.

Gaioso, Arydimar Vasconcelos. 2013. Aspectos da produção etnográfica na antropologia para as denominadas comunidades tradicionais, in *Insurreição de saberes 3: tradição quilombola em contexto de mobilização*. Organizado por Martins, Cynthia Carvalho et al. Manaus: UEA.

Haesbaert, Rogério. 2006. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Hall, Stuart. 2006. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2019. *Dados da população do município de Esperantina*

(TO). <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/to/esperantina/historico>.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2019. *Dados da população dos municípios de Tocantins*. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/to/panorama>.

Krenak, Ailton. 2018. Ecologia Política. *Ethnoscientia* 3 (n. 2 especial). <http://www.ethnoscientia.com>.

Meihy, José Carlos S. B. 1996. *(Re) introduzindo história oral no Brasil*. São Paulo: .

Martins, Cynthia Carvalho. 2011. A afirmação identitária dos grupos étnicos na Amazônia: desafios à pesquisa, in *Terras e Territórios na Amazônia: Demandas, Desafios e Perspectivas*. Organizado por Sauer, Sérgio; Almeida, Wellington. Brasília: UNB.

Pollak, Michel. 1992. Memória e identidade social. *Estudos Históricos* 5 (0): 200-212.

Portelli, Alessandro. 1997. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na História Oral. *Projeto História* 15.

Ribeiro, Djamila. 2017. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento.

Ricoeur, Paul. 2007. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp.

Santos, Juscelino Laurindo. 2021. As filhas das palmeiras do coco babaçu: memórias e narrativas de modos de vida de quebradeiras de coco de São Miguel do Tocantins (TO). 131 f. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Estudo de Cultura e Território, Universidade Federal do Tocantins, Araguaína.

Selau, Maurício de Silva. 2004. História oral: uma metodologia para o trabalho com fontes orais. *Revista Esboços* 11. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/486/9887>.

Silva Neto, Nirson Medeiros da. 2010. Trabalho como símbolo: ensaio sobre a dimensão simbólica do trabalho no coco no Bico do Papagaio. *Anais do XIX Encontro Nacional do CONPEDI*. Fortaleza: Conpedi.

Sistema de Informações Territoriais. 2010. <http://sit.mda.gov.br>.

Souza, Elizeu Clementino de. 2006. A arte de contar e trocar experiências: reflexões teórico-meto-

dológicas sobre história de vida em formação. *Revista Educação em Questão* 25 (11): 22-39. <https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/view/8285>.

Thompson, Paul. 1992. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

The page features four stylized sun icons in a light gray color. One large sun is at the top center, and three smaller suns are positioned below it: one to the left, one to the right, and one at the bottom left. Each sun has a central circle with a smaller inner circle, and several elongated, teardrop-shaped rays radiating from the top and sides.

ENSAIO FOTOGRÁFICO

SOBRE AS EXPERIÊNCIAS DAS COISAS E DO SABER FAZER A PESCARIA NAS MURUADAS DO RIO ARAÍ

Miguel de Nazaré Brito Picanço

Secretaria de Estado de Educação - PA

Secretaria Municipal de Educação e Cultura - Belém

submissão: 04.03.2022 | aprovação: 13.09.2022

Este ensaio é um recorte do campo fotoetnográfico deste paraense e aprendiz de etnógrafo/antropólogo, que tem se debruçado em estudar e descrever, por meio de narrativas fotoetnográficas, as experiências que advêm das pescarias do rio Araí, em particular, dos pescadores de camarão (*Litopenaeus vannamei*) que habitam a comunidade de Araí, no meio rural do município de Augusto Corrêa, na Amazônia atlântica, Nordeste paraense.

Torna-se necessário registrar que a pesca de camarão é uma atividade que sustenta não apenas a comunidade Araí, mas também várias localidades da região Bragantina e do Salgado paraense, que assim como em Araí, vivem tradicionalmente da mariscagem e da pesca artesanal. Por conta da intensa produção de camarão, foi atribuído à comunidade de Araí o epíteto de “Terra do Camarão”, título que se mantém, apesar da considerável baixa na produção do crustáceo (Picanço 2018).

No caso de Araí, a pesca artesanal corresponde à totalidade da atividade pesqueira de camarão, que se concretiza ora pelas muruadas¹ fixas (conforme mostram as imagens 3 e 4), ora pelas muruadas móveis (conforme mostram as imagens 5 e 6). Destarte, se faz importante frisar que os processos que culminam com a produção do crustáceo são decisivos para a economia da comunidade, não apenas pela comercialização, que sustenta inúmeras famílias do lugar, como também pelas negociações empreendidas nas tabernas locais, onde se processam as compras dos materiais necessários para a subsistência dos pescadores durante o período da pesca, a saber, farinha d’água, sal, tabaco, cigarros etc.

Afora isso, não seria descabido asseverar que as experiências das coisas² e do saber fazer da pescaria no rio Araí, além de “povoarem” e sustentarem a economia do lugar, constituem-se, também, em práticas tradicionalmente elaboradas, socializadas e coletivizadas por diversos processos de sociabilidades, particularmente por aqueles proporcionados por situações de comensalidades, que ocorrem no rancho (Imagem 2) durante os processos de torra e de degustação de camarões e de outros frutos do mar, ao quais, com regularidade, entremeiam a “mesa” dos pescadores. (Imagens 7,8,9).

Faz-se necessário esclarecer que os ranchos, que são as casas dos pescadores, durante o perío-

¹Muruada é um artefato feito de moirões de árvores nativas, que são milimetricamente afixados distantes um dos outros, em pontos estratégicos do rio Araí. Para que os camarões sejam capturados, as puçás são afixadas entre um moirão e outro.

²As coisas aqui pensadas são todas aquelas que povoam as experiências dos pescadores, tais como: barco, canoas, muruadas, puçás, ranchos etc. Assim, as coisas, ou melhor, como diria Ingold (2015: 29), “a coisa [...] é um devir, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam [...] é um certo agregado de fios vitais [...] nos quais ao longo da caminhada a coisa é constantemente formada”. A coisa, portanto, não é uma forma imposta por um agente, mas uma forma que é construída no emaranhado dos fios da vida. Sendo assim, as coisas têm vida, inclusive vida social.

do de pescaria, “povoam” as margens do rio Araí. Eles são propriedades privadas, mas durante as atividades pesqueiras tornam-se casas coletivas, isso ocorre porque nem todos os pescadores são proprietários de ranchos, por isso, são hospedados nos ranchos de outros companheiros de trabalho com quem estabelecem relações parentais ou de amizade. Aliás, são essas relações, de parentesco e de amizade que emaranham e performam as experiências de pescarias de camarão no rio Araí.

Assim, o rancho parece ser, antes de qualquer outra coisa, uma instituição socioalimentar, um espaço fundamental para a continuação não somente do ato de pescar camarão, mas particularmente para a manutenção e perpetuação dos laços sociais dos pescadores, pois é nele que as experiências sociais se dão de maneira mais intensa, mais próximas. É ali que ocorrem, como em nenhum outro lugar do rio, os encontros que figuram e perpetuam as lógicas de pertencimento as territorialidades do mundo-vida das marés e da arte de pescar nos rios da Amazônia atlântica. É nesse lugar de pertencimento, chamado rancho que ocorrem as conversas mais prazerosas e intensas, é onde as decisões coletivas são tomadas e os acordos que norteiam o saber e o fazer dos pescadores são firmados. É um lugar de sociabilidades e de comensalidades singulares, que ocorrem todos os dias antes e depois da pescaria de camarão.

Então, são sobre as experiências que sustentam um jeito próprio de pescar e viver dos caboclos pescadores do Nordeste paraense, particularmente daqueles de Araí, que “falam” as imagens (Samain 2012; 2005) deste ensaio fotoetnográfico.

REFERÊNCIAS

Ingold, Tim. 2012. Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos* 19(37): 25-34. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>.

Picanço, Miguel de Nazaré Brito. 2018. *Na roça, na mesa, na vida: uma viagem pelas trajetórias da mandioca, no e além do Nordeste paraense*. Belém: Paka-Tatu.

Samain, Etienne. 2012. *Como pensam as imagens*. Campinas: Editora da Unicamp.

Samain, Etienne. 2005. *O fotográfico*. São Paulo: Hucitec/SENAC.



Imagem 1 – A caminho da pescaria. Foto: Miguel Picanço (2019).



Imagem 2 – O rancho, a casa do pescador. Foto: Miguel Picanço (2019).



Imagem 3 – Na muruada fixa. Foto: Miguel Picanço (2019).



Imagem 4 – Na muruada fixa, a despescar o puçá. Foto: Miguel Picanço (2019).



Imagem 5 – Na muruada móvel, fixando a puçá. Foto: Miguel Picanço (2019).



Imagem 6 – Na muruada móvel, a despescar a puçá. Foto: Miguel Picanço (2019).



Imagem 7 – O banquete de pescador. Foto: Miguel Picanço (2019).



Imagem 8 – A torra do camarão. Foto: Miguel Picanço (2019).



Imagem 9 – O almoço no rancho. Foto: Miguel Picanço (2019).

O POVO DO CAPIM DOURADO - REGISTROS FOTOETNOGRÁFICOS DO REMANESCENTE QUILOMBOLA DE MUMBUCA

Alice Agnes Spíndola Mota

Universidade Federal do Tocantins

submissão: 04.03.2022 aprovação: 13.09.2022

O artesanato de capim dourado do Remanescente Quilombola de Mumbuca tornou-se símbolo e referência da comunidade a partir de sua popularização em meados do ano 2000. Segundo a tradição e história oral transmitida por mumbucas de diferentes idades, o artesanato de capim dourado foi desenvolvido por uma mulher chamada Laurina, neta de um dos fundadores do remanescente quilombola, e que ao admirar o brilho do capim dourado nas veredas, teve a ideia de confeccionar utensílios com a planta, utilizando um trançado de inspiração indígena da região, mas que era feito em artesanato com palha seca.

A utilização do capim dourado para confecção de bens utilitários como cestos e chapéus começa com Dona Laurina Pereira Matos, mãe de Dona Guilhermina – a Dona Miúda, matriarca da comunidade do Mumbuca, hoje reconhecida como a grande fomentadora e divulgadora da arte da costura do capim dourado. Dona Laurina teria ensinado a costura do capim dourado à sua filha Guilhermina e à sua irmã mais nova, Agda. O saber era restrito à família de Dona Miúda e só as mulheres trabalhavam com o capim dourado [...] quando se deslocavam para cidades vizinhas como Formosa, na Bahia, Corrente, no Piauí, Ponte Alta do Tocantins e Porto Nacional é que vendiam suas peças. (Castro & Pereira 2010: 16).

O trançado do capim dourado é a expressão artística da história coletiva do Remanescente Quilombola de Mumbuca, sua origem e popularização estão intrinsecamente ligados à identidade da comunidade. Não se trata de um vínculo mecânico entre arte-sociedade, mas para analisar a importância desse artesanato é preciso considerá-lo, primeiramente, como o produto das ideias

de uma mulher do remanescente quilombola de Mumbuca, transmitido através do vínculo familiar a outras mulheres e divulgado pela comercialização para fora da comunidade.

Para os moradores de Mumbuca, o artesanato de capim dourado foi um agente transformador da realidade miserável na qual encontravam-se inseridos. Gell (1998) evidencia o caráter de agência dos objetos com base nas relações estabelecidas entre esses e as pessoas. Ao analisar os objetos de arte, categoria na qual o artesanato quilombola pode ser também incluído, o autor observa que eles dão origem a uma sequência de ações, incorporam intenções e produzem efeitos, estabelecendo assim o aspecto relacional e social dos objetos torna-se, nesse sentido, fundamental para a compreensão de seu caráter artístico, e com base nesses conceitos, é possível constatar que o artesanato de capim dourado é origem e destino de agência social em Mumbuca.

O artesanato local dos mumbucas tem origem e perpetuação nas subjetividades coletivas, suas relações, concepções e vínculos profundos com o espaço habitado desde as origens do remanescente quilombola. É no território quilombola de Mumbuca, no Jalapão, que se enraízam as heranças culturais e dinâmicas cotidianas que integram a identidade coletiva e memória dos remanescentes. Maurice Halbwachs (1990) contribui com a compreensão de tal questão ao falar da memória como uma coletividade que vincula cada pessoa ao grupo e à tradição, e em Mumbuca a tradição só existe a partir do território e no território. A

respeito da memória coletiva em remanescentes quilombolas, observa-se que ela possibilita a reconstrução do passado e reafirmação de uma identidade compartilhada pelo grupo.

O capim dourado (*Syngonanthus Nitens*) é uma “sempre-viva”, pertence à família *Eriocaulaceae*, e é descrita como uma planta com “roseta basal de folhas pouco pilosas, lineares a oblongas, com 1 a 4 cm de comprimento e 0,1 a 0,2 cm de largura, de onde podem partir de 1 a 10 escapos terminais glabros” (Fichino et al. 2012: 37). Fora do período de maturação, a planta tem coloração clara, esverdeada e não se destaca da vegetação rasteira do cerrado, mas após atingir o ciclo reprodutivo, os escapos adquirem a tonalidade dourada que deu fama ao artesanato da sempre-viva. A planta existe em diversas regiões do país, mas é apenas no Jalapão que ela adquire a peculiar tonalidade comparada ao ouro.

Com a massiva reprodutibilidade do artesanato de capim dourado desde o fim da década de 1990 e o surgimento de novos grupos de artesãos em diversas partes do país, os quilombolas de Mumbuca e arredores requisitaram em 2008, por meio da Associação dos Artesãos em Capim Dourado da Região do Jalapão Estado do Tocantins (AREJA), o selo de indicação geográfica do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), que diferencia o artesanato de capim dourado feito no Jalapão dos demais, reforçando a legitimidade da tradição regional. Desde 2007, o agroextrativismo do capim dourado é regulamentado pela portaria nº 362, do Instituto de Natureza do Tocantins (Naturatins), a normativa determina que apenas entre os dias 20 de setembro a 20 de novembro é autorizada a colheita da planta no estado.

O artesanato de capim dourado tornou-se a principal fonte de renda de Mumbuca na primeira década dos anos 2000, desde então, as rotinas e o calendário local passaram a ter como referência o ciclo vegetativo dessa planta. Em setembro, às vésperas do período de autorização para a colheita, é realizada uma grande festa no Remanescente Quilombola de Mumbuca. Na sequência, toda a população ativa e com disponibilidade física se retira por semanas para a colheita e replantio do capim dourado nas veredas, ficando por vezes muitos dias acampados nessas regiões de campos úmidos a uma distância entre 5 e 40 quilômetros da comunidade. Quando acaba o período da sega, os mumbucas se dedicam à costura do capim dourado, buscando o aproveitamento máximo da planta, que durante todo o ano exerce o papel de fonte de renda principal para diversas das famílias do remanescente quilombola.

REFERÊNCIAS

Castro, Eliane; Pereira, Luciano. 2010. *Capim Dourado: trançando a tradição*. Palmas: Fundação Cultural do Tocantins.

Fichinho, Betânia et al. 2012. Efeitos de altas temperaturas na germinação de sementes de capim-dourado (*Syngonanthus nitens* (Bong) Ruhland, *Eriocaulaceae*): implicações para o manejo. *Acta Botanica Brasilica* 26(1): 508-511. <https://doi.org/10.1590/S0102-33062012000200026>.

Gell, Alfred. 2008. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon.

Halbwachs, Maurice. 1990. *A memória coletiva*. Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice.



Figura 1 - Faixa no caminho para Mumbuca, na festa da colheita do Capim Dourado. Foto: Alice Mota (2011).



Figura 2 - Casa tradicional do remanescente quilombola de Mumbuca. Foto: Alice Mota (2011).



Figura 3 - Noemi Ribeiro da Silva, a rainha do capim dourado, na festa da colheita. Foto: Alice Mota (2011).



Figura 4 - Início da colheita do capim dourado. Foto: Alice Mota (2011).



Figura 5 - Colheitador com vários feixes de capim dourado. Foto: Alice Mota (2011).



Figura 6 - Capim dourado colhido no Cerrado. Foto: Alice Mota (2011).



Figura 7 - Replântio sustentável das sementes. Foto: Alice Mota (2011).



Figura 8 - A planta do capim dourado (*Syngonanthus nitens*) no solo. Foto: Alice Mota (2011).



Figura 9 - O entardecer nos campos de colheita. Foto: Alice Mota (2011).



Figura 10 - Loja do remanescente quilombola de Mumbuca com artesanato feito pelos moradores após a colheita. Foto: Alice Mota (2011).

A PESCA ARTESANAL EM SÃO JOSÉ DE RIBAMAR(MA)

Ingredy Eyllanne Monroe Vidigal

Doutoranda em Biodiversidade e Biotecnologia da Amazônia Legal -
Rede Bionorte/UFMA

Nivea Fernanda Maria Ferreira Costa

Graduanda em Oceanografia pela Universidade Federal do Maranhão

Jorge Luiz Silva Nunes

Laboratório de Organismos Aquáticos [LabAqua] - Universidade Federal do Maranhão

submissão: 04.03.2022 aprovação: 13.09.2022

A pesca artesanal é uma atividade de trabalho intrinsecamente corriqueira no município de São José de Ribamar, estado do Maranhão. Essa cidade, localizada na região Leste da Ilha do Maranhão, é reconhecida pela atividade pesqueira e pelas tradições católicas com devoção pelo santo padroeiro dos pescadores, São Pedro.

A experiência etnográfica surgiu a partir da imersão no cotidiano dos atores ligados às atividades de pesca para a realização de um estudo científico sobre acidentes causados por organismos aquáticos feito pelo Laboratório de Organismos Aquáticos (Labaqua), da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

Portanto, este ensaio fotográfico teve o objetivo de registrar a rotina dos pescadores artesanais do município de São José de Ribamar, por meio de diálogos e fotografias.

A pesca é uma atividade praticada pelo homem desde a pré-história (Rios 2011) e exerce um papel fundamental na vida e na economia da população brasileira. O estado do Maranhão é um dos principais produtores de pesca do Norte e Nordeste do Brasil. Essa atividade é praticada por milhares de pessoas, pela utilização de grande variedade de instrumentos rudimentares de captura (Almeida et al. 2006).

O estado do Maranhão possui aproximadamente 640 km de linha de costa na sua porção setentrional (Piorski et al. 2009), possuindo o segundo maior litoral do Brasil. Dessa forma, a vastidão litorânea acentua o perfil e a vocação de ser um estado pesqueiro (Botelho 2007).

São José de Ribamar possui litoral composto por um arco de praias, enseadas, manguezais, falésias, canais de maré, dentre outras feições geomorfológicas dentro da Baía de São José, uma das baías que formam o Golfão Maranhense (Lisboa 2016).

De acordo com a visão ética, conhecida como a interpretação dos próprios pesquisadores e investigadores (Rosa & Orey 2012), observou-se a variabilidade de embarcações utilizadas, materiais de pesca e portos pesqueiros no município de São José de Ribamar, como os portos da Campina, do Barbosa e do Vieira. A prática dessa atividade artesanal é a única fonte de subsistência dos pescadores, que exercem uma labuta árdua, seja a temperaturas extenuantes, devido ao sol; ou devido a tempestades, navegando consigo a esperança da sobrevivência familiar.

Os pescadores praticam a atividade pesqueira de acordo com o horário da maré, visto que a amplitude de maré varia entre a preamar e baixamar, distando quilômetros de distância de suas embarcações no período de baixamar. Os materiais de pesca normalmente são fabricados pelos próprios pescadores, que aprenderam a arte da pesca com seus antecessores. Inclusive, a maioria dos pescadores alegou que a tradição de ser pescador, antes era passado entre gerações, mas agora os seus filhos e netos não se interessam pela pesca, preferem seguir outra profissão.

A duração da pescaria é variável, tendo pescarias em mar aberto por 15 dias ou mais, e pescarias conhecidas como *bate e volta*, retornando para terra firme no mesmo dia. As embarcações

encontradas foram das mais diversas, principalmente motorizadas, com capacidade de armazenagem e conservação do pescado, como canoas e bianas. (Almeida 2006). Em relação aos equipamentos de pesca, a rede de emalhe, o espinhel, a tarrafa, a rabadela, o puçá e o manzuá foram alguns dos apetrechos encontrados com mais frequência. Alguns pescadores conseguem organizar seus apetrechos em ranchos, locais de armazenamento de materiais de pesca. Os pesqueiros mais utilizados pelos pescadores de São José de Ribamar são os localizados em recifes, margens de manguezais, igarapés e canais, locais mais rasos (Reis 2001; Lisboa 2016).

REFERÊNCIAS

Rios, Antoniel de Oliveira, Rego, Rita de Cássia Franco e Pena, Paulo Gilvane Lopes. 2011. Doenças em trabalhadores da pesca. *Revista Baiana de Saúde Pública* 35 (1):175-188. <http://files.bvs.br/upload/S/0100-0233/2011/v35n1/a2106.pdf>.

Almeida, Zafira S.; Ferreira, Dayane Suele e Nahum, Victoria Judith I. 2006. Classificação e evolução das embarcações maranhenses. *Boletim do Laboratório de Hidrobiologia* 19:31-40. <http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/blabohidro/article/view/2102/259>.

Botelho, Joan. 2007. *Conhecendo e debatendo a história do Maranhão*. São Luís: Fort Gráfica.

Piorski, Nivaldo M.; Serpa, Sheilla, S. e Nunes, Jorge L.S. 2009. Análise comparativa da pesca de curral na Ilha de São Luís, Estado do Maranhão, Brasil. *Arquivos de Ciências do Mar* 42 (1): 65-71. <http://www.ppgrap.uema.br/wp-content/uploads/2015/02/25.pdf>.

Lisboa, Lucinea G. 2016. Histórias de pescadores: o imaginário nas histórias do mar e igarapés de São José de Ribamar. Monografia (Graduação em História), Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

Rosa, Milton; Orey, Daniel Clark. 2012. O campo de pesquisa em etnomodelagem: as abordagens êmica, ética e dialética. *Educação e Pesquisa* 38(4): 865-879. <https://www.scielo.br/j/ep/a/vBd7FrRfsd-7fFTpW9NpCk/?format=pdf&lang=pt>.

Reis, José R.S. 2001. *São José de Ribamar: a cidade, o santo e sua gente*. São Luís: [s.e.].



Fotografia 1 - Porto da Campina - SJR. Foto: Ingredy Vidigal, 2021.



Fotografia 2 - Porto da Campina - SJR. Foto: Ingredy Vidigal, 2021.



Fotografia 3 - Porto da Campina - SJR. Foto: Ingedy Vidigal, 2021.



Fotografia 4 - Embarcação atracada no porto da Campina - SJR. Foto: Ingedy Vidigal, 2021.



Fotografia 5 - Rancho do Porto da Campina - SJR. Foto: Ingredy Vidigal, 2021.



Fotografia 6 - Rancho do Porto da Campina - SJR. Foto: Ingredy Vidigal, 2021.



Fotografia 7 - Rancho do Porto da Campina - SJR. Foto: Ingredy Vidigal, 2021.



Fotografia 8 - Rancho do Porto da Campina - SJR. Foto: Ingredy Vidigal, 2021.



Fotografia 9 - Porto da Campina - SJR. Foto: Ingredy Vidigal, 2017.



Fotografia 10 - Baía de São José - SJR. Foto: Ingredy Vidigal, 2018.



Fotografia 11 - Porto do Barbosa - SJR. Foto: Ingredy Vidigal, 2018.



Fotografia 12 - Porto do Vieira - SJR. Foto: Ingredy Vidigal, 2018.

A large, light gray stylized sun icon with a central circle and several radiating lines of varying lengths, positioned at the top center of the page.

RESUMOS DE TESES E DISSERTAÇÕES

A smaller, light gray stylized sun icon, similar in design to the larger one, located to the left of the text.A medium-sized, light gray stylized sun icon, similar in design to the larger one, located to the right of the text.A small, light gray stylized sun icon, similar in design to the larger ones, located at the bottom left of the page.

O DISCURSO DA INDUSTRIALIZAÇÃO E A OCUPAÇÃO DOS MANGUEZAIS NAS DÉCADAS DE 1970 A 1980 EM JOINVILLE: UM OLHAR À LUZ DE FOUCAULT

Liliane Jacinto Zerger

Universidade da Região de Joinville

Luana Carvalho Silva

Universidade da Região de Joinville

Paulo Ivo Koehntopp

Universidade da Região de Joinville

submissão: 29.06.2022 aprovação: 13.09.2022

Zerger, Liliane. 2017. O discurso da industrialização e a ocupação dos manguezais nas décadas de 1970 a 1980 em Joinville: um olhar à luz de Foucault. Dissertação de Mestrado, Universidade da Região de Joinville, Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade, Joinville.

O fenômeno humano da industrialização provoca profundas alterações socioespaciais, acelerando a urbanização, êxodo rural, exploração e utilização dos recursos naturais. Na década de 1970, período da “Corrida para Joinville”, o município de Joinville, maior polo econômico do estado de Santa Catarina, recebeu uma legião de migrantes do interior do estado - principalmente Tubarão desencadeada pelas enchentes arrasadoras de 1974 e pelo declínio da atividade extrativista de carvão mineral em Criciúma - e do estado do Paraná - sendo esses a maioria.

Na medida em que ocorrem mudanças na esfera econômica do município, ocorre inversão do discurso efetivado pelo poder público, divulgado em diversos meios: “não venham a Joinville, que o emprego acabou”. Esse “direito” de penetrar na vida alheia e encorajá-los à dinâmica, justifica-se frente à conjuntura econômica de mudança no setor produtivo que deixou à mercê famílias várias em condições subumanas.

Com a expansão da indústria joinvillense, acentua-se a degradação dos manguezais e, conseqüentemente, os prejuízos ambientais na região, levando a cidade a uma quase condição de favelização. Dada a falta de moradias, “o mangue era o destino desses migrantes que passa-

ram a invadir áreas de manguezais pertencentes à União, nelas construindo frágeis e insalubres palafitas” (Tebaldi 2008: 30).

A instalação dos migrantes em áreas de mangue trouxe conseqüências graves à saúde da população. Surto de meningite, cólera, dissintéria, leptospirose, infecção alimentar, alta taxa de mortalidade infantil, dentre outras. Com objetivo de frear o avanço populacional migrante e sua conseqüente instalação nas áreas de manguezais, o Poder Público Municipal - que antes incentivava a vinda dos migrantes - tomou uma série de medidas na tentativa de sanar a problemática gerada pela vinda destas pessoas.

Dentre as estratégias utilizadas, destacam-se: construção de canal artificial medindo 10 quilômetros de extensão, 40 metros de largura por 5 metros de profundidade, dividindo a área de mangue já urbanizada da área ainda intocada; reurbanização da área invadida estabelecendo uma política habitacional conjunta entre Prefeitura e moradores e medidas socioeducativas - peças teatrais, palestras de conscientização da importância do manguezal, concurso Garota Ecologia etc. - aliadas às anteriores (Tebaldi 2008).

Neste sentido, a análise do discurso utilizado permite compreender as lacunas geradas, motivando a busca por elucidações que permeiem o projeto na sua complexidade, tais como o discurso empregado pelo autor, estabelecer as séries diversas, divergentes e não autônoma compreendendo as razões de sua

presença (Foucault 1970).

A partir do século XVIII, já não importava apenas disciplinar as condutas individuais, mas, sobretudo, implantar um gerenciamento planejado da vida das populações. Assim, o que se produzia por meio da atuação específica do biopoder não era mais apenas o indivíduo dócil e útil, mas era a própria gestão da vida do corpo social. Passou-se então à aplicabilidade de dados estatísticos referentes à população e, a partir desses, promover ações de governamentalidade.

A partir da discussão acerca da gestão da população, emerge o conceito da Biopolítica - abordada pela primeira vez em 1974 em uma conferência no Rio de Janeiro sobre o nascimento da Medicina Social publicada em 1977. A partir da publicação de “O nascimento da Biopolítica” em 1978/1979, a pesquisa de Foucault toma nova direção. Buscando analisar as novas formas de controle biopolítico, segundo eixos da economia de mercado, influenciadas pelo neoliberalismo econômico em que o homem passa a ser compreendido na perspectiva do *homo oeconomicus* - como surgido no século XVIII, é aquele que obedece ao seu interesse, aquele que aceita a realidade ou que responde sistematicamente às modificações nas variáveis do meio, agente influenciado que procura responder às exigências de mercado. Nesse sentido, “é preciso governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado” (Foucault 1978: 64). As ações dentro dessa nova racionalidade passam a ser o contro-

le dos indivíduos e da população, tal como elas se dão nas modernas economias de mercado.

A situação de insalubridade apresentada pela antropização do manguezal e, consequentemente, o agravo na saúde dos migrantes, bem como as políticas públicas investidas para redução das questões elencadas, podem ser compreendidas a partir do conceito de Medicina Social exaustivamente abordada por Foucault, em “Microfísica do Poder”. Desenvolveu-se sobretudo na Alemanha, no começo do século XVIII, como uma prática médica efetivamente focada na melhoria do nível de saúde da população; Medicina Urbana - representada pelo exemplo da França, onde, em fins do século XVIII, aparece uma Medicina Social centrada na problemática da urbanização e, finalmente, a Medicina dos Pobres, da força de trabalho.

Essa ação de manter os migrantes em áreas de manguezais, nos leva a refletir suas razões. Havia intencionalidade por parte do poder público em manter esta divisão socioespacial? Manter a visão germânica da colonização? Segregação? Podemos tentar visualizar/compreender esse arguir, estabelecendo analogias ao exilamento do leproso e a reclusão dos acometidos da peste que não traziam consigo um sonho político: “Um é de uma comunidade pura e o outro de uma sociedade disciplinar. Duas maneiras de exercer o poder sobre os homens, de controlar suas relações, de desmanchar suas perigosas misturas” (Foucault 1970: 164).

REFERÊNCIAS

Foucault, Michel. 1984. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Foucault, Michel. 2008. *O nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, Michel. 1996. *A ordem do discurso: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola.

Tebaldi, Marco Antônio. 2008. *Projeto mangue: preservação dos manguezais e zonas de maré*. Joinville: Editora Letradágua.

The page features four stylized sun icons in a light gray color. One large sun is at the top center, and three smaller suns are positioned below it: one to the left, one to the right, and one at the bottom left. Each sun has a circular center with a smaller dot inside, and several elongated, teardrop-shaped rays radiating outwards.

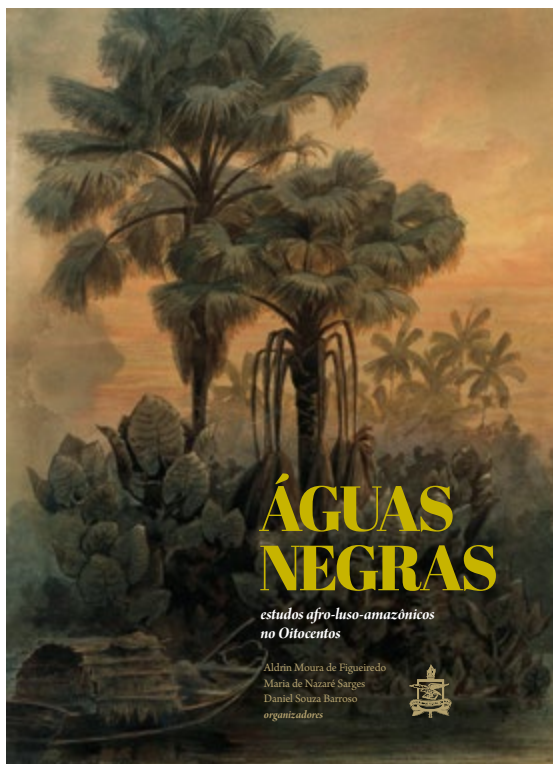
RESENHA DE LIVRO

ENTRE AS ÁGUAS NEGRAS: O RACISMO NAS AMAZÔNIAS¹ OITOCENTISTAS

Jane Felipe Beltrão

Universidade Federal do Pará - Programa de Pós-Graduação em Antropologia/Programa de Pós-Graduação em Direito

submissão: 05.04.2022 aprovação: 13.09.2022



Figueiredo, Aldrin Moura de; Sarges, Maria de Nazaré e Barroso, Daniel Souza (Orgs.). 2021. *Águas Negras: estudos afro-luso-amazônicos no Oitocentos*. Belém: UFPA/Cátedra João Lúcio de Azevedo.

Para pessoas negras, no século XIX nas Amazônias, o desafio era viver, ou melhor “poder viver”, pois grande parte das pessoas eram escravizadas e constituíam-se em grupos vulnerabilizados, integrando nos oitocentos o cenário de

agruras dos/as escravizados/as, pois a liberdade, mesmo para pessoas conhecedoras de ofícios especializados, era um sonho distante. Quando o sonho da alforria era conquistado, mesmo assim muitas desconfianças pairavam sobre a compra da liberdade pelos negros/as, além de ficarem à mercê de fraudes, já que as elites compostas pelos/as senhores/as não se conformavam com vida dos/as libertos/as.

A coletânea chamada apropriadamente de “Águas Negras”, organizada por Aldrin Figueiredo, Nazaré Sarges e Daniel Barroso, descortina, de muitas formas, o movimento de africanos/as nos mundos luso-amazônicos deixando entrever a lealdade entre os/as elites brancas contra os/as negras que lutavam contra a violência e buscavam liberdades.

Parafraseando Sidney Chalhoub (1990), muitas são as “visões da liberdade” e de cerceamento registradas a partir de diversos/as agentes sociais - escravizados/as ou não - diligentemente feitas pelos/as 15 autores/as que, de acordo com as suas competências e interesses acadêmicos percorreram os livros de viagens, as sociedades beneficentes e artísticas, a literatura da época; o teatro das peças às pastorinhas - encenações de época natalina, muito populares; e a música indo da ópera em busca de serenateiros.

¹ Refiro-me às Amazônias, sempre no plural, para demarcar a diversidade étnico e racial que se espria pelos territórios de maneiras singulares conferindo especificidades múltiplas aos espaços sociais e as suas gentes (Beltrão & Lacerda 2017). Para fins da resenha, tomo as “gentes de cores” como se chamavam as pessoas africanas, indígenas e seus descendentes no século XIX, sem deixar de lado os portugueses que na obra são os lusos, sempre tentando homogeneizar os afro-amazônicos, pois não conseguem pensar para além dos filtros universais. E os espaços sociais nos capítulos da coletânea são os da casa, da rua, das matas e também dos palcos aqui e alhures.

A coletânea é estruturada em cinco eixos. O primeiro trata das Identidades que, nas Amazôniaas, são muitas e, portanto geram diferenças que, na maioria das vezes, provocam conflitos permanentes entre as identidades étnicas e racialmente diferenciadas, produzidas pelos coletivos para si, não conferem com as identidades atribuídas por terceiros, pois essas “instituídas” pelas elites brancas, são atravessadas pelo racismo que transforma negros e negras em seres inferiores, não humanos, pois as identidades de matriz africana afastam-se dos padrões universalistas que as elites têm em conta como adequadas. As identidades heterônomas possuem marcas de exclusão social que terminam em uma sucessão de violências contra as pessoas negras.

O caso de Generalda é emblemático, muito do que diz Bárbara Palha repercute nas sociabilidades escravas estudadas por Laurindo Júnior. Na sequência, em “Cor e Liberdade” tanto Oscar de la Torre como Aldrin Figueiredo e Matias Brandão discutem a repercussão da cor em termos de trabalho e associativismo, esse último como forma de negros e negras se protegerem dos/as poderosos/as. Creio que a questão da chamada “crioulização ambiental” merece aprofundamento, pois De La Torre vê o processo de maneira otimista, penso que precisaria investir na agência dos escravizados. No caso das associações, elas são importantes para compreender como os/as trabalhadores/as conseguiam enfrentar os problemas como acidentes, doença, desemprego e morte. Essas possibilidades de beneficência indicam a articulação de classe

que perdura até a criação dos institutos que reuniram trabalhadores por categoria e consolidaram os alicerces da previdência no Brasil.

“Viagens e Viajantes”, terceiro eixo da obra, traz dois capítulos essenciais para entender o lugar das pessoas negras nos mundos amazônicos, Michelle Queiroz e Daniel Barroso escolheram Filipe Patroni e seus escritos para tratar do racismo das elites brancas que o paternalismo parece encobrir e transforma o protagonista da cena em um homem “dividido” entre dois mundos.

Patrícia Alves-Melo oportuniza, aos/as leitores/as, a partir dos registros da viagem de Alexandre Rodrigues Ferreira, o silêncio sobre o trabalho de Luís Alexandrina e Trajano, especialistas cujos conhecimentos possibilitaram a infraestrutura necessária aos/as patrões/patroas, como refere a autora “... a Amazônia foi [é] um lugar privilegiado para [o] exercício ... de descoberta, nomeação e catalogação ...” (Alves-Melo 2021: 131) tanto pela exuberância da natureza, como pela diversidade étnico-racial. Entretanto, ainda hoje, muitos estudiosos olvidam seus colaboradores mais importantes. A recuperação dos profissionais de outrora aponta para a importância do conhecimento tradicional. Sem os conhecedores da *Ciência do Concreto*, como quer Claude Lévi-Strauss (1990), a dita ciência feita nas Academias perderia muitos registros, os/as “ajudantes de cientistas” são figuras centrais do conhecimento nas Amazôniaas. Daí decorre a importância do registro de Alves-Melo.

No “Palco e nas Letras”, quarto eixo da obra, Anna Coelho discute a literatura por-

tuguesa em voga, usada no texto como chave para compreensão das culturas amazônicas, especialmente porque a tentativa das elites era “civilizar” as pessoas na Amazônia, afinal, a vida sem os/as autores/as portugueses/as parecia não fazer sentido. Afinal, a “brasilidade” ou a “amazoneidade” precisava aproximar-se da Europa, caso contrário, segundo as propostas vigentes no século XIX, a miscigenação não “melhoraria a raça”. O registro que faço, consegui ver nas entrelinhas do texto, mas a autora evitou a análise do ponto de vista da colonialidade, hoje indispensável para compreensão do racismo à brasileira.

O capítulo assinado por Silvia de Souza sobre o modo de ler “Ódio de Raça”, de Francisco Gomes de Amorim, faz uma descrição sobre os trabalhos do autor e o pouco sucesso de suas obras sobre Belém em Lisboa. O tal drama trata de “... ‘gente de todas as cores’ e condições sociais diferentes, além do ódio de uma ‘raça’ em relação à outra, atribuído pelo autor à miscigenação propiciada pela escravidão [considerada mais humanizada].” (Souza 2021: 179). A autora contextualiza o escritor português que “perambulou” pelos espaços amazônicos, mas não abandonou seu olhar eurocêntrico e “sarpantado” de um universalismo que inferioriza as pessoas negras. Souza deveria ter revelado o avesso da obra que traz consigo o desprezo colonial ao falar de Amazonas.

Sílvio Rodrigues, no capítulo que escreve, se consome com a ópera, traço de suposto refinamento das elites paraenses, enriquecidas pelo

ciclo da borracha, preocupa-se com os artistas negros e com a escassez de trabalhos sobre eles. Usa a pena para apresentar Crispim do Amaral, artista de múltiplas facetas, que usou de suas artes ou do seu “pincel de ébano” para enfrentar o racismo cotidiano e resistir, uma vez que foi figura de proa no plano da cena teatral oitocentista. Imagino que para as elites, sua ousadia passava dos limites, mas talentoso obrigou os racistas à convivência consigo. No texto, há descrição de tipos físicos de pessoas negras, registro que permite aos/as leitores/as lerem sobre os valores da heteroidentificação. O preço pago por Crispim do Amaral foi a tentativa de apagamento da autoria da obra emblemática relativa à pintura do pano de boca do *Theatro da Paz*, que ainda hoje causa polêmica, pois silencia a atuação do negro na história do teatro por pessoas brancas que a todo custo tentavam mostrar as influências europeias e as encomendas feitas a artistas estrangeiros, como se as ditas encomendas afiançassem o sonhado desenvolvimento civilizatório. Entre os protagonistas do “ato final” contra o artista negro esteve Paulo Ricci e outros intelectuais paraenses.

Chego ao quinto eixo da coletânea e escuto a sonoridade dos acordes finais dos dois últimos capítulos, Nazaré Sarges, João Gomes e Laura Silva dão conta do burburinho que se instalava em Belém entre o final do ano - às vésperas do Natal - e o Dia de Reis -- em 6 de janeiro - para tanto, percorrem anúncios de jornal, analisam os cardápios dos comensais abastados, o sonho da loteria dos/as pessoas que, pela desigualdade, não conseguem acesso aos bons restaurantes e

tampouco aos “gêneros de primeira necessidade”, como se dizia à época. Falam das companhias que se apresentavam no Theatro da Paz e, também, passeiam pela cidade em busca de presépios e pastorinhas. Os/as autores/as não se deram conta de que, ao concordar com Vicente Salles, que apontara Belém como uma “cidade eminentemente portuguesa” endossaram a tese da universalidade e, de alguma maneira, deixaram de apresentar mais e melhor os folguedos populares.

Maurício Costa traz a sonoridade dos serenateiros, pessoas negras que tocavam e cantavam pelas ruas da cidade e que, muitas vezes, eram tomados como autores/as de confusão e promotores/as de imoralidade. O autor comprova a tese que desposa, a qual informa que as elites impuseram processos de “moralização” às classes trabalhadoras que sofrem com as cruzadas de “difamação” empreendidas por seus/suas oponentes na cidade de Belém. Há no noticiário local “ataques” a todo e quaisquer estilos de música que se afastasse das expressões musicais eruditas. Os trechos das críticas feitas aos músicos negros registram o racismo vigente à época. E o autor encerra o texto afirmando:

... a demarcação do popular em termos festivos e musicais, em oposição a cultura erudita, correspondia nitidamente à fronteira de classe social. Músicos negros, mestiços, e portugueses sem posses eram alvos costumeiros da repressão policial e de acusações de imoralidades. A diferença importante entre eles era que sobre negros e mestiços pesava particularmente a imputação de inferioridade racial. (Costa 2021: 268).

Considero que a coletânea, ao reunir historiadores/as experientes associados/as aos/às jovens recém-doutores/as, apresenta aos/as leitores/as, como se faz História nas Amazôniaas, dissipando as bobagens que, como amazônidas, se ouve diuturnamente.

Li e aprendi bastante com os capítulos da obra, peço permissão para dizer que ao apontar as ausências e requerer maior debate, desejo ver a continuidade dos estudos feitos a partir da Cátedra João Lúcio de Azevedo. Conhecer as Amazôniaas é preciso!

REFERÊNCIAS

Beltrão, Jane Felipe; Lacerda, Paula Mendes. 2017. *Amazôniaas em tempos contemporâneos: entre a diversidade e adversidades*. Brasília/Rio de Janeiro: ABA/Mórula. <http://www.aba.abant.org.br/publicacoes/>.

Chalhoub, Sidney. 1990. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lévi-Strauss, Claude. 1970. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Nacional. pp. 19-55.

The image features four stylized sun icons in a light gray color. Each sun has a central circle with a smaller dot inside, and several elongated, teardrop-shaped rays radiating from the top and sides. The largest sun is at the top center, with a smaller one to its left, another to its right, and a fourth, even smaller one at the bottom left. The word "TRADUÇÃO" is centered over the largest sun.

TRADUÇÃO

OS RECURSOS ALIMENTARES AQUÁTICOS NA AMAZÔNIA: UM SUCESSO NATIVO

Texto de

Robert L. Carneiro

Universidade de Columbia

Traduzido por

Alexandre Guido Navarro

Universidade Federal do Maranhão- Departamento de História

submissão: 14.02.2022 aprovação: 14.09.2022

O Grande Debate de Proteínas da década de 1970 encontrou partidários de ambos os lados - aqueles que pensavam que os Ianomâmi ianomâmi lutavam por mulheres e aqueles que pensavam que lutavam pela caça - - firmemente alinhados uns contra os outros. No entanto, parecia não haver discordância entre eles em um ponto: para que uma sociedade amazônica evoluísse além do nível de aldeias autônomas e atingisse a de um cacicado, precisava acessar fontes de proteína que fossem, ao mesmo tempo, abundantes, locais e praticamente inesgotáveis.

Obviamente, havia diferenças de opinião quanto ao que constituía tais recursos. Após suas escavações em Parmana, no médio Orinoco, Anna Roosevelt sustentou que o milho constituía tal fonte e que, de fato, havia desempenhado um papel determinante na ascensão de cacicados ao longo do rio. Se o milho por si só poderia ter fornecido proteína suficiente para permitir que cacicados emergissem no Orinoco ainda é uma questão controversa, já que Parmana não forneceu uma prova verdadeira dessa possibilidade. Por mais que o milho possa ter contribuído para a ingestão de proteínas em Parmana, ele parece não representar a quantidade de proteína fornecida por outras fontes. Ao contrário do milho, essas outras fontes não eram terrestres, mas aquáticas: peixes, peixes-boi, tartarugas e ovos de tartarugas. Estes Esses recursos, sozinhos, conseguiram disponibilizar aos moradores do médio Orinoco toda a proteína de que pudessem necessitar.

Nem é mera conjectura da minha parte. Tra-

ta-se de uma avaliação baseada no relato de um dos primeiros escritores - padre José Gumilla, testemunha ocular das práticas de subsistência dos índios que viveram ao longo do Orinoco. E sua descrição sobre os recursos alimentares ribeirinhos do rio Amazonas é similar com os relatos dos primeiros viajantes. Tomados em conjunto, esses relatos falam da imensa riqueza fornecida pelos grandes rios da Amazônia e da maneira como os seus habitantes dos séculos XVI e XVII foram capazes de explorá-los. Quando reunimos os relatos de observadores espanhóis e portugueses durante as primeiras viagens de exploração nesses rios, complementados por relatos missionários posteriores, podemos coligar um caso convincente da riqueza de recursos alimentares aquáticos que eles forneceram.

É especialmente importante apresentar essa evidência inicial de como eram esses recursos alimentares sob as condições indígenas, uma vez que os métodos de pesca modernos esgotaram tanto essas águas que dão uma imagem falsa de como eram antes. Qualquer tentativa de estimar a abundância pré-contato de peixes, tartarugas e peixes-boi de sua produção atual está fadada a apresentar uma subestimativa grosseira. Os primeiros relatos espanhóis e portugueses, entretanto, fornecem testemunho suficientemente detalhado e confiável para nos permitir fazer uma estimativa confiável dos recursos proteicos desses rios sob as condições indígenas.

Em vista dos ricos recursos faunísticos disponíveis ao longo do Amazonas e do Orinoco, não deveria surpreender que os primeiros

exploradores e missionários encontrassem chefaturas plenamente estabelecidas em suas margens. Quaisquer que tenham sido os fatores adicionais necessários para que as chefias emergissem aqui (e eu discuti esses fatores em outros trabalhos [Carneiro 1970, 1981, 1993, 1998]) - a base de subsistência necessária para apoiar sua ascensão e desenvolvimento certamente estava presente. De fato, esses recursos eram tão grandes que - como suas próprias palavras deixam claras - os primeiros cronistas costumavam se surpreender com essas riquezas. Às vezes, eles se perdiam para retratá-las com precisão, com a impressão de que eram muito limitados para realizar esta tarefa.

O relato mais antigo de cacicados que se estabeleceram ao longo do Amazonas e que exploraram os recursos alimentares lá disponíveis foi o de Frei Gaspar de Carvajal, cronista da viagem pioneira de Francisco de Orellana pela Amazônia em 1542. Enquanto ele viajava rio abaixo, os suprimentos de comida de Orellana às vezes ficavam baixos e seus homens frequentemente sofriam de fome. Por não estar familiarizado com a melhor forma de subsistir em uma floresta tropical, eles costumavam parar nas aldeias para comercializar comida ou simplesmente pegá-la à força.

Repetidamente, em sua narrativa de viagem, Carvajal menciona encontrar estoques de peixes nas aldeias nas aldeias indígenas e, às vezes, indicar sua quantidade (Medina 1934: 204, 209, 409, 414-415, 419, 430). Em uma ocasião, Orellana enviou um oficial com 25 homens para a vila de

um chefe Omágua chamado Machiparo, informando que: “havia muita comida, como tartarugas em currais e poças d’água, e muita carne e peixe e biscoitos [bolinhos de mandioca], e tudo isso em tal abundância que dava para alimentar uma força expedicionária de mil homens por um ano”(Medina 1934:192).

Ao saber dessa recompensa, Orellana enviou um segundo oficial para a aldeia para buscar parte dessa comida, e o oficial retornou “quando ele tinha reunido mais de mil tartarugas...” (Medina 1934:193). Além disso, essa era apenas uma fração de tartarugas normalmente mantidas em cativeiro pelos Omágua, 18 anos depois, quando os expedicionários de Pedro de Ursúa também pararam na aldeia de Machiparo e viram paliçadas em reservatórios artificiais cercando 6.000 ou 7.000 tartarugas (Ursúa 1861: 31).

Mais a jusante do rio Amazonas, em alguma aldeia entre a foz do rio Negro e Madeira, Carvajal relatou: “Encontramos muita comida, principalmente peixes, pois disso foi encontrada tamanha variedade e fartura que poderíamos ter carregado bem o nosso bergantim...” (Medina 1934: 207). E acrescentou: “este [peixe] foi seco pelos índios para ser transportado para o interior para ser vendido...” (Medina 1934: 207).

Quase um século depois, em 1639, o padre Cristóbal de Acuña encontrou esses mesmos índios ainda subsistindo dos abundantes recursos aquáticos daquele grande rio. Depois de descrever a quantidade de milho e mandioca que os índios haviam colhido, Acuña (1891: 4545) escreveu: “Com efeito, o que mais comem e,

como dizem, fazem a refeição, são peixes, que, em incrível abundância, pescam todos os dias neste rio”, (1891: 50) “Mas” acrescentou, “entre todos [estes peixes], aquele que, como um rei, domina todo o resto deste rio, desde a nascente até a foz, é o peixe-boi” – até então considerado um peixe pelos espanhóis (Acuña 1891: 50). De peixes-boi, os índios capturaram em grande número. Acuña observou que, “assados em uma churrasqueira (babracot), duram mais de um mês” (Acuña 1891: 51), mas indicaram que, por falta de sal, não podiam ser preservados por um ano inteiro (Acuña 1891; ver também Carvajal em Medina 1934: 417-419).

“Apesar de não poderem conservar a carne seca de peixe-boi por muito tempo”, continua Acuña, “não lhes faltam os meios de comer carne fresca durante a estação das chuvas, que [significa carne de tartaruga], embora não seja tão saborosa quanto a anterior [peixe-boi], é mais saudável e não menos satisfatória” (Acuña 1891: 52). “Eles pegam essas tartarugas”, continuou Acuña, “em tamanha abundância que não há curral que não tenha cem ou mais tartarugas, então esses nativos nunca sabem o que é a fome, já que uma única tartaruga é suficiente para saciar uma família inteira, independentemente de quantos membros ela possa ter” (Acuña 1891: 54).

Em uma parte de seu livro *Parmana*, Anna Roosevelt escreve: “É improvável que as técnicas de secagem, salga ou defumação... tivessem possibilitado aos indígenas da várzea [do Amazonas] armazenar bastante carne de peixe por tempo suficiente para equilibrar a dispari-

dade sazonal de sua disponibilidade” (Roosevelt 1980:109). No entanto, o que ela apresenta como uma falha acaba sendo um trunfo. Mais uma vez, citemos o padre Acuña: “Com a maior facilidade os moradores deste rio [o Amazonas] desfrutam de todo tipo de peixe que ele contém e, nunca temendo faltar peixes no dia seguinte, nunca [se preocupam] em prover no dia anterior, mas, baseados pelo que eles pescam hoje, eles comerão amanhã” (Acuña 1891:55).

A imagem da pesca no rio Amazonas que emerge desses relatos coloniais é de incrível abundância. Tampouco se tratava apenas de períodos sazonais alternadamente bons ou ruins, mas de rendimentos muito altos ao longo do ano. E não apenas os peixes parecem ter fornecido amplo suprimento para as aldeias localizadas no próprio rio, mas - como observamos - algumas aldeias, pelo menos, capturavam um excesso de peixes com a intenção de comercializá-los em aldeias do interior com menos acesso aos recursos pesqueiros.

Eis o que tínhamos a dizer sobre o Amazonas. Vamos agora ao Orinoco ver quais os recursos de proteínas aquáticas no passado poderiam ser relatadas aqui. O relato mais detalhado sobre os índios que viviam no médio Orinoco é o do padre José Gumilla em seu livro “*El Orinoco Ilustrado y Defendido*”, em que descreve suas observações sobre esses povos entre 1715 e 1738. Gumilla nunca se cansa de descrever as vastas quantidades de peixes encontrados no Orinoco, bem como nas lagoas e canais onde o rio transbordou durante a estação chuvosa. Assim, ele

relatou “a multidão [e] variedade... de inúmeras espécies de peixes que o Orinoco produz e mantém...” (Gumilla 1963:219). E mais uma vez ele nos assegura que “não é concebível, nem a caneta é capaz de expressar, a multidão de grandes peixes seguramente à disposição dos índios” (Gumilla 1963: 223).

E ainda havia mais a dizer: “a abundância de peixes e tartarugas no Orinoco dificilmente é crível para quem os vê e toca com as próprias mãos. O que posso dizer, então, para aqueles que apenas leem estas linhas?” (Gumilla 1963: 223; ver também pp. 220, 221). Independentemente da estação do ano, a pesca ao longo do Orinoco era enormemente recompensadora. Da estação das chuvas, Gumilla (1963:222) escreveu: “Durante os meses de alta do Orinoco, os índios, com o propósito da pesca, usam apenas porretes ou, mais particularmente, lanças. Eles vão para a parte rasa do rio com cerca de um metro de água, e ali aparecem todas as espécies de peixes para brincar e se alimentar... Ali se veem nadando entre as raízes e, cada um a seu gosto, os índios posicionam-se ao redor deles batendo-nos, não à toa, mas seletivamente: eles gostam de bagre, cachama, morcoto ou payara. Existem todos os tipos de peixes para todos, e em uma abundância incrível”(1963:222).

Durante a estação seca, as capturas eram ainda maiores: “Os índios desfrutam de uma pesca ainda mais fácil e abundante quando o rio Orinoco baixa e passa a reunir suas águas, que antes eram bem espalhadas, porque então bloqueiam com açudes os canais que saem das lagoas, dei-

xando uma infinidade de peixes para sua disposição em águas muito rasas. Mas a pesca realmente incalculável ocorre nas grandes lagoas, nas quais entraram inúmeras tartarugas e bagres de 50 a 75 libras de peso, lau laus de 250 a 300 libras e, especialmente, inúmeros peixes-boi, cada um pesando de 500 a 750 libras” (Gumilla 1963:222).

Certa vez, os índios se esqueceram de remover a represa de um canal que ligava certa lagoa ao rio principal, impossibilitando que os peixes e peixes-boi que haviam entrado na lagoa durante o período das cheias retornassem ao Orinoco quando as águas começaram a baixar. De repente, lembrando-se desta lagoa, os índios foram inspecioná-la. Apenas cerca de um pé e meio de água permaneceu nela e, nas águas rasas, encontraram mais de 3.000 peixes-boi mortos e “uma grande multidão de peixe” (Gumilla 1963: 223).

Quando Gumilla fala de tartarugas, os números são ainda mais impressionantes: “A multidão de tartarugas que abunda no Orinoco é tão grande que, por mais que eu tente expressá-la, tenho certeza de que vai soar menos do que realmente há... mas é certo que seria tão difícil contar os grãos de areia nas vastas praias do rio quanto contar o imenso número de tartarugas que se alimentam ao longo de suas margens e canais” (Gumilla 1963: 229).

E como se isso não bastasse, Gumilla continua dizendo: “Mas muito maior ainda é a quantidade de ovos de tartaruga que consomem...” (Gumilla 1963: 232) e passa a descrever esse número com detalhes vívidos. Mais dessas declarações poderiam ser citadas em Gumilla, mas

este catálogo de riquezas aquáticas já está cansativo, e o assunto já foi discutido.

Resumindo, então, as evidências acumuladas nas fontes primárias, tanto para o Amazonas quanto para o Orinoco, parecem esmagadoras e incontestáveis. Peixes, tartarugas e peixes-boi existiam em quantidades prodigiosas nessas águas. Juntos, forneceram aos índios que viviam ao longo desses rios um inesgotável suprimento rico e variado de proteínas, fácil de capturar durante todo o ano. Assim, Roosevelt se equivocou ao argumentar que “O número de pessoas que podia ser mantido [ao longo do Orinoco] com uma dieta de peixes, juntamente da caça e da mandioca, é muito menor do que o número de pessoas que parece ter vivido na região no

período mais tardio” (Roosevelt 1980: 181). Para reiterar, o relato de Gumilla deixa bem claro que apenas os recursos alimentares aquáticos eram mais do que suficientes para suportar as grandes populações nativas que viveram lá.

Em comparação, a quantidade de proteína que o milho ou qualquer outro alimento vegetal poderia ter contribuído para a dieta desses índios é insignificante. Assim, na medida em que fontes confiáveis de proteínas eram necessárias para o surgimento de cacicados, não há dúvida de que essas fontes estavam firmemente instaladas ao longo do Amazonas e do Orinoco, prontas para atuar como um trampolim para o desenvolvimento das grandes e poderosas cacicados encontrados ali pelos primeiros viajantes europeus.

REFERÊNCIAS

Acuña, Cristóbal de. 2010 [1891]. Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas, in *Colección de libros que tratan de América, raros y curiosos*. Organizado por Rocha, Diego Andrés. Madri: Nabu Press. v. 2.

Carneiro, Robert L. 1970. A theory of the origin of the state. *Science* 169: 733-738.

Carneiro, Robert L. 1981. The Chiefdom: Precursor of the State, in *The Transition to Statehood in the New World*, pp. 37-89. Editado por Robert, Grant D. Nova York: Cambridge University Press.

Carneiro, Robert L. 1993. Factors Favoring the Deveopment of Political Leadership in Lowland South America, in *Leadership in Lowland South America*. Editado por Waud H. Kracke. <https://www.salsa-tipiti.org/bennington-papers/sais/sais-leadership/>.

Carneiro, Robert L. 1998. What happened at the flashpoint? Conjectures on Chiefdom formation at the very moment of conception, in *Chiefdoms and Chieftaincy*, pp. 18-42. Editado por Elsa M. Redmond. pp. 18-42. Gainesville: University Press of Florida.

Gumilla, Padre José. 1963. *El Orinoco Ilustrado y Defendido...* Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Medina, José Toribio. 1934. The Discovery of the Amazon according to the account of friar Gaspar de Carvajal and other documents. *American Geographical Society Special Publication* 17.

Roosevelt, Anna C. 1980. *Parmana: Prehistoric Maize and Manioc Subsistence Along the Amazon and Orinoco*. Nova York: Academic Press.

Ursúa, Pedro de. 1861. The Expedition of Pedro de Ursúa and Lope de Aguirre. Tradução de William Bollaert. *The Hakluyt Society Publication* 18.

